

A black and white portrait of Bertrand Russell. He is shown from the chest up, wearing a dark suit jacket over a white shirt and a dark tie. He has a mustache and is holding a pipe in his right hand, which is resting near his chin. He is looking slightly upwards and to the right with a thoughtful expression.

BERTRAND
RUSSELL

ISTORIA FILOZOIEI
OCCIDENTALE

volumul I

HUMANITAS

BERTRAND RUSSELL

Istoria filozofiei occidentale

Volumul I

Traducere din engleză de
D. STOIANOVICI



HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta

GABI DUMITRU

Univ. Bucureşti - Filosofie



004581

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
RUSSELL, BERTRAND

Istoria filozofiei occidentale / Bertrand Russell;
trad.: D. Stoianovici. – Bucureşti: Humanitas, 2005

2 vol.

ISBN 973-50-1112-3

Vol. 1. – Index – 2005. – ISBN 973-50-1113-1

I. Stoianovici, D. (trad.)

14(100)

B.C.U. FILOSOFIE



12 – 20060188

BERTRAND RUSSELL

HISTORY of WESTERN PHILOSOPHY

© George Allen & Unwin Ltd, 1961

All Rights Reserved

First published in 1946 by George Allen & Unwin. This edition is published by arrangement with Taylor and Francis Books.

© HUMANITAS, 2005, pentru prezența versiune românească

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24

www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,

fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București

e-mail: cgp@humanitas.ro

www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-1112-3

ISBN 973-50-1113-1

Prefață

Spre a preîntâmpina critici și mai severe decât cele pe care această carte oricum le merită, este nevoie de câteva cuvinte de scuză și de explicație.

Scuzele le datorez specialiștilor în diverse școli și personalități filozofice. Pentru fiecare dintre filozofii de care mă ocup în carte, cu posibila excepție a lui Leibniz, există autori mai competenți ca mine. Dacă admitem însă că se pot scrie și cărți de o mai largă cuprindere, este inevitabil, din motivul că nu suntem nemuritori, ca aceia care scriu astfel de cărți să aloce fiecărei părți mai puțin timp decât ar face-o cineva care se concentrează asupra unui singur gânditor sau asupra unei perioade scurte. Unii, cu exigențe profesionale inflexibile, vor trage de aici concluzia că lucrări de largă cuprindere nici n-ar trebui să fie scrise sau că, dacă totuși se scriu, ar trebui să fie niște monografii colective. Ceva se pierde totuși atunci când mai mulți autori coopereză la o lucrare. Dacă în mișcarea istoriei există vreo unitate, dacă există o relație strânsă între ceea ce precede și ceea ce urmează, atunci, pentru a da în valeag această unitate și această relație, este necesar ca perioadele de dinainte și cele de după să fie sintetizate într-o singură minte. Unui specialist în Rousseau s-ar putea să-i fie greu să lămurească adekvat legătura acestuia cu Sparta lui Platon și Plutarh; iar un istoric al Spartei s-ar putea să nu conștientizeze profetic ecouriile acesteia la Hobbes, Fichte și Lenin. Cartea de față își propune, între altele, să evidențieze astfel de relații, iar acest obiectiv nu poate fi atins decât în cadrul unei vaste panorame.

Există numeroase tratate de istorie a filozofiei, dar din căte cunosc, nici unul nu și-a fixat exact obiectivul urmărit de mine. Filozofii sunt deopotrivă efecte și cauze: efecte ale împrejurărilor sociale în care s-au aflat și ale vieții politice și instituțiilor din vremea lor; cauze (dacă sunt norocoși) ale unor credințe ce-și vor pune amprenta pe viața politică și instituțiile epocilor ulterioare. În cele mai multe istorii ale filozofiei,

fiecare filozof ne apare ca într-un fel de vid; opiniile sale sunt expuse fără alte relații decât, cel mult, cu filozofi de mai înainte. Eu, dimpotrivă, încerc să prezint pe fiecare filozof, în măsura în care adevărul o permite, ca pe un produs al mediului său de viață, ca pe un om în care s-au cristalizat și concentrat gânduri și simțăminte ce, într-o formă vagă și difuză, animau comunitatea căreia el îi aparținea.

O astfel de perspectivă mi-a impus inserarea unor capitole de istorie pur socială. Nu-i poți înțelege pe stoici și pe epicureici dacă nu cunoști cât de cât epoca elenistică, după cum nu-i poți înțelege pe scolastici fără a avea măcar minime cunoștințe despre evoluția Bisericii din secolul al V-lea până în secolul al XIII-lea. Am expus de aceea, pe scurt, acele părți din configurația istorică de ansamblu despre care am socotit că au influențat mai puternic gândirea filozofică și am stăruit îndeosebi asupra perioadelor cu care unii cititori sunt, după toate probabilitățile, mai puțin familiarizați — bunăoară, asupra Evului Mediu timpuriu. În aceste capitole de istorie generală am lăsat însă hotărât deoparte orice mi s-a părut fără repercusiuni, sau cu repercusiuni neînsemnante, asupra filozofiei de atunci sau de mai târziu.

Într-o carte cum este cea de față, selecția e un lucru foarte dificil. Omitând detaliile, o carte devine searbă și neinteresantă; făcând loc detaliilor, riscă să devină insuportabil de lungă. Am căutat, aşadar, un compromis, tratând numai despre filozofii care mi s-au părut de importanță considerabilă și mentionând, în legătură cu ei, detaliile care, deși nu sunt de importanță fundamentală, au valoare ilustrativă sau dau vivacitate expunerii.

Filozofia, chiar de la începuturile ei, n-a fost doar o îndeletnicire de școală sau un mediu de dispute între o mână de învățăți, ci a fost parte integrantă din viața comunității. Eu am situat-o într-o astfel de perspectivă, iar dacă lucrarea mea are vreun merit, el rezultă tocmai din această viziune.

Cartea de față își datorează existența dr. Albert C. Barnes, fiind inițial proiectată iar în parte și expusă sub formă de conferințe la Fundația Barnes din Pennsylvania.

La fel ca în cazul majorității lucrărilor mele de după 1932, mi-a fost de mare ajutor în cercetare și în multe alte privințe soția mea, Patricia Russell.

Introducere

Concepțiile despre lume și viață pe care le numim „filozofice” sunt produsul a doi factori: unul sunt concepțiile religioase și etice moștenite, iar al doilea, genul de investigație pe care o putem numi „științifică”, folosind acest cuvânt în cea mai largă accepțiune. Filozofii individuali diferă mult unii de alții în ceea ce privește ponderea pe care cei doi factori o au în sistemele lor, dar pentru filozofie este caracteristică prezența, în grade diferite, a amândurora.

Cuvântul „filozofie” a fost și este folosit în numeroase moduri, unele mai largi, altele mai înguste. Eu propun să-l folosim într-un sens foarte larg, pe care voi încerca acum să-l explic.

Filozofia, în sensul pe care-l dau eu acestui cuvânt, este ceva intermedian între teologie și știință. Asemenei teologiei, ea constă din speculații asupra unor chestiuni despre care până în prezent nu dispunem de o cunoaștere pozitivă; dar, asemenei științei, ea apelează la rațiunea umană și nu la autoritate — nici la autoritatea tradiției, nici la cea a revelației. Toată cunoașterea *pozitivă* aparține — susțin eu — științei; toate *dogmele* privitoare la ceea ce depășește cunoașterea propriu-zisă aparțin teologiei. Între teologie și știință există însă un *No Man's Land*, expus atacurilor din ambele părți; acest teritoriu intermedian este cel al filozofiei. Aproape toate întrebările de maxim interes pentru spiritele speculative sunt de așa natură, încât știința nu le poate da răspuns, iar răspunsurile încrățătoare pe care li le dă teologii nu mai par atât de convingătoare cum păreau cu secole în urmă. Se împarte lumea în spirit și materie, iar dacă da, ce este spiritul și ce este materia? Este spiritul subordonat materiei sau este înzestrat cu puteri independente? Are universul vreo unitate sau scop? Evoluează el spre o anume țintă? Există cu adevărat legi ale naturii sau credem în legi doar din pricina pasiunii noastre înnăscute pentru ordine? Este omul ceea ce îi pare a fi astronomului, adică o grămăjoară de carbon impur și apă, care se târăște nevolnică pe o planetă neimportantă? Sau este, așa cum îi apare

lui Hamlet? Nu cumva este și una și alta? Există oare un mod de viață nobil și altul ignobil, sau toate modurile de viață sunt doar deșarte? Dacă există un mod de viață nobil, în ce constă el și cum îl putem atinge? Trebuie oare ca binele să fie etern spre a merita să fie prețuit, sau merită să năzuim spre el chiar dacă universul se îndreaptă în mod inexorabil spre moarte? Există oare ceea ce se cheamă înțelepciune, sau ceea ce pare a fi înțelepciune nu e decât rafinamentul ultim al nebuniei? La astfel de întrebări nu se poate găsi răspuns în laborator. Teologii au pretins că pot da răspunsuri la ele, ba chiar răspunsuri cât se poate de categorice; dar tocmai tonul lor categoric este pentru spiritele moderne un motiv de a le privi cu suspiciune. Filozofia se îndeletnicește cu studiul acestor întrebări, chiar dacă finalmente nu poate afla și răspunsurile la ele.

Dar atunci — ați putea întreba — de ce să ne irosim timpul cu astfel de probleme insolubile? La această întrebare poți să răspunzi ca istoric sau ca individ încercat de spaimă singurătății cosmice.

Răspunsul istoricului, atât cât sunt eu capabil să-l dau, va ieși la iveală pe parcursul acestei cărți. Din clipa în care oamenii au devenit capabili de speculație liberă, acțiunile lor, sub nenumărate aspecte importante, au depins de teoriile lor despre lume și viața umană, ca și despre ceea ce este bun sau rău. Lucrul acesta este la fel de adevărat pentru prezent, pe cât a fost pentru orice epocă din trecut. Spre a înțelege o epocă sau un popor, trebuie să-i înțelegem filozofia, iar pentru a-i înțelege filozofia, trebuie să fim noi însine, într-o oarecare măsură, filozofi. Există aici o cauzalitate reciprocă: împrejurările în care oamenii trăiesc determină într-o măsură însemnată filozofia lor, dar și reciproc, filozofia lor determină în mare măsură împrejurările vieții lor. Această interacțiune în decursul secolelor va face obiectul paginilor ce urmează.

Există însă și un răspuns mai personal. Știința ne spune ce putem cunoaște, dar ceea ce putem cunoaște este puțin, încât dacă uităm cât de multe lucruri nu putem cunoaște, devenim insensibili la chestiuni de foarte mare importanță. Teologia, pe de altă parte, induce credința cu caracter dogmatic că suntem știitori, acolo unde de fapt suntem ignoranți și astfel dă naștere unei atitudini insolente față de univers. Când suntem animați de intense speranțe și temeri, incertitudinea e chinuitoare, dar trebuie să ne obișnuim cu ea dacă vrem să trăim fără sprijinul unor basme reconfortante. Nu-i bine nici să uităm întrebările pe care le pune filozofia, nici să ne lăsăm lesne convinși că dispunem de răspunsuri indubitabile la ele. A ne învăța cum să trăim fără certitudine, dar fără a fi totuși paralizați de ezitări este poate principalul

lucru pe care filozofia îl mai poate face, în epoca noastră, pentru cei ce o studiază.

Filozofia ca deosebită de teologie debutează în Grecia în secolul al VI-lea î.Cr. După dezvoltarea pe care a cunoscut-o în Antichitate, ea a ajuns din nou în subordinea teologiei odată cu declinul Romei și cu triumful creștinismului. Cea de-a doua mare perioadă a ei, din secolul al XI-lea până în cel de-al XIV-lea, a fost dominată de Biserica catolică, exceptie făcând doar câțiva mari rebeli, precum Împăratul Frederic al II-lea (1195–1250). Această perioadă a fost curmată de confuziile ce au culminat cu Reforma. Cea de-a treia perioadă, din secolul al XVII-lea până în prezent, este dominată, mai mult decât predecesoarele ei, de știință; credințele religioase tradiționale rămân importante, dar se simte că au nevoie de justificări și suferă modificări ori de câte ori știința pare să facă imperativ acest lucru. Puțini dintre filozofii din această perioadă împărtășesc vederi compatibile cu dogma catolică, iar în speculațiile lor statul secular este mai important decât Biserica.

Coeziunea socială și libertatea individuală, aidoma religiei și științei, sunt într-o stare de conflict sau de compromis incomod pe parcursul întregii perioade. În Grecia, coeziunea socială era asigurată de loialitatea față de orașul-stat; nici chiar Aristotel, deși în vremea sa Alexandru Macedon era pe cale de a face perimat orașul-stat, nu putea să găsească merite vreunei alte forme de comunitate politică. Măsura în care libertatea individului era îngrădită de îndatoririle sale față de Cetate a variat considerabil. În Sparta individul avea la fel de puțină libertate ca și în Germania sau Rusia zilelor noastre; în Atena, în ciuda unor persecuții ocazionale, cetățenii s-au bucurat, în cea mai bună perioadă, de o extraordinară libertate față de restricțiile impuse de stat. Gândirea greacă de până la Aristotel inclusiv este dominată de devotamentul religios și patriotic față de Cetate; sistemele etice din această perioadă sunt adaptate vieții *cetățenilor* și cuprind un important element politic. După ce grecii au fost aserviți, întâi de către macedoneni, apoi de către romani, concepțiile care conveniseră condiției lor de independență au devenit inaplicabile. De aici a rezultat, pe de o parte, o pierdere de vigoare în urma rupturii cu tradiția, iar pe de alta, o etică mai individuală și mai puțin socială. Stoicii gândeau viața virtuoasă ca pe o relație a sufletului cu divinitatea, și nu ca pe o relație între cetățean și stat. Ei au pregătit astfel calea pentru creștinism, care, la fel ca stoicismul, a fost la început apolitic dat fiind că, în cursul primelor sale trei secole, aderenții săi n-au exercitat influență asupra cărmuirii. În decursul celor șase secole și jumătate de la Alexandru

la Constantin, coeziunea socială a fost asigurată nu de către filozofie și nici de către vechile loialități, ci prin folosirea forței, mai întâi a forței armatelor, iar mai apoi a administrației civile. Oştirile romane, șoselele romane, dreptul roman și funcționarii romani întâi au creat iar apoi au menținut un puternic stat centralizat. Nimic din această sferă nu s-a datorat filozofiei romane, pentru că o astfel de filozofie nici n-a existat.

În decursul acestei lungi perioade, ideile grecești moștenite din epoca libertății au suferit un proces treptat de transformare. Unele din vechile idei, mai cu seamă cele pe care noi le-am considera specific religioase, și-au sporit importanța relativă; altele, mai raționaliste, au fost date la o parte pentru că nu mai corespundeau spiritului epocii. În felul acesta păgânii din epoca mai târzie au tot ajustat tradiția greacă până când aceasta a devenit aptă de a fi încorporată doctrinei creștine.

Creștinismul a popularizat o opinie importantă ce era deja prezentă implicit în doctrina stoicilor, dar era străină spiritului general al Antichității — opinia că datoria omului față de Dumnezeu este mai imperativă decât datoria sa față de stat.¹ Această opinie — că „trebuie să dăm ascultare lui Dumnezeu și nu omului”, după cum spuneau Socrate și apostolii — a supraviețuit convertirii lui Constantin, deoarece primii împărați creștini erau arieni sau îclinau spre arianism. Când împărații au devenit ortodocși, ea a ajuns desuetă. În Imperiul bizantin a rămas latentă, ca și mai târziu în imperiul rus, unde creștinismul a venit din Constantinopol². În Occident, însă, unde împărații catolici au fost aproape imediat înlocuiți (exceptând partia Galia) de cuceritori barbari eretici, superioritatea atașamentului religios față de cel politic a supraviețuit și mai dăinuie încă într-o anumită măsură.

Invaziile barbare au pus capăt, timp de șase secole, civilizației vest-europene. Aceasta a mai dăinuit o vreme în Irlanda, înainte de a fi distrusă de danezi în secolul al IX-lea; înainte de a se stinge și aici, ea a dat la iveală o personalitate de seamă — pe Scotus Erigena. În Imperiul de răsărit, civilizația greacă, într-o formă sclerozată, a supraviețuit, ca într-un muzeu, până la căderea Constantinopolului în 1453, dar de acolo nu a venit nimic de seamă pentru omenire, cu excepția unei tradiții artistice și a codurilor de drept roman ale lui Iustinian.

În cursul perioadei de întuneric, de la sfârșitul secolului al V-lea până la mijlocul celui de-al XI-lea, lumea romană din Occident a

¹ Această opinie se întâlnește și anterior acestei epoci: o găsim formulată, de exemplu, în *Antigona* lui Sofocle. Puțini au susținut-o însă înaintea stoicilor.

² De aceea rusul de astăzi nu crede că datorăm supunere mai degrabă materialismului dialectic decât lui Stalin.

suferit anumite schimbări foarte interesante. Conflictul dintre datoria față de Dumnezeu și datoria față de stat, ivit odată cu creștinismul, a îmbrăcat forma conflictului dintre Biserică și regi. Jurisdictia ecclaziastică a Papei se întindea asupra Italiei, Franței și Spaniei, asupra Marii Britanii și Irlandei, asupra Germaniei, Scandinaviei și Poloniei. La început, în afara Italiei și a sudului Franței, acest control asupra episcopilor și abaților a fost foarte lax, dar începând din vremea lui Grigore al VII-lea (sfârșitul secolului al XI-lea), a devenit real și eficace. De atunci încocace, clerul din toată Europa occidentală a format o singură organizație, condusă de la Roma, care a aspirat la putere în mod intelligent și tenace, fiind de obicei victorioasă, până după anul 1300, în conflictele sale cu cârmuitorii seculari. Conflictul dintre biserică și stat n-a fost doar un conflict între cler și laici; ci a fost și o reeditare a conflictului dintre lumea mediteraneană și barbarii nordici. Unitatea bisericii era ecoul unității Imperiului roman; liturgia sa era latină iar personalitățile sale dominante au fost cu precădere italieni, spanioli sau francezi meridionali. Educația dată acestora, atunci când a renăscut învățământul, era clasică; concepțiile lor despre drept și cârmuire ar fi fost mai pe înțelesul lui Marc Aureliu decât al monarhilor contemporani. Biserica a reprezentat deopotrivă continuitatea cu trecutul și ceea ce era cel mai civilizat în prezent.

Puterea seculară, dimpotrivă, se afla în mâinile regilor și ale nobililor de descendență teutonă, care se străduiau să prezerve cât puteau din instituțiile pe care le aduseseră cu ei din pădurile Germaniei. Acestor instituții le era străină puterea absolută, întocmai ca și ceea ce acestor cuceritori viguroși le apărea drept o legalitate anostă și anemică. Regele trebuia să-și împartă puterea cu aristocrația feudală, dar toți deopotrivă erau dormici să li se îngăduie izbucniri ocazionale ale pasiunii sub formă de războaie, omoruri, jafuri și violuri. Monarhii puteau să se căiască, pentru că erau în mod sincer evlavioși, căința fiind, la urma urmei, ea însăși o formă de pasiune. Dar Biserica n-a putut niciodată să producă în ei acea regularitate calmă a bunei conduite pe care patronul modern o cere și de obicei o și obține de la angajații săi. La ce le-ar fi folosit cucerirea lumii dacă nu puteau să bea, să ucidă și să iubească după pofta inimii? Si ce motive ar fi avut ei, cu oştirile lor de mândri cavaleri, să asculte de ordinele unor hărțogari aflați sub legământul celibatului și lipsiți de forța armelor? În pofida dezaprobației ecclaziastice, ei au păstrat practica duelului și a judecății prin luptă, au dezvoltat turnurile și dragostea curtenitoare. Ocazional, în câte o izbucnire de mânie, se întâmpla să și ucidă câte un prelat eminent.

Toată forța armelor era de partea regilor, și totuși Biserica a ieșit biruitoare. Ea a biruit, în parte pentru că avea aproape monopolul educației, iar în parte pentru că regii se aflau mereu în război unii cu alții, dar în principal pentru că, cu foarte puține excepții, atât cârmuitorii cât și poporul credeau că Biserica deține puterea cheilor. Ea putea hotărî dacă un rege avea să trăiască veșnic în rai sau în iad; ea putea să absolve pe supuși de jurământul de credință și astfel să stimuleze răzvrătirea. În plus, Biserica întruchipa ordinea în locul anarchiei, ceea ce i-a câștigat sprijinul clasei mercantile în curs de formare. În Italia mai cu seamă acest din urmă considerent a fost decisiv.

Încercarea teutonică de a păstra cel puțin o independență parțială față de Biserică și-a aflat expresie nu doar în politică, ci și în artă, amor, cavalerism și război. Ea s-a manifestat în foarte mică măsură în lumea intelectuală, dat fiind că educația era limitată aproape exclusiv la cler. Filozofia explicită a Evului Mediu nu este o oglindă fidelă a acelor vremuri, ci doar a ceea ce predica una din părți. Printre clerici însă — în special printre călugării franciscani —, din diverse motive unii ajungeau în dezacord cu Papa. În plus, în Italia cultura s-a răspândit printre laici cu câteva secole mai devreme decât a făcut-o la nord de Alpi. Frederic al II-lea, care a încercat să întemeieze o nouă religie, reprezentă extrema culturii anti-papale. Toma d'Aquino, originar din regatul Neapolelui aflat sub suzeranitatea lui Frederic al II-lea, rămâne până în prezent exponentul clasic al filozofiei papale. Dante, cu vreo cincizeci de ani mai târziu, a realizat o sinteză, dând singura expunere echilibrată a întregului univers de idei medieval.

După Dante, atât din rațiuni politice, cât și din rațiuni intelectuale, sinteza filozofică medievală s-a destrămat. Atât cât a dăinuit, ea s-a caracterizat prin ordine și printr-un soi de completitudine miniaturală; tot ceea ce era cuprins în sistem era plasat cu precizie în relație cu celealte conținuturi ale cosmosului său eminentamente finit. Însă Marea Schismă, mișcarea conciliară și papalitatea din perioada Renașterii au dus finalmente la Reformă, care a sfârâmat unitatea creștinătății și teoria scolastică a cârmuirii centrate în jurul papei. În perioada Renașterii, noile cunoștințe atât despre Antichitate, cât și despre suprafața Pământului i-au făcut pe oameni să se simtă sătui de sisteme, percepute de acum ca un fel de temnițe ale spiritului. Astronomia copernicană a plasat Pământul și omul într-o poziție mai umilă decât cea de care se bucuraseră în teoria ptolemaică. La oamenii inteligenți, placerea descoperirii de noi fapte a luat locul plăcerii de a specula, analiza și sistematiza. Deși în artă Renașterea cultivă încă ordinea, în gândire

ea preferă o amplă și rodnică dezordine. În această privință Montaigne este exponentul cel mai tipic al epocii.

În teoria politicii, ca peste tot cu excepția artei, a avut loc un colaps al ordinii. Evul Mediu, deși turbulent în practică, a fost dominat în gândire de pasiunea pentru legalitate și de o foarte precisă teorie a puterii politice. Toată puterea își are izvorul ultim în Dumnezeu; El a delegat Papei puterea în lucrurile sfinte, iar Împăratului în cele profane. Dar atât Papa cât și Împăratul și-au pierdut din importanță în decursul secolului al XV-lea. Papa a devenit doar unul dintre principii italieni, prins în jocul incredibil de complicat și de murdar al politicii de putere italiene. Noile monarhii naționale din Franța, Spania și Anglia aveau, în teritoriile lor respective, o putere în care nu se puteau amesteca nici Papa, nici Împăratul. Grație în mare parte prafului de pușcă, statul național a dobândit asupa gândirii și simțirii oamenilor o influență cum nu avusesese înainte, influență ce avea să distrugă treptat ceea ce mai rămasese din credința romană în unitatea civilizației.

Aceastădezordine politică și-a aflat expresie în *Prințipele* lui Machiavelli. În absența oricărui principiu călăuzitor, politica devine o luptă nedisimulată pentru putere. *Prințipele* oferă sfaturi pentru practicarea cu succes a acestui joc. Ceea ce se întâmplase în marea epocă a Greciei s-a întâmplat din nou în Italia renascentistă: îngrădirile morale traditionale au dispărut, fiind considerate asociate cu superstiția; eliberarea din strânsoare i-a făcut pe indivizi energici și creatori, producând o neobișnuită eflorescență de genii; dar anarhia și trădările ce au rezultat inevitabil din decăderea moravurilor i-au făcut pe italieni neputincioși pe plan colectiv, astfel încât, aidoma vechilor greci, au căzut sub stăpânirea unor națiuni mai puțin civilizate dar mai puțin lipsite de coeziune socială.

Rezultatul însă a fost mai puțin dezastruos decât în cazul Greciei, pentru că noile națiuni puternice, cu excepția Spaniei, s-au dovedit capabile de mari realizări, aşa cum până atunci fuseseră italienii.

Incepând din secolul al XVI-lea, istoria gândirii europene este dominată de Reformă. Reforma a fost o mișcare complexă și multilaterală iar succesul ei s-a datorat unor cauze variate. În principal, ea a fost o revoltă a națiunilor nordice împotriva dominației reînnoite a Romei. Religia a fost forța care a supus Nordul, dar în Italia ea decăzuse: papalitatea se menținea ca instituție și extorcea un tribut enorm din Germania și Anglia, însă aceste națiuni, care erau încă evlavioase, nu puteau simți nici un fel de respect față de Papii Borgia și Medici, care pretindeau că salvează sufletul din purgatoriu în schimbul banilor

peşin pe care apoi îi risipeau pe lux și depravare. Motive naționale, economice și morale au acționat convergent, amplificând revoltă împotriva Romei. În plus, principii și-au dat curând seama că dacă Biserica ar deveni în teritoriile lor pur națională, ei ar fi în măsură să o domine și astfel ar deveni mult mai puternici acasă decât fuseseră când împărțeau cârmuirea cu Papa. Din toate aceste motive, inovațiile telogice ale lui Luther au fost bine primite atât de către cârmuitori, cât și de către popoare în cea mai mare parte a Europei septentrionale.

Biserica Catolică și-a avut obârșia în trei surse. Istoria ei sacră a fost iudaică, teologia ei a fost elină, iar cârmuirea ei și dreptul ei canonic au fost, cel puțin indirect, romane. Reforma a respins elementele romane, a atenuat elementele eline și a potențiat viguros elementele iudaice. Ea a cooperat astfel cu forțele naționaliste care destrămau opera de coeziune socială ce fusese realizată întâi de Imperiul roman, iar mai apoi de Biserica Română. În doctrina catolică, revelația divină nu se sfârșea cu Scripturile, ci continua din veac în veac prin intermediul Bisericii, căreia, de aceea, individul era dator să-și subordoneze opiniile sale private. Protestanții, dimpotrivă, contestau Bisericii rolul de vehicul al revelației; adevărul trebuia căutat numai în Biblie, pe care fiecare om o putea interpreta singur. Dacă între oameni apăreau divergențe de interpretare, nu exista nici o autoritate de sorginte divină care să arbitreze în dispută. În practică, statul își aroga dreptul ce aparținuse până atunci Bisericii, dar aceasta însemna usurpare. Potrivit teoriei protestante, nu trebuie să existe nici un intermediar pământesc între suflet și Dumnezeu.

Efectele acestei schimbări au fost de maximă însemnatate. Adevărul nu mai urma să stabilească consultând o autoritate, ci prin meditație lăuntrică. S-au dezvoltat rapid o tendință spre anarchism în politică, iar în religie spre misticism, care niciodată nu a putut fi integrat fără dificultate în cadrele ortodoxiei catolice. S-a ajuns la existența nu a unui singur protestantism, ci a unei multitudini de secte; nu a unei singure filozofii opuse scolasticii, ci a tot atâtea filozofii căti filozofi existau; nu, ca în secolul al XIII-lea, a unui singur Împărat opus Papei, ci a unui mare număr de regi eretici. Rezultatul, în gândire ca și în literatură, a fost un subiectivism din ce în ce mai adânc, care la început a acționat ca o sănătoasă eliberare din sclavia spirituală, dar apoi a evoluat repede spre o izolare personală neprielnică sănătății sociale.

Filozofia modernă începe cu Descartes, pentru care certitudinea fundamentală o constituie existența eului și a gândurilor sale, din care urmează să fi inferată existența lumii exterioare. Acesta a fost doar primul pas într-o evoluție, prin Berkeley și Kant, până la Fichte, pentru

care totul nu este decât emanație a eului. Aceasta însemna sminteală, iar din această extremă filozofia a tot încercat, mereu de atunci, să evadeze în lumea simțului comun cotidian.

Mână-n mână cu subiectivismul din filozofie s-a dezvoltat anarhismul în politică. Încă în timpul vieții lui Luther discipoli indezirabili și nerecunoscuți au dezvoltat doctrina anabaptismului, care, o vreme, a dominat orașul Münster. Anabaptiștii repudiau orice lege, fiind conviși că omul de bine va fi călăuzit în fiecare clipă de Sfântul Duh, care nu poate fi cuprins în formule. De la această premisă ei au ajuns la comunism și la promiscuitate sexuală, drept care au fost exterminați după o eroică rezistență. Însă doctrina lor, în forme atenuate, s-a răspândit în Olanda, Anglia și America; istoricește, ea este sursa quakerismului. O formă mai aprigă de anarchism, de data asta fără legătură cu religia, a apărut în secolul al XIX-lea. În Rusia, în Spania și, într-o mai mică măsură în Italia, el a înregistrat succese considerabile și rămâne până astăzi sperioarea autorităților de imigratie americane. Această formă modernă, deși este anti-religioasă, păstrează încă mult din spiritul protestantismului timpuriu, de care diferă în principal prin aceea că îndreaptă împotriva cîrmuirilor seculare ostilitatea pe care Luther o îndrepta împotriva papilor.

Subiectivitatea, odată descătușată, și-a urmat cursul ei propriu, neputând fi zăgăzuită. În sfera moravurilor, accentul protestant asupra conștiinței individuale a fost esențialmente anarchic. Deprinderea și obiceiul au fost atât de puternice, încât, cu excepția unor izbucniri ocazionale cum a fost cea din Münster, discipolii individualismului în etică au continuat să acționeze într-un mod ce era, în sens convențional, virtuos. Era vorba însă de un echilibru precar. Cultul „sensibilității” propriu secolului al XVIII-lea a început să-l surpe: un act era acum admirat nu pentru consecințele lui bune sau pentru că se conforma unui cod moral, ci pentru emoția ce-l însuflătea. Din această atitudine s-a dezvoltat cultul eroilor, aşa cum l-au exprimat Carlyle și Nietzsche, sau cultul byronian al pasiunii violente de indiferent ce fel.

Mișcarea romantică din artă, din literatură și din politică se află în legătură cu acest mod subiectiv de judecare a oamenilor, nu ca membri ai unei comunități, ci ca niște obiecte de contemplație delectabile estetic. Tigrii sunt mai frumoși decât oile, dar preferăm să-i vedem stând după grilaj. Romanticul tipic înălță grilajul și savurează saltul magnific cu care tigrul anihilează oaia. El îi îndeamnă pe oameni să se închipuietigri, iar când izbutește, rezultatele nu sunt totdeauna plăcute.

Față de formele mai detracate ale subiectivismului s-au înregistrat în epoca modernă reacții variate. Mai întâi, o filozofie de compromis,

doctrina liberalismului, care a încercat să delimitizeze între ele sfera guvernământului și cea a individului. Această filozofie debutează, în forma ei modernă, cu Locke, care se opune în aceeași măsură „entuziasmului” — individualismului anabaptiștilor — ca și autorității absolute și subordonării oarbe față de tradiție. O revoltă mai radicală duce la cultul statului, atribuindu-i acestuia poziția pe care catolicismul o acorda Bisericii sau chiar, uneori, pe cea a lui Dumnezeu. Hobbes, Rousseau și Hegel reprezintă etape diferite ale acestei teorii iar doctrinele lor sunt întruchipate practic în Cromwell, Napoleon și Germania modernă. Comunismul, în teorie, este departe de asemenea teorii, dar în practică este antrenat spre un tip de comunitate foarte asemănător celei ce rezultă din cultul statului.

Pe tot parcursul acestei lungi evoluții, din anul 600 î.Cr. până în prezent, filozofii s-au împărțit între cei ce voiau să întărească legăturile sociale și cei ce voiau să le relaxeze. De această deosebire se leagă anumite altele. Promotorii disciplinei susțineau căte un sistem de dogme, vechi sau noi, și în consecință erau siliți să se arate, într-o măsură mai mare sau mai mică, ostili științei, dat fiind că dogmele lor nu puteau fi dovedite empiric. În mod aproape invariabil ei au predicat că binele nu rezidă în fericire, ci trebuie preferate „noblețea” sau „eratismul”. Ei au simpatizat cu părțile iraționale ale naturii umane, deoarece simțeau în rațiune un inamic al coeziunii sociale. Adeptații libertății, pe de altă parte, cu excepția anarhiștilor extremi, au fost îndeobște spiritul științifice, utilitare, raționaliste, ostile pasiunilor violente și formelor mai profunde ale religiei. Acest conflict a existat în Grecia înainte de ivirea a ceea ce recunoaștem drept filozofie și este deja pe deplin explicit în cea mai timpurie gândire greacă. În forme schimbătoare, el a dăinuit până în prezent și fără îndoială că va dăinui încă multă vreme.

E clar că fiecare din părțile angrenate în această dispută — ca și în toate cele ce dăinuie lungi perioade de timp — are parțial dreptate, iar parțial greșește. Coeziunea socială este o necesitate iar omenirea n-a izbutit niciodată să impună coeziunea doar prin argumente raționale. Orice comunitate este pândită de două pericole opuse: osificarea prin prea multă disciplină și reverență față de tradiție, pe de o parte; iar pe de alta, disoluția sau riscul de a fi cucerită din afară, prin dezvoltarea unui individualism și a unei independențe personale care fac imposibilă cooperarea. În general, civilizațiile importante debutează cu căte un sistem rigid și superstițios, care treptat devine mai relaxat iar pe o anumită treaptă duce la o perioadă de geniu scliptor, când sămburele bun al vechii tradiții mai dăinuie încă iar răul inherent disoluției sale încă nu s-a dezvoltat. Pe măsură însă ce răul se extinde, el duce

la anarhie și, ca atare, inevitabil la o nouă tiranie, producând o nouă sinteză susținută de un nou sistem de dogme. Doctrina liberalismului este o încercare de evadare din această pendulare fără sfârșit. Esența liberalismului rezidă în încercarea de a produce o ordine socială nebazată pe dogme iraționale și de a asigura stabilitatea fără a impune mai multe restricții decât sunt necesare prezervării comunității. Ce șanse de succes are această încercare, doar viitorul va putea să ne arate.

CARTEA ÎNTÂI
FILOZOFIA ANTICĂ

PARTEA I
PRESOCRATICII

CAPITOLUL I

Originile civilizației grecești

Nimic din toată istoria omenirii nu este atât de surprinzător sau atât de greu de explicat ca ivirea subită a civilizației în Grecia. Multe din elementele ce alcătuiesc civilizația existau deja de mii de ani în Egipt și Mesopotamia și se răspândiseră de acolo în țările vecine. Anumite elemente au lipsit, însă, înainte de a fi fost furnizate de greci. Realizările acestora în materie de artă și de literatură sunt cunoscute de toată lumea, dar ceea ce grecii au înfăptuit pe tărâmul pur intelectual este și mai uimitor. Ei au inventat matematica¹, știința și filozofia; au scris primii istorie, ca deosebită de simple analе; au speculat liber despre natura lumii și despre finalitățile vieții, fără a fi încătușați de vreo ortodoxie moștenită. Ceea ce a rezultat de aici a fost atât de uluitor, încât până foarte de curând oamenii se mulțumeau să căște gura de uimire și să vorbească pe un ton mistic despre geniul grec. Este totuși posibil să înțelegem în termeni științifici dezvoltarea Greciei și un atare efort merită făcut.

Filozofia debutează cu Thales, a cărui viață, din fericire, o putem localiza în timp datorită faptului că a prezis o eclipsă de Soare care, potrivit astronomilor, s-a produs în anul 585 î.Cr. Filozofia și știința

— care la început nu erau separate — s-au născut, aşadar, împreună la începutul secolului al VI-lea. Ce s-a întâmplat înaintea acestei date în Grecia și în țările vecine ei? Răspunsul, în parte, nu poate fi decât conjectural, dar în decursul secolului al XX-lea arheologia a furnizat pe această temă mult mai multe cunoștințe decât aveau bunicii noștri.

Arta scrisului a fost inventată în Egipt în jurul anului 4000 î.Cr., iar puțin mai târziu și în Babilonia. În fiecare din aceste țări scrierea debutează cu imagini pictate ale obiectelor vizate. Aceste imagini au

¹ Aritmetică și ceva geometrie au existat la egipteni și la babilonieni, dar în principal sub formă de reguli empirice. Raționamentul deductiv din premise generale a fost o invenție grecească.

devenit repede convenționalizate, astfel încât cuvintele erau reprezentate prin ideograme, aşa cum se întâmplă și acum în China. Pe parcursul a mii de ani, acest sistem greoi a evoluat spre scrierea alfabetică.

Dezvoltarea timpurie a civilizației în Egipt și Mesopotamia s-a datorat fluviilor Nil, Tigru și Eufrat, care îngăduiau agricultura și o făceau foarte productivă. Această civilizație era în multe privințe similară celei pe care spaniolii au găsit-o în Mexic și Peru. Există un rege divin, cu puteri despotic; în Egipt el era proprietarul tuturor pământurilor. Religia era politeistă, având un zeu suprem cu care regele se afla într-o relație deosebit de strânsă. Există o aristocrație militară, precum și una sacerdotală. Aceasta din urmă era deseori capabilă să încalce puterea regală, dacă regele era slab sau era angajat într-un război greu. Cultivatorii solului erau servi aparținând regelui, aristocrației sau preoțimii.

Între teologia egipteană și cea babiloniană a existat o deosebire importantă. Egiptenii erau preocupați de moarte și credeau că sufletele morților coboară în lumea subpământeană, unde sunt judecate de Osiris după modul în care au trăit pe pământ. Mai credeau că în cele din urmă sufletul se va întoarce în corp, ceea ce a dus la mumificare și la construirea de splendide morminte. Piramidele au fost construite de diversi regi la sfârșitul mileniului al patrulea și începutul celui de-al treilea. După această perioadă civilizația egipteană a devenit din ce în ce mai stereotipă iar conservatorismul religios a făcut imposibil progresul. Pe la 1800 î.Cr. Egiptul a fost cucerit de poporul semitic al hicșoșilor, care au cârmuit țara timp de circa două secole. Aceștia nu au lăsat o amprentă durabilă asupra Egiptului, dar prezența lor aici trebuie că a contribuit la răspândirea civilizației egiptene în Siria și Palestina.

BabILONIA a avut o evoluție mai războinică decât Egiptul. Aici, la început neamul domnitor n-au fost semiții, ci „sumerienii”, a căror origine ne este necunoscută. Aceștia au inventat scrierea cuneiformă, pe care cuceritorii semiții au preluat-o de la ei. Într-o anumită perioadă au existat aici mai multe orașe independente care se războiau între ele, dar până la urmă Babilonul și-a impus supremația și a întemeiat un imperiu. Zeii celorlalte orașe au devenit subordonați, iar Marduk, zeul Babilonului, a dobândit o poziție asemănătoare celei deținute mai târziu de Zeus în pantheonul grecesc. Cam același lucru s-a petrecut și în Egipt, dar cu mult mai devreme.

Religiile Egiptului și Babiloniei, asemeni altor religii din vechime, au fost inițial culte ale fertilității. Pământul era femelă, Soarele mascul.

Iaurul era de obicei privit drept întrupare a fertilității masculine, iar zeul-tauri erau o prezență comună. În Babilon, Iștar, zeița-pământ, definea întâia etate printre divinitățile feminine. În tot cuprinsul Asiei occidentale, era adorată sub diverse nume Marea Mamă. Când coloniștii greci au găsit temple închinat acestei zeițe, ei au numit-o Artemis și au preluat cultul. Aceasta este originea „Dianei efesenilor”². Creștinismul a transformat-o în Fecioara Maria, iar un conciliu din Efes a fost cel ce i-a legitimat titlul de „Maica Domnului”.

Acolo unde o religie era în legătură cu cârmuirea unui imperiu, motive politice contribuiau în mare măsură la transformarea trăsăturilor ei primitive. Un zeu sau o zeiță devineau asociați cu statul și trebuiau să asigure nu doar recolte îmbelșugate, ci și biruința în război. O castă sacerdotală bogată elabora ritualul și teologia și organiza într-un pantheon multiplele divinități din părțile componente ale imperiului.

În virtutea asocierii cu cârmuirea, zeii devineau asociați și cu morala. Legislatorii își primeau codurile de la un zeu, ceea ce făcea ca încălcarea legii să fie considerată o impietate. Cel mai vechi cod de legi cunoscut până în prezent este cel al lui Hammurabi, rege al Babilonului, de pe la 2100 î.Cr.; despre acest cod regele sustinea că i-a fost comunicat de Marduk. Pe parcursul Antichității, legătura dintre religie și morală a devenit din ce în ce mai strânsă.

Religia babiloniană, spre deosebire de cea egipteană, era mai preocupată de prosperitatea din lumea de aici decât de fericirea din lumea de dincolo. Magia, divinatia și astrologia, deși nu erau specifice Babiloniei, erau aici mai dezvoltate decât în alte părți și tocmai prin Babilon ele și-au dobândit importanță pe care au avut-o apoi în Antichitatea mai târzie. În Babilon își au obârșia și anumite lucruri ce aparțin științei: împărțirea zilei în douăzeci și patru de ore, iar a cercului în 360 de grade; de asemenea, descoperirea ciclicității în producerea eclipselor, ceea ce permitea predicția cu certitudine a eclipselor lunare și cu o anume probabilitate a celor solare. Aceste cunoștințe babiloniene, după cum vom vedea, au fost asimilate de Thales.

Civilizațiile Egiptului și Mesopotamiei au fost civilizații agrare, iar cele ale popoarelor din jur au fost la început pastorale. Un nou element a intervenit odată cu dezvoltarea comerțului, care la început era în întregime maritim. Armele, până către anul 1000 î.Cr., erau făcute din bronz, iar popoarele care nu aveau pe teritoriile lor metalele necesare erau nevoite să le obțină prin negoț sau piraterie. Pirateria era

² Diana era echivalentul latin al lui Artemis. Artemis este cea menționată în textul grec al Bibliei acolo unde traducerea engleză vorbește de Diana.

un expedient vremelnic, iar unde condițiile sociale și politice erau îndeajuns de stabile, comerțul se dovedea mai avantajos. În comerț pare să fi deținut întâietatea insula Creta. Timp de circa unsprezece secole, cam de prin 2500 până pe la 1400 î.Cr., în Creta a existat o cultură avansată pe plan artistic, numită cultura minoică. Ceea ce a supraviețuit din arta cretană lasă o impresie de exuberanță și de lux aproape decadent, foarte diferite de întunecimea terifiantă a templelor egiptene.

Despre această civilizație importantă nu s-a știut aproape nimic până la săpăturile efectuate de Sir Arthur Evans și de alții. Era o civilizație maritimă, aflată în strânse legături cu Egiptul (exceptând perioada hicsosilor). Din picturile egiptene reiese limpede existența unui comerț considerabil între Egipt și Creta, efectuat de navigatori cretani, comerț ce și-a atins apogeul pe la 1500 î.Cr. Religia cretană avea, pe semne, multe afinități cu religiile din Siria și din Asia Mică, dar în artă Creta avea mai multe afinități cu Egiptul, deși arta cretană era foarte originală și uimitor de plină de viață. Centrul civilizației cretane l-a reprezentat aşa-numitul „palat al lui Minos” din Cnossos, despre care s-au păstrat amintiri în tradițiile Greciei clasice. Magnificele palate din Creta au fost distruse pe la sfârșitul secolului al XIV-lea î.Cr., probabil de către invadatorii din Grecia. Cronologia istoriei cretane a fost determinată cu ajutorul obiectelor egiptene găsite în Creta și al obiectelor cretane găsite în Egipt; cunoștințele noastre se bazează aici în întregime pe materialul arheologic.

Cretanii adorau o zeiță, sau poate mai multe. Cea despre care avem mai multă certitudine este „Stăpâna Animalelor”, care se îndeletnicea cu vânătoarea și din care descinde, probabil, clasica Artemis³. Ea sau o altă zeiță era și mamă; singura zeitate masculină, pe lângă „Stăpânul Animalelor”, era Tânărul ei fiu. Există oarecare indicii privind credința în viața de apoi, unde, ca și în credințele egiptene, faptele din viață pământească erau răsplătite ori pedepsite. În ansamblu însă, judecând după arta lor, cretanii ne apar ca un popor vesel, nu foarte apăsat de superstiții sumbre. Le plăcea luptele de tauri, unde toreadorii de ambele sexe executau uimitoare isprăvi acrobatice. Luptele de tauri erau celebrări religioase, iar Sir Arthur Evans crede că actorii aparțineau celei mai înalte nobilimi. Picturile păstrate sunt pline de mișcare și de realism.

³ Ea avea ca pereche masculină, sau consort, pe „Stăpânul Animalelor”, dar acesta e mai puțin proeminent. Abia la o dată mai târzie Artemis a fost identificată cu Marea Mamă din Asia Mică.

Cretanii aveau o scriere lineară, care însă nu a fost până în prezent dešifrată⁴. La ei acasă erau pașnici, iar orașele lor nu erau protejate de ziduri; de bună seamă, pentru că erau apărate de puterea maritimă.

Inainte de distrugerea culturii minoice, ea s-a răspândit, pe la 1600 î.Cr., în Grecia continentală, unde a supraviețuit, prin stadii de degenerare succesive, până pe la 900 î.Cr. Această civilizație continentală se numește miceniană; este cunoscută prin mormintele de regi, ca și prin fortificațiile din vârfuri de coline, care dovedesc o teamă de război mai mare decât existase în Creta. Atât mormintele cât și fortificațiile au păstrat, impresionând imaginația Greciei clasice. Civilizația miceniană, văzută prin ceața legendei, este cea zugrăvită în poemele homericice.

Privitor la micenieni dăinuie multe incertitudini. Își datorau ei civilizația faptului că au fost cuceriti de cretani? Vorbeau limba greacă sau erau un popor indigen? La astfel de întrebări nu se poate răspunde cu certitudine, dar în ansamblu pare probabil că erau niște cuceritori care vorbeau greaca și că cel puțin aristocrația lor era formată din invadatori blonzi veniți din nord, care au adus cu ei limba greacă⁵. Grecii au venit în Grecia în trei valuri sucesive, întâi ionienii, apoi aheii și la urmă dorienii. Ionienii, deși cuceritori, par să fi adoptat aproape cu totul civilizația cretană, aşa cum mai târziu romani aveau să adopte civilizația Greciei. Peste ionieni au venit însă, deposedându-i în cea mai mare parte, succesorii lor, aheii. Despre aceștia din urmă știm, din tablите hitite găsite la Boghazchioi, că în secolul al XIV-lea î.Cr. aveau un imperiu întins și bine organizat. Civilizația miceniană, slăbită între timp de războaiele ionienilor și ale aheilor, a fost practic distrusă de către ultimii invadatori greci, dorienii. În timp ce invadatorii de mai înainte au adoptat în mare măsură religia minoică, dorienii au păstrat religia indo-europeană originară a strămoșilor lor. Dar religia epocii miceniene a dăinuit, mai ales în rândul păturilor de jos, astfel că religia Greciei clasice avea să fie un amestec al celor două.

Cele spuse aici par probabile, dar nu trebuie uitat că nu știm dacă micenienii erau sau nu greci. Ceea ce știm este că civilizația lor a

⁴ La un deceniu după ce Russell a scris aceste rânduri, cercetătorii englezi Michael Ventris și John Chadwick au izbutit să descifreze această scriere, cunoscută sub denumirea de Linear B, dovedind că limba respectivelor texte era greaca. (N. l.)

⁵ A se vedea *The Minoan Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, de Martin P. Nilsson, p. II și urm.

decăzut, că aproximativ la vremea sfârșitului ei fierul a înlocuit bronzul și că pentru o vreme supremația maritimă a trecut în mâinile fenicienilor.

Atât în timpul ultimei părți a epocii miceniene, cât și după sfârșitul ei, unii invadatori s-au sedentarizat și au devenit agricultori, în timp ce alții au plecat mai departe, întâi în insulele Asiei Mici, apoi în Sicilia și sudul Italiei, unde au întemeiat orașe ce au trăit din comerțul maritim. Aceste orașe maritime au fost primele în care grecii au adus contribuții calitativ noi la civilizație; supremația Atenei a venit mai târziu, iar când a venit, a fost și ea asociată cu puterea navală.

Teritoriul Greciei continentale este muntos și mai mult arid. Există însă numeroase văi fertile, cu acces ușor la mare, dar care din pricina munților comunică anevoie între ele. În aceste văi s-au încheiat mici comunități separate care trăiau din agricultură și erau grupate în jurul câte unui oraș, îndeobște aproape de mare. În astfel de împrejurări era firesc ca, de îndată ce populația câte unei comunități devinea prea numerosă în raport cu resursele ei interne, cei ce nu puteau supraviețui pe loc, să ia drumul mării. Orașele continentale întemeiau colonii, adesea în locuri unde era mult mai ușor de asigurat subzistența decât acasă. Astfel, în cea mai timpurie perioadă istorică, grecii din Asia Mică, Sicilia și Italia erau mult mai bogăți decât cei din Grecia continentală.

Sistemele sociale erau foarte diferite în diferite părți ale Greciei. În Sparta, o aristocrație puțin numeroasă trăia din munca unor servi de neam diferit; în zonele agricole mai sărace populația constă în principal din agricultori ce-și cultivau propriul pământ, împreună cu familiile lor. Acolo însă unde înfloreau comerțul și industria, cetățenii liberi se îmbogățeau folosind munca sclavilor — a sclavilor bărbați în mine, iar a sclavelor în industria textilă. În Ionia sclavii provineau din populațiile barbare înconjurătoare și, de regulă, erau la început dobândiți de pe urma războaielor. Odată cu sporirea bogăției avea loc o crescândă izolare a femeilor respectabile, care în epocile mai târzii aveau să joace un rol minor în aspectele civilizate ale vieții grecești, excepție făcând Sparta și Lesbos.

A existat o linie de evoluție foarte generală, întâi de la monarhie la aristocrație, apoi la o alternanță între tiranie și democrație. Regii nu erau monarhi absoluci, ca aceia din Egipt și Babilonia; ei erau consiliati de un Sfat al Bătrânilor și nu puteau transgresa nepedepsiți cutumele. „Tirania” nu însemna neapărat o guvernare proastă, ci doar cărmuirea cuiva care nu obținuse puterea pe temeiuri ereditare. „Democrație” însemna guvernare de către toți cetățenii, printre care însă nu se numărau sclavii și femeile. Primii tirani, aidoma familiei Medici

din epoca Renașterii, și-au dobândit puterea grație faptului că erau cei mai bogăți membri ai plutocrațiilor respective. De multe ori sursa bogăției lor era proprietatea minelor de aur și de argint, devenite mai profitabile în urma noii instituții a baterii monedei, preluată de la regatul Lidiei, adiacent Ioniei⁶. Baterea monedei pare a fi fost inventata cu puțin înainte de anul 700 î.Cr.

Unul din cele mai importante rezultate pe care le-au avut pentru greci comerțul și pirateria — inițial aceste două activități nu prea erau destinate — a fost dobândirea artei scrisului. Deși scrierea exista de mulți de ani în Egipt și Babilonia iar cretanii minoici aveau și ei o scriere a lor (rămasă până azi nedescifrată⁷), nu există dovezi concludente că grecii știau să scrie mai devreme de secolul al X-lea î.Cr. Ei au învățat scrierea de la fenicieni, care, aidoma celorlalți locuitori ai Siriei, au suferit deopotrivă influențe egiptene și babiloniene și au deținut supremația în comerțul maritim înainte de apariția orașelor grecești din Ionia, Italia și Sicilia. În secolul al XIV-lea, scriindu-i lui Ikhnaton (regele eretic al Egiptului), sirienii mai foloseau încă semnele cuneiforme babiloniene; însă Hiram din Tyr (969–936) folosea alfabetul fenician, care s-a dezvoltat, probabil, din scrierea egipteană. Egiptenii au folosit inițial o scriere pictografică; treptat desenele, mult convenționalizate, au ajuns să reprezinte silabe (primele silabe din denumirile lucurilor desenate), iar în cele din urmă litere izolate, după principiul „A era un Arcaș care a săgetat o broască”⁸. Ultimul pas, pe care egiptenii însăși nu l-au făcut în întregime, dar l-au făcut în schimb fenicienii, a avut ca rezultat alfabetul cu toate avantajele lui. Grecii, împrumutând alfabetul de la fenicieni, l-au modificat adaptându-l la limba lor și au adus importanță inovație de a adăuga în scris vocalele în loc de a reține doar consoanele. Nu începe îndoială că dobândirea acestei metode convenționale de scriere a accelerat foarte mult dezvoltarea civilizației grecești.

Primul produs notabil al civilizației elene a fost Homer. Tot ce se spune astăzi despre Homer este conjectural, dar cea mai plauzibilă opinie pare a fi aceea că este vorba nu de un individ, ci de un șir de poeți. Probabil că *Iliada* și *Odiseea* au luat naștere într-un răstimp de circa două sute de ani, unii zic că între 750 și 550 î.Cr.⁹, în timp ce

⁶ Vezi P. N. Ure, *The Origin of Tyranny*.

⁷ Vezi mai sus nota 4 (n. t.).

⁸ De exemplu, „Gimel”, cea de-a treia literă a alfabetului ebraic, însemnă „cămilă”, iar semnul pentru ea era imaginea convenționalizată a unei cămili.

⁹ Beloch, *Griechische Geschichte*, cap. XII.

alții consideră că „Homer” era aproape încheiat la sfârșitul secolului al VIII-lea¹⁰. Poemele homerice, în forma lor actuală, au fost aduse la Atena de către Pisistrate, care a domnit (cu intermitențe) de la 560 la 527 î.Cr. De aci înainte, tineretul atenian avea să-l învețe pe Homer pe dinafară și în aceasta consta partea cea mai importantă a educației lor. În alte părți ale Greciei, în special în Sparta, Homer nu s-a bucurat de un asemenea prestigiu decât mai târziu.

Poemele homerice, asemeni romanelor de curte din Evul Mediu târziu, reprezintă punctul de vedere al aristocrației civilizate, care ignoră, ca fiind plebee, diversele superstiții de care este încă stăpânită populația de rând. În epoci mult mai târzii o seamă din aceste superstiții aveau să reapară la lumina zilei. Bazându-se pe antropologie, autori din zilele noastre au ajuns la concluzia că Homer, departe de a fi primitiv, era un expurgator, un fel de rationalizator stil secolul al XVIII-lea al străvechilor mituri, care împărtășea un ideal urban-iluminist propriu păturii superioare. Zeii olimpieni, care la Homer reprezintă religia, nu erau la greci singurele obiecte de adorație, nici în vremea sa, nici mai târziu. În religia populară existau și alte elemente, mai tenebroase și mai sălbaticе, pe care intelectul grec le ținea în frâu în zilele lui cele mai bune, dar care au dăinuit în stare latentă, răbufnind în momente de slăbiciune sau de spaimă. În epoca decadenței, credințe pe care Homer le detronase revin la suprafață, după ce au dăinuit, pe jumătate îngropate, de-a lungul perioadei clasice. Faptul acesta explică multe lucruri care altminteri ar părea surprinzătoare și de neîntelese.

Peste tot în lume religia primitivă avea caracter tribal și nu personal. Se săvârșeau anumite ritualuri menite să promoveze, prin magie simpatetică, interesele tribului, mai cu seamă cele ținând de fertilitatea plantelor, a animalelor și a oamenilor. Solstițiul de iarnă era momentul în care Soarele trebuia încurajat să nu-și mai piardă din putere; primăvara și perioada recoltatului reclamau și ele ceremonii potrivite. De multe ori aceste ceremonii erau de așa natură încât generau o mare exaltare colectivă, în care indivizi își pierdeau sentimentul identității personale și se simțeau contopiți cu întregul trib. Pretutindeni în lume, într-o anumită etapă a evoluției religioase, animale sacre și ființe umane erau ucise și mâncate ceremonial. În diferite zone ale lumii această etapă survine la date foarte diferite. Sacrificiile umane au durat de obicei mai mult decât consumul sacrificial al jertfelor umane; în Grecia el nu dispăruse cu totul nici la începutul timpurilor istorice. Riturile

¹⁰ Rostovtseff, *History of the Ancient World*, vol. I, p. 399.

Ierilicii fără astfel de aspecte crude erau răspândite în toată Grecia; misterele eleusine, în particular, aveau un simbolism esențialmente apicul.

Trebuie admis că la Homer religia nu este foarte religioasă. Zeii sunt întru totul umani, deosebindu-se de oameni doar prin aceea că sunt nemuritori și înzestrați cu puteri supraumane. Din punct de vedere moral nu au nimic lăudabil și e greu de văzut cum ar fi putut să inspire multă venerație. În unele pasaje, despre care se presupune că datează de mai târziu, sunt tratați cu o ireverență voltairiană. Senteințele religioase autentice, atâtea câte se găsesc în Homer, au de-a face mai puțin cu zeii din Olimp și mai mult cu ființe mai tenebroase cum sunt Soarta, Necesitatea sau Destinul, cărora le e supus până și Zeus. Conceptul de soartă a exercitat o mare influență asupra întregii gândiri grecești, fiind pesemne una din sursele din care a derivat credința în legea naturală.

Zeii homerici erau zeii aristocrației cuceritoare, și nu zeii utili ai ierilicii adorați de cei ce lucrau efectiv pământul. După cum spune Gilbert Murray¹¹:

Zeii celor mai multe popoare pretind că au creat lumea. Zeii olimpieni nu emit o asemenea pretenție. Maximul pe care l-au făcut vreodată a fost să cucerească. [...] Iar după ce și-au cucerit regatele, ce fac ei? Se ocupă cumva de guvernare? Ajută cumva agricultura? Practică meșteșugurile și negoțul? Câtuși de puțin. La ce bun s-ar îndeletnici cu vreo muncă cinstită? Le vine mai ușor să trăiască din rente și să azvârle tunete în oamenii care nu plătesc. Sunt niște căpetenii războinice și niște corsari regali. Ei luptă și chefuiesc, cântă și dansează; beau vârtos și râd zgomotos de fierarul șchiop care-i servește la masă. Nu se tem niciodată decât de propriul lor rege. Nu mint niciodată, decât în materie de amor și de război.

Eroii umani ai lui Homer nu au nici ei o conduită ireproșabilă. Familia conducătoare este Casa lui Pelops, care însă nu izbutește să instituie un model de viață de familie fericită.

Tantal, fondatorul asiatic al dinastiei, și-a început cariera printr-o ofensă directă adusă zeilor — după unii, prin încercarea de a-i păcăli făcându-i să consume carne de om, cea a propriului său fiu, Pelops. Acesta din urmă, după ce în chip miraculos este readus la viață, îi jignește la rândul său. El îl învinge pe Oinomaos, regele Pisei, în faimoasa cursă de care, în cărdășie cu vizitiul acestuia, Mytilos, după care se descotorosește de complicele său, pe care promisese să-l răsplătească, îmbrâncindu-l în mare. Blestemul cade asupra filor săi, Atreu și Tieste, sub forma a ceea

¹¹ *Five Stages of Greek Religion*, p. 67.

ce grecii numeau *ate*, un impuls puternic, dacă nu irezistibil, spre fărădelegi. Tieste o corupe pe soția fratelui său și astfel izbutește să fure „norocul” familiei, famosul berbec cu lână de aur. Atreu, la rândul său, obține alungarea fratelui său, după care, rechemându-l sub pretext de împăcare, îl ospătează cu carnea propriilor săi copii. Blestemul este acum moștenit de fiul lui Atreu, Agamemnon, care-i aduce ofensă lui Artemis ucigând un cerb sacru, o jertfește pe propria sa fiică Ifigenia spre a o îmbuna pe zeită și a obține libera trecere a flotei sale spre Troia, după care este, la rândul său, omorât de necredincioasa-i soție, Clitemnestra, și de amantul ei, Egist, un fiu supraviețuitor al lui Tieste. Oreste, fiul lui Agamemnon, își răzbună, la rândul său, tatăl, ucigându-și mama și pe Egist.¹²

Poemele homerice ca operă încheiată sunt un produs al Ioniei, adică al părții grecești din Asia Mică și al insulelor adiacente. Cândva în decursul secolului al VI-lea cel mai târziu, ele și-au dobândit forma sub care le cunoaștem astăzi. Acesta este și secolul în care debutează la greci știința, filozofia și matematica. În aceeași epocă aveau loc evenimente de importanță fundamentală și în alte părți ale lumii. Confucius, Buddha și Zoroastru, dacă au existat, aparțin probabil aceluiași secol¹³. Pe la mijlocul secolului, Cirus a întemeiat imperiul persan; către sfârșitul secolului, orașele grecești din Ionia, cărora persii le lăsa-seră o autonomie limitată, declanșează o răscoală, înăbușită de Darius, iar bărbății lor cei mai de vază sunt exilați. Câțiva dintre filozofii din această perioadă erau refugiați care rătăceau din cetate în cetate prin părțile încă neaservite ale lumii elenice, răspândind civilizația care, până atunci, fusese limitată în principal la Ionia. În hoinărelile lor au fost primiți și tratați cu bunăvoiță. Xenofon, care era în floarea vârstei în a doua jumătate a secolului al VI-lea, și care s-a numărat printre acești refugiați, spune: „Iată ce fel de lucruri se cade să spunem la gura sobei iarna, șezând pe paturi moi după o masă bună, bând vin dulce și rontăind semințe: «Din ce țară ești și care ți-e vârsta, nobile domn? Și câți ani aveai când au venit mezii?»“. Restul Greciei a izbutit să-și păstreze independența în urma bătăliilor de la Salamina și Plataea, după care Ionia a fost eliberată pentru o vreme¹⁴.

¹² *Primitive Culture in Greece*, H.J. Rose, 1925, p. 193.

¹³ Datarea lui Zoroastru, însă, este foarte conjecturală. Unii îl plasează încă pe la anul 1000 î.Cr. Vezi *Cambridge Ancient History*, vol. IV, p. 207.

¹⁴ Ca urmare a înfrângerii Atenei de către Sparta, persii au recucerit întreaga coastă a Asiei Mici, recunoscându-li-se dreptul asupra acesteia prin pacea lui Antalcidas (387–386 î.Cr.). După vreo cincizeci de ani orașele ioniene au fost incorporate imperiului lui Alexandru.

Grecia era împărțită într-o multitudine de mici state independente, constând fiecare din câte un oraș cu ceva teritoriu agricol în jur. Nivelul de civilizație era foarte diferit în diferite părți ale lumii grecești și doar un număr mic de orașe au contribuit la totalul înfăptuirii elene. Iată, despre care voi avea multe de spus mai târziu, a fost importantă în sens militar, dar nu și cultural. Corintul a fost un important centru comercial, bogat și prosper, dar n-a fost prolific și în privința marilor personalități.

Mai existau apoi comunități pur rurale, precum proverbiala Arcadică, pe care orășenii și-o închipuiau idilică, dar care era plină de străvechi orori barbare.

Locuitorii îl adorau pe Pan și aveau o mulțime de culte ale fertilității în care, de multe ori, un simplu stâlp pătrat servea drept statuie a zeului. Tapul era simbolul fertilității, pentru că țăranii erau prea săraci ca să aibă tauri. Când era penuria de hrănă, statuia lui Pan era bătută. (Lucruri similare se mai fac încă în îndepărtate sate chinezesti.) Există un clan de presupuși vârcolaci, asociați probabil cu sacrificiul uman și cu canibalismul. Se credea că oricine gusta din carnea unei victime umane sacrificeate devinea vârcolac. Există o peșteră consacrată lui Zeus-Lykaios (Zeus-lupul), unde nimeni nu avea umbră și oricine intră murea în răstimp de un an. Toate aceste superstiții mai aveau trecere și în epoca clasică¹⁵.

Pan, al cărui nume initial fusese „Paon”, însemnând hrănitorul sau ciobanul, și-a dobândit titlul mai bine cunoscut, interpretat ca însemnând Zeu al tuturor lucrurilor rânduitor, atunci când cultul său a fost adoptat de Atena în secolul al V-lea, după războiul persan¹⁶.

Au existat, însă, în Grecia antică și multe lucruri despre care simțim că țineau de religie în sensul pe care îl dăm noi acestui termen. Aceste lucruri stăteau în legătură nu cu olimpienii, ci cu Dionysos sau Bacchos, pe care noi îl gândim în chipul cel mai firesc drept zeul oarecum plebeu al vinului și al beției. Modul în care din acest cult a luat naștere un misticism profund, care i-a influențat puternic pe mulți filozofi, ba a jucat un rol și în modelarea teologiei creștine, este cât se poate de remarcabil și trebuie înțeles de către oricine vrea să studieze evoluția gândirii grecești.

Dionysos, sau Bacchos, a fost la origine un zeu trac. Tracii erau mult mai puțin civilizați decât grecii, care-i considerau barbari. Asemeni tuturor agricultorilor primitivi, ei aveau culte ale fertilității și un zeu

¹⁵ Rose, *Primitive Greece*, pp. 65 și urm.

¹⁶ J. E. Harrison, *Prolegomena for the Study of Greek Religion*, p. 651.

care promova fertilitatea. Numele său era Bacchos. Nu a fost niciodată pe deplin clar dacă Bacchos avea chip de om sau de taur. Când au descoperit berea, tracii au crezut că betja are caracter divin și au acordat onoruri lui Bacchos. Atunci când, mai târziu, au ajuns să cunoască viața-de-vie și să bea vin, părerea lor despre Bacchos a devenit și mai bună. Funcțiile sale în promovarea fertilității în general au ajuns oarecum subordonate funcțiilor sale legate de struguri și de nebunia divină pe care o produce vinul.

Nu se știe la ce dată va fi migrat acest cult din Tracia în Grecia, dar se pare că lucrul s-a petrecut cu puțin înainte de începutul timpurilor istorice. Cultul lui Bacchos a fost întâmpinat cu ostilitate de către drept-cedincioși, dar cu toate acestea a prins rădăcini. El cuprindea multe elemente barbare, cum ar fi sfâșierea în bucăți a unor animale sălbaticice și consumarea cărnii lor crude. Există în el și un curios element feminist. Matroane respectabile și soții tinere, în cete mari, își petreceau nopți întregi pe dealuri golașe, în dansuri ce stimulau extazul și în stări de betje, în parte alcoolice, dar în principal mistice. Aceste practici nu erau pe placul soților, care însă nu îndrăzneau să se opună religiei. În *Bachantele* lui Euripide sunt zugrăvite deopotrivă frumusețea și sălbăticia acestui cult.

Succesul înregistrat de Bacchos în Grecia nu este surprinzător. Asemenea tuturor comunităților care s-au civilizat rapid, grecii, sau cel puțin o anumită parte a lor, au dezvoltat o dragoste față de existența primitivă și un dor după un mod de viață mai instinctiv și mai pasional decât cel sanctionat de morala curentă. Insul care, prin constrângere, este mai civilizat în conduită decât în simțire percepă raționalitatea ca pe un lucru supărător iar virtutea ca pe o povară și o robie. De unde o reacție în gândire, în simțire și în conduită. Pe noi ne va preocupa în mod special reacția din sfera gândirii, dar mai înainte trebuie să spunem ceva și despre reacția din sfera simțirii și a conduitelor.

Omul civilizat diferă de sălbatic în principal prin *prudență* sau, ca să folosim un termen mai larg, prin *prevedere*. El este dispus să îndure neajunsuri prezente de dragul unor plăceri viitoare, chiar dacă plăcerile viitoare sunt destul de îndepărtate. Această deprindere a dobândit importanță odată cu începuturile agriculturii; un animal sau un sălbatic nu s-ar apuca să muncească primăvara pentru a avea asigurată hrana în iarna următoare, exceptând doar câteva forme de acțiune pur instinctive, cum sunt prepararea mierii de către albine sau strângerea alunelor de către veverițe. În aceste cazuri exceptionale nu se poate vorbi de prevedere, ci de un impuls direct spre un act care, în ochii spectatorului uman, se va dovedi în mod evident util mai târziu. Adevărată

prevedere apare atunci când un om face ceva la care nu este împins de instict, ci doar pentru că rațiunea îi spune că acest lucru îi va fi de folos mai târziu. Vâنătoarea nu reclamă prevedere, pentru că e placută prin ea însăși; dar aratul solului înseamnă trudă și nu poate fi făcut dintr-un impuls spontan.

Civilizația zăgăzuiește impulsul nu numai prin prevedere, ci și prin lege, cutumă și religie. Zăgăzuirea o moștenește din barbarie, dar o face mai puțin instinctivă și mai sistematică. Anumite acte sunt taxate drept nelegiuite și sunt pedepsite; altele, deși nu sunt pedepsite de lege, sunt taxate drept imorale și îi expun pe cei ce le comit dezaprobarii sociale. Instituția proprietății private aduce cu sine aservirea femeilor și, de obicei, crearea unei clase de sclavi. Pe de o parte, scopurile comunității îi sunt impuse individului, iar pe de alta, individul, intrucât a dobândit deprinderea de a-și privi viața ca pe un întreg, sacrifică o parte tot mai mare din prezent de dragul viitorului.

Evident, se poate întâmpla ca acest proces să fie împins prea departe, așa cum o face, de pildă, avarul. Dar chiar lăsând deoparte astfel de extreme, prudența poate ușor să compore pierderea unora din cele mai prețioase lucruri din viață. Adoratorul lui Bacchos reacționează împotriva prudenței. În beție, fizică sau spirituală, el recuperează acea intensitate a simțirii pe care prudența a nimicit-o, găsește lumea plină de desfătare și frumusețe, iar imaginația sa se simte brusc eliberată din temnița grijilor de zi cu zi. Ritualul bahic producea starea de „entuziasm”, ceea ce etimologic înseamnă pătrunderea zeului în participantul la cult, care credea că a devenit una cu zeul. Multe din lucrurile cele mai mărețe prezente în înfăptuirile omenești cuprind un element de beție¹⁷, o biruință a pasiunii asupra prudenței. Fără elementul bahic viața ar fi anostă; cu el, devine primejdioasă. Conflictul dintre prudență și pasiune străbate întreaga istorie. El nu este un conflict în care ar trebui să ne situăm exclusiv de o parte sau de cealaltă.

În sfera gândirii, civilizația cumpătată este în linii mari sinonimă cu știință. Dar știința, ca atare, nu este de-ajuns; oamenii mai au nevoie și de pasiune, de artă și de religie. Știința poate trasa limite cunoașterii, dar nu trebuie să traseze limite imaginației. Printre filozofii greci, ca și printre cei de mai târziu, unii au fost de natură precumpărator științifică, iar alții de natură precumpărator religioasă; aceștia din urmă au datorat mult, direct sau indirect, religiei lui Bacchos. Constatarea se aplică în mod special lui Platon, iar prin el și acelor evoluții de mai târziu care finalmente au fost încorporate teologiei creștine.

¹⁷ Am în vedere beția mintală, nu îmbătărea cu alcool.

Cultul lui Bacchos în forma lui inițială a fost sălbatic și în multe privințe respingător. Nu sub această formă i-a influențat el pe filozofi, ci sub forma spiritualizată atribuită lui Orfeu, care era ascetică și substituia beției fizice pe cea mintală.

Orfeu e o figură nebuloasă dar interesantă. Unii sunt de părere că el a fost un om în carne și oase, alții că a fost un zeu sau un erou imaginär. Tradiția ne spune că a venit din Tracia, ca și Bacchos, dar pare mai probabil că a venit (el sau mișcarea asociată numelui său) din Creta. Cert e că doctrinele orifice cuprind multe elemente ce par să-și aibă sursa primară în Egipt, iar Egiptul a influențat Grecia în principal prin Creta. Despre Orfeu se spune că ar fi fost un reformator pe care l-au sfâșiat în bucăți niște menade înnebunite, motivate de ortodoxia bahică. În formele mai vechi ale legendei patima sa pentru muzică nu este la fel de reliefată ca în cele de mai târziu. Mai presus de toate, el a fost preot și filozof.

Oricare va fi fost învățătura lui Orfeu însuși (presupunând că el a existat), cea a orfilor ne este bine cunoscută. Ei credeau în transmigratia sufletelor și predicau că în viața de dincolo sufletul putea să aibă parte de beatitudinea veșnică sau de chinuri veșnice ori vremelnice, în funcție de felul cum a trăit aici pe pământ. Năzuiau să devină „puri”, în parte prin ceremonii de purificare, iar în parte prin evitarea anumitor genuri de contaminare. Cei mai ortodocși dintre ei se abțineau de la consumul cărnii, exceptând prilejurile rituale, când o ingerau în chip sacramental. Omul, considerau ei, are o parte pământească și una cerească; printr-o viață pură partea cerească sporea, iar cea pământească se diminua. La sfârșit un om putea deveni una cu Bacchos, fiind atunci numit „un Bacchos”. Există o teologie elaborată, potrivit căreia Bacchos a fost născut de două ori, o dată de către mama sa, Semela, iar a doua oară din coapsa tatălui său, Zeus.

Mitul lui Bacchos s-a păstrat în mai multe forme. În una din ele, Bacchos este fiul lui Zeus și al Persefonei; pe când era copil, a fost sfâșiat în bucăți de către titani, care i-au mâncat toată carnea cu excepția inimii. Unii spun că inima sa a fost dată de Zeus Semelei, alții că Zeus a înghițit-o; în ambele variante, din ea s-a născut Bacchos a doua oară. Se consideră că sfâșierea unui animal sălbatic și devorarea cărnii sale crude de către bachante reactualiza sfâșierea și devorarea lui Bacchos de către titani, iar animalul era, într-un anumit sens, o incarnare a Zeului. Titanii erau născuți din pământ, dar după devorarea zeului dobândiseră o scânteie de divinitate. Așa se face că firea omului este în parte pământească, în parte divină, iar riturile bahice urmăreau să-l facă pe om aproape în întregime divin.

Euripide pune în gura unui preot orfic o declamație instructivă:

Domin al stirpei tyriene, din care obârșește Europe, tu cel născut din Zeus,
În care tronezi peste mulțimea de cetăți ale Cretei, vin din zeiescu-ți tem-
plu cu boltă din grinzi de scoruș cioplite cu bărzi de oțel și strâns între-
olalte îmbinate. De când m-am inițiat în misterele lui Zeus din muntele
Ida, de când fac libătii în cinstea lui Zagreus cel ce îndrăgește hoinărelile
nocturne, ascult glasu-i tunător, iau parte la însângerate ospețe, cutreier
mumii ținând în mâini aprinsă torță Marii Mume și mi se zice Bacchos
al preoților împlătoșați. Purtând veșminte albe, de întinata naștere a omu-
lui mă țin departe, de urna de argilă nu m-ating și nu duc la gură carne
în care a sălășluit viață.

In morminte au fost găsite tăblițe orfice cuprinzând instrucțiuni către
suflul persoanei decedate privitor la modul în care să-și afle drumul
în lumea de apoi și ce anume să spună pentru a se dovedi demn de
mântuire. Tăblițele sunt sparte și incomplete; cea care s-a păstrat
aproximativ întreagă (tăbliță de aur din Petelia) cuprinde următorul text:

Vei atla pe latura stângă a lăcașurilor lui Hades un izvor,
În preajma lui stă înălțat un chiparos alb.

De acest izvor, să nu te apropii!

Vei găsi și un altul, a cărui apă rece își prinde cursul din
lacul Mnemosynei; iar înaintea lui stau străji.

Atunci dă glas: „Sunt fiu al Pământului și al Cerului înstelat,
Prin urmare obârșia mea e cerească. Aceasta însă o știți chiar și voi.
„Sunt istovit de sete și mă prăpădesc. Ci dați-mi de îndată
Apa cea rece care-și prinde cursul din lacul Mnemosynei”.

Înții vor da să bei din izvorul zeiesc, și-ndată apoi

Vei sta la loc de frunte, dimpreună cu ceilalți eroi...¹⁸

Pe o altă tăbliță scrie așa: „Bucură-te: ai îndurat ceea ce nu îndurasești
înainte. Zeu ai devenit din om”. Iar pe o a treia: „Norocosule și feri-
cite, vei fi zeu în loc de muritor”¹⁹.

Izvorul din care suflul nu trebuie să bea este al fluviului Lethe,
care aduce uitarea; celălalt izvor este cel al amintirii. Sufletul, în lumea
de apoi, ca să-și obțină mântuirea, nu trebuie să uite, ci dimpotrivă,
să dobândească o memorie mai presus de fire.

Orficii erau o sectă ascetică; vinul era pentru ei doar un simbol,
cum va fi mai târziu și în taina creștină. Beția pe care ei o căutau
era cea a „entuziasmului”, a contopirii cu zeul. Credeau că în acest fel
pot să dobândească o cunoaștere mistică, inaccesibilă pe căi obișnuite.

¹⁸ Traducere în română de Simina Noica și Constantin Noica (n. t.).

¹⁹ Aceeași traducere în română (n. t.).

Acest element mistic a pătruns în filozofia greacă odată cu Pitagora, care a fost un reformator al orfismului, aşa cum Orfeu fusese un reformator al religiei lui Bacchos. De la Pitagora, elementele orifice au trecut în filozofia lui Platon, iar de la Platon, în majoritatea filozofiilor ulterioare care erau cât de cât religioase.

Anumite elemente hotărât bahice au supraviețuit pretutindeni unde orfismul a avut influență. Unul din ele a fost feminismul, prezent în doze însemnate la Pitagora, iar la Platon ajuns până acolo încât să pretindă egalitate politică deplină pentru femei. „Sexul femeiesc — spune Pitagora — este din fire mai inclinat spre pietate”. Un alt element bahic a fost respectul pentru emoția violentă. Tragedia greacă s-a dezvoltat din riturile lui Dionysos. Euripide, îndeosebi, a cinstit pe cei doi zei principali ai orfismului, Bacchos și Eros. El nu arată nici o considerație omului caracterizat printr-o cumințenie rece și cumpătată, care în tragediile sale se întâmplă să fie dat pradă nebuniei sau altor necazuri de către zeii supărați pe blasfemia lui.

Tradiția convențională ne spune despre greci că se distingeau printr-o admirabilă seninătate, care le permitea să contemple patimile din afara, percepând elementul de frumusețe din ele, dar rămânând ei însăși calmi și olimpieni. Aceasta e o viziune extrem de unilaterală. Ea se potrivește, poate, lui Homer, Sofocle sau Aristotel, dar este hotărât inadecvată în cazul acelor greci care au suferit, direct sau indirect, influențe bahice sau orifice. La Eleusis, unde mistriile eleusine constituiau partea cea mai sacră a religiei statului atenian, se cânta un imn care spunea:

Ținând sus cupa cu vin,
Cuprins de zănatecă veselie
Tu Bacchos, Paian, vii la Eleusis
În vâlceaua plină de flori.

În *Bachantele* lui Euripide, corul menadelor etalează un amestec de poezie și de ferocitate, exact la antipodul seninătății. Ele proslăvesc bucuria ce le-o procură sfâșierea mădular cu mădular a unui animal viu și devorarea pe loc a cărnii lui crude:

O, cât e de dulce prin munți
s-alergi în alaiuri,
până ce cazi la pământ,
să-mbraci veșmintele sacre
din piele de căprior,
și sânge de țap înjunghiat să deșerți
de pofta ospețelor crude!
Cât e de dulce s-alergi

Prin munții din Frigia, Lidia,
Când Bacchos, din creștetul cetelor,
Chiue lung; Evoé!²⁰

Dințul menadelor pe versanți de munte nu era doar feroce; el reprezenta și o evadare din poverile și grijile civilizației, spre un tărâmul de frumusețe supraomenească, spre libertatea vântului și a stelelor. Într-o dispoziție mai puțin frenetică, ele cântau:

În danțuri de-o noapte întreagă
iar vom sălta cu piciorul ca neaua,
pline de harul lui Bacchos !
Iar vom țâșni cu capul pe spate,
prin aerul jilav de rouă,
ca puiul de ciută ce zburdă-n
plăcerile verzi ale pajîstei,
când, ocolind hăitașii, se smulge
din vânătoarea de spaimă,
când trece de lațuri destoinic întinse
lăsând vânătorul s-asmută
cu țipete goana copoilor săi.
Trudindu-și puterile sprintene,
puiul de ciută, ca un vârtej,
săgeată de-a lungul câmpiei
scăldată de râu și-i voios
în locuri departe de oameni,
printre lăstarii pădurii
cu umbra-nfrunzită.

Înainte de a repeta ponciful că grecii erau „senini”, închipuiți-vă niște matroane din Philadelphia comportându-se astfel, fie și într-o piesă de Eugene O'Neill.

Credinciosul orfic nu e mai „senin” decât adoratoarea nereformată a lui Bacchos. Pentru orfic, viața în lume înseamnă durere și trudă. Suntem țintuiți de o roată ce se învârtă în cicluri nesfârșite de viață și moarte; adevarata noastră viață ține de tărâmul stelelor, dar suntem legați de pământ. Numai prin purificare, renunțări și viață ascetică, ne putem desface de roată și atinge în cele din urmă extazul unirii cu Zeul. Aceasta nu este vizuirea cuiva pentru care viața e usoară și placută. Ci seamănă mai mult cu sentimentul exprimat într-o *negoziu spiritual*:

Îi voi spune Domnului toate mâhnirile mele
Când voi ajunge acasă.

²⁰ Traducerea versurilor din Euripide, aici și în continuare, Alexandru Pop.

Nu toți grecii, dar o mare parte din ei erau pătimăși, nefericiți și dezbinăți lăuntric, împinși pe un drum de către intelect și pe altul de către pasiuni, cu imaginația zugrăvindu-le cerul și cu egoismul tenace care duce în iad. Formulaseră maxima „nimic prea mult”, dar de fapt erau excesivi în toate — în gândirea pură, în poezie, în religie și în păcat. Tocmai combinația dintre pasiune și intelect era cea care le dădea măreție, atunci când erau cu adevărat mari. Nici unul din cei doi factori nu ar fi transformat de unul singur lumea, pentru tot timpul viitor, aşa cum amândoii au transformat-o. Prototipul grecilor în mitologie nu este olimpianul Zeus, ci Prometeu, care a smuls focul din ceruri și a fost răsplătit cu chinuri veșnice.

Dacă ar fi luate însă drept caracterizare a grecilor în totalitatea lor, cele spuse aici ar fi la fel de unilaterale ca și teza că grecii se caracterizau prin „seninătate”. Adevărul e că în Grecia au coexistat două tendințe — una pătimășă, religioasă, mistică, transcendentă, cealaltă voioasă, empirică, raționalistă și interesată să dobândească cunoștințe despre o multitudine de fapte. Herodot reprezintă această din urmă tendință; la fel și primii filozofi ionieni, iar până la un punct și Aristotel. Beloch (*op. cit.*, I, I, p. 434), după ce descrie orfismul, spune:

Neamul grecesc era însă prea plin de vigoare tinerească pentru a accepta în mod general o credință ce neagă această lume și transferă adevărata viață în Tărâmul de dincolo. Așa se face că doctrina orfică a rămas limitată la un cerc îngust de inițiați, fără a dobândi nici cea mai mică influență asupra religiei de stat, nici măcar în acele comunități care, precum Atena, preluaseră celebrarea misterelor în ritualul de stat și o plasaseră sub protecția legii. Un întreg mileniu avea să treacă înainte ca aceste idei — ce-i drept, într-un veșmânt teologic cu totul diferit — să biruie în lumea greacă.

Această formulare ar putea să pară excesivă, mai cu seamă în privința misterelor eleusine, care erau impregnate de orfism. Vorbind în linii mari, cei cu temperament religios au îmbrățișat orfismul, în timp ce raționaliștii l-au disprețuit. Statutul său ar putea fi comparat cu cel al metodismului din Anglia la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea.

Știm mai mult sau mai puțin ce anume învăța un grec educat de la tatăl său, dar știm prea puțin despre ce anume învăța el, în prima copilărie, de la mama sa care, în mare măsură, era exclusă de la acea civilizație ce încânta sufletul bărbătașilor. Pare probabil că atenienii educați, chiar și în cea mai bună perioadă a polisului atenian, oricât de raționaliști vor fi fost în procesele lor mintale explicit conștiente, păstrau din tradiție și din copilărie un mod de gândire și de simțire mai primitiv, care oricând putea deveni victorios în vremuri de restrîște.

Din acest motiv, nici o analiză simplă a viziunii grecești despre lume nu are șanse de a fi adecvată.

Până nu demult, influența religiei, în particular a celei non-olimpene, asupra gândirii grecești nu a fost îndeajuns de recunoscută. O carte revoluționară, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* de Jane Harrison, a relevat deopotrivă elementele primitive și pe cele dionisiane din religia grecilor de rând; F. M. Cornford, în cartea sa *From Religion to Philosophy*, a încercat să atragă luarea aminte a cercetătorilor filozofiei grecești asupra influenței pe care religia a exercitat-o printre filozofi, dar multe din interpretările propuse în această carte — antropologia pe care se sprijină nu pot fi acceptate fără rezerve. Cea mai echilibrată prezentare din câte cunosc eu este cea pe care o face John Burnet în cartea sa *Early Greek Philosophy*, în special în capitolul II intitulat „Ştiință și religie”. Între știință și religie, spune el, s-a iscat un conflict „în urma resurgenței religioase ce a traversat Elada în secolul al VI-lea î.Cr.”, odată cu deplasarea scenei din Ionia spre vest.

Religia Eladei continentale — scrie el în continuare — s-a dezvoltat într-o formă foarte diferită de cea din Ionia. În particular, cultul lui Dionysos, care a venit din Tracia și abia dacă este menționat la Homer, cuprindea în germene o viziune cu totul nouă despre relația dintre om și lume. Ar fi desigur greșit să le atribuim tracilor însăși niște vederi foarte elevate; însă nu începe îndoială că grecilor fenomenul estazului le sugera că sufletul este altceva decât o dublură anemică a ceea ce și că abia odată «evadat din corp», el își putea dezvăluia adevarata natură [...].

Total părea să arate că religia greacă era pe punctul de a păși în acea fază în care ajunseseră deja religiile din Orient; iar dacă nu se naștea știință, e greu de văzut ce ar fi putut să zăgăzuiască această tendință. Se obișnuiește să se spună că pe greci i-a ferit de o religie de tip oriental faptul că nu aveau un sacerdoțiu; dar în acest fel efectul e luat drept cauză. Preoțimea nu fabrică dogme, deși le prezervă după ce au fost create; în fazele mai timpurii ale evoluției lor, nici popoarele orientale n-au avut sacerdoțiu în sensul în care vorbim aici. Nu atât absența sacerdoțiului a salvat Grecia, cât existența școlilor științifice.

Noua religie — căci într-un sens ea era nouă, deși în altul era de aceeași vîrstă cu omenirea — și-a atins punctul culminant al dezvoltării odată cu formarea comunităților orifice. Din câte ne putem da seama, valașul inițial al acestora a fost Atica; dar apoi s-au răspândit cu o extraordinară repeziciune, mai ales în sudul Italiei și în Sicilia. Ele erau înalte de toate niște asociații pentru practicarea cultului lui Dionysos; dar se distingeau prin două trăsături care la celeni erau noi: apelau

la revelație ca la sursa autorității religioase și erau organizate ca niște comunități artificiale. Poemele cuprinzând teologia lor erau atribuite tracului Orfeu, care coborâse în Hades și ca atare era o călăuză sigură printre pericolele ce păndeau, în lumea de dincolo, sufletul despărțit de trup.”

Burnet afirmă mai departe că există o izbitoare asemănare între credințele orifice și cele dominante în aproximativ aceeași epocă în India, deși consideră exclusă posibilitatea oricărui contact. Ajunge apoi la înțelesul originar al cuvântului „orgie”, pe care orficii îl foloseau în sensul de „taină” menită să purifice sufletul credinciosului și să-i îngăduie să se smulgă din ciclul nașterilor. Orficii, spre deosebire de preoții cultelor olimpiene, au întemeiat ceea ce putem numi „biserici”, adică niște comunități religioase unde oricine, fără deosebire de neam sau sex, putea fi admis prin inițiere, iar din influența lor s-a născut concepția despre filozofie ca mod de viață.

CAPITOLUL II

Școala milesiană

In orice istorie a filozofiei destinată studenților, prima informație oferită cititorului este că filozofia debutează cu Thales, care spunea că toate lucrurile sunt făcute din apă. Asta sună descurajant pentru un începător, care se străduiește — poate că totuși nu chiar din caleită — să simtă față de filozofie acel respect pe care programa facultății pare să-l aștepte din partea sa. Există totuși suficiente temeuri pentru a simți respect față de Thales, deși, s-ar zice, mai mult ca om de știință decât ca filozof în sensul pe care-l dăm astăzi acestui cuvânt.

Thales s-a născut în Asia Mică, la Milet, un înfloritor oraș comercial unde exista o numeroasă populație de sclavi iar în sâmul populației libere se dădea o aprigă luptă de clasă între bogați și săraci. „În Milet la început a fost victorios poporul, ucigând pe soțiiile și copiii aristocraților; apoi au biruit aristocrații, care s-au apucat să-și ardă de vîr oponenții, luminând cu torțe vii spațiile deschise din oraș.”¹ Situația era asemănătoare, pe vremea lui Thales, în majoritatea orașelor din Asia Mică.

Miletul, ca și alte orașe comerciale din Ionia, a cunoscut importante prefaceri economice și politice în secolele al VII-lea și al VI-lea. Înțial puterea politică a aparținut unei aristocrații funciare, dar treptat locul acesteia a fost luat de o plutocrație de negustori. Aceștia, la rândul lor, au fost înlocuiți de un tiran, care (ca de obicei) a acaparat puterea beneficiind de sprijinul partidei democratice. La est de orașele greciști de pe coastă se afla regatul Lidiei, care a avut cu ele raporturi de prietenie până la căderea Ninivei (612 î.Cr.). După această dată Lidia s-a văzut liberă să-și îndrepte atenția spre vest, însă milesienii de obicei reușeau să păstreze relații amicale, îndeosebi cu Cresus, ultimul rege lidian, care a fost înfrânt de Cirus la 546 î.Cr. Miletul avea relații importante și cu Egiptul, unde regele se sprijinea pe mercenari

¹ Rostovtsev, *History of the Ancient World*, vol. I, p. 204.

greci și-și deschisese anumite orașe negoțului cu grecii. Prima așezare greacă în Egipt a fost un fort ocupat de o garnizoană milesiană; dar mai importantă, în perioada 610–560, a fost Daphne. Aici și-au aflat adăpost Ieremia și mulți alți evrei refugiați din calea lui Nabucodonosor (*Ieremia*, 43: 5 și urm.); dar în timp ce Egiptul i-a influențat, fără îndoială, pe greci, evreii n-au exercitat o asemenea influență și nici nu putem presupune că Ieremia va fi simțit altceva decât oroare față de scepticii ionieni.

Cât privește perioada în care a trăit Thales, cea mai bună mărturie este, după cum am văzut, faptul că a prevestit o eclipsă de Soare care, potrivit astronomilor, trebuie să fi avut loc în 585 î.Cr. Alte mărturii, atâtea câte sunt, concordă cu plasarea activităților sale în jurul acestei date. Faptul că a prezis o eclipsă nu-i o doavadă de geniu extraordinar din partea sa. Miletul era aliat cu Lidia, iar aceasta avea relații culturale cu Babilonia ai cărei astronomi descoperiseră că eclipsele se repetă ciclic la interval de circa nouăsprezece ani. Ei puteau să prevadă eclipsele de Lună aproape fără greș, dar în privința eclipselor de Soare erau stânjeniți de faptul că o atare eclipsă putea să fie vizibilă într-un loc, iar în altele nu. Drept urmare, puteau să știe doar că la cutare data merita așteptată o eclipsă și aceasta este, probabil, tot ce a știut și Thales. Nici el și nici ei nu știau de ce există acest ciclu.

Despre Thales se spune că a călătorit în Egipt și că de acolo le-a adus grecilor știință geometriei. Din geometrie egiptenii cunoșteau în principal niște reguli empirice și nu sunt motive să credem că Thales ar fi ajuns la demonstrații deductive de felul celor descoperite de greci mai târziu. El pare să fi descoperit cum să poate calcula distanța până la o navă aflată în larg folosind observații efectuate din două puncte de pe țărm, și cum se poate determina înălțimea unei piramide după lungimea umbrei sale. I s-au atribuit și multe alte teoreme geometrice, dar probabil pe nedrept.

El a fost unul din cei șapte înțelepți ai Greciei, dintre care fiecare avea îndeosebi faima câte unei rostiri înțelepte; cea atribuită lui este, potrivit tradiției, că „apa e cea mai bună”.

Potrivit lui Aristotel, Thales credea că apă este substanța originală, din care s-au format toate celelalte, și susținea că Pământul se sprijină pe apă. De la Aristotel avem și informația că Thales spunea că magnetul are suflet, de vreme ce pune în mișcare fierul; și în plus, că toate lucrurile sunt pline de zei.²

² Burnet (*Early Greek Philosophy*, p. 51) pune la îndoială această din urmă rostire.

Înunțul că totul e făcut din apă trebuie privit ca o ipoteză științifică de altfel cătuși de puțin excentrică. Acum douăzeci de ani³ era acceptată ideea că totul e făcut din hidrogen, care reprezintă două treimi din apă. Grecii nu pregetau să formuleze ipoteze îndrăznețe, în ceea ceață milesiană, cel puțin, era pregătită să le testeze empiric. Despre Thales știm prea puține lucruri pentru a putea să-i reconstituim cât de căt satisfăcător viziunea, dar despre succesorii săi din Milet se știu mult mai multe și este rezonabil să presupunem că anumite elemente din concepția acestora proveneau de la el. Nici știința și nici filozofia antică erau foarte rafinate, dar aveau potențialul de a stimula deosebită gândirea și observația.

În jurul lui Thales s-au țesut numeroase legende, dar nu cred că sunt mult decât bruma de fapte pe care le-am menționat aici. Unele provin să sunt amuzante, ca de pildă cea redată de Aristotel în cartea sa *Politica* (1259 a): „Pe când unii îl batjocoreau din pricina săraciei, susținând că filozofarea nu-i de nici un folos, se spune că el, dându-și cununie pe bază de considerații astronomice că avea să fie o recoltă imbecigăță de măslini, a arvunit și făcut să i se dea încă din vremea unui, deși dispunea de bani puțini, toate teascurile pentru măslini din Milet și Chios, cu o mică investiție, fiindcă nimeni nu-l concura. În sfârșit a sosit ceasul, dat fiind că multă lume deodată avea nevoie gratuită de teascuri, el a închiriat marfa la ce preț a vrut și a strâns multă bunăstare, dovedind că le e lesne să se îmbogățească celor ce filozolează, dacă o doresc, dar că ei nu se sinchisesc de asta.”

Anaximandru, cel de-al doilea filozof din școala milesiană, e mult mai interesant decât Thales. Anii între care a trăit sunt incertă, dar se spune că în 546 î.Cr. avea șaizeci și patru de ani și sunt temeiuri să credem că informația nu e departe de adevăr. El susținea că toate lucrurile provin dintr-o unică substanță primordială, dar că aceasta nu este apă, cum credea Thales, și nici vreo altă substanță dintre cele pe care le știm. Ea este infinită, eternă și fără vîrstă și „cuprinde toate lucrurile” — pentru că era de părere că în afara de lumea noastră, există multe altele. Substanța primordială se preface în diversele substanțe care ne sunt familiare, iar acestea se transformă și ele unele în altele. Privitor la aceasta, el formulează un enunț important și remarcabil:

De acolo de unde se trage nașterea realităților, de la acele lucruri le vine și pielea intru acestea, după legiuita cuviință. Căci ele au a-și da socoteală și unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului.

³ Acestea sunt scrise de Russell în 1943. (N. t.)

Ideea de dreptate, cosmică și umană deopotrivă, a jucat în religia și filozofia greacă un rol ce nu e tocmai lesne de înțeles pentru omul de astăzi; cuvântul nostru „dreptate” nici nu exprimă întru totul adevarat înțelesul pe care i-l dădeau ele, dar e greu de găsit altul mai potrivit. Gândul rostit de Anaximandru pare a fi acesta: în lume se cuvine să existe o anumită proporție între foc, pământ și apă, dar fiecare element (conceput ca un zeu) caută întruna să-și măreasca ponderea. Există însă un fel de necesitate sau de lege naturală care de fiecare dată stabilisce echilibrul; de pildă, acolo unde a fost foc se găsește cenușă, care este pământ. Această concepție despre dreptate, ca nedepășire a unor limite fixate din afară, a fost una din cele mai profunde credințe grecesti. Zeii erau supuși dreptății în aceeași măsură ca și oamenii, dar această putere supremă nu era ea însăși personală și nu era o divinitate supremă.

Anaximandru avea un argument prin care dovedea că substanța primordială nu putea fi apa și nici vreun alt element cunoscut. Dacă unul din acestea ar fi primordial, le-ar birui pe celelalte. Aristotel ne relatează și teza sa că aceste elemente cunoscute se află în opoziție unele cu altele. Aerul e rece, apa e umedă iar focul e cald. „Și deci, dacă vreunul din ele ar fi infinit, restul ar fi încetat până acum să fie”. Substanța primordială trebuie, aşadar, să fie neutră în această înfruntare cosmică.

Există o mișcare veșnică, în cursul căreia s-au zămislit lumile. Acestea n-au fost create, ca în teologia iudaică sau creștină, ci au luat naștere. Există evoluție și în regnul animal. Ființele vii s-au ivit din elementul umed, pe măsura evaporării lui datorate soarelui. Ca orice alt animal, și omul descinde din pești. El trebuie că s-a născut din viețuitoare de un soi diferit, pentru că, având în vedere copilăria lui prelungită, n-ar fi putut supraviețui la început așa cum este acum.

Anaximandru deborda de curiozitate științifică. Se spune că e primul care a întocmit o hartă. Consideră că pământul are forma unui cilindru. Unii îi atribuie afirmația că Soarele e de aceeași mărime cu Pământul, alții că e de douăzeci și șapte sau chiar de douăzeci și opt de ori mai mare.

Oriunde este original, Anaximandru ne apare ca un spirit științific și raționalist.

Anaximene, cel de-al treilea membru al triadei milesiene, nu e la fel de interesant ca Anaximandru, dar face anumiți pași importanți înainte. Anii între care a trăit sunt incertă. Cert e că vine după Anaximandru și că era în floarea vîrstei înainte de anul 494 î.Cr., pentru

• Un acel an Miletul a fost distrus de perși în cursul înăbușirii răscoalei loredene.

„Substanța fundamentală, spunea Anaximene, este aerul. Sufletul aerului tocmai e aer rarefiat; prin condensare, aerul devine mai întâi apă, apoi, dacă se condensează și mai mult, devine pământ și în cele din urmă piatră. Teoria sa are meritul de a face ca toate deosebirile dintre diferențele substanțe să fie cantitative, depinzând în întregime de gradul de condensare.”

Despre Pământ credea că are forma unei mese rotunde, iar despre apă că învăluie totul: „Întocmai cum sufletul, aer al nostru fiind, ne lipsește pe noi, o suflare și un aer cuprind întreg universul”. Universul pare că respiră.

În Antichitate, Anaximene era mai admirat decât Anaximandru, deoarece în prezent aproape toată lumea ar fi de părere opusă. A exercitat o influență însemnată asupra lui Pitagora și asupra unei bune părți din speculația de mai târziu. Pitagoreicii au descoperit că pământul este rotund, dar atomiștii au îmbrățișat teza lui Anaximene că e de formă numai disc.

„Coala milesiană este importantă nu pentru ceea ce a realizat, ci pentru ceea ce a încercat.” Ea s-a ivit în urma contactului spiritului grec cu Babilonia și Egiptul. Miletul era un bogat centru comercial unde credințele și superstițiile primitive au fost slăbite datorită schimburiilor cu numeroase popoare. Ionia, înainte de a fi subjugată de către Darius la începutul secolului al V-lea, a fost pe plan cultural partea mai importantă a lumii grecești. Ea era aproape neatinsă de misiunea religioasă asociată cu numele lui Bacchos și Orfeu; religia sa era olimpiană, dar se pare că nu era luată foarte în serios. Speculațiile lui Thales, Anaximandru și Anaximene trebuie privite ca niște ipoteze științifice și în ele rareori ies la iveală intruziuni de dorințe antropomorfe sau de idei morale. Întrebările pe care ei și le-au pus erau întrebări judicioase, iar vigoarea cu care le-au abordat i-a inspirat pe succetatorii de mai târziu.

Următoarea etapă a filozofiei grecești, asociată cu orașele grecești din sudul Italiei, este mai religioasă și, în particular, mai orfică, fiind în anumite privințe mai interesantă și cu realizări mai însemnante, dar în spirit mai puțin științifică decât cea a milesienilor.

CAPITOLUL III

Pitagora

Pitagora, a cărui influență în Antichitate și în epoca modernă face obiectul acestui capitol, a fost din punct de vedere intelectual unul dintre cei mai de seamă oameni care au trăit vreodată, și aceasta atât când era înțelept, cât și atunci când era neînțelept. Matematica, în sensul de raționament deductiv demonstrativ, debutează odată cu el, iar la el stă în legătură cu o formă de misticism de un fel aparte. Lui i se datorează în parte faptul că, începând de atunci, influența matematicii asupra filozofiei a fost mereu deopotrivă profundă și nefericită.

Să începem cu puținul care se știe despre viața sa. S-a născut în insula Samos, iar în floarea vârstei a ajuns pe la 532 î.Cr. Unii zic că era fiul unui cetăean înstărit pe nume Mnesarchos, iar alții că era fiul zeului Apolo; las cititorului să aleagă între aceste alternative. Pe vremea aceea Samosul era cârmuit de tiranul Polycrates, un ticălos bătrân care a strâns o avere imensă și avea și o mare flotă.

Samos se număra printre rivalele comerciale ale Miletului; negustorii săi ajungeau până în Spania, la Tartessus, localitate vestită prin minele sale. Polycrates a ajuns tiran în Samos pe la 535 î.Cr. și a domnit până în 515 î.Cr. Nu prea era chinuit de scrupule morale; s-a descotorosit de cei doi frați ai săi care inițial îi fuseseră asociați la tiranie, iar flota și-o folosea în mare măsură pentru piraterie. A profitat de faptul că recent Miletul fusese subjugat de Persia. Pentru a stăvili orice nouă expansiune spre vest a persilor, s-a aliat cu Amasis, regele Egiptului. Atunci însă când Cambyses, regele Persiei, și-a îndrepătat toate energiile spre cucerirea Egiptului, Polycrates și-a dat seama că ar putea ieși biruitor, drept care a schimbat tabăra. A trimis o flotă, compusă din adversari de-al săi, să atace Egiptul; echipajul însă s-a răzvrătit și s-a întors în Samos să-l atace pe el. Tirานul a izbutit însă să-i înfrângă, dar în cele din urmă a căzut victimă proprietății sale lăcomii. Satrapul persan din Sardes s-a prefăcut că are de gând să se răscoale împotriva Marelui Rege și că e dispus să plătească o sumă mare de

Iată în schimbul ajutorului pe care îl-ar da Polycrates; acesta s-a dus înapoi pe continent pentru o întrevedere, dar a fost prins și răstignit.

Polycrates a fost un protector al artelor și a înfrumusețat Samosul cu remarcabile lucrări publice. Anacreon a fost poetul său de curte. În Pitagora însă nu-i era pe plac cârmuirea sa, drept care a părăsit Samosul. Se spune, și nu este improbabil, că a vizitat Egiptul, unde și-a dobandit în bună parte înțelepciunea; oricum, cert e că în cele din urmă, a stabilit în sudul Italiei, la Crotona.

Așadar Samosul și Miletul, orașele grecești din sudul Italiei erau bogate și prospere; în plus, nu erau expuse pericolului din partea persilor.¹ Cele mai mari erau orașele Sybaris și Crotona. Sybaris a fost cunoscut pentru luxul în care trăia; în zilele sale de glorie, după ce spune Diodor, populația ajunsese la 300 000 de locuitori, deși în realitate, fără îndoială, exagerată. Crotona era cam de aceeași mărime ca Sybarisul. Ambele trăiau importând mărfuri ioniene în Italia, în parte destinate consumului local, iar în parte reexportate de pe coastă vestică spre Galia și Spania. Orașele grecești din Italia purtau numele războaie crâncene; când Pitagora a sosit la Crotona, aceasta fusese înfrântă de Locri. Curând după aceea, însă, ea a obținut victorie totală în războiul cu Sybaris, pe care l-a făcut una cu păcăunul (510 î.Cr.). Sybaris avusesese strânse legături comerciale cu Miletul. Crotona era vestită pe tărâmul medicinei; un anume Democedes din Crotona a ajuns medicul lui Polycrates, iar mai apoi al lui Darius.

În Crotona Pitagora a întemeiat o societate de discipoli, care pentru vremea a fost influentă în cetate. În cele din urmă, însă, cetățenii s-au întors împotriva lui, ceea ce l-a făcut să se mute la Metapont (tot în sudul Italiei), unde a și murit. Nu peste multă vreme a devenit o figură mitică, fiindu-i atribuite miracole și puteri magice, dar a fost și fondatorul unei școli de matematicieni.² Așa se face că două tradiții opuse încăpă să-și dispute memoria lui, dar adevărul e greu de deslușit.

Pitagora e unul dintre cei mai interesanți și mai enigmatici oameni din istorie. Nu numai că tradițiile privitoare la el sunt un amestec inextricabil de adevăr și falsitate, dar chiar și în forma lor cea mai nudă este contestabilă, ne pun în față unei psihologii curioase. L-am putea caracteriza pe scurt ca pe o combinație între Einstein și d-na Eddy

¹ Orașele grecești din Sicilia erau primejduite de cartaginezi, dar în Italia de vest primejdie nu era resimțită ca iminentă.

² Aristotel spune despre el că „l-a început să-îndeletnică cu matematica și aritmetică, iar apoi, la un moment dat, s-a arătat binevoitor față de practicile miraculoase ale lui Pherekydes”.

cu a sa Știință Creștinească. A întemeiat o religie ce avea ca principale învățături transmigrația sufletelor³ și păcatul de a mâncă bob. Religia sa s-a întrupat într-un ordin religios care, ici și colo, a acaparat puterea de stat și a statornicit o cârmuire de sfinți. Sufletele rămase profane râvneau însă mai departe la bob și, mai devreme sau mai târziu, se răzvrăteau.

Iată o parte din regulile ordinului pitagoreic:

1. Să te abții de a mâncă bob.
2. Să nu ridici de jos bucățile căzute.
3. Să nu atingi un cocoș alb.
4. Să nu frângi pâinea.
5. Să nu pășești peste cumpăna unei balanțe.
6. Să nu ațâți focul cu un cuțit.
7. Să nu muști dintr-o pâine întreagă.
8. Să nu smulgi frunze dintr-o cunună.
9. Să nu te așezi pe o baniță de grâu.
10. Să nu mănânci inima.
11. Să nu mergi pe drumul mare.
12. Să nu ai rândunici sub acoperiș.
13. Când ieși oala de pe foc, să nu lași urma ei pe cenușă, ci să netezești locul.
14. Să nu privești într-o oglindă așezată dincolo de opaiț.
15. Când te scoli din așternut, să-l faci sul și să netezești adâncitura lăsată de corp.

Toate aceste precepte aparțin unor concepții-tabuuri primitive.

Cornford (*From Religion to Philosophy*) spune că, în opinia sa, „Scoala lui Pitagora reprezintă curentul principal al tradiției mistice pe care o privim în contrast cu tendința științifică”. Pe Parmenide, pe care-l numește „descoperitorul logicii”, el îl consideră „un vlaștar al pitagoreismului, în timp ce Platon însuși a găsit în filozofia italică principala sa sursă de inspirație”. Pitagoreismul, mai scrie Cornford, a fost o mișcare de reformă înăuntrul orfismului, așa cum orfismul a fost o mișcare de reformă în cadrul cultului lui Dionysos. Opoziția dintre rațional

³ *Bufonul*: Care este opinia lui Pitagora despre speța zburătoarelor?

Malvolio: El zice că sufletul bunicilor noastre ar putea eventual sălășui într-o pasare.

Bufonul: Și ce părere ai tu despre asta?

Malvolio: Eu am despre suflet o idee prea înaltă, ca să admit această opinie.

Bufonul: Atunci, cu bine; rămâi pe mai departe în beznă. Dacă nu admîni părearea lui Pitagora, socot că nu te dă mintea afară din casă. (Shakespeare, *A douăsprezecea noapte*.)

Mistic, care străbate întreaga istorie, se înfățișează inițial, la greci, o compoziție între zeii olimpieni și acei zei mai puțin civilizați care aveau multă afinitate cu credințele primitive de care se ocupă antropologii. Înaintul acestei diviziuni Pitagora se plasează de partea misticismului, deși misticismul său era de un soi eminentament intelectual. El își atrăgă și își dă și un caracter semi-divin și pare să fi spus: „Există oameni, și în lume asemenei lui Pitagora”. Toate sistemele care s-au inspirat din el, observă Cornford, „tind să privilegieze transcendența, prețuind mai presus de toate unitatea nevăzută a lui Dumnezeu și condamnând lumea vizibilă ca fiind falsă și amăgiitoare, un mediu tulbure în care în cele luminilor cerești se frâng și pălesc în ceată și tenebre”.

Dicaiarchos spune că Pitagora susține „întâi, că sufletul este nemuritor și apoi că trece în alte specii de viețuitoare; iar pe deasupra că, după un anumit răstimp, tot ce e născut se naște iarăși, cu adevărat nou nefundat nimic; precum și că toate cele născute și cu suflet trebuie să fie privite ca fiind de același gen”⁴. Se spune de asemenea că Pitagora, precum mai apoi sfântul Francisc, predica dobitoacelor.

In societatea pe care a fondat-o erau admiși pe picior de egalitate bărbați și femei; bunurile erau stăpânite în comun și mesele se luau în comun. Până și descoperirile științifice și matematice erau socotite colective și, într-un sens mistic, datorate lui Pitagora chiar și după moarte lui Hippasos din Metapont, care a încălcăt această regulă, a suferit un naufragiu ca urmare a mâniei divine stârnite de impietatea sa.

Dar ce au toate acestea cu matematica? Legătura se realizează prin intermediul unei etici care elogiază viața contemplativă. Această etică este rezumată de Burnet astfel:

„Suntem străini în această lume, iar corpul e mormântul sufletului, și totuși suntem obligați să căutăm să evadăm prin suicid; pentru că noi suntem turma Zevului, care ne este păstor și fără a căruia poruncă nu avem dreptul să evadăm. În această viață există trei feluri de oameni, după cum trei sunt și soiurile de oameni care se prezintă la Jocurile olimpice. Categoria cea mai de jos o formează cei care vând și cumpără, iar mai presus de ei se află cei veniți să se întreacă. Deasupra tuturor, însă, se află cei veniți doar ca să privească. Cea mai temeinică purificare din toate este, prin urmare, știința dezinteresată, iar cel ce își se consacră, adevăratul filozof, este cel ce a izbutit cel mai bine să se desprindă din „roata nașterilor”⁵.

Schimbările ce intervin în înțelesurile cuvintelor sunt deseori foarte instructive. Vorbeam mai sus despre cuvântul „orgie”; acum vreau

⁴ Cornford, *op. cit.*, p. 201.

⁵ *Early Greek Philosophy*, p. 108.

să vorbesc despre cuvântul „teorie”. Inițial acesta a fost un cuvânt orfic, pe care Cornford îl tălmăceaște drept „contemplare simpatetică pătimășă”. În acest sens, spune el, „spectatorul se identifică cu zeul suferind, moare în moartea sa iar apoi renaște la o nouă viață”. Pentru Pitagora, „contemplarea simpatetică pătimășă” era de natură intelectuală și se solda cu cunoaștere matematică. În felul acesta, prin pitagoreism, cuvântul „teorie” a dobândit treptat înțelesul de acum; dar pentru toți cei ce se inspirau din Pitagora, cuvântul a păstrat un element de revelație extatică. Celor care fără plăcere au învățat la școală un pic de matematică lucrul acesta poate să le pară straniu; în schimb, celor care au trăit plăcerea îmbătătoare a înțelegerii subite, pe care matematica o procură din când în când celor cărora ea le place, această viziune pitagoreică li se va părea cu totul firească, chiar și de n-ar fi adevărată. Ar putea să pară că filozoful empiric este robul materialului său, pe când matematicianul pur este, aidoma muzicianului, un creator liber al lumii sale de armonioasă frumusețe.

E interesant de observat, în prezentarea eticii pitagoreice făcută de Cornford, o ierarhie valorică opusă celei împărtășite astăzi. În legătură cu un meci de fotbal, bunăoară, contemporanii noștri îi socotesc pe jucători mai presus decât pe simplii spectatori. Tot așa în ceea ce privește statul: ei îi admiră mai mult pe politicienii care se înfruntă pe scenă decât pe oamenii ce doar asistă din afară. Schimbarea ierahiei valorice stă în legătură cu schimbările intervenite în sistemul social: războinicul, gentilomul, plutocratul și dictatorul își au fiecare propriul etalon pentru bine și adevăr. Gentilomul se simte mai de partea teoriei filozofice, pentru că este asociat cu geniul elen, pentru că virtutea contemplației a căpătat gir teologic și pentru că idealul adevărului dezinteresat a conferit demnitate vieții academice. El se mai definește ca făcând parte dintr-o societate de oameni egali ce trăiesc din munca sclavilor sau, oricum, din munca unor oameni a căror inferioritate este considerată de la sine înțeleasă. Trebuie observat că această definiție îi include pe sfânt și pe înțelept, în măsura în care viețile acestora sunt contemplative și nu active.

Anumite definiții moderne ale adevărului, bunăoară cea pragmatistă și cea instrumentalistă, care sunt practice și nu contemplative, se inspiră din industrialism ca opus aristocrației.

Orice am crede despre un sistem social care tolerează sclavia, matematica pură o datorăm gentilomului în sensul explicitat mai sus. Idealul contemplativ, întrucât a dus la crearea matematicii pure, a fost sursa unei activități utile; aceasta i-a sporit prestigiul, iar în teologie, în etică și în filozofie i-a asigurat un succes de care altminteri n-ar fi avut parte.

Atât, în chip de explicație a celor două aspecte ale lui Pitagora — de profet religios și de matematician pur. În ambele privințe el a fost enorm de influent, iar acestea nu erau atât de separate cum i se înfățișează unui spirit modern.

Majoritatea științelor, în stadiile lor incipiente, au avut legătură cu credințe false de un fel sau altul, care le-au împrumutat o valoare fictivă. Astronomia a fost legată de astrologie, chimia de alchimie. Matematica a fost asociată cu un tip de eroare mai rafinat. Cunoștințele matematice se înfățișau ca fiind certe, exacte și aplicabile la lumea reală; în plus, erau obținute prin pură gândire, fără ajutorul observației. Drept urmare, s-a crezut că ele furnizează un ideal pe care cunoașterea empirică de zi cu zi nu-l poate atinge. S-a conchis, pe temeiul matematicii, că gândirea e superioară simțurilor, că intuiția e superioară observației. Dacă lumea sensibilă se află în dezacord cu matematica, cu atât mai rău pentru lumea sensibilă. S-au căutat în fel și chip metode de apropiere de idealul atins de matematician, iar sugestiile rezultate din această căutare au fost sursa multor idei greșite în metafizică și în teoria cunoașterii. Această formă a filozofiei își are începutul la Pitagora.

Pitagora, după cum toată lumea știe, a spus că „toate lucrurile sunt numere”. Această rostire, interpretată în maniera modernă, este din punct de vedere logic un non-sens, dar ceea ce Pitagora voia astfel să spună nu era tocmai un non-sens. El a descoperit importanța numerelor în muzică, iar legătura pe care a stabilit-o între muzică și aritmetică supraviețuiește în anumiți termeni matematici precum „medie armonică” și „progresie armonică”. Numerele le gândeau ca pe niște configurații de felul celor imprimate pe zaruri sau pe cărțile de joc. Vorbim și astăzi despre pătratul și cubul unui număr, termeni pe care i-i datorăm lui. Mai vorbea de numere oblongi, de numere triunghiulare, de numere piramidele s.a.m.d. Acestea erau numerele de pietricele (sau, cum am spune noi mai natural, de alici) necesare pentru realizarea respectivelor configurații. Lumea o concepea, pe semne, ca fiind atomică, iar corpurile ca fiind formate din molecule compuse din atomi dispuși în diverse configurații. Speră să facă astfel din aritmetică studiul fundamental în fizică precum și în estetică.

Cea mai mare descoperire a lui Pitagora, sau a discipolilor săi imediati, a fost propoziția, privitoare la triunghiurile dreptunghice, că suma pătratelor construite pe cele două laturi adiacente unghiului drept este egală cu pătratul construit pe cea de a treia latură, ipotenuza. Egipenii știau mai demult că un triunghi cu laturile de 3, 4, 5 are un unghi drept, dar se pare că grecii au fost primii care au observat că $3^2 + 4^2 = 5^2$

și că tot ei, urmând această sugestie, au descoperit o demonstrație a propoziției generale cu pricina.

Din nefericire pentru Pitagora, teorema sa a dus numai de către la descoperirea incomensurabilelor, care păreau să infirme întreaga sa filozofie. Într-un triunghi dreptunghic isoscel, pătratul construit pe ipotenuză este dublul pătratului construit pe oricare din celelalte laturi. Să presupunem că fiecare din acestea are lungimea de un centimetru; cât de lungă este atunci ipotenuza? Să presupunem că lungimea ei este de m/n centimetri. Atunci, $m^2/n^2 = 2$. Dacă m și n au un factor comun, efectuăm simplificarea fracției; atunci fie m , fie n trebuie să fie impar. Or, $m^2 = 2n^2$, așadar m^2 e par și deci și m e par; în acest caz, n este impar. Să presupunem că $m = 2p$. Atunci $4p^2 = 2n^2$ și, deci, n este par, contrar ipotezei. Nici o fracție m/n nu va fi măsura ipotenuzei. Demonstrația de aici este în esență cea care se găsește în Euclid, Cartea X.⁶

Acest raționament dovedea că, orice unitate de lungime am adoptat, există lungimi ce nu stau într-o relație numerică exactă cu respectiva unitate, în sensul că nu există două numere întregi m, n astfel încât de m ori lungimea respectivă să fie egal cu de n ori unitatea. Aceasta i-a convins pe matematicienii greci că geometria trebuie elaborată independent de aritmetică. Există în dialogurile lui Platon pasaje ce dovedesc că expunerea independentă a geometriei era deja foarte avansată în vremea sa; procesul apare încheiat la Euclid. Aceasta, în Cartea II, demonstrează geometric o seamă de lucruri pe care noi în mod firesc le-am demonstrat folosind algebra, spre exemplu că $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$. Motivul pentru care socotește necesar să procedeze așa este dificultatea de mai sus legată de incomensurabile. Același lucru este valabil pentru modul cum tratează proporția în cărțile V și VI. Întreg sistemul este delectabil din punct de vedere logic și anticipatează rigoarea matematicienilor din secolul al XIX-lea. Cât timp n-a existat o teorie aritmetică adecvată a incomensurabilelor, metoda lui Euclid era în geometrie cea mai bună posibilă. Atunci când Descartes a introdus geometria analitică, restabilind astfel supremăția aritmetică, el a presupus posibilitatea unei soluții la problema incomensurabilelor, deși pe vremea sa nu s-a găsit o astfel de soluție.

Geometria a exercitat o influență profundă asupra filozofiei și a metodei științifice. În forma în care a fost statonicită de greci, ea pornește de la niște axiome care sunt evidente (sau considerate evidente),

⁶ Însă nu făcută de Euclid. Vezi Heath, *Greek Mathematics*. Demonstrația de mai sus îi era, probabil, cunoscută lui Platon.

de unde, prin raționament deductiv, ajunge la teoreme ce sunt foarte departe de a fi evidente. Axiomele și teoremele sunt considerate adevărate despre spațiul real, care este ceva dat în experiență. Părea astfel posibilă descoperirea de adevăruri despre lumea reală luând act mai întâi despre ceea ce este evident și folosind apoi deducția. Acest mod de a vedea lucrurile i-a influențat pe Platon și pe Kant, ca și pe majoritatea filozofilor intermediari. Atunci când Declarația de Independență spune „noi considerăm aceste adevăruri ca fiind evidente”⁷, ea se modelează după Euclid. Doctrina secolului al XVIII-lea privind drepturile naturale este o căutare de axiome euclidiene în politică. Forma pe care o au *Principia* lui Newton, în pofida materialului empiric pe care, mai mult sau mai puțin, îl conțin, este dominată în întregime de Euclid. Teologia, în forma ei scolastică exactă, își împrumută stilul din aceeași sursă. Religia personală derivă din extaz, teologia din matematică, ambele fiind de găsit la Pitagora.

Matematica, în opinia mea, este sursa principală a credinței într-un adevăr etern și exact, precum și într-o lume inteligeabilă mai presus de simțuri. Geometria tratează despre cercuri exakte, dar nici un obiect sensibil nu este *exact* circular; cu oricâtă grijă ne-am folosi compasurile, vor interveni anumite imperfecțiuni și irregularități. Aceasta sugerează ideea că orice raționament exact se aplică la obiecte ideale, ca opuse celor sensibile; de unde se trece în mod firesc mai departe, la susținerea că gândirea e o facultate mai nobilă decât simțurile și că obiectele gândirii sunt mai reale decât cele ale percepției senzoriale. Doctrinele mistice privind relația dintre timp și eternitate sunt și ele întărite de matematica pură, pentru că obiectele matematice, bunăoară numerele, dacă în genere sunt reale, sunt eterne și nu situate în timp. Astfel de obiecte eterne pot fi concepute drept gânduri ale divinității. De unde doctrina lui Platon că Zeul e geometru și credința lui Sir James Jeans că Dumnezeu se îndeletnicește cu aritmetică. Religia raționalistă, ca opusă celei revelate, a fost, începând de la Pitagora și mai cu seamă de la Platon încوace, dominată total de matematică și de metoda matematică.

Combinarea matematicii cu teologia, care a început cu Pitagora, a caracterizat filozofia religioasă din Grecia, din Evul Mediu și din epoca modernă, până la Kant. Orfismul de dinainte de Pitagora era analog religiilor asiatic ale misterelor. În schimb, la Platon, Sfântul Augustin, Toma d'Aquino, Descartes, Spinoza și Leibniz, există un amalgam intim între religie și raționament, între aspirația morală și

⁷ Cuvântul „evidente” a fost introdus de Franklin, în locul cuvintelor lui Jefferson „sacre și de netăgăduit”.

admirația logică față de ceea ce e atemporal, amalgam ce vine de la Pitagora și marchează deosebirea dintre teologia intelectualizată a Europei și misticismul mai direct al Asiei. Abia foarte de curând a devenit posibil să se spună clar unde anume greșea Pitagora. Eu nu cunosc nici un alt om care să fi fost atât de influent ca el în sfera gândirii. Spun asta pentru că ceea ce se înfățișează drept platonism se vădește, la analiză, a fi în esență pitagoreism. Întreaga concepție despre o lume eternă, ce se revelează intelectului dar nu și simțurilor, provine de la el. Dacă nu era el, creștinii n-ar fi gândit despre Cristos că este Cuvântul; dacă nu era el, teologii n-ar fi căutat *demonstrații* logice pentru existența lui Dumnezeu și pentru nemurire. La el însă toate acestea sunt încă implicate. Cum anume au devenit explicate urmează să vedem mai departe.

CAPITOLUL IV

Heraclit

Astăzi sunt răspândite două atitudini opuse față de greci. Una, care a fost împărtășită aproape universal de la Renaștere până foarte de curând, îi privește pe greci cu o venerație aproape superstițioasă, ca fiind inventatorii a tot ce e mai bun pe lume și ca fiind înzestrați cu un geniu supraomenesc, pe care modernii nu pot spera să-l egaleze. Cealaltă atitudine, inspirată de triumfurile științei și de o credință optimistă în progres, consideră autoritatea anticilor drept un lucru nefast și susține că astăzi ar fi cel mai bine ca majoritatea contribuțiilor lor să fie date uitării. Eu unul nu pot să adopt nici una din aceste poziții extreme; aş spune că fiecare din ele este în parte îndreptățită și în parte greșită. Înainte însă de a intra în detaliu, voi încerca să spun ce fel de înțelepciune mai putem dobândi din studiul gândirii grecești.

Privitor la natura și la structura lumii sunt posibile diverse ipoteze. Progresul în metafizică, atât cât a existat, a constat în treptata rafinare a tuturor acestor ipoteze, în dezvoltarea implicațiilor lor și în reformularea fiecăreia din ele astfel încât să facă față obiecțiilor venite din partea susținătorilor unor ipoteze rivale. A învăța să concepi universul în conformitate cu fiecare din aceste sisteme este o delectare imaginativă și un antidot împotriva dogmatismului. Mai mult de atât: chiar și dacă nici una din ipoteze nu poate fi demonstrată, există cunoaștere genuină în a descoperi ce anume presupune realizarea consistenței fiecăreia din ele cu ea însăși și cu faptele cunoscute. Or, aproape toate ipotezele ce au dominat filozofia modernă au fost concepute mai întâi de greci; inventivitatea lor imaginativă în chestiuni abstracte nu poate fi îndeajuns elogiată. Ceea ce voi avea de spus aici despre greci va fi spus în principal din acest punct de vedere; mă voi strădui să arăt că ei au dat la iveală teorii ce au cunoscut apoi o viață și o evoluție de sine stătătoare și care, deși la prima vedere oarecum infantile, s-au dovedit capabile să supraviețuască și să evolueze timp de peste două mii de ani.

Grecii au contribuit, ce-i drept, și cu ceva ce s-a dovedit de o valoare mai durabilă pentru gândirea abstractă: au descoperit matematica și arta raționamentului deductiv. Geometria, în particular, este o invenție grecească, fără de care știința modernă ar fi fost imposibilă. Dar în legătură cu matematica iese la iveală și unilateralitatea geniului grec: el raționa deductiv din ceea ce i se părea a fi evident, și nu inductiv din ceea ce oferea observația. Uimitoarele sale reușite în folosirea acestei metode au indus în eroare nu numai lumea antică, ci și cea mai mare parte a lumii moderne. Doar în urma unui proces foarte lent, metoda științifică, prin care se caută să se ajungă la principii pe cale inductivă, pornind de la observarea unor fapte particulare, a izbutit să ia locul credinței elene în deducția din axiome translucide scoase din spiritul filozofului. Din acest motiv, pe lângă anumite altele, este o greșeală să-i tratăm pe greci cu o venerație superstitioasă. Metoda științifică, deși unii dintre ei, puțini la număr, au fost primii care i-au întrezărit natura, a rămas, în general vorbind, străină modului lor de gândire, iar încercarea de a-i proslăvi minimalizând progresul intelectual din ultimele patru secole are un efect păgubitor asupra gândirii actuale.

Există însă și un argument mai general împotriva venerației, fie față de greci sau de oricine altcineva. Când studiem un filozof, atitudinea potrivită nu este nici venerația, nici desconsiderarea, ci pentru început un fel de simpatie ipotetică, până când ajungem să simțim cum e să crezi în teoriile lui, și abia după aceea o reactivare a atitudinii critice, care trebuie să semene, pe cât posibil, cu starea de spirit a cuiva care abandonează niște opinii pe care până atunci le-a împărtășit. Desconsiderarea blochează prima parte a acestui proces, iar venerația pe cea de a doua. Două sunt lucrurile ce nu trebuie uitate: că despre un om ale cărui opinii și teorii merită studiate se poate prezuma că a fost înzestrat cu oarece inteligență, dar că, tot aşa, nu e probabil să fi ajuns vreodată cineva, în vreo chestiune, la adevărul complet și ultim. Când un om intelligent exprimă un punct de vedere care nouă ni se pare evident absurd, nu trebuie să încercăm să dovedim că acest punct de vedere este totuși, într-un fel, adevărat, ci trebuie să încercăm să înțelegem cum s-a putut vreodată ajunge ca el să pară adevărat. Acest exercițiu de imaginație istorică și psihologică lărgește dintr-o dată orizontul gândirii noastre și ne ajută să realizăm cât de năstrușnice i se vor părea multe din cele mai scumpe prejudecăți ale noastre unei epoci care va avea un stil de gândire diferit de al nostru.

Între Pitagora și Heraclit, de care ne vom ocupa în acest capitol, a mai existat un filozof, de mai mică importanță, și anume Xenofan. Anii între care a trăit nu se cunosc cu certitudine și se determină în

principal prin raportare la faptul că el face referiri la Pitagora, iar Heraclit face referiri la el. S-a născut în Ionia, dar cea mai mare parte din viață și-a petrecut-o în sudul Italiei. A susținut că toate lucrurile sunt făcute din pământ și apă. În privința zeilor, a fost un franc liber-cugetător. „Homer și Hesiod au atribuit zeilor toate câte printre muriitori sunt socotite lucruri rușinoase și dezonorante, hoții, adultere și înșelătorii reciproce. [...] Muritorii își închipuie că zeii se nasc ca și ei, că au îmbrăcăminte, glas și înfățișare ca ale lor. [...] Iar dacă boii și caii și leii ar avea mâini și ar ști să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei își are trupul. Etiopianii spun că zeii lor sunt cârni și negri, iar tracii spun că ai lor au ochi albaștri și părul roș.”* Xenofan credea într-un unic Zeu, diferit de oameni la chip și la minte, care „fără trudă, cu tăria gândului, cârmuiește totul”. Își râdea de doctrina pitagoreică a transmigrației: „Odată, în preajma cuiva care bătea un cătel, zice-se că [Pitagora] s-ar fi înduioșat și ar fi spus: «Oprește, nu-l mai bate! Căci e sufletul unui prieten, pe care l-am recunoscut, auzindu-i glasul»”. În chestiuni de teologie, credea că adevărul e cu neputință de aflat. „Cât privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate câte sunt aici pomenite; căci și de s-ar întâmpla cuiva să spună un lucru cu noimă, încă de știut nu l-ar ști — căci tuturor le e dată doar părerea”.

Xenofan își are locul în sirul gânditorilor raționaliști, opuși tendințelor misticice ale lui Pitagora și ale altora, dar ca gânditor independent nu stă în rândul celor de primă mărime.

Doctrina lui Pitagora, după cum am văzut, este foarte greu de disociat de cea a discipolilor săi și, cu toate că el însuși a trăit în perioada de început a gândirii filozofice, influența școlii sale este în cea mai mare parte ulterioră diversilor alți filozofi. Primul dintre aceștia, care a inventat o teorie influentă încă și astăzi, a fost Heraclit, care era în țloarea vârstei în jurul anului 500 î.Cr. Despre viața sa se știe foarte puțin, în afară de faptul că era un cetățean aristocrat din Efes. În Antichitate era vestit în principal pentru doctrina sa conform căreia totul e supus schimbării, dar acesta e, după cum vom vedea, doar un aspect al metafizicii sale.

Deși ionian, Heraclit nu se plasează în tradiția științifică a milesienilor.¹ El era un mistic, deși de un fel aparte. Considera focal drept

* Atunci când au fost găsite versiuni românești ale scrierilor filozofice din care autorul citează, ele au fost preluate de traducător. (N. t.)

¹ Cornford, *op. cit.* (p. 181), subliniază acest lucru și cred că pe bună dreptate. Heraclit este deseori inteleșă greșit în urma asimilării sale cu milesienii.

substanță fundamentală; totul, aidoma flăcării unui foc, se naște prin moartea a altceva. „Nemuritori-muritori, muritori-nemuritori. Viața unora este moartea celorlalți, iar viața acestora — moartea celor dintâi”. În lume există unitate, dar este o unitate formată din combinarea unor contrarii. „Toate vin din unul și unul din toate”; dar cele multe au mai puțină realitate decât unul, care este Zeul.

Din cât s-a păstrat din scrierile sale, rezultă că nu pare să fi fost o fire prietenoasă. Era îndeobște disprețuitor și opusul unui democrat. Despre concetătenii săi spune următoarele: „Bine ar face efesienii dacă s-ar spânzura cu toții și ar încredea cetatea în mâinile celor nevârstnici, ei, care l-au izgonit pe Hermodoros, cel mai vrednic din mijlocul lor, spunând: «printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să plece unde o ști și să se adune cu alții»”. Se rostește defavorabil despre toți predecesorii săi eminenti, cu o singură excepție. Despre Homer spune că „ar fi meritat să fie izgonit din întrecerile poetice și bătut cu vergile”. „Dintre toți catora le-am ascultat cuvântul, nici unul nu a ajuns să înțeleagă că înțelepciunea este ceva separat de toate”. „Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte; altfel i-ar fi învățat pe Hesiod și pe Pitagora, de asemenea pe Xenofan și pe Hekataios”. „Pitagora [...] pretindea ca fiind propria sa înțelepciune ceea ce nu era decât o grămadă de cunoștințe și o înșelătorie meșteșugită”. Singurul care scapă de imprecațiile sale este Teutames, cu privire la care spune că „despre el s-a vorbit mai mult decât despre alții”. Dacă vrem să aflăm temeiul acestei prețuiriri, descoperim că Teutames a spus că „majoritatea oamenilor sunt răi”.

Disprețul pe care-l poartă oamenilor îl face pe Heraclit să credă că numai forța îi va sili să acționeze spre propriul lor bine. Spune în acest sens: „Dobitoacele sunt duse la păscut cu bâta” și în alt loc: „Pentru măgari nutrețul este mai de preț decât aurul”.

Cum ar fi și de așteptat, Heraclit crede în război. „Războiul — spune el — este părintele tuturor și rege al tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi”. Homer a gresit în versul în care se rуга „ca luptă să piară și dintre zei și dintre oameni!”. Nu și-a dat seama că astfel se rуга pentru nimicirea universului, căci dacă rugăciunea sa ar fi ascultată, toate ar pieri. Iată încă o cugetare pe aceeași temă: „Trebue să se știe că războiul este comun [adică universal], că dreptatea este luptă și că toate se nasc și pier prin luptă”.

Preconizează un fel de ascetism orgolios, foarte asemănător cu cel al lui Nietzsche. Sufletul îl privește ca pe un amestec de foc și apă, focul fiind nobil, iar apa ignobilă. Sufletul cu cel mai mult foc îl numește „uscat”. „Sufletul uscat este cel mai înțelept și cel mai bun”. „Pentru

suflete e o desfătare să devină umede“. „Un bărbat, când se îmbată, este condus de un copil nevârstnic; el se clatină și nu observă încotro merge, deoarece sufletul îi este umed“ . „Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte“ . „E greu să lupți împotriva inimii, căci tot ce ea dorește se cumpără cu prețul sufletului“ . „Pentru oameni nu e cel mai bun lucru să li se împlinească toate dorințele“ . Se poate spune că Heraclit prețuește puterea dobândită prin stăpânire de sine și că disprețuiește patimile care-i distrag pe oameni de la ambiiile lor de căpetenie.

Atitudinea lui Heraclit față de religiile din vremea sa, în orice caz față de religia bahică, este îndeobște ostilă, dar această ostilitate nu este a unui rationalist științific. El are propria sa religie, și în parte interpretează teologia curentă în aşa fel încât să se potrivească doctrinei sale, iar în parte o respinge cu o bună doză de dispreț. A fost numit bahic (de către Cornford) și a fost privit ca un interpret al misterilor (de către Pfeiderer). Mie nu mi se pare că fragmentele relevante vin în sprijinul acestui punct de vedere. El spune, de pildă: „la misterii, aşa cum acestea au intrat în obiceiurile oamenilor, inițierea este practicată în mod neleguit“ . Aceasta sugerează că se gândeau la posibilitatea unor misterii care n-ar fi „neleguite“, ci total diferite de cele existente. Ar fi fost un reformator religios, dacă n-ar fi disprețuit prea mult gloata pentru a se angaja în propagandă.

Iată tot ce s-a păstrat din rostirile lui Heraclit referitoare la atitudinea sa față de teologia din vremea sa:

Stăpânul, al cărui oracol se află la Delfi, nici nu vorbește, nici nu tăinuiește nimic, ci se exprimă numai prin semne.

Iar Sibyla, prin gura ei delirantă, profetește lucruri care nu provoacă râsul, neînfrumusețate de podoabe și de miresme, iar prin vocea ei, ațătată de zeu, străbate o mie de ani.

Sufletele în Hades simt mirosurile.

Cu cât moartea e mai glorioasă, cu atât e mai mare cinstirea. (Cei care au o astfel de moarte devin zei.)

Noctambulilor, magilor, participanților la bachanalii, menadelor și inițiaților în misterii.

La misterii, aşa cum acestea au intrat în obiceiurile oamenilor, inițierea este practicată în chip neleguit.

Iar ei se roagă acestor chipuri, ca și cum cineva ar vorbi cu casa unui om, neștiind ce sunt zeii și eroii.

Dacă (oamenii) n-ar ține procesiunea în cinstea lui Dionysos și nu acestuia i-ar înălța imnul închinat phallos-ului, ar săvârși cea mai rușinoasă dintre fapte. Dar Hades este unul și același cu Dionysos, în cinstea căruia delirează și sărbătoresc preotezele teasurilor de struguri.

Ei în zadar se purifică mânjindu-se cu sânge, întocmai cum cel coborât în mocirlă s-ar curăța cu noroi. Cine l-ar surprinde făcând aşa ceva l-ar socoti nebus.

Heraclit credea că focul este elementul primordial, din care s-a născut tot restul. Thales, după cum cititorul își amintește, gândeau că totul e făcut din apă; iar Anaximene considera drept element primordial aerul; Heraclit preferă focul. În cele din urmă, Empedocle a sugerat un compromis diplomatic, postulând patru elemente — pământul, aerul, focul și apa. Chimia anticilor s-a blocat în acest punct. Nici un nou progres nu s-a mai făcut în știință până când alchimiștii mahomedani s-au apucat să caute piatra filozofală, elixirul vieții și o metodă de transmutare a metalelor nenobile în aur.

Metafizica lui Heraclit este îndeajuns de dinamică pentru a-i satisface și pe cei mai vioi dintre moderni:

Această lume, aceeași pentru toți, n-a făcut-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stingă.

Transformările focului: mai întâi mare, din mare jumătate devine pământ, jumătate vârtej.

Era de așteptat ca într-o asemenea lume să existe schimbare neconitență, și tocmai într-o asemenea schimbare credea Heraclit.

El mai avea însă și o altă doctrină, la care ținea și mai mult decât la curgerea permanentă; era doctrina întrepătrunderii contrariilor. „Oamenii nu înțeleg — spune el — cum cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse, ca de pildă la arc și liră”. De această teorie se leagă credința sa în luptă, căci în luptă contariile se întrepătrund producând o mișcare armonioasă. În lume există unitate, dar o unitate ce rezultă din diversitate:

Fac perechi întregul cu neîntregul, concordantul cu discordantul, consonanța cu disonanță; din toate unu și din unu toate.

Uneori se exprimă ca și cum unitatea ar fi mai fundamentală decât diversitatea:

Binele și răul sunt același lucru.

Pentru divinitate, toate sunt frumoase, bune și drepte; oamenii însă consideră că unele sunt drepte, altele nedrepte.

Drumul în sus și drumul în jos sunt unul și același.

Divinitatea este zi și noapte, iarnă-vară, război-pace, săturare-foame; dar își schimbă înfățișarea întocmai ca focul care, alimentat fiind cu mirodenii, este numit de fiecare dată după parfumul fiecăreia.

Totuși, nu ar exista unitate dacă n-ar exista contrarii care să se întrepătrundă: „contrariile sunt ceea ce e bun pentru noi”.

Această doctrină cuprinde germenele filozofiei hegeliene, care înțează prin sinteza contrariilor.

Metafizica lui Heraclit, aidoma celei a lui Anaximandru, este dominată de un concept de dreptate cosmică grație căreia lupta contrariilor este împiedicată să ducă vreodată la victoria totală a unuia din ele.

Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și focul cu toate — aşa cum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri.

Focul trăiește moartea aerului și aerul trăiește moartea focului, apa trăiește moartea pământului iar pământul pe cea a apei.

Soarele nu-și va depăși măsura; altfel Erinyile, ajutoarele dreptății, l-ar descoperi.

Trebuie să se știe că războiul este comun tuturor, că dreptatea este luptă.

În repetate rânduri Heraclit vorbește de „Zeu” ca distinct de „zei”. „Firea omenească este fără de înțelepciune, dar firea Zeului o are. [...] Față de Zeu omul matur pare a fi nevârstnic, aşa ca un copil față de un om matur. [...] Omul cel mai înțelept, comparat cu Zeul, va părea o maimuță în privința înțelepciunii, frumuseții și în toate celelalte”.

Zeul, fără îndoială, este întruchiparea dreptății cosmice.

Doctrina că totul curge este cea mai celebră dintre opiniile lui Heraclit și cea pe care discipolii săi, aşa cum sunt înfățișați de Platon în *Theaitetos*, pun cel mai mare accent.

Nu ne putem scufunda de două ori în același râu; căci ape proaspete vin întruna spre noi.²

Soarele este în fiecare zi nou.

Despre credința sa în schimbarea universală se consideră îndeobște că a fost exprimată prin rostirea „Totul curge”, dar această rostire este probabil apocrifă. Scriurile sale, ca și cele ale tuturor filozofilor de până la Platon, nu ne sunt cunoscute decât prin citări, făcute în bună parte de Platon și Aristotel spre a fi combătute. Când ne gândim ce s-ar alege din oricare filozof modern dacă nu ne-ar fi cunoscut decât prin polemicile rivalilor săi, ne dăm seama ce gânditori admirabili trebuie că au fost presocraticii, de vreme ce le simțim măreția chiar și prin ceața pizmei, răspândită de adversarii lor. Oricum ar sta lucrurile în această privință, Platon și Aristotel sunt de acord că în vizuirea

² Dar cf. „Coborâm și nu coborâm în aceleași ape curgătoare; suntem și nu suntem”.

lui Heraclit „nimic nu este, totul devine” (Platon) și că „nimic nu e stătornic” (Aristotel).

Mă voi întoarce la examinarea acestei doctrine când voi discuta despre Platon, care este foarte preocupat să o infirme. Deocamdată nu voi cerceta ce are de spus despre ea filozofia, ci doar ceea ce au simțit unii poeți și ceea ce au susținut unii oameni de știință.

Căutarea a ceva permanent constituie unul din cele mai adânci instințe care-i conduc pe oameni spre filozofie. Instinct ce derivă, fără îndoială, din dragostea pentru cămin și din dorința de a găsi un refugiu din fața primejdiei; aşa se face că este cel mai pătimăș la oamenii a căror viață este cea mai expusă la catastrofe. Religia caută permanență sub două forme — Dumnezeu și nemurirea. La Dumnezeu nu există variabilitate, nici posibilitatea vreunei cotituri; viața de apoi este veșnică și neschimbătoare. Optimismul voios al secolului al XIX-lea i-a îndreptat pe oameni împotriva acestor concepții statice, iar teologia liberală modernă crede că există progres în ceruri și evoluție în firea divină. Dar chiar și într-o astfel de concepție există ceva permanent, și anume progresul însuși și finalitatea sa imanentă. Iar dacă intervin cumva dezastre, există probabilitatea ca speranțele oamenilor să fie readuse înapoi, la mai vechile lor forme supra-terestre: dacă viața pe pământ nu mai oferă nici o speranță, pacea nu poate fi căutată decât în cer.

Poeții au deplâns puterea Timpului de a nimici tot ce le e drag.

Tot ce-i vigoare Timpul încovoae
Fruntea ți-o taie cu încrățituri
Cu-averi se-ndoapă, viața o despoiae
Iar coasa lungă n-ai cum să i-o furi.

Ei îndeobște adaugă că propriile lor versuri sunt indestructibile:

Dar versul meu prin vremi se mai aude
Slăvindu-te în ciuda mâinii crude.

Mistici cu înclinații filozofice, neputând să nege că tot ce există în timp este trecător, au inventat o noțiune de eternitate gândită ca fiind nu persistență într-un timp fără sfârșit, ci existență în afara întregii desfășurări temporale. Potrivit unor teologi, ca de exemplu vicarul Inge, viață eternă nu înseamnă existență în fiecare moment al timpului viitor, ci un mod de a ființa cu totul independent de timp, unde nu există înainte și după și, ca atare, nici posibilitatea logică a schimbării.

Această viziune a fost exprimată poetic de Vaughan:

Am văzut noaptea trecută Veşnicia
 Ca un uriaş inel de curată și nesfârşită lumină,
 Cu desăvârşire calm și strălucitor;
 Iar în juru-i se rostogolea Timpul în ore, zile, ani,
 De sfere călăuzit
 Ca o imensă umbră, în care aruncată era
 Lumea și-ntreg al ei convoi.

Câteva dintre cele mai celebre sisteme de filozofie au încercat să formuleze această concepție în proză sobră, ca exprimând ceea ce rațiunea, urmată cu răbdare, ne va obliga finalmente să credem.

Heraclit însuși, cu toată credința sa în schimbare, admitea că există *ceva* veșnic. Conceptul de eternitate (ca opus duratei nesfârșite), care și are obârșia la Parmenide, nu se regăsește la Heraclit, dar în filozofia sa focul central nu moare niciodată: lumea „a fost dintotdeauna, este și va fi, un foc veșnic viu”. Dar focul e ceva ce se schimbă întruna, iar permanența sa este de natura unui proces, și nu a unei substanțe — deși această concepție nu trebuie atribuită lui Heraclit însuși.

Știința, la fel ca filozofia, a încercat să evite doctrina curgerii neînțelută găsind printre fenomenele schimbătoare un substrat permanent. Chimia a părut să satisfacă acest deziderat. S-a descoperit că focul, care pare să distrugă, nu face decât să transmute: elementele se recombină, dar fiecare atom care a existat înaintea combustiei continuă să existe și după ce procesul de combustie s-a încheiat. S-a presupus, aşadar, că atomii sunt indestructibili și că orice schimbare din lumea fizică nu-i decât rearanjarea unor elemente persistente. Acest punct de vedere a dominat până la descoperirea radioactivității, când s-a constatat că și atomii se potdezintegra.

Nu-i bai: fizicienii au inventat noi unități, mai mici, numite electroni și protoni, din care sunt alcătuiri atomii; iar despre aceste noi unități s-a presupus, timp de câțiva ani, că posedă indestructibilitatea atribuită mai înainte atomilor. Din păcate, s-a vădit că protonii și electronii se pot ciocni și exploda, generând nu o nouă materie, ci o undă de energie ce se propagă prin univers cu viteza luminii. Energia trebuia considerată de acum, în locul materiei, ca fiind acel ceva permanent. Numai că energia, spre deosebire de materie, nu este o rafinare a noțiunii curente de „lucru”, ci este doar o caracteristică a unor procese fizice. Am putea-o identifica, oarecum fantezist, cu Focul heraclitic, dar în sens de ardere și nu de ceea ce arde. „Ceea ce arde” a dispărut din fizica modernă.

Trecând de la micro la macro, astronomia nu ne mai permite să considerăm corpurile cerești ca veșnice. Planetele s-au desprins din

Soare, iar Soarele dintr-o nebuloasă. El dăinuie de o vreme și va mai dăinui ceva timp; dar mai devreme sau mai târziu — probabil peste vreun milion de milioane de ani — va exploda, distrugând toate planetele și întorcându-se în starea de gaz împrăștiat pe spații întinse. Așa, cel puțin, zic astronomii; poate că totuși, pe măsură ce ziua fatală se apropie, vor descoperi vreo greșeală în calculele lor.

Doctrina curgerii neîncetate, aşa cum a formulat-o Heraclit, este greu de suportat, iar știința, după cum am văzut, nu poate face nimic ca s-o infirme. Una din mariile ambițiilor ale filozofilor a fost să resuscite speranțele pe care știința părea să le fi ucis. Ei au căutat, de aceea, și continuă să caute stăruitor ceva sustras stăpânirii Timpului. Această căutare a început cu Parmenide.

CAPITOLUL V

Parmenide

Grecii nu erau înclinați spre moderație nici în teoriile lor, nici în îndeletnicirile practice. Heraclit a susținut că *totul* se schimbă; Parmenide a replicat că *nimic* nu se schimbă.

Parmenide s-a născut la Eleea, în sudul Italiei, și era în floarea vârstei în prima jumătate a secolului al V-lea î.Cr. Potrivit spuselor lui Platon, Socrate în tinerețea sa (să zicem în jurul anului 450 î.Cr.) a avut o întrevedere cu Parmenide, pe atunci bătrân, și a învățat mult de la el. Fie că această întrevedere este sau nu un fapt istoric, putem cel puțin infera, ceea ce e și altminteri evident, că Platon însuși a fost influențat de doctrinele lui Parmenide. Filozofii din sudul Italiei și din Sicilia au fost mai înclinați spre misticism și religie decât cei din Ionia, la care se constată, în ansamblu, tendințe științifice și sceptice. Matematica însă, sub influența lui Pitagora, a înflorit în Grecia Mare mai mult decât în Ionia; în acea vreme însă matematica se împartea cu misticismul. Parmenide a fost influențat de Pitagora, dar cât de mare a fost această influență nu putem decât să conjecturăm. Importanța istorică a lui Parmenide vine din faptul că a inventat o formă de raționament metafizic care, sub o formă sau alta, se va regăsi la majoritatea metafizicienilor de mai târziu, până la Hegel inclusiv. Despre Parmenide se spune adesea că a inventat logica, dar ceea ce a inventat de fapt a fost metafizica bazată pe logică.

Parmenide și-a expus doctrina într-un poem *Despre natură*. Simțurile le considera înșelătoare iar multitudinea lucrurilor sensibile o taxa drept simplă iluzie. Singura ființă adeverată este „Unul”, care e infinit și indivizibil. Nu este, ca la Heraclit, o unitate de contrarii, deoarece contrarii nu există. După cât se pare, el gândeau că, de exemplu, „rece” înseamnă „ceea ce nu e cald”, iar „întuneric” înseamnă doar „lipsă de lumină”. Parmenide nu concepe „Unul” aşa cum noi îl concepem pe Dumnezeu, ci pare a-l gândi ca fiind material și întins, pentru

că vorbește de el ca fiind sferic. „Unul”, însă, nu poate fi divizat, fiindcă în întregul său este prezent pretutindeni.

Parmenide își împarte învățatura în două părți, numite respectiv „calea adevărului” și „calea părerii”. Aceasta din urmă o putem lăsa deoparte. Ceea ce spune despre calea adevărului, atât cât ni s-a păstrat, constă în esență în următoarele:

Nu se poate, într-adevăr, spune nici gândi ceea ce nu este; căci a putea fi gândit și a putea fi este unul și același lucru.

Cum ar putea, dar, ceea ce *este* să fie în viitor? Sau cum ar putea să se nască? Dacă s-a născut, nu este; și tot aşa dacă va fi în viitor. Astfel, *devenirea* e stinsă iar *pieirea* e vorbă goală.

Lucrul ce poate fi gândit și cel pentru care gândul există este același; căci nu poți afla gând fără ceva existent, despre care el să fie rostit.¹

Esența acestui argument e următoarea: Când gândești, gândești *despre* ceva; când folosești un nume, acesta trebuie neapărat să fie numele *a* ceva. Așadar, atât gândirea cât și limbajul presupun obiecte existente în afara lor. Si cum despre un lucru poți gândi sau vorbi în diferite momente, tot ce poate fi obiect al gândirii sau al rostirii e necesar să existe tot timpul. De unde urmează că nu poate exista schimbare, pentru că schimbarea constă în naștere sau pieire.

Acesta e în filozofie primul exemplu de argumentare dinspre gândire și limbaj spre lumea externă. Firește că nu o putem accepta ca validă, dar merită să vedem ce element de adevăr cuprinde.

Argumentul l-am putea reformula astfel: dacă limbajul nu e simplu non-sens, cuvintele trebuie să semnifice ceva, iar în general vorbind, ele trebuie să semnifice nu alte cuvinte, ci ceva ce există indiferent dacă vorbim despre el sau nu. Să presupunem, de pildă, că vorbiți despre George Washington. Dacă n-ar exista un personaj istoric cu acest nume, atunci (s-ar părea că) numele ar fi lipsit de înțeles, iar propozițiile în care el figurează ar fi șiruri de sunete fără sens. Parmenide susține că George Washington nu doar trebuie să existe în trecut, ci că, într-un anumit sens, trebuie să existe și acum, de vreme ce și acum îi putem folosi numele în chip inteligibil. Această din urmă afirmație pare evident neadevărată, dar cum să dezamorsăm argumentul parmenidian?

Să luăm un personaj imaginar, bunăoară pe Hamlet, și să considerăm enunțul „Hamlet a fost prinț al Danemarcei”. Într-un anumit

¹ Notă a lui Burnet: „Sensul e, cred, acesta... Nu poate exista gând care să corespundă unui nume care nu este numele a ceva real”.

sens acest enunț e adevărat, nu însă și în obișnuitul sens istoric. Enunțul adevărat este că „Shakespeare spune că Hamlet a fost prinț al Danemarcei”, sau, mai explicit, „Shakespeare spune că a existat un prinț al Danemarcei pe nume «Hamlet»”. Aici nu mai e nimic imaginar. Shakespeare, Danemarca și sunetul „Hamlet” sunt cu toții reali, dar sunetul „Hamlet” nu e cu adevărat un nume, pentru că în realitate pe nimeni nu-l cheamă „Hamlet”. Dacă veți spune „«Hamlet» este numele unei persoane imaginare”, formularea nu va fi riguros corectă; ar trebui să spuneti „Se imaginează că «Hamlet» este numele unei persoane reale”.

Hamlet e un individ imaginat; inorogii sunt o specie imaginată. Unele propoziții în care figurează cuvântul „inorog” sunt adevărate iar unele sunt false, dar în ambele cazuri nu direct. Să considerăm propozițiile „Un inorog are un singur corn” și „O vacă are două coarne”. Pentru a stabili adevărul celei de-a doua, trebuie să ne uităm la o vacă, nefiind de-ajuns să spunem că într-o carte se spune despre vaci că au două coarne. În schimb, dovada că inorogii au doar un corn nu se poate găsi decât în cărți și de fapt enunțul corect este: „Anumite cărți asertează că există animale cu un singur corn, numite «inorogi»”. Toate enunțurile despre inorogi sunt de fapt enunțuri despre *cuvântul „inorog”*, întocmai cum toate enunțurile despre Hamlet sunt de fapt enunțuri despre *cuvântul „Hamlet”*.

Evident, însă, că în majoritatea cazurilor nu vorbim despre cuvinte, ci despre ceea ce acestea semnifică. Iar cu aceasta revenim la argumentul lui Parmenide că dacă un cuvânt poate fi folosit în mod inteligibil, el trebuie să semnifice *ceva* și nu nimic, și ca urmare, ceea ce cuvântul semnifică trebuie într-un sens sau altul să existe.

Ce ar trebui, aşadar, să spunem despre George Washington? Se pare că nu avem decât două alternative: una e să spunem că el încă există, iar cealaltă, că, atunci când *noi* folosim cuvintele „George Washington”, de fapt nu vorbim despre omul care a purtat acest nume. Ambele alternative sună paradoxal, dar cea de-a doua în mai mică măsură și eu voi încerca să descriu un sens în care cea de-a doua propoziție este adevărată.

Parmenide postulează că fiecare cuvânt are o semnificație constantă; aceasta e de fapt baza argumentului său, pe care o presupune incontestabilă. Dar cu toate că dicționarul sau enciclopedia oferă ceea ce s-ar putea numi semnificația oficială sau socialmente sancționată a unui cuvânt, doi oameni care folosesc același cuvânt nu vor avea niciodată în minte același gând.

George Washington însuși putea să folosească numele său și cuvântul „eu” ca pe niște sinonime. El putea să-și percepă gândurile și mișcările propriului corp și ca atare putea să-și folosească numele cu un înțeles mai plin decât ar putea-o face oricine altul. Prietenii săi, când el era de față, puteau percepe mișcările corpului său și îl puteau ghici gândurile; pentru ei, numele „George Washington” mai denota încă ceva concret din propria lor experiență. După moartea sa, ei au trebuit să substituie percepțiilor amintiri, ceea ce a implicat o schimbare în procesele mintale ce aveau loc atunci când ei îl foloseau numele. Pentru noi, care nu l-am cunoscut deloc, procesele mintale sunt iarăși diferite. Noi ne putem gândi la tabloul care-l înfățișează și să ne spunem în sinea noastră „Da, acel bărbat”. Sau putem gândi „întâiul președinte al Statelor Unite”. Dacă suntem foarte ignoranți, el ar putea să fie pentru noi doar „Bărbatul căruia i se spunea «George Washington»”. Orice ne-ar sugera numele, în mod sigur nu ni-l sugerează chiar pe omul cu pricina, pentru că noi nu l-am cunoscut niciodată pe el, ci ceva prezent acum în simțuri, memorie sau gândire. Se vede de aici că argumentul lui Parmenide este defectuos.

Necontenita schimbare a semnificațiilor cuvintelor este mascată de faptul că, în general, această schimbare nu afectează adevărul sau falsitatea propozițiilor în care respectivele cuvinte figurează. Dacă luati indiferent ce propoziție adevărată în care apare numele „George Washington”, de regulă ea va rămâne adevărată în caz că punem în locul numelui expresia „întâiul președinte al Statelor Unite”. Sunt și excepții de la această regulă. Înainte de alegerea ca președinte a lui Washington, un om ar fi putut spune „Sper că George Washington va fi întâiul președinte al Statelor Unite”, dar același om nu ar fi spus „Sper că întâiul președinte al Statelor Unite va fi întâiul președinte al Statelor Unite”, exceptând cazul că ar fi neobișnuit de pasionat de legea identității. Este însă ușor de formulat o regulă prin care să excludem aceste cazuri exceptionale, încât în restul cazurilor veți putea substitui numelui „George Washington” orice expresie descriptivă care i se aplică numai lui. Or, tot ce știm despre dânsul, știm numai prin intermediul unor asemenea expresii.

Parmenide pretinde că, întrucât putem cunoaște acum ceea ce este îndeobște considerat a fi trecut, acesta de fapt nu poate fi trecut, ci trebuie, într-un anumit sens, să existe acum. Și, ca atare, conchide că nu există schimbare. Cele spuse aici despre George Washington răstoarnă acest argument. Într-un anumit sens se poate spune că nu avem nici o cunoaștere despre trecut. Când ne amintim ceva, amintirea are loc acum și nu este identică cu evenimentul de care ne amintim. Dar

amintirea ne permite o *descriere* a evenimentului trecut, iar în majoritatea contextelor practice nu-i nevoie să distingem între descriptie și ceea ce este descris.

Întreg argumentul arată că de ușor sunt de tras din limbaj concluzii metafizice și cum singura cale de a evita argumentările defectuoase de acest fel constă în a duce studiul logic și psihologic al limbajului mai departe decât au făcut-o majoritatea metafizicienilor.

Cred însă că dacă Parmenide s-ar putea scula din morți și ar citi spusele mele de aici, el le-ar considera foarte superficiale. „De unde știi — ar întreba el — că enunțurile dumitale despre George Washington se referă la un timp trecut? Potrivit chiar teoriei dumitale, referință directă există numai la lucruri prezente acum; amintirile dumitale, bunăoară, se petrec acum, nu pe vremea de care crezi că-ți amintești. Pentru ca memoria să fie acceptată drept izvor de cunoaștere, trecutul trebuie să-l avem în fața minții *acum* și ca atare el trebuie, într-un anumit sens, să existe încă”.

Nu voi încerca să replic la acest argument acum; el necesită o discuție despre memorie, ceea ce e un subiect dificil. Am formulat argumentul aici doar spre a-i reaminti cititorului că în general teoriile filozofice, dacă sunt importante, pot fi resuscitate într-o nouă formă după ce au fost infirmate în formularea lor inițială. Reformulările sunt rareori definitive; în majoritatea cazurilor ele sunt doar preludii la noi rafinări, ulterioare.

Ceea ce filozofia de mai târziu, mergând până în vremuri foarte recente, a acceptat din Parmenide a fost nu imposibilitatea oricărei schimbări, teză prea violent paradoxală, ci indestructibilitatea *substanței*. Cuvântul „substanță” n-a apărut la succesorii săi imediați, dar *noțiunea* de substanță este deja prezentă în speculațiile lor. Substanța era presupusă a fi subiectul persistent al unei varietăți de predicate. În această accepțiune, ea a devenit, și a rămas timp de peste două mii de ani, unul din conceptele fundamentale ale filozofiei, psihologiei, fizicii și teologiei. În alte locuri din carte voi avea de spus mai multe despre ea. Deocamdată țin doar să notez că noțiunea de substanță a fost introdusă în gândire ca un mod de a da ceea ce li se cuvine argumentelor lui Parmenide fără a tăgădui niște fapte evidente.

CAPITOLUL VI

Empedocle

Amestecul de filozof, profet, om de știință și magician, pe care l-am întâlnit deja la Pitagora, a fost exemplificat din plin de către Empedocle. Acesta era în floarea vîrstei pe la 440 î.Cr., fiind astfel un contemporan mai Tânăr al lui Parmenide, însă doctrina sa a avut, în anumite privințe, mai multă afinitate cu cea a lui Heraclit. A fost cetățean al polisului Acragas de pe coasta de sud a Siciliei și politician democrat care în același timp se pretindea a fi zeu. În majoritatea polisurilor grecești, și cu deosebire în cele din Sicilia, exista un permanent conflict între democrație și tiranie; conducătorii partidei care pe moment se afla înfrântă erau execuți sau exilați. Cei exilați rareori pregetau să intre în negocieri cu inamicii Greciei — Persia în est, Cartagina în vest. Empedocle s-a pomenit și el la un moment dat în surghiun, dar după surghiunire se pare că a preferat viața de înțelept celei de refugiat urzitor de intrigi. Se pare că în tinerețe a fost mai mult sau mai puțin orfic; că înainte de a fi surghiunit a combinat știința cu politica; și că doar la o vîrstă mai înaintată, ca exilat, a devenit profet.

Despre Empedocle există numeroase legende. Se credea că făcuse miracole sau ceva de genul acesta, uneori prin magie, alteori cu ajutorul cunoștințelor sale științifice. Se povestea că avea puterea de a stăpâni vînturile; că a readus la viață o femeie care păruse moartă timp de treizeci de zile; în sfîrșit, se mai spunea că a murit aruncându-se în craterul Etnei pentru a dovedi că era zeu. În cuvintele poetului:

Marele Empedocle, suflet ardent,
Sărind în Etna, fu frit pe moment.

Matthew Arnold a scris pe această temă un poem, care, deși e dintre cele mai proaste din câte a compus, nu cuprinde cupletul de adineauri.

Asemenei lui Parmenide, Empedocle a scris în versuri. Lucrețiu, care a fost influențat de el, l-a prețuit mult ca poet, dar în această chestiune opiniile erau împărțite. Cum din scrierile sale ni s-au păstrat doar fragmente, calitățile sale poetice rămân inevitabil sub semnul îndoielii.

Trebuie să discutăm separat despre știință și despre religie sa, deoarece acestea nu se împacă deloc bine una cu celaltă. Mă voi ocupa întâi de știință sa, apoi de filozofie și în cele din urmă de religie.

Cea mai importantă contribuție a sa în domeniul științei o constituie descoperirea aerului ca substanță separată. El a dovedit acest lucru prin observația că atunci când o găleată, sau un alt vas asemănător, este scufundat în apă cu gura în jos, apa nu intră în el. Iată ce spune Empedocle:

Când se joacă o fată cu o clepsidră de-aramă
Strălucitoare: cât mâna-i frumoasă acoperă tubul
Recipientului și îl scufundă în trupul cel moale
Ce argintia apă îl are, nu mai pătrunde
Apa în recipient, o oprește șuvoiul de aer
Ce dinăuntru apasă pe dese-orificii. Până iarăși
Liber e densul curent [de pe tub când fata ia mâna];
Iar când recipientul aerul scapă, atuncea
Apa ce corespunde-n volum pătrunde-năuntru.

Acest pasaj apare în cadrul unei explicații a respirației.

El a descoperit, de asemenea, cel puțin un exemplu de forță centrifugă: dacă o cească cu apă este rotită la capătul unei sfori, apa din cească nu se varsă.

Știa că plantele au sex și dezvoltase o teorie (cam fantezistă, ce-i drept) a evoluției și a supraviețirii celor mai bine adaptați. La început, „nenumărate neamuri de făpturi muritoare fură-mprăștiate afară, înzestrate cu forme de tot felul, minuni la vedere”. Se găseau printre ele capete fără gât, brațe fără umeri, ochi fără frunți, mădulare izolate ce căutau să se unească. Acestea se uniră „care pe unde se nimeri”; au rezultat astfel făpturi târâtoare cu nenumărate mâini, altele cu fețe și piepturi privind în direcții diferite, apoi făpturi cu trup de bou și față de om și altele cu cap de bou și trup de om. Mai erau și hermafrodite combinând firi masculine cu firi feminine, dar sterpe. Până la urmă numai anumite forme au supraviețuit.

În ceea ce privește astronomia: știa că Luna strălucește reflectând lumina și credea că același lucru e adevărat pentru Soare; spunea că luminii îi trebuie timp ca să se propage, însă atât de puțin încât noi nici nu-l putem observa; știa că eclipsele solare sunt provocate de interpu-nerea Lunii, lucru ce pare că l-a aflat de la Anaxagora.

A fost fondatorul școlii italice de medicină, iar școala medicală creată de el i-a influențat deopotrivă pe Platon și pe Aristotel. Burnet apreciază (p. 234) că ea a marcat tendința de ansamblu a gândirii științifice și filozofice.

Toate acestea arată vigoarea științifică a epocii sale, care n-avea să mai fie egalată în epocile mai târzii ale Greciei.

Ajung acum la cosmologia lui Empedocle. El e, după cum am menționat deja, cel ce a statornicit pământul, aerul, focul și apa drept cele patru elemente (deși el însuși nu a folosit cuvântul „element”). Fiecare din acestea era veșnic, dar ele se puteau amesteca în diverse proporții, dând astfel naștere substanțelor complexe și schimbătoare pe care le găsim în lume. Cea care le combina era Iubirea, iar cea care le separa era Vrajba. Iubirea și Vrajba erau, pentru Empedocle, substanțe primitive pe același plan cu pământul, aerul, focul și apa. Au fost perioade când a precumpărât Iubirea, și altele în care a fost mai puternică Vrajba. A existat o epocă de aur când Iubirea era complet victorioasă, epocă în care oamenii o adorau doar pe Afrodita cipriotă. Schimbările din lume nu sunt generate de vreun scop, ci doar de Hazard și Necesitate. Există un ciclu: după ce elementele sunt temeinic amestecate de către Iubire, treptat Vrajba le separă din nou; după ce Vrajba le separă, treptat Iubirea le reunește iar. Așa se face că orice substanță compusă este vremelnică; numai elementele, împreună cu Iubirea și cu Vrajba, sunt veșnice.

Se constată aici o asemănare cu Heraclit, dar și o înmlădiere, pentru că nu Vrajba singură, ci Vrajba și Iubirea împreună produc schimbarea. Platon, în *Sofistul* (242), îi evocă laolaltă pe Heraclit și pe Empedocle:

Unele muze ioniene și siciliene au fost de părere că a împleti cele două principii (al Unului și al Multiplului) este lucrul cel mai sigur, spunând astfel că realitatea existentă este totodată plurală și una, subzistând prin dușmănie și prietenie. Căci dezbinându-se, ea se acordă cu sine statornic, ne declară cele mai hotărâte dintre muze, pe când altele mai îngăduitoare au mlădiat gândul spunând că lucrurile nu sunt totdeauna aşa, ci doar succesiv, întregul lumii fiind când unu și plin de prietenie datorită Afroratei, când plural și în dezbinare cu sine, prin cine știe ce vrajbă.

Empedocle susținea că lumea materială e o sferă; că în Veacul de Aur Vrajba se afla afară, iar Iubirea înăuntru; apoi, treptat, Vrajba a pătruns înăuntru, iar Iubirea a fost alungată, până când se ajunge, în fază cea mai rea, ca Vrajba să fie total înăuntru, iar Iubirea total în afara sferei. Atunci — deși nu e clar din ce rațiune — începe o mișcare opusă, până când revine Veacul de Aur, dar nu pentru totdeauna. Apoi întreg ciclul se repetă. S-ar putea presupune că oricare din extreme ar putea fi stabilă, dar nu aceasta e viziunea lui Empedocle. El voia să explice mișcarea luând în considerare și argumentele lui Parmenide și n-avea deloc dorința de a ajunge, în vreo etapă, la un univers ne-schimbător.

Vederile lui Empedocle despre religie sunt, în ce privește principalul, pitagoreice. Într-un fragment care, după toate probabilitățile, se referă la Pitagora, el spune:

O, prieteni, ce locuiți în marea cetate, pe-Acragas,
 Râul cu galbene plete, și-n fortăreața cetății,
 De treburi bune preocupați, alese limanuri
 Pentru străini, voi neîntinați de multe rele,
 Eu vă salut ! Sunt acel ce v-apar ca un zeu fără moarte,
 Și printre voi mă plimb, cu nemuritorii asemenei,
 Și având parte de a tuturor cinsti, cu verzi coroane
 Încununat și cu benzi; când sosesc în orașe ilustre
 Printre bărbați și femei, venerat cu evlavie m-aflu;
 Unii, cu miile mă însoțesc, dorind ca să afle
 Calea spre vreun căstig, iar alții vor să profite
 De profetiile mele; alții, de multă vreme
 Măcinați de-adânci suferințe, doresc să audă
 Un cuvânt salvator, ce boli felurite s-aline.

Și adaugă, în alt loc:

Dar de ce stăru oare atâta pe astfel de lucruri
 De parcă ar fi vreo mare ispravă că mă aflu
 De-asupra unor bieți muritori?

Alteori se simte ca un mare păcătos, trebuind să ispășească pentru impieteate:

Este o sentință a Necesității, o hotărâre
 Veche și veșnică, de zei votată și pecetluită
 Cu jurăminte grozave: dacă vreunii-și pătează
 Membrele dragi cu o crimă, prin rătăciri și
 Strâmb jurământ (la al Vrajbei îndemn), comit o greșală
 Față de demonii ce-au obținut la sorti viață lungă,
 De trei ori zece mii de soroace, acelora dat li-i
 Să rătăcească pribegi, departe de zeii ferice;
 Din ei se nasc, în scurgerea vremii, chipuri diverse
 De muritori, ce schimbă trudite cărări ale vieții.
 Forța eterului îi hărțuiește, mânnându-i spre mare,
 Marea-i aruncă pe față pământului, iar apoi glia-i
 Zvărle spre razele soarelui strălucitor, și acesta
 Sus îi azvărle-n vârtejul eterului; și-astfel întruna
 Unu-i preia de la altul, dar toate cu ură-i întâmpin;
 Unul din ei mă aflu și eu, pribegul de-acuma,
 Care-s smintitei Vrajbo supus și proscrisul pe care
 Divinitatea «il urmărește prin căile sale».

Care i-o fi fost păcatul, nu știm; probabil că nimic din ceea ce noi socotim a fi cumplit. Pentru că el mai spune:

Vai, că nu m-a distrus mai devreme ziua fatală,
Mai înainte de-a mă gândi că buzele mele
Au atins oribile nelegiuiri prin mâncare.

Departă să vă țineți de frunzele de dafin...

Nefericitiilor, voi prea nefericiti, luați mâna de pe bob!

Probabil, deci, că n-a făcut nici un rău mai mare decât să mestece frunze de dafin ori să se îndoape cu bob.

Cel mai celebru pasaj din Platon, cel în care acesta compară lumea cu o peșteră, în care vedem doar umbre ale realităților din lumea strălucitoare de sus, este anticipat de Empedocle; pasajul își are obârșia în doctrinele orficelor.

Sunt unii — pesemne cei ce se păzesc de păcat de-a lungul multor încarnări — care în cele din urmă acced la beatitudinea nemuritoare în tovărășia zeilor:

Însă la urmă, ei¹ se ivesc printre oamenii muritori în chip de profeti, autori de cântece, medici și regi; iar apoi se înalță ca zei slăviți, ducându-și viața alături de ceilalți zei și mâncând cu ei la aceeași masă, scutiți de suferințe omenești, feriți de rele și de orice vătămare.

În toate acestea, s-ar zice, foarte puține sunt lucrurile ce nu se aflau cuprinse deja în învățatura orfică și pitagoreică.

Originalitatea lui Empedocle, în afara științei, constă în doctrina celor patru elemente și în explicarea schimbării cu ajutorul celor două principii — Iubirea și Vrajba.

El respingea monismul și privea mersul naturii ca fiind guvernăt nu de finalitate, ci de hazard și necesitate. În aceste privințe filozofia lui a fost mai științifică decât cele ale lui Parmenide, Platon și Aristotel. În alte privințe, ce-i drept, a rămas tributar unor superstiții curente; din acest punct de vedere, însă, el nu se prezintă mai rău decât mulți oameni de știință mai apropiati în timp de noi.

¹ Nu e vădit cine sunt „ei”, dar putem presupune că e vorba de cei ce și-au păstrat puritatea.

CAPITOLUL VII

Rolul cultural al Atenei

Măreția Atenei începe în vremea celor două războaie persane (490 î.Cr. și 480–479 î.Cr.). Până atunci Ionia și Magna Graecia (cetățile grecești din sudul Italiei și din Sicilia) au fost cele care au dat la iveală marile personalități. Victoria de la Maraton (490) a Atenei asupra regelui persan Darius și victoria flotelor grecești reunite, sub conducere ateniană, asupra succesorului său Xerxes (480) au conferit Atenei un mare prestigiu. Ionienii din insule și de pe coasta Asiei Mici se răsculaseră împotriva Persiei iar eliberarea lor a fost înfăptuită de Atena după ce persanii au fost izgoniți din partea continentală a Greciei. La această operațiune n-au participat și spartanii, cărora nu le păsa decât de teritoriul lor. Așa se face că Atena a devenit partenerul dominant în cadrul unei alianțe împotriva Persiei. Potrivit constituției acestei alianțe, fiecare din statele membre era obligat să contribuie fie cu un număr determinat de corăbii, fie cu contravaloarea acestora. Majoritatea au optat pentru a două alternativă, astfel că Atena a dobândit supremăția navală asupra celorlalți aliați și treptat a transformat alianța într-un imperiu atenian. Atena a ajuns bogată și a prosperat sub conducerea înteleaptă a lui Pericle, care a guvernat, prin libera alegere a cetățenilor, circa treizeci de ani, până la căderea sa, în 430 î.Cr.

Epoca lui Pericle a fost răstimpul cel mai fericit și mai glorios din istoria Atenei. Eschil, care luptase în războaiele persane, a inaugurat tragedia greacă; una din tragediile sale, *Perșii*, abandonând obiceiul de a alege subiecte homerice, vorbește despre înfrângerea lui Darius. Foarte repede, lui i-a urmat Sofocle, iar acestuia Euripide. Creația acestuia se prelungeste, însă, până în zilele negre ale Războiului peloponesiac care a urmat căderii și morții lui Pericle, iar piesele sale reflectă scepticismul acestei perioade mai târzii. Contemporanul său Aristofan, poetul comic, își râde de toate *ism*-ele de pe poziția unui bun-simț robust și mărginit; în particular, el îl expune pe Socrate bârfei cum că ar cădea existența lui Zeus și că s-ar îndeletnici cu nelegiuite mistere pseudo-științifice.

Athena fusese cucerită de Xerxes și templele de pe Acropole fuseseră distruse prin incendiere. Pericle s-a consacrat reconstruirii lor. El e cel ce a construit Partenonul și celelalte temple ale căror ruine dăinuie impresionând epoca noastră. Sculptorul Fidias a fost angajat de către stat să facă statui gigantice de zei și zeițe. La sfârșitul acestei perioade Atena era cel mai frumos și mai strălucitor oraș din lumea elenă.

Herodot, părintele istoriei, se trăgea din Halicarnas, în Asia Mică, dar a trăit la Atena, a fost sprijinit de statul atenian și și-a scris istoria războaielor cu persii din punctul de vedere atenian.

Înfăptuirile Atenei în epoca lui Pericle reprezintă probabil lucrul cel mai uimitor din întreaga istorie. Până atunci Atena s-a aflat în urma altor cetăți grecești și nu dăduse la iveală nici în artă, nici în literatură vreo personalitate de seamă (în afară de Solon, care a fost cu precădere legiuitor). Dintr-o dată, sub impulsul victoriei, al bogăției și al nevoii de reconstrucție, arhitecti, sculptori și dramaturgi, rămași neîntrecuți până în ziua de astăzi, au produs opere ce aveau să domine viitorul, până în epoca modernă. Lucrul e cu atât mai surprinzător când ne gândim cât de mică era populația cetății. Se estimează că Atena, în momentul ei de zenit, pe la 430 î.Cr., avea ca la 230 000 de locuitori (punând la socoteală și sclavii) iar teritoriul înconjurător al Atticii rurale era destul de slab populat. Nicicând înainte și nici după aceea o populație de mărime comparabilă nu s-a arătat în stare de o operă atât de desăvârsită.

În filozofie Atena a contribuit doar cu două nume mari, Socrate și Platon. Platon aparține unei perioade ceva mai târzii, dar Socrate și-a trăit tinerețea și vîrsta adulă timpurie în epoca lui Pericle. Atenienii erau îndeajuns de interesati de filozofie ca să-i asculte avizi pe profesorii veniți din alte cetăți. Sofiștii aveau căutare la tineretul dornic să învețe arta disputei; în *Protagoras*, Socratele platonician oferă o amuzantă descriere satirică a discipolilor zeloși sorbind cuvintele eminentului ospete. Pericle, după cum vom vedea, l-a adus în cetate pe Anaxagora, de la care Socrate spunea că a învățat preeminența spiritului în univers.

Majoritatea dialogurilor din opera lui Platon sunt plasate de el în cuprinsul epocii lui Pericle și zugrăvesc un tablou plăcut al vieții din mediul celor avuți. Platon aparținea unei familii aristocratice și a crescut în tradiția perioadei de dinaintea anilor în care războiul și democrația au distrus bogăția și securitatea claselor superioare. Tinerii din dialogurile sale, neavând nevoie să muncească, își petrec în cea mai mare parte răgazurile cu preocupări pentru știință, matematică și filozofie; pe Homer îl știa aproape pe de rost și sunt judecători avizați ai icsusinței recitatorilor de poezie profesioniști. Arta raționamentului deductiv

fusese descoperită nu demult și odată cu ea apăruse emoția făuririi de noi teorii, atât adevărate cât și false, în întregul câmp al cunoașterii. În acea epocă era posibil, ca în puține altele, să fii deopotrivă intelligent și fericit, și fericit prin exercițiul inteligenței.

Echilibrul forțelor care au dat naștere acestei epoci de aur era însă precar. Existau amenințări atât dinăuntru cât și din afară — dinăuntru din partea民主ie, iar din afară din partea Spartei. Pentru a înțelege ce s-a petrecut după Pericle, trebuie să creionăm pe scurt istoria timpurie a Aticiei.

La începutul perioadei istorice Atica era o mică regiune agricolă cu economie autarhică; Atena, capitala ei, nu era mare, dar avea o populație în creștere de meșteșugari și de artiști dormici să-și desfășă producția dincolo de hotarele regiunii. Treptat s-a descoperit că e mai profitabil să se cultive viță-de-vie și măslini decât cereale, iar acestea din urmă să fie importate, în principal de pe coasta Mării Negre. Noua formă de cultură a solului avea nevoie de mai mult capital decât cultura grânelor și astfel micii fermieri au ajuns să se îndatoreze. Atica, la fel ca alte state grecești, fusese în epoca homerică o monarhie, dar cu timpul regele a devenit un simplu demnitar religios fără putere politică. Cârmuirea a ajuns în mâinile aristocrației, care asuprea atât pe fermierii de la țară, cât și pe meșteșugarii din oraș. Un compromis în direcția democratiei a fost realizat de Solon la începutul secolului al VI-lea, iar din înfăptuirile sale, multe au supraviețuit în decursul perioadei următoare de tiranie, exercitată de Pisistrate și de fiii acestuia. Când această perioadă a luat sfârșit, aristocrații, ca oponenți ai tiraniei, au fost în măsură să se recomande democratiei. Până la căderea lui Pericle, o serie de procese democratice au dat puterea în mâinile aristocrației, ca în Anglia secolului al XIX-lea. Dar către sfârșitul vietii sale, fruntașii democratiei ateniene au început să revindice un quantum mai mare din puterea politică. În același timp, politica lui imperialistă, de care era legată prosperitatea economică a Atenei, a generat fricțiuni tot mai grave cu Sparta, care au condus finalmente la Războiul peloponesiac (431–404), în care Atena a fost total înfrântă.

În pofida colapsului politic, prestigiul Atenei a dăinuit și, timp de aproape un mileniu, centrul filozofiei s-a aflat aici. Alexandria a eclipsat Atena în domeniul matematicii și al științelor naturii, dar Aristotel și Platon au asigurat Atenei locul de frunte în filozofie. Academia, unde Platon își ținea prelegerile, a supraviețuit tuturor celorlalte școli și a dăinuit, ca o insulă de paganism, timp de două secole după converțirea Imperiului roman la creștinism. În cele din urmă, la 529 d.Cr., a fost închisă la porunca lui Iustinian, spirit bigot în materie de religie, iar peste Europa s-a înstăpânit Epoca Întunericului.

Anaxagora

Filozoful Anaxagora, deși nu de aceeași talie cu Pitagora, Heraclit sau Parmenide, are totuși o importanță istorică considerabilă. Era ionian și a dus mai departe tradiția științifică, raționalistă din Ionia. A fost primul care i-a inițiat pe atenieni în filozofie și primul care a sugerat că inteligență¹ este cauza primordială a schimbărilor fizice.

S-a născut la Clazomene, în Ionia, pe la anul 500 î.Cr., dar vreo treizeci de ani din viață i-a petrecut la Atena, aproximativ între 462 și 432 î.Cr. Îndemnul de a veni aici i l-a dat probabil Pericle, care era dornic să-și civilizeze compatriotii. S-ar putea ca Aspasia, venită din Milet, să i-l fi prezentat lui Pericle. Iată ce spune Platon, în *Phaidon*:

...[Pericle], întâlnindu-l pe Anaxagora, care era un om de știință, s-a hrănit cu gândirea cea înaltă, ajungând să pătrundă natura inteligenței, cât și pe aceea a absenței ei, deci tocmai lucrurile despre care Anaxagora vorbise pe larg. De aici el deprinse tot ceea ce era de natură să-l ajute în arta oratoriei.

S-a spus că Anaxagora l-a influențat și pe Euripide, dar asta e mai puțin sigur.

Cetățenii Atenei, aidoma celor ai altor orașe din alte epoci și de pe alte continente, nutreau o anumită ostilitate față de cei ce încercau să introducă o cultură de nivel mai înalt în comparație cu cea cu care ei erau deprinși. Când Pericle ajunsese în pragul senectuții, adversarii săi au început o campanie împotriva sa atacându-i prietenii. Astfel, l-au acuzat pe Fidias că și-ar fi însușit o parte din aurul pe care trebuia să-l folosească pentru statui. Au votat o lege ce permitea punerea sub acuzare a celor care nu practicau religia și care expuneau teorii privitoare la „cele de sus”. În baza acestei legi au început urmărirea lui

¹ Termenul grecesc *nous*, aşa cum e folosit de Anaxagora, este echivalent în engleză prin *mind*. Ca echivalent românesc s-a sugerat că poate fi folosit oricare din cuvintele *inteligență*, *rațiune* sau *spirit*, iar în unele traduceri s-a preferat păstrarea cuvântului grecesc. Aici optăm pentru termenul *inteligență*. (N. l.)

Anaxagora, care a fost acuzat că afirmă că Soarele e un bloc de piatră încins și că Luna este din pământ. (Aceași învinuire a fost repetată de acuzatorii lui Socrate, care le-a replicat în derâdere că spun lucruri perimente.) Nu știm sigur ce a urmat, decât că Anaxagora a fost nevoit să părăsească Atena. Pare probabil că Pericle l-a scos din închisoare și i-a înlesnit plecarea. S-a întors în Ionia, unde a înființat o școală. În conformitate cu testamentul pe care l-a lăsat, ziua morții sale era comemorată ca zi de odihnă pentru elevi.

Anaxagora susținea că totul e divizibil la infinit și că și cele mai mici părțicile de materie conțin câte ceva din fiecare element. Lucrurile au înfățișarea elementului din care conțin doza cea mai mare. Astfel, de exemplu, orice lucru conține o doză de foc, dar îl numim foc numai dacă acest element pecumpănește. Asemenei lui Empedocle, argumentea împotriva vidului, spunând că exemplul clepsidrei sau cel al pielii umflate arată că unde pare să nu fie nimic există aer.

Se deosebea de predecesorii săi prin considerarea inteligenței (*nous*) drept o substanță ce intră în compunerea viețuitoarelor și le distinge de materia fără viață. În toate, spune el, există câte o părțicică din toate, exceptând inteligența, iar unele ființe o cuprind și pe aceasta. Inteligența are putere asupra tuturor celor însuflețite; ea este infinită, suverană și nu se amestecă cu nimic. Cu excepția inteligenței, totul, oricât ar fi de mic, conține părțicile din toate contrariile de felul cald — rece, alb — negru. Susținea că zăpada e (în parte) neagră.

Inteligența este izvorul oricarei mișcări. Ea cauzează rotația, care se răspândește treptat prin tot universul și face ca lucrurile cele mai usoare să se deplaseze spre circumferință iar cele mai grele să cadă spre centru. Inteligența e uniformă și este la fel de bună la animale și la om. Aparenta superioritatea a omului se datorează faptului că acesta are mâini; toate aparentele diferențe de inteligență se datorează de fapt unor diferențe corporale.

Atât Aristotel, cât și Socratele platonician îi reproșează lui Anaxagora că, după ce a introdus inteligența, a făcut prea puțin uz de ea. Aristotel observă că el apelează la inteligență în calitate de cauză doar atunci când nu cunoaște altă cauză. Ori de câte ori poate, dă o explicație mecanică. Respingea necesitatea și hazardul ca aflându-se la originea lucrurilor; totuși în cosmologia lui nu există „Providență”. De etică și religie nu prea s-a ocupat; probabil că era ateu, aşa cum au susținut acuzatorii săi. A fost influențat de toți predecesorii, în afară de Pitagora. Influența lui Parmenide în cazul său a fost aceeași ca în cazul lui Empedocle.

În știință a avut un mare merit. Este primul care a explicitat strălucirea Lunii ca fiind lumină reflectată, deși la Parmenide există un

fragment criptic care sugerează că și el știa acest lucru. Anaxagora a formulat o teorie corectă a eclipselor și cunoștea că Luna se află mai jos decât Soarele. Soarele și astrii, spunea el, sunt niște pietre incandescente, dar noi nu simțim căldura aștrilor pentru că sunt prea departe. Soarele e mai mare decât Peloponesul. Luna are munte și (credea el) este locuită.

Despre Anaxagora se spune că provine din școala lui Anaximene; cert e că a păstrat via tradiția raționalistă și științifică a ionienilor. Nu găsim la el acele preocupări etice și religioase, care, trecând de la pitagoreici la Socrate și de la acesta la Platon, au adus în filozofia greacă un filon obscurantist. În galeria marilor filozofi nu stă chiar în rândul întâi, dar este important întrucât a fost primul care a adus filozofia la Atena și întrucât a fost unul din cei ce au influențat formarea lui Socrate.

CAPITOLUL IX

Atomiștii

Fondatorii atomismului au fost doi — Leucip și Democrit. Ei sunt greu de deosebit, pentru că în general apar menționați împreună și, pe cât se pare, unele din lucrările lui Leucip au fost mai târziu atribuite lui Democrit.

Leucip, care pare să fi fost în floarea vârstei în jurul anului 440 î.Cr.¹, a venit din Milet și a dus mai departe filozofia științifică raționalistă asociată cu această cetate. A fost influențat în mare măsură de Parmenide și Zenon. Despre el se știu atât de puține lucruri încât s-a crezut că Epicur (un discipol de mai târziu al lui Democrit) îi neagă pur și simplu existența, teorie resuscitată apoi de unii autori moderni. Totuși, la Aristotel există un număr de referiri la el și pare de necrezut că acestea (printre care se numără și citări textuale) ar fi apărut dacă Leucip ar fi fost doar un mit.

Democrit e o figură mult mai bine conturată. S-a născut la Abdera, în Tracia; cât privește anii între care a trăit, el însuși spune undeva că era Tânăr pe vremea când Anaxagora era bătrân, să zicem pe la 432 î.Cr., iar în floarea vieții se consideră că era în jurul anului 420 î.Cr. A călătorit mult prin ținuturi sudice și estice, cu scopul de a-și îmbogăți cunoștințele; probabil că a petrecut destul de mult timp în Egipt și în mod cert a vizitat Persia. Apoi s-a întors în Abdera, unde a rămas să trăiască. Zeller spune că „în privința bogăției de cunoștințe le-a fost superior tuturor filozofilor de mai înainte și celor contemporani lui, iar celor mai mulți dintre ei le-a fost superior și prin ascuțimea și corectitudinea logică a gândirii”.

Democrit a fost contemporan cu Socrate și cu sofisṭii, încât, pe temeuri pur cronologice, despre el ar trebui să vorbesc ceva mai încolo. Nu pot totuși să procedez aşa, din pricina dificultății de a-l separa

¹ Cyril Bailey, în *The Greek Atomists and Epicurus*, estimează că era în floarea vieții pe la 430 î.Cr. sau puțin mai înainte.

de Leucip. Asta mă face să mă ocup de el anterior lui Socrate și sofiștilor, deși în parte filozofia sa era menită să dea răspuns lui Protagoras, concetăeanul său prin naștere și cel mai eminent dintre sofiști. Acesta, când s-a dus să viziteze Atena, a fost primit cu entuziasm; pe când Democrit iată ce spune: „M-am dus la Atena și acolo nimeni nu m-a recunoscut”. La Atena, într-adevăr, filozofia sa a fost multă vreme ignorată; „Nu se vede de nicăieri — spune Burnet — că Platon ar fi știut ceva despre Democrit. [...] Aristotel, pe de altă parte, îl cunoaște bine, pentru că și el era un ionian din Nord”.² Platon nu-l menționează niciodată în dialogurile sale, dar din Diogenes Laërtios aflăm că l-a antipatizat atât de mult, încât ar fi dorit să-i fie arse toate cărțile. Heath îi dă o înaltă prețuire ca matematician.³

Ideile fundamentale ale filozofiei comune lui Leucip și Democrit se datorează celui dintâi, dar când e vorba de elaborare, contribuțiile celor doi sunt practic cu neputință de separat, ceea ce, de altfel, pentru scopurile cărții de față nici nu e important de încercat. Leucip, dacă nu și Democrit, a ajuns la atomism în încercarea de a media între monism și pluralism aşa cum erau reprezentate acestea de Parmenide și, respectiv, Empedocle. Punctul de vedere al celor doi atomiști semăna în chip remarcabil cu cel al științei moderne și evita majoritatea defectelor de care îndeobște suferea speculația greacă. Ei credeau că totul este compus din atomi, care sunt fizic, dar nu și geometric, indivizibili; că între atomi există spațiu vid; că atomii sunt indestructibili; că au fost dintotdeauna, sunt și vor fi mereu în mișcare; că există un număr infinit de atomi, ba chiar și de specii de atomi, deosebirile dintre ei ținând de formă și mărime. Aristotel afirmă undeva⁴ că, potrivit atomiștilor, atomii diferă între ei și în privința căldurii, cei mai fierbinți fiind cei sferici, din care e alcătuit focul, iar în ce privește greutatea, el îl citează pe Democrit, care ar fi spus: „Cu cât un indivizibil e mai mare, cu atât e mai greu”. Problema dacă, în teoriile atomiștilor, atomii posedă din capul locului greutate este controversată.

Atomii s-au aflat dintotdeauna în mișcare, dar între comentatori există dezacord când e vorba de caracterul mișcării initiale. Unii, în special Zeller, sunt de părere că atomii erau gândiți ca fiind dintotdeauna în cădere și că cei mai grei cad mai repede; din această pricina ei îi ajung din urmă pe cei mai ușori, se produc ciocniri și atomii sunt deviați asemenei bilelor de biliard. În mod cert aceasta era viziunea lui Epicur, care în cele mai multe privințe își baza teoriile pe cele ale lui

² From Thales to Plato, p. 193.

³ Greek Mathematics, vol. I, p. 176.

⁴ Despre naștere și pierire, 326 a.

Democrit, încercând în același timp, în mod destul de neintelligent, să țină cont de criticele lui Aristotel. Există însă temeiuri serioase să credem că greutatea nu era o proprietate originară a atomilor lui Leucip și Democrit. Pare mai probabil că, potrivit viziunii lor, la început atomii se mișcau aleatoriu, ca în teoria cinetică modernă a gazelor. Democrit spunea că în vidul infinit nu există sus și jos și compara mișcarea atomilor din suflet cu cea a firelor de praf într-un fascicul luminos în lipsa oricăror curenti de aer. Aceasta e o concepție mult mai intelligentă decât cea a lui Epicur și cred că putem presupune că ea a fost cea a lui Leucip și Democrit.⁵

Ca urmare a ciocnirilor, mulțimi de atomi au ajuns să formeze vârtejuri. Restul se petreceea cam ca la Anaxagora, dar explicarea vârtejurilor în termeni mecanici, și nu ca datorându-se acțiunii inteligenței cosmice, a însemnat un progres.

În Antichitate atomiștilor li se făcea îndeobște reproșul că pun totul pe seama întâmplării. Or, dimpotrivă, ei erau riguroși determiniști, considerând că totul se petrece potrivit unor legi naturale. Democrit nega în mod explicit că ceva s-ar putea petrece la întâmplare.⁶ Despre Leucip, deși existența lui este problematică, se știe că a spus următoarea frază: „Nici un lucru nu se petrece la întâmplare, ci toate se nasc în virtutea unui temei și sub imperiul necesității”. E adevărat că nu explică în nici un fel de ce la început lumea a trebuit să fie aşa cum era; această stare inițială ar fi putut, eventual, să fie atribuită întâmplării. Dar din momentul când lumea exista, evoluția ei ulterioară era fixată în mod inalterabil de niște principii mecanice. Aristotel și alții i-au reproșat, lui și lui Democrit, că n-au oferit o explicație pentru mișcarea inițială a atomilor, dar în această privință atomiștii au fost spirite mai științifice decât criticii lor. Lanțul cauzal trebuie să înceapă de undeva, și ori de unde ar începe, pentru datul inițial nu se poate indica nici o cauză. Lumea poate fi atribuită unui Creator, dar în acest caz Creatorul însuși rămâne neexplicat. De fapt, teoria atomilor a fost mai aproape de știință modernă decât orice altă teorie propusă în Antichitate.

Atomiștii, spre deosebire de Socrate, Platon și Aristotel, au căutat să explice lumea fără a apela la ideea de *scop* sau *cauză finală*. „Cauza finală” a unui eveniment este un eveniment viitor în vederea căruia are loc evenimentul de explicat. În sfera lucrurilor omenești această idee își află aplicare. De ce face brutarul pâine? Pentru că oamenilor li se va face foame. De ce se construiesc căi ferate? Pentru că niște oameni

⁵ Interpretarea de față este adoptată de Burnet, precum și, cel puțin în privința lui Leucip, de Bailey (*op. cit.*, p. 83).

⁶ Privitor la determinismul lui Democrit, vezi Bailey, *op. cit.*, p. 121.

vor voi să călătorească. În cazurile de acest fel lucrurile sunt explicate cu referire la scopul căruia îi servesc. Când privitor la un eveniment întrebăm „de ce?”, avem în vedere unul din următoarele două lucruri: „Cărui scop i-a servit acest eveniment?” sau „Ce împrejurări antecedente au făcut să se producă acest eveniment?”. Răspunsul la prima întrebare este o explicație teleologică sau prin cauze finale; răspunsul la cea de-a doua este o explicație mecanicistă. Nu văd cum s-ar fi putut ști dinainte care din aceste două feluri de întrebări ar trebui să-și pună știință, sau dacă ar trebui să și le pună pe amândouă. Experiența, însă, a arătat că întrebările mecaniciste duc la cunoaștere științifică, pe când cele teleologice nu. Atomiștii puneau întrebări mecaniciste și dădeau răspunsuri mecaniciste. Succesorii lor, până în perioada Renașterii, au fost mai interesați de întrebări teleologice și astfel au dus știința într-o fundătură.

În privința ambelor tipuri de întrebări există o limitare care este de multe ori ignorată atât în gândirea populară, cât și în filozofie. Nici una din întrebări nu poate fi pusă în mod inteligibil despre realitate ca un tot (inclusiv Dumnezeu), ci numai despre părți ale ei. În cazul explicațiilor teleologice se ajunge de obicei, mai devreme sau mai târziu, la un Creator, sau cel puțin Demiurg, ale cărui scopuri le realizează mersul naturii. Dacă însă un om este atât de obstinat teleologic încât să pună mai departe întrebarea cărui scop îi servește Creatorul, devine evident că aceasta e o întrebare nelegituită. Ea este, pe deasupra, și lipsită de sens, deoarece pentru a-i da sens, ar trebui să presupunem despre Creator că a fost creat de un supra-Creator, ale cărui scopuri le-a servit. Noțiunea de scop, aşadar, este aplicabilă doar înăuntrul realității, nu și realității ca întreg.

Un argument de același fel se aplică și explicațiilor mecaniciste. Un eveniment are drept cauză un altul, acesta iarăși un al treilea și așa mai departe. Dacă vom întreba însă care este cauza întregului, vom fi aduși iarăși la Creator, care trebuie să fie El însuși fără cauză. Toate explicațiile cauzale trebuie, aşadar, să aibă un început arbitrar. Iată de ce nu constituie o carență a teoriilor construite de atomiști faptul că au lăsat fără explicație mișcările inițiale ale atomilor.

Nu trebuie presupus că temeiurile pe care se sprijineau teoriile lor erau *în întregime* empirice. Teoria atomică a fost resuscitată în epoca modernă în vederea explicării unor fapte din chimie, dar grecilor aceste fapte nu le erau cunoscute. În Antichitate nu se făcea o distincție netă între observația empirică și argumentarea logică. Parmenide, ce-i drept, trata cu dispreț faptele de observație, dar la Empedocle și Anaxagora considerațiile metafizice se amestecă adesea cu observații despre

clepsidre sau despre vase cu lichid rotite. Până la sofisti, nici un filozof nu pare să se fi îndoit că se poate ajunge la o metafizică și o cosmologie complete combinând o doză mare de speculație cu o oarecare cantitate de observații. Atomistii au avut norocul să nimerească peste o ipoteză în favoarea căreia s-au găsit, peste mai mult de două mii de ani, anumite dovezi empirice, dar în epoca în care ei trăiau, credința lor era totuși lipsită de un fundament solid.⁷

Asemeni celorlalți filozofi din vremea sa, Leucip a fost preocupat să găsească o cale de a împăca argumentele lui Parmenide cu faptul evident al mișcării și schimbării. După cum scrie Aristotel⁸:

Potrivit desfășurării raționamentului, lucrurile ar putea sta aşa — cum spune Parmenide —; înțând însă seamă de fapte, a crede astfel e aproape o ne bunie. Într-adevăr, nici chiar un nebun n-ar merge până acolo încât să admită că focul și gheata sunt „una”: numai între ceea ce este adevărat și ceea ce din obișnuință pare adevărat, unii oameni sunt destul de smintiți încât nu văd nici o deosebire.

Leucip însă a crezut că a descoperit o teorie care, în concordanță cu percepția senzorială, nu va anula nici nașterea, nici distrugerea, nici mișcarea, nici pluralitatea lucrurilor existente. Înțând de acord această teorie, pe de o parte cu lumea fenomenelor, iar pe de altă parte cu susținătorii teoriei despre unitatea existenței, care spun că nu ar putea exista mișcare fără vid, ei afirmă că vidul este non-existent și că din existent nimic nu e non-existent. Căci existentul în sens propriu este un întreg plin. Dar acesta nu este Unu, ci o mulțime infinită de corpuscule, invizibile din cauza micimii volumelor lor. Aceste corperi existente se mișcă în vid (căci, după ei, vidul există) și când se reunesc, produc naștere, iar când se separă, distrugere. Ele exercită acțiuni și suferă acțiuni ori de câte ori se ating din întâmplare; căci sub acest raport ele nu sunt unul singur. Iar când se unesc și se îmbină „unele cu altele”, produc naștere. Dar din acel Unu „real” nu s-ar putea naște pluralitate și nici din pluralitatea reală, Unu, aşa ceva fiind imposibil.

După cum se poate observa, asupra unui punct toată lumea era de acord, și anume că într-un plin nu poate să existe mișcare. În această privință greșeau cu toții. Căci într-un plin poate exista mișcare ciclică, cu condiția ca ea să fi existat dintotdeauna. Ideea lor era că un lucru se poate mișca numai într-un loc gol și că într-un plin nu există locuri goale. S-ar putea susține, probabil corect, că într-un plin mișcarea n-ar putea niciodată să înceapă, dar nu se poate susține în mod valabil că ea

⁷ Privitor la temeiurile logice și matematice în favoarea teoriilor dezvoltate de atomiști, vezi Gaston Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, cap. IV.

⁸ Despre naștere și pierdere, 325 a.

nu poate exista în nici un chip. Grecilor însă li se părea că ori trebuie admisă lumea imuabilă a lui Parmenide, ori trebuie admis vidul.

Argumentele lui Parmenide împotriva neființei păreau logic irefutabile cu aplicare la vid și ele au câștigat în forță în urma descoperirii că acolo unde pare să nu existe nimic, există aer. (Avem aici un exemplu al acelui amestec confuz de logică și observație, care era comun gânditorilor din Antichitate.) Poziția parmenidiană am putea o formula astfel: „Spuneți că vidul *există*; aşadar nu-i adevărat că vidul este nimic; prin urmare, el nu este vidul”. Nu se poate spune că atomiștii au *parat* acest argument; ei au declarat doar că propuneau ca el să fie ignorat, pe temeiul că mișcarea e un fapt de experiență, și că deci *în mod necesar* vidul există, oricât de greu ar putea fi să-l concepem.⁹

Care a fost istoria ulterioară a acestei probleme? Primul și cel mai la îndemână mod de a evita această dificultate logică este acela de a distinge între *materie* și *spațiu*. Potrivit acestui punct de vedere, spațiul nu e pur și simplu nimic, ci este de natură unui receptacol, care poate fi plin de materie, total sau în parte. Aristotel spune (*Fizica*, 208 b): „Teoria că există vidul implică existența locului, căci vidul s-ar defini ca loc lipsit de corp”. O astfel de concepție este formulată cum nu se poate mai explicit de către Newton, care afirmă existența spațiului absolut și, pe cale de consecință, distinge între mișcare absolută și mișcare relativă. În cadrul controversei copernicane, ambele părți în dispută (chiar dacă nu-și dădeau foarte bine seama) îmbrățișau această viziune, de vreme ce considerau că există o deosebire între a spune „cerul se rotește dinspre est spre vest” și a spune „Pământul se rotește dinspre vest spre est”. Dacă toate mișările sunt relative, aceste două enunțuri sunt doar moduri diferite de a spune același lucru, la fel ca enunțurile „John e tatăl lui James” și „James e fiul lui John”. Dacă însă toate mișările sunt relative și spațiul nu e substanțial, nu-i chip să fie parate concludent argumentele parmenidiene împotriva mișării.

Descartes, ale cărui argumente sunt de exact același fel ca aceleia ale filozofilor greci, spunea că intinderea este esența materiei și că deci pretutindeni există materie. Pentru el intinderea e un adjecțiv, nu un substantiv; substantivul ei este materia, și fără acest substantiv, ea

⁹ Bailey (*op. cit.*, p. 75) susține, dimpotrivă, că Leucip dispunea de un răspuns concludent la argumentul parmenidian, un răspuns „extrem de subtil”. Acesta constă, în esență, în admiterea existenței a ceva (vidul) necorporal. Asemănător se pronunță și Burnet, scriind: „Curios e că atomiștii, considerați îndeobște cei mai mari materialiști ai antichității, au fost în realitate primii care au spus răspicat că ceva poate fi real și fără a fi corporal.”

nu poate exista. Pentru el, spațiul vid este la fel de absurd ca fericirea fără o ființă simțitoare care e fericită. Leibniz, pe temeuri întrucâtva diferite, împărtășea și el ideea plinului, dar susținea că spațiul nu e decât un sistem de relații. Pe această temă s-a purtat o celebră controversă între el și Newton, acesta din urmă reprezentat de Clarke. Controversa a rămas nedecisă până în epoca lui Einstein, a cărui teorie a dat în mod concludent câștig de cauză lui Leibniz.

Fizicianul modern, deși crede și el că materia e într-un anumit sens atomică, nu mai crede în spațiul vid. Unde nu există materie, există totuși *ceva*, în particular undele luminoase. Materia nu mai deține statutul de suprematie pe care și l-a dobândit în filozofie prin argumentele lui Parmenide. Ea nu este substanță neschimbătoare, ci doar un mod de grupare a evenimentelor. Unele evenimente aparțin unor grupuri ce pot fi privite drept lucruri materiale; altele, cum sunt undele luminoase, există în alt mod. Evenimentele sunt cele ce constituie *materia primă* a lumii și fiecare din ele are o durată scurtă. Sub acest aspect, fizica modernă este de partea lui Heraclit și împotriva lui Parmenide. Însă până la Einstein și la teoria cuantică, fizica a fost de partea lui Parmenide.

Cât privește spațiul, potrivit concepției moderne el nu este nici substanță, cum susținea Newton și cum ar fi trebuit să spună Leucip și Democrit, nici un adjecțiv al corpurilor întinse, cum îl considera Descartes, ci, aşa cum îl considera Leibniz, un sistem de relații. Nu e cătuși de puțin clar dacă această din urmă concepție este compatibilă cu existența vidului. Probabil că, dintr-o perspectivă abstract-logică, ea s-ar putea împăca cu vidul. Am putea spune, bunăoară, că între oricare două lucruri există o anumită *distanță*, mai mare sau mai mică, iar această distanță nu implică existența unor lucruri intermediare. Un asemenea punct de vedere ar fi însă imposibil de folosit în fizica modernă. De la Einstein încoace, distanța este între *evenimente*, și nu între *lucruri*, implicând deopotrivă spațiul și timpul. Aceasta e o concepție eminentamente cauzală și în fizica modernă nu există acțiune la distanță. Toate acestea, însă, se sprijină pe temeuri empirice, și nu doar logice. În plus, concepția modernă nu poate fi formulată decât în termeni de ecuații diferențiale și, ca atare, ar fi fost neinteligibilă filozofilor din Antichitate.

S-ar părea, aşadar, că rezultatul evoluției logice a concepțiilor avansate de atomiști este teoria newtoniană a spațiului absolut, care se loveste de dificultatea de a trebui să atribuie realitate ne-ființei. Acestei teorii nu i se pot aduce obiecții *logice*. Obiecția de căpătenie care i se poate aduce este că spațiul absolut este absolut incognoscibil și ca atare

nu poate fi o ipoteză necesară într-o știință empirică. Obiecția mai practică este că fizica se poate dispensa de el. Lumea atomiștilor rămâne însă logic posibilă și se impacă mai bine cu lumea reală decât orice altă lume din căte au conceput filozofii antici.

Democrit și-a elaborat teoriile în mod destul de detaliat, iar unele din aceste elaborări sunt realmente interesante. Fiecare atom, spunea el, este impenetrabil și indivizibil, pentru că nu cuprinde vid. Când tăiem cu cuțitul un măr, cuțitul trebuie să găsească spații goale prin care să pătrundă; dacă mărul n-ar cuprinde deloc vid, el ar fi infinit de dur și deci fizicește indivizibil. Fiecare atom este lăuntric neschimbător, de fapt un Unu parmenidian. Tot ce fac atomii este că se mișcă și se ciocnesc între ei, iar uneori se combină, atunci când se întâmplă să aibă forme ce permit îmbucarea unora în alții. Ei au tot felul de forme; focul constă din mici atomi sferici și la fel e și sufletul. Atomii, prin ciocniri, produc vârtejuri, care generează corpuri și, în cele din urmă, lumi.¹⁰ Lumile sunt în număr mare, unele aflate în formare, altele în destrămare; unele din ele nu au sori sau luni, altele au mai mulți sori și mai multe luni. Fiecare lume are început și sfârșit. O lume poate fi distrusă în urma ciocnirii cu o lume mai mare. Această cosmologie ar putea fi rezumată în cuvinele lui Shelley:

Lumi peste lumi vin rostogol
De la creație la destrămare,
Precum niște bășici pe apă,
Lucind, plesnind, duse la vale.

Viața a luat naștere din mâlul primordial. Într-un organism viu există foc pretutindeni, dar îndeosebi în creier sau în piept. (În acest punct există divergență între exegeți.) Gândirea e un fel de mișcare și, ca atare, este capabilă să genereze mișcare aiurea. Percepția și gândirea sunt procese fizice. Percepția e de două feluri — a simțurilor și a intelectului. Percepțiile de acest din urmă fel depind numai de lucrurile percepute, pe când cele de primul fel depind și de alcătuirea simțurilor noastre și, ca atare, pot fi amăgitoare. Democrit, aidoma lui Locke, considera că proprietățile de felul căldurii, gustului și culorii nu se află realmente în obiect, ci se datorează organelor noastre de simț, pe când cele cum sunt greutatea, densitatea și duritatea se află ca atare în obiect.

Democrit a fost un materialist consecvent; pentru el, după cum am văzut, gândirea e un proces fizic. În univers nu există scopuri, ci doar

¹⁰ Privitor la modul în care se credea că se întâmplă toate acestea, vezi Bailey, *op. cit.*, pp. 138 și urm.

atomi guvernați de legi mecanice. Nu agreea religia populară și a argumentat împotriva *nous*-ului lui Anaxagora. În etică, vedea scopul vieții în mulțumirea sufletească iar cele mai bune mijloace de a o dobânde considera că sunt cumpătarea și cultura. Detesta tot ce-i violent și păti-măș; dezaproba actul sexual deoarece, spunea el, acesta comportă compleșirea conștiinței de către plăcere. Prețuia prietenia, dar avea părere proastă despre femei, și nu dorea copii, pentru că creșterea și educarea acestora stânjeneau filozofarea. În toate aceste privințe l-a anticipat pe Jeremy Bentham; la fel și în atașamentul său față de ceea ce grecii numeau democrație.¹¹

Democrit — eu, cel puțin, aşa cred — este, dintre filozofii greci, ultimul care a fost ferit de o meteahnă care ulterior avea să vicizeze întreaga gândire antică și medievală. Toți filozofii de care ne-am ocupat până acum depuneau un efort dezinteresat în vederea înțelegerii lumii. Înțelegerea o considerau mai ușoară decât este în fapt, dar fără acest optimism nu ar fi avut cutezanța necesară oricărui început. Atitudinea lor a fost în fond autentic științifică ori de câte ori nu s-au mulțumit să dea expresie prejudecătilor epocii lor. Nu a fost însă *numai* științifică; a mai fost, în plus, imaginativă, viguroasă și pătrunsă de fascinația aventurii. I-a interesat totul — meteori și eclipse, pești și vârtejuri, religie și morală; la ei, inteligența pătrunzătoare se împletea cu însuflețirea propriei copiilor.

De la ei mai departe, însă, se constată mai întâi anumiți germani ai decăderii, în ciuda unor înfăptuiri fără precedent, iar apoi un declin treptat. Meteahna la care mă gândesc, prezentă chiar și în cele mai bune filozofii de după Democrit, constă în accentul peste măsură de mare pus pe om în comparație cu universul. Întâi a venit, odată cu sofistii, o mentalitate sceptică, preocupată mai mult de studiul *modului cum* cunoaștem, decât de căutarea de noi cunoștințe. Apoi a venit, odată cu Socrate, mutarea accentului pe etică; odată cu Platon, repudierea lumii sensibile în favoarea lumii autocreate a gândirii pure; iar cu Aristotel, credința în finalitate ca fiind conceptul fundamental al științei. Cu tot geniul lui Platon și Aristotel, gândirea lor suferă de anumite vicii ce s-au dovedit infinit de nocive. După această epocă se constată un declin al vigorii și o treptată recrudescență a superstițiilor populare. O vizionare parțial nouă s-a ivit ca urmare a victoriei ortodoxiei catolice; dar abia odată cu Renașterea, filozofia avea să-și redobândească vigoarea și independența ce i-au caracterizat pe predecesorii lui Socrate.

¹¹ „Sărăcia, într-o orânduire democratică, este tot atât de preferabilă așa-zisei bunăstări dintr-un guvernământ tiranic, pe căt este de preferat robiei libertatea” spune el.

CAPITOLUL X

Protagoras

Marile sisteme presocratice despre care am vorbit până aici s-au văzut confruntate, în a doua jumătate a secolului al V-lea, cu o mișcare sceptică în cadrul căreia figura cea mai importantă a fost Protagoras, capul de coloană al sofistilor. Inițial, cuvântul „sofist” nu avea o cunoaște negativă, ci însemna cam ceea ce înțelegem noi în prezent prin „dascăl” sau „profesor”. Sofist i se spunea cuiva care își câștiga existența învățându-i pe tineri anumite lucruri despre care se credea că le vor fi utile în viața practică. Cum nu exista un sistem de învățământ public care să ofere o astfel de educație, sofistii îi instruau numai pe cei care dispuneau — ei sau părinții lor — de mijloace private. Din această cauză tindea să se formeze la sofisti o anume afinitate de clasă, pe care au potențiat-o circumstanțele politice ale epocii. În Atena și în alte orașe mari democrația triumfase pe plan politic, dar nu se făcuse nimic pentru a micșora bogăția celor ce aparțineau vechilor familii aristocratice. Ceea ce ni se infățișează drept cultură greacă era întruchipat, în principal, de cei bogați: ei erau școliți și dispuneau de timp liber, călătoriile le mai slăbiseră prejudecățile tradiționale, iar timpul pe care-l petreceau discutând le ascuțise inteligența. Ceea ce pe atunci se chama democrație lăsa neatinsă instituția sclaviei, care le permitea celor avuți să se bucure de bogăția lor fără a-i oprima pe ceilalți cetățeni liberi.

În multe cetăți însă, și în mod deosebit în Atena, cetățenii mai săraci nutreau față de cei bogați o îndoită ostilitate, a invidiei și a tradiționalismului. Despre bogați se presupunea — deseori pe drept cuvânt — că sunt neevlavioși și imorali; ei subminau străvechi credințe și probabil urmăreau să distrugă democrația. Așa se face că democrația politică era asociată cu conservatorismul cultural, în timp ce aceia care erau inovatori culturali erau nu odată reaționari în politică. O situație destul de asemănătoare există în America de astăzi, unde Societatea Tammany, ca organizație precumpărător catolică, se ocupă de apărarea dogmelor religioase și etice tradiționale împotriva asalturilor culturii laice.

Oamenii instruiți și promotori ai culturii sunt însă în America mai slabî decât erau în Atena antică, pentru că n-au făcut cauză comună cu plutocrația. Există, totuși, o categorie de oameni importanți și foarte școliți care se ocupă cu apărarea plutocrației; este vorba de jurisconsulti. În *anumite* privințe, funcțiile lor sunt similare celor pe care le îndeplineau în Atena sofisti.

Democrația ateniană, deși grav limitată prin excluderea sclavilor și a femeilor, a fost în anumite privințe mai democratică decât orice sistem politic modern. Judecătorii și majoritatea dregătorilor din administrație erau aleși prin tragere la sorti și dețineau respectivele funcții pe perioade scurte; așa se face că ei erau cetăteni obișnuiți, cam cum sunt la noi jurații, cu prejudecățile și lipsa de profesionalism caracteristice cetățeanului mediu. În general, procesele erau judecate de un mare număr de judecători. Reclamantul și pârâtul sau acuzatorul și acuzatul se prezintau în persoană și nu prin avocați de profesie. Cum e și firesc, succesul sau eșecul depindeau în mare parte de șicusința oratorică cu care se apela la prejudecăți populare. Deși fiecare justițiabil era obligat să-și rostească propriul discurs, el putea să-și angajeze un expert care să-i scrie discursul sau, cum preferau mulți, putea plăti pentru a fi instruit în priceperile de care era nevoie la tribunal. Sofiștii erau considerați experți în predarea acestor priceperi.

Epoca lui Pericle este analogă, în istoria ateniană, epocii victoriene din istoria Angliei. Atena era bogată și puternică, nu era tulburată prea mult de războaie și avea o constituție democratică administrată de aristocrații. Așa cum am văzut în legătură cu Anaxagora, o opozitie democratică față de Pericle a dobândit treptat forță și a început să-i atace pe prietenii lui Pericle, unul câte unul. Războiul peloponesiac a izbucnit în 431 î.Cr.¹; Atena (ca și multe alte locuri) a fost bântuită de ciumă, iar populația ei, care ajunsese la vreo 230 000, s-a redus mult și nu a mai revenit niciodată la nivelul de mai înainte (Bury, *History of Greece*, I, p. 444). Pericle însuși a fost destituit, în 430 î.Cr., din funcția de strateg și amendat, de către un tribunal format din 501 judecători, pentru returnare de bani publici. Cei doi fii ai săi au murit de ciumă, iar el însuși a murit în anul următor (429). Fidias și Anaxagoras au fost condamnați; Aspasia a fost acuzată de impietate și de patronarea unei case de toleranță, dar a fost achitată.

Într-o astfel de comunitate era firesc ca oamenii care se puteau aştepta la ostilitate din partea politicienilor democrați să vrea să dobandească abilități oratorice. Pentru că Atena, deși foarte dedată la

¹ Războiul s-a terminat în 404 î.Cr. cu un dezastru total pentru Atena.

persecuții, era într-o anumită privință mai puțin bigotă decât America modernă, deoarece celor acuzați de impietate li se permitea să pledeze în propria apărare.

Așa se explică priza pe care o aveau sofistii la una din clase și lipsa lor de popularitate la cealaltă. Potrivit proprietiei lor credințe, însă, ei erau în slujba unor țeluri mai impersonale și nu încape îndoială că mulți erau sincer preocupați de filozofie. Platon a stărtuit în a-i caricaturiza și denigra, dar noi nu trebuie să-i judecăm după portretele polemice pe care li le face el. Pentru felul cum îi prezintă Platon când se află într-o dispoziție mai puțin veninoasă, este reprezentativ următorul pasaj din dialogul *Euthydemos*, unde doi sofisti, Dionysodoros și Euthydemos, își fac o plăcere din a pune în încurcătură o persoană mai săracă cu duhul, pe nume Ctesippos. Dionysodoros începe așa:

Spune-mi, ai un câine?

Am, și încă unul foarte rău.

Are cătei?

Are; și ei la fel de răi.

Așadar, câinele le este tată?

L-am văzut cu ochii mei încălecând căteaua.

Buun! Și câinele e-al tău, nu?

Al meu.

Așadar, de vreme ce este tată și este al tău, înseamnă că acest câine este tatăl tău și tu ești frate cu cățeii?

Pentru situația când Platon adoptă un ton mai serios, luăți dialogul intitulat *Sofistul*. Aici se poartă o discuție logică despre definiție, unde sofistul este luat drept ilustrare. Logica dialogului cu pricina nu ne preocupă aici; tot ce vreau să menționez în acest loc în privința acestui dialog este concluzia finală:

Cel care ar spune că sofistul adevărat este «de acest neam și sânge», anume cel ce, aparținând părții conștiiente sau amăgitoare a artei de a crea contradicții, este un imitator al aparenței și, înăuntrul genului producerii de plăsmuirii, este separat de clasa fantasticului, formând o diviziune aparte a acelei arte, jongleria cu vorbele, care este o artă umană iar nu divină, acela va vorbi, pare-se, cât se poate de adevărat.

Despre Protagoras există o anecdotă, fără îndoială apocrifă, din care se vede legătura ce există, în mentalitatea populară, între sofisti și curțile de justiție. Se spune că el l-ar fi învățat oratorie judiciară pe un Tânăr, învoiala dintre ei fiind ca Tânărul să-i plătească lectiile dacă va câștiga primul său proces, iar altfel nu, și că primul proces în care Tânărul a trebuit să pledeze a fost unul intentat de Protagoras pentru a-și primi plata de la Tânăr.

E timpul, însă, să părăsim aceste preliminarii și să vedem ce se cunoaște cu adevărat despre Protagoras.

S-a născut pe la anul 500 î.Cr. în Abdera, orașul de baștină al lui Democrit. A vizitat în două rânduri Atena, a doua vizită situându-se nu mai târziu de anul 432 î.Cr. A redactat un cod de legi pentru orașul Thurioi, în 444–443 î.Cr. Conform unei tradiții, a fost acuzat de impietate, ceea ce pare inexact, în ciuda faptului că a scris o carte *Despre zei*, care începea cu cuvintele: „Despre zei nu știu nici că sunt, nici că nu sunt, nici ce fel sunt ca manifestare exterioară. Căci multe mă împiedică să știu: și obscuritatea problemei și scurtimea vieții omenești”.

A doua sa vizită la Atena este descrisă oarecum satiric în dialogul platonician *Protagoras*, iar doctrinele îi sunt discutate cu seriozitate în *Theaitetos*. Celebră e îndeosebi doctrina sa că „Omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor existente, întrucât există, iar a celor inexistente, întrucât nu există”. Acest enunț este interpretat în sensul că *fiecare om* este măsura tuturor lucrurilor și că, atunci când părerile a doi oameni diferă, nu există un adevăr obiectiv în virtutea căruia unul are dreptate, iar celălalt greșește. Este o doctrină eminentă sceptică și bazată, pe cât se pare, pe ideea că simțurile sunt „amăgitoare”.

Unul din cei trei fondatori ai pragmatismului, F.C.S. Schiller, obișnuia să se autodenumească discipol al lui Protagoras. Cred că o făcea pentru că Platon, în *Theaitetos*, sugerază, ca o interpretare a lui Protagoras, că o opinie poate fi *mai bună* decât o alta, deși nu poate fi *mai adevărată*. De exemplu, dacă un om are gălbine, totul îi apare galben. N-are sens să spunem că în realitate unele lucruri nu sunt galbene, ci că au culoarea pe care o vede un om sănătos; putem spune însă că de vreme ce sănătatea e mai bună decât boala, opinia omului sănătos e mai bună decât cea a omului cu gălbine. Acest punct de vedere este, evident, înrudit cu pragmatismul.

Refuzul de a admite un adevăr obiectiv face că, pentru nevoi practice, majoritatea e arbitrul a ceea ce trebuie să credem. În consecință, Protagoras a ajuns să apere legea, convenția și morala tradițională. Deși, după cum am văzut, nu știa dacă zeii există sau nu, el era sigur că trebuiau venerați. Acest punct de vedere este evident cel normal pentru cineva al căruia scepticism teoretic este radical și logic.

Protagoras și-a petrecut viața adultă într-un fel de turneu didactic continuu prin orașele grecești, fiind gata să învețe, contra plată, „pe oricine dorea să dobândească eficiență practică și o cultură a minții mai înaltă” (Zeller, p. 1299). Platon dezaproba — oarecum snob prin prisma mentalității moderne — practica sofistilor de a pretinde plată pentru învățătura pe care o dădeau. Platon însuși avea mijloace proprii

îndestulătoare și de bună seamă nu putea înțelege necesitățile celor ce nu avuseseră norocul său. Straniu mi se pare că anumiți profesori de astăzi, care nu văd nici un motiv să refuze un salariu, repetă atât de des incriminările lui Platon la adresa sofistilor.

Există însă un alt aspect în care sofistii se deosebeau de majoritatea filozofilor din vremea lor. Era un obicei, exceptându-i pe sofisti, ca un dascăl să întemeieze o școală, care avea unele din caracteristicile unei frății; o parte mai mică sau mai mare din viață era petrecută în comun, exista ceva analog unui regulament monastic și, de obicei, și o doctrină ezoterică, necomunicată publicului. Toate acestea erau lucruri firești oriunde filozofia se ivise din orfism. La sofisti nu întâlnim nimic de acest fel. Ceea ce ei aveau de transmis nu era, în mintea lor, legat de religie sau de virtute. Ei predau arta disputei și quantumul de cunoștințe care puteau fi de folos în această artă. În linii mari ei erau dispuși să arate, aidoma avocaților de astăzi, cum trebuie argumentat în favoarea sau împotriva oricărei opinii și nu-i preocupă să susțină niște concluzii proprii. Cei pentru care filozofia era un mod de viață, strâns legat cu religia, erau, firește, șocați de o astfel de mentalitate și sofistii li se păreau niște înși frivoli și imorali.

Într-o anumită măsură — deși este imposibil de spus cât de mare — antipatia de care sofistii au avut parte, nu doar din partea publicului general, ci și din partea lui Platon și a filozofilor de mai târziu, s-a datorat ținutei lor intelectuale. Căutarea adevărului, când este sinceră, trebuie să nu țină cont de considerente morale; nu putem ști dinainte dacă adevărul va coincide cu ceea ce se crede a fi folositor într-o anumită societate. Sofistii erau dispuși să urmărească o argumentare indiferent la ce i-ar duce. De multe ori i-a dus la scepticism. Unul din ei, Gorgias, susținea că nimic nu există; că dacă ceva există, este incognoscibil; și chiar admitând că ceva există și poate fi cunoscut de vreun om, acesta nu ar putea comunica altora ceea ce știe. Nu știm pe ce argumente se sprijinea Gorgias, dar îmi pot închipui că acestea aveau o forță logică în fața căreia adversarii săi se vedea nevoiți să se refugieză în considerații ținând de valoarea educativă a ideilor. Platon e preocupat întotdeauna să susțină teze de natură să-i facă pe oameni virtuoși în sensul în care concepea el virtuțile; el nu este aproape niciodată intelectualmente onest, pentru că își permite să judece doctrinele în funcție de consecințele lor sociale. Nici măcar în privința acestora nu argumentează cinstiț; simulează că urmărește mersul argumentării și că judecă numai potrivit unor standarde teoretice, dar în fapt imprimă dezbaterei o turnură de natură să ducă la un rezultat virtuos. El a introdus în filozofie acest viciu, care apoi s-a perpetuat. Probabil că ostilitatea

sa față de sofisti a fost cea care a dat acest caracter dialogurilor sale. Una din metehnele tuturor filozofilor de la Platon încocace este aceea că-și desfășoară cercetările din domeniul eticii pornind de la presupunerea că știi dinainte la ce concluzii urmează să se ajungă.

Se pare că spre sfârșitul secolului al V-lea existau în Atena oameni care propovăduiau doctrine politice ce le păreau imorale contemporanilor lor și par așa și unor națiuni democratice din prezent. Thrasy-machos, în cartea întâi a *Republicii*, susține că nu există altă dreptate decât interesul celui mai tare; că legile sunt făcute de guvernanți în propriul lor folos; și că nu există vreun standard impersonal la care să se apeleze în luptele pentru putere. Callicles, potrivit spuselor lui Platon (din *Gorgias*), susținea o doctrină similară. Legea naturii, spune el, este legea celui mai tare; oamenii însă au găsit cu cale să creeze instituții și să instituie precepte morale spre a-i îngrădi pe cei puternici. Astfel de doctrine se bucură în prezent de o audiență mult mai largă decât se bucurau în Antichitate. Si orice s-ar crede despre ele, fapt e că nu sunt caracteristice sofistilor.

În decursul secolului al V-lea — indiferent de rolul pe care îl vor fi jucat în acest sens sofistii — s-a produs la Atena trecerea de la o anumită simplicitate și rigiditate puritană la un cinism ager și destul de hain, aflat în conflict cu o apărare neinteligentă și la fel de haină a ortodoxiei în curs de surpare. La începutul acelui secol stă apărarea de către Atena a cetăților din Ionia împotriva perșilor și victoria de la Maraton din 490 î.Cr. Sfârșitul lui este marcat de înfrângerea Atenei de către Sparta în 404 î.Cr. și de osândirea la moarte a lui Socrate din 399 î.Cr. După această perioadă, Atena își pierde importanța politică, dar câștigă o neîndoielnică suprematie culturală, pe care și-o va păstra până la triumful creștinismului.

Anumite lucruri din istoria Atenei din secolul al V-lea sunt esențiale pentru înțelegerea lui Platon și a gândirii grecești ulterioare. În primul război persan gloria a revenit în principal atenienilor, datorită victoriei decisive de la Maraton. În cel de-al doilea război, zece ani mai târziu, atenienii mai reprezentau încă cea mai mare forță maritimă a grecilor, dar pe uscat victoria s-a datorat în principal spartanilor, care erau liderii recunoscuți ai lumii elene. Spartanii însă aveau o optică îngust-provincială și au încetat să se mai opună perșilor după ce aceștia au fost alungați din Grecia europeană. Ajutorarea grecilor asiatici și eliberarea insulelor ce fuseseră cucerite de perși au fost întreprinse, cu mult succes, de către Atena. Aceasta a devenit puterea maritimă dominantă și a dobândit un considerabil control imperialist asupra insulelor ioniene. Sub conducerea lui Pericle, care era un democrat moderat

și un imperialist moderat, Atena a prosperat. Marile temple, ale căror ruine reprezintă și în prezent gloria Atenei, au fost construite din inițiativa lui, spre a le înlături pe cele distruse de Xerxes. Bogăția cetății ateniene a crescut rapid, la fel și cultura ei, iar astăzi cum se întâmplă în mod invariabil în astfel de epoci, îndeosebi când bogăția este datorată în principal comerțului exterior, morala tradițională și credințele tradiționale s-au subiectat.

În Atena acestei epoci a existat un număr neobișnuit de mare de bărbați de geniu. Marii dramaturgi Eschil, Sofocle și Euripide aparțin toți secolului al V-lea. Eschil a luptat la Maraton și a văzut bătălia de la Salamina. Sofocle era încă ortodox în materie de religie. Euripide însă a fost influențat de Protagoras și de spiritul liber-cugetător al vremii, iar modul său de a trata miturile era sceptic și subversiv. Aristofan, poetul comic, îl lua în derâdere pe Socrate, pe sofisti și pe filozofi, dar aparținea totuși cercului lor; în *Banchetul*, Platon îl înfățișează ca fiind în termeni foarte amicali cu Socrate. Sculptorul Fidias, după cum am văzut, făcea parte din anturajul lui Pericle.

Strălucirea Atenei în această perioadă s-a manifestat mai mult pe plan artistic decât intelectual. Nici unul din marii matematicieni sau filozofi din secolul al V-lea, cu excepția lui Socrate, nu a fost atenian; iar Socrate nu s-a îndeletnicit cu scrisul, ci s-a limitat la discuții orale.

Odată cu izbucnirea Războiului peloponesiac în 431 î.Cr. și cu moartea lui Pericle în 429 î.Cr., începe în istoria Atenei o perioadă mai sumbră. Atenienii erau superiori pe mare, dar spartanii dețineau supremacia pe uscat și în repede rânduri au ocupat Atica (cu excepția Atenei) în timpul verii. Rezultatul a fost suprapopularea Atenei și flagelul ciumei. În 414 î.Cr. atenienii au trimis o amplă expediție în Sicilia, sperând să captureze Siracusa, care era aliată a Spartei; dar încercarea a eşuat. Din pricina războiului, atenienii deveniseră necruțători și dedați la persecuții. În 416 î.Cr. ei au cucerit insula Melos, ucigând pe toți bărbații apti de serviciu militar și transformând restul locuitorilor în sclavi. Piesa *Troienele* de Euripide este un protest împotriva unei astfel de barbarii. Conflictul a avut și un aspect ideologic, dat fiind că Sparta era sprijinitoarea oligarhiei, iar Atena, a democrației. Atenienii aveau motive să-i suspecteze pe unii din aristocrații lor de trădare, despre care toată lumea credea că a jucat un anumit rol în înfrângerea navală definitivă din bătălia de la Aigospotamos din 405 î.Cr.

La sfârșitul războiului spartanii au instaurat la Atena o conducere oligarhică, cunoscută drept regimul celor Treizeci de tirani. Unii din cei Treizeci, inclusiv șeful lor, Critias, fuseseră elevi ai lui Socrate. Guvernarea lor a fost nepopulară și după un an a fost răsturnată. Cu

consimțământul Spartei, a fost restaurată democrația, însă o democrație înăcrită, pe care declararea amnistiei a împiedicat-o să se răzbune direct asupra dușmanilor ei dinăuntru, dar care găsea binevenit orice pretext neacoperit de amnistie, ca să-i persecute. Aceasta e atmosfera în care au avut loc procesul și moartea lui Socrate (399 î.Cr.).

PARTEA A II-A

SOCRATE, PLATON ȘI ARISTOTEL

CAPITOLUL XI

Socrate

Pentru istoric, Socrate e un subiect dificil. Există mulți oameni despre care e cert că se știe foarte puțin, și alții despre care e cert că se știe mult; în cazul lui Socrate, însă, ceea ce e incert este dacă știm foarte puțin sau știm mult. Neîndoieșnic e că era un cetățean atenian cu mijloace modeste, care-și petreceau timpul în dispute și-i învăța filozofie pe tineri, dar nu făcea acest lucru pentru bani, ca sofisitii. E cert că a fost judecat, condamnat la moarte și executat în 399 î.Cr., la vîrstă de săptămâni de ani. A fost, fără, îndoială un personaj bine cunoscut în Atena, de vreme ce Aristofan îl caricaturizează în *Norii*. Dincolo de aceste fapte, însă, intrăm pe un teren controversat. Doi dintre elevii săi, Xenofon și Platon, au scris amplu despre el, spunând însă lucruri foarte diferite. Burnet sugerează că atunci când spusele lor concordă, Xenofon îl copiază pe Platon. Când spusele celor doi nu concordă, unii îi dau crezare unuia din ei, alții celuilalt, iar alții nici unuia. Prefer că într-o astfel de dispută riscantă să nu iau poziție, ci să expun pe scurt fiecare din punctele de vedere.

Să începem cu Xenofon, un militar, nu foarte înzestrat intelectual și cu vederi în linii mari convenționale. Xenofon e mâhnit de faptul că Socrate a fost acuzat de impietate și de coruperea tineretului, el susținând că, dimpotrivă, Socrate era eminentă evlavios și că înrăurirea sa a fost cât se poate de benefică la cei asupra căror s-a exercitat. Ideile sale, departe de a fi fost subversive, erau mai degrabă anoste și comune. Acest mod de a-i lua apărarea lui Socrate merge însă prea departe, pentru că lasă fără explicație ostilitatea de care acesta avut parte. După cum spune Burnet (*Thales to Plato*, p. 149): „Apărarea lui Socrate tăcărită de Xenofon este prea reușită. Dacă Socrate ar fi fost aşa cum îl prezintă el, n-ar fi fost niciodată condamnat la moarte.”

A existat tendință de a crede că tot ce spune Xenofon nu poate fi decât adevarul curat, dat fiind că el nu era destul de inteligent pentru a inventa ceva neadevarat. Aceasta mi se pare o concluzie prost trasă.

Relatarea unui insărac cu duhul despre ceea ce spune unul deștept nu-i niciodată demnă de crezare, fiindcă în mod inconștient el traduce cele auzite în ceva ce-i este pe înțeles. Eu aş prefera să povestească despre mine cel mai aprig dusman al meu din rândul filozofilor, decât un prieten nepriceput în ale filozofiei. Nu putem accepta, aşadar, ceea ce spune Xenofon atunci când e vorba de vreo chestiune filozofică dificilă și nici când ține de o argumentare menită să arate că Socrate a fost condamnat pe nedrept.

Unele din amintirile lui Xenofon sunt totuși foarte convingătoare. El ne spune (ca și Platon) că Socrate a fost întruna preocupat ca în poziții de putere să ajungă oameni competenți. Obișnuia să pună întrebări de felul: „Când vreau să mi se repare încălțările, la cine trebuie să apelez?” Câte un tinerel ingenu răspundea: „La cizmar, Socrate”. Aceasta trecea atunci mai departe, la dulgheri, căldărari etc., pentru ca la urmă să întrebe ceva de genul: „Dar corabia statului cine ar trebui să-o dreagă?” Când a ajuns în conflict cu cei Treizeci de Tirani, căpetenia acestora, Critias, care-i fusese elev și îi știa felul, i-a interzis să-i mai învețe pe tineri, adăugând: „Ai face mai bine să termini cu cizmarii, dulgherii și căldărarii tăi. Trebuie că și-ai tocit demult călcâiele de cât i-ai făcut să umble” (Xenofon, *Memorabilia*, cartea I, cap. II). Aceasta s-a întâmplat pe vremea scurtei cărmuirii oligarhice instaurate de spartani la sfârșitul războiului peloponesiac. În cea mai mare parte a timpului, însă, Atena a avut o cărmuire democratică, într-atât de democratică încât până și strategii erau aleși sau trași la sorți. Socrate a dat peste un Tânăr care voia să devină strateg și l-a convins că ar face bine să învețe mai întâi câte-ceva despre arta războiului. Drept urmare, Tânărul s-a dus și a luat câteva lecții de tactică militară. Când s-a întors, Socrate, după ce l-a lăudat un pic, mai mult în zeflemea, l-a trimis înapoi să mai învețe (*ibid.*, cartea III, cap. I). Pe un alt Tânăr l-a trimis să învețe chiverniseala finanțelor. Același lucru l-a încercat cu mulți oameni, inclusiv cu comandanțul suprem al armatei; s-a ajuns însă la concluzia că decât să se caute leac relelor pe care el le dădea în vîleag, e mai ușor să i se închidă gura condamnându-l să bea cucută.

Relatăriile lui Platon despre Socrate ne pun în față unei dificultăți cu totul diferită de cea întâlnită în cazul lui Xenofon: dificultatea de a ne da seama în ce măsură Platon își propune să-l înfățișeze pe Socrate aşa cum a fost aievea și în ce măsură face din personajul Socrate din dialogurile sale doar purtătorul de cuvânt al propriilor sale opinii. Platon a fost nu doar filozof, ci și un scriitor de ficțiune genial și plin de farmec. Nimici nu-și închipuie, și nici Platon însuși nu pretinde

în mod serios, că schimburile de replici din dialogurile sale au avut loc exact aşa cum el le prezintă. Trebuie spus totuși că, cel puțin în dialogurile mai timpurii, conversația are o alură cât se poate de firească iar personajele sunt foarte convingătoare. Tocmai virtuozitatea lui Platon ca scriitor de ficțiune aruncă îndoiește asupra sa ca istoric. Socratele său este un personaj coerent și extraordinar de interesant, cu mult peste capacitatea de invenție a majorității oamenilor; eu cred însă că Platon *putea* să inventeze un astfel de personaj. Dacă într-adevăr a făcut-o, este, firește, altă întrebare.

Dialogul pe care cei mai mulți îl consideră a fi istoric este *Apărarea lui Socrate*. Ar fi vorba de discursul pe care l-a rostit Socrate în chip de apărare la procesul ce i-s-a intentat — firește, nu de o relatare stenografică, ci de lucruri care s-au păstrat în amintirea lui Platon la câțiva ani după acest eveniment, potrivite laolaltă și elaborate cu măiestrie literară. Platon a fost prezent la proces și pare destul de clar că cele asternute de el în scris sunt *în genul* lucrurilor pe care și le aminteai că le spusesese Socrate și că intenția relatării e, în linii mari, istorică. Aceasta, cu limitele de rigoare, este suficient pentru a da o imagine destul de fidelă despre personalitatea lui Socrate.

Principalele fapte din procesul lui Socrate nu suscătă îndoiește. Inculparea era bazată pe acuzația că „Socrate săvârșește lucruri nelegiuite și iscodește atât cele de sub pământ cât și cele cerești, precum preface prin vorbire cauza rea într-una bună; el învață și pe alții aceleași lucruri”. Adevăratul motiv al ostilității față de el l-a constituit, aproape sigur, bănuiala că are legături cu partida aristocratică; majoritatea elevilor săi apartineau acestei factiuni iar unii din ei, când au deținut puterea, s-au dovedit foarte periculoși. Motivul acesta, însă, nu putea fi spus pe față, dat fiind că se declarase amnistia. Majoritatea judecătorilor l-au găsit vinovat, iar potrivit legii ateniene, el avea dreptul să propună o pedeapsă mai mică decât moartea. Judecătorii, dacă-l găseau vinovat pe acuzat, aveau de ales între pedeapsa cerută de acuzator și cea sugerată de apărare. Era aşadar în interesul lui Socrate să sugereze o pedeapsă substanțială, pe care tribunalul ar fi putut s-o accepte ca fiind adecvată. Socrate, însă, a propus o amendă de treizeci de mine, pentru care unii din prietenii săi (inclusiv Platon) erau gata să se pună chezași. Această pedeapsă era atât de mică, încât tribunalul s-a simțit ofensat și l-a condamnat la moarte cu o majoritate mai mare decât cea prin care fusese declarat vinovat. Fără îndoială că Socrate prevăzuse acest rezultat. E clar că nu era dispus să evite pedeapsa cu moartea făcând concesii ce puteau lăsa impresia că-și recunoaște vinovăția.

Acuzatorii au fost Anytos, un politician democrat; Meletos, un poet tragic, „tânăr și necunoscut, cu părul lins și barba rară și cu nas coroiat”; în sfârșit, Lycon, un retor obscur. (Vezi Burnet, *Thales to Plato*, p. 180.) Ei susțineau că Socrate se făcea vinovat de a nu crede în zeii în care crede cetatea, introducând în schimb divinități noi, și de coruperea tineretului prin învățăturile sale.

Lăsând deoparte întrebarea insolubilă privind relația dintre Socratele platonician și personajul real, să vedem în ce fel, potrivit dialogului platonician, a răspuns Socrate acestor învinuiri.

Socrate începe prin a le reproşa acuzatorilor elocința și a respinge învinuirea că el ar uza de o vorbire îscusită. Singura elocință de care sunt în stare, spune el, este cea de a rosti adevărul. Iar judecătorii nu ar trebui să se mânie pe el dacă vorbește în felul său obișnuit, „fără vorbe înfrumusețate și împodobite cu întorsături meșteșugite și cuvinte alese”. Trecuse de șaptezeci de ani și niciodată încă nu călcase într-un tribunal; să i se ierte, aşadar, că rostește vorbele aşa cum îi vin la întâmplare.

Mai departe Socrate spune că, pe lângă acuzatorii oficiali, trebuie să răspundă și unei mulțimi de acuzatori neoficiali care, încă de pe timpul când judecătorii erau copii, ziceau „că este un oarecare Socrate, om îscusit, care cugetă la cele din cer și cercetează toate câte se află sub pământ și face să învingă judecata strâmbă”. Despre asemenea oameni, spune el, se consideră că nu cred în existența zeilor. Această stranie acuzație, adusă de opinia publică, este mai primejdioasă decât cele din actul de acuzare oficial, cu atât mai mult cu cât el nu știe cine sunt oamenii care î-o aduc, exceptându-l doar pe Aristofan¹. Replicând acestor mai vechi motive de ostilitate, el arată că nu este om de știință — „N-am nimic de-a face cu speculațiile fizice” —, că nu-și face o îndeletnicire din a-i învăța pe alții cerând plată pentru asta. Cu acest prilej îi ia în derâdere pe sofisti și recunoaște că-i lipsesc cunoștințele pe care aceștia pretind că le posedă. Dar atunci, „de ce mi se spune înțelept și de ce am un atât de prost renume?”.

Oracolul din Delfi, zice-se, fiind odată întrebat dacă există vreun om mai înțelept ca Socrate, a răspuns că nu. Socrate declară că, auzind de această întâmplare, a fost cu totul descumpănit, deoarece nu știa nimic, și totuși un zeu nu putea să mintă. De aceea a început să se ducă pe la oameni ce aveau renume de înțelepți, spre a vedea dacă nu cumva zeul se înșelase. Înțâi s-a dus la un om politic care „părea multor oameni,

¹ În piesa acestuia *Norii*, Socrate e înfățișat ca tăgăduind existența lui Zeus.

dar mai ales sieși, a fi înțelept". A constatat repede că acel om nu era înțelept și i-a și spus-o, iar „prin aceasta mi-am atras ura lui”. S-a dus apoi pe la poeti, rugându-i să-i deslușească înțelesul unor pasaje din poemele lor, ceea ce aceștia n-au izbutit să facă. „Mi-am dat seama astfel [...] că ei nu din înțelepciune fac ceea ce fac, ci dintr-o înzestrare firească și sub puterea inspirației”. S-a dus, în sfârșit, și la meșteșugari, dar și aceștia l-au dezamăgit. Încât a ajuns la concluzia că „înțelept e numai Zeul și, prin vorbele oracolului, el spune că înțelepciunea omenească valorează puțin sau chiar nimic. Și de altfel, că vorbele oracolului nu privesc cu tot dinadinsul pe Socrate, ci oracolul numai s-a folosit de numele meu, spre a mă da drept pildă, ca și cum ar fi vrut să zică: «Oamenilor, cel mai înțelept dintre voi este acela care, ca și Socrate, și-a dat seama că într-adevăr, cât privește înțelepciunea, nu e bun de nimic»”. Această îndeletnicire, de a-i da de gol pe cei ce se pretind înțelepți, îi ocupă tot timpul, din care pricină și rămas sărac, dar simte de datoria sa să întărească vorba Zeului.

Tineri din familii îinstărite, spune el mai departe, având mai mult răgaz, îl însotesc de bunăvoie și ascultă cu plăcere cum îi iscodește pe oameni, ba chiar se apucă și ei să facă acest lucru, făcând prin aceasta să sporească numărul celor ce-l dușmănesc. Căci acestora nu le place „să recunoască adevărul, dat în vileag, că numai se prefac și ceva, când de fapt nu știu nimic”.

Atât despre prima categorie de acuzatori.

Socrate trece acum la interogarea acuzatorului său Meletos, „omul acesta de treabă și devotat cetății, din câte zice el”. Îi cere să-i spună cine sunt oamenii care-i fac pe tineri *mai buni*. Meletos îi menționează întâi pe judecători, apoi, strâns cu ușa, ajunge pas cu pas să spună că toți atenienii cu excepția lui Socrate îi fac pe tineri mai buni; ceea ce-l face pe Socrate să fericească cetatea că are un asemenea noroc. Mai departe el argumentează că e mai bine să trăiești printre oamenii de treabă decât printre ticăloși și că, deci, el nu poate fi atât de nebun încât să-i corupă *cu bună știință* pe concetătenii săi; dacă însă nu face lucrul acesta cu bună știință, atunci Meletos ar trebui să-l învețe și să-l povătuiască, nu să-l aducă în fața judecătorilor.

În actul de acuzare se spunea nu numai că Socrate îi tăgăduiește pe zeii cetății, ci și că introduce de la sine zei noi; Meletos, însă, susține că Socrate e ateu total și adaugă: „El zice că Soarele e de piatră, iar Luna de pământ”. Replica lui Socrate este că Meletos lasă impresia că-l acuză pe Anaxagora, ale cărui idei pot fi auzite la teatru (pesemne, din piesele lui Euripide), plătind o drachmă. Socrate, firește, învederează

că această nouă învinuire, de ateism total, se bate cap în cap cu cea din actul de acuzare, după care trece la considerații mai generale.

Restul *Apărării* are o tonalitate în esență religioasă. Socrate a fost soldat și a rămas de fiecare dată la postul său, aşa cum i s-a ordonat. Acum „Zeul îmi poruncește [...] să-mi petrec viața cugetând și scrutându-mă pe mine însuși și pe alții”, și ar fi la fel de rușinos să nu se supună acestei porunci, cum ar fi fost și în timpul bătăliei. Teama de moarte nu este înțelepciune, pentru că nimeni nu știe dacă nu cumva moartea e un bine mai mare. Dacă i s-ar lăsa viața sub condiția de a înceta să cugete în felul cum a făcut-o până atunci, ar răspunde așa: „Cetăteni ai Atenei, îmi sunteți dragi și vă iubesc, însă mă voi supune Zeului mai degrabă decât vouă.² Câtă vreme mai am suflare și sunt în putere, nu voi înceta să filozofez, să vă dau îndemnuri și să predic, oricui mi-ar ieși în cale. [...] Căci așa poruncește Zeul, fiți siguri de asta. Și socotesc că voi n-ați avut încă parte în cetate de un bine mai mare decât supunerea mea la porunca Zeului”. Și continuă cu următoarele cuvinte:

Am de gând să vă mai spun unele lucruri care vor stârni poate și strigăte; eu vă rog, nu faceți asta. Să știți bine că, dacă mă veți osândi la moarte ca fiind astfel precum v-am spus că sunt, nu mie îmi veți aduce vătămare, ci vouă însivă. Mie, nici Meletos, nici Anytos nu-mi vor aduce vreo pagubă, căci n-ar putea. Nu cred că dreptatea divină a orânduit astfel încât un ins mai bun să fie oropsis de altul mai rău. Aș putea fi osândit la moarte, aș putea fi surghiunit, mi s-ar putea răpi cinstea cetățeniei, lucruri pe care și Meletos și oricare altul le socotesc nenorociri mari; eu însă nu le consider așa; eu cred că mult mai mare nenorocire e să faci decât să înduri o nedreptate, cum este aceea ce se încearcă acum să se facă, adică să se omoare pe nedrept un om.

Dacă pledează, nu o face pentru sine, ci pentru binele judecătorilor. El e aidoma unui tăune dăruit de Zeu statului, și altul ca el nu va fi lesne de găsit. „Se poate să vă mâniați pe mine; aşa se supără cei ce dorm când sunt treziți de cineva. Se poate să mă și loviți, dându-i ascultare lui Anytos, să mă osândiți cu ușurință la moarte. Dar atunci iarăși vă veți petrece restul vieții dormind, afară numai dacă Zeul, având grija de voi, nu v-ar trimite pe altcineva la fel”.

De ce obișnuia să-i abordeze pe oameni unul câte unul și nu s-a apucat să dea sfaturi în public? „Pricina ține de ceea ce m-ați auzit aseori spunând, cum că am în mine ceva divin, daimonic, despre care Meletos a scris și în actul de învinuire, pentru a mă batjocori. Duhul

² Cf. *Faptele apostolilor*, 5, 29.

acesta este sădit în mine încă de copil, și-mi apare ca un glas. Îndată ce se arată, mă împiedică de la ce am de gând să fac, însă nu mă împinge niciodată să fac ceva. El m-a oprit să fac politică". Socrate continuă spunând că în politică omul cinstiț nu rezistă multă vreme. El evocă două situații când a fost în mod inevitabil implicat în treburile publice; în prima s-a împotrivit cârmuirii democratice, în cea de-a doua cârmuirii celor Treizeci de Tirani, pentru că în ambele cazuri autoritățile au acționat potrivnic legii.

Socrate atrage atenția că printre cei de față se află mulți foști elevi ai săi, precum și tați și frați ai acestora; nici unul din ei n-a fost citat de acuzatori să depună mărturie cum că el îi corupe pe tineri. (Acesta e aproape singurul argument din *Apărare* pe care un avocat al apărării l-ar fi valorificat.) El refuză să recurgă la obiceiul de a-și aduce în fața tribunalului propriii copii plângând, spre a înmuiua inima judecătorilor; asemenea scene, spune el, fac de râs deopotrivă pe acuzat și cetatea toată. Ceea ce are el de făcut este să-i convingă pe judecători, nu să le ceară un hatâr.

După ce se dă verdictul și după ce este respinsă pedeapsa alternativă de treizeci de mine (în legătură cu care Socrate îl menționează pe Platon printre chezașii săi), el rostește discursul final.

Iar acum vreau să vă prorocească vouă, celor care m-ați osândit; căci mă aflu într-adevăr în clipa în care oamenii obișnuiesc să prorocească, și anume atunci când se află în fața mortii. Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteți la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea, mă jur pe Zeus, decât cea la care m-ați osândit pe mine. [...] Dacă vă închipuiți aşadar că, ucigând oameni, veți opri pe cineva să vă mustre că nu trăiți drept, atunci nu judecați bine; căci această scăpare nu e tocmai cu putință și nici frumoasă nu e, ci aceea ar fi și mai frumoasă și mai usoară, nu a-i pedepsi pe alții, ci a-ți da toată silința să fii cât mai bun tu însuți.

El se adresează apoi acelora dintre judecătorii săi care votaseră pentru achitare, spunându-le că, în tot ceea ce a făcut în acea zi, oracolul său lăuntric nu i s-a împotrivit niciodată, pe când în alte prilejuri, de multe ori l-a oprit în plină vorbă. Aceasta, spune el, arată că „cele ce s-au întâmplat cu mine sunt un bine, și judecăm greșit când credem că moartea este o nenorocire”. Căci moartea este, fie un somn fără vise — ceea ce, negreșit, e un lucru bun — fie este o trecere a sufletului de aici în alt loc. Or, „ce n-ar da un om ca să ajungă lângă Orfeu, Musaios, Hesiod sau Homer? În ceea ce mă privește, aş muri de bunăvoie de nenumărate ori, dacă aşa stau lucrurile”. În lumea de dincolo va sta de vorbă cu alții care au murit de pe urma unei judecări nedrepte

și, mai presus de orice, ar continua să caute adevărul. „De bună seamă că cei de acolo nu te osândesc la moarte pentru că pui întrebări, căci pe lângă că sunt și în celealte privințe mai fericiti, sunt și nemuritori, dacă sunt adevărate cele ce se spun. [...]”

Acum însă e timpul să ne despărțim — eu ca să mor, voi ca să trăiți. Care dintre noi pășește spre un lucru mai bun, nimeni n-o știe fără de numai Zeul”.

Apărarea zugrăvește impede chipul omului de o anumită factură: un bărbat sigur pe sine, mândru, indiferent la succesul lumesc, care se crede călăuzit de o voce divină și este convins că gândirea clară este cea mai de seamă condiție a unei vieți drepte. Exceptând acest din urmă element, el seamănă cu un martir creștin sau cu un puritan. În pasajul final, unde cugetă la ceea ce se întâmplă după moarte, e cu neputință să nu-i simți credința în nemurire, incertitudinea pe care o sugerează pasajul fiind doar simulată. Nu-l tulbură, ca pe creștini, spaima chinurilor veșnice; nu se îndoiește cătuși de puțin că viața de dincolo va fi una fericită. În *Phaidon*, Socratele platonician oferă temeuri pentru credința în nemurire; dacă acestea au fost și temeiurile ce l-au influențat pe Socratele istoric, e cu neputință de spus.

Pare neîndoienic că Socratele istoric pretindea că este călăuzit de un oracol sau *daimon*. Dacă acesta era analog cu ceea ce un creștin ar numi vocea conștiinței, sau i se vestea ca o voce *reală*, nu avem cum să știm. Ioana d'Arc era inspirată de voci, ceea ce e o formă cunoscută de alienație. Socrate avea câteodată transe cataleptice; aceasta, cel puțin, pare a fi explicația naturală a unui incident ca acela ce s-a produs odată pe când își făcea serviciul militar:

Într-una din zile [...] s-a întâmplat un lucru demn de auzit. Începu a sta pe gânduri într-un loc și rămase acolo în picioare, meditând, chiar din revărsatul zorilor. Apoi, cum nu se lămurea asupra obiectului cercetării sale, nu s-a mai urnit din loc, ci a stat reflectând mai departe. Și se făcuse miezul zilei și oamenii se uitau la dânsul, minunându-se, și-și spuneau unul către altul că Socrate stătea în acel loc din zori, meditând la te-miri-ce! Și când unii dintre cei ce-l văzuseră își sfârșiră, despre seară, lucrul, după ce mâncără, își scoaseră afară paturile de campanie (era vară atunci), atât ca să se culce la aer cât și spre a urmări dacă Socrate rămâne și noaptea acolo. Iar el rămase până s-a făcut ziua și apăru soarele. Atunci zise întâi o rugăciune către soare, și apoi se făcu nevăzut. (*Banchetul*, 220).

Astfel de lucruri, deși într-o formă mai atenuată, se petreceau deosebi cu Socrate. La începutul *Banchetului*, Socrate și Aristodemos merg împreună spre locul unde se va ține ospățul, dar Socrate rămânea mereu în urmă, adâncit în gânduri. Când Aristodemos sosește, gazda Agathon

îl întreabă „cum de nu ne aduci pe Socrate?”. Aristodemos e uimut că Socrate nu era în urma sa; un sclav este trimis să-l caute și-l găsește în poarta unei case vecine. „Stă acolo nemîșcat”, spune sclavul când se întoarce, și „nu vrea să intre, deși l-am rugat”. Cei care-l cunosc mai bine explică atunci că „acesta-i obiceul lui. Se retrage așa, uneori, și stă pironit te miri unde”. Este lăsat în pace și intră în odaie când ospățul era pe jumătate terminat.

Toate relatările ne spun că Socrate era foarte urât; avea nasul cărn și era destul de pântecos; era „mai urât decât silenii dintr-o dramă satirică” (Xenofon, *Banchetul*). Purta întotdeauna haine ponosite și peste tot umbla desculț. Pe toți îi uimea nepăsarea sa față de căldură și frig, față de foame și sete. În *Banchetul*, Alcibiade, povestind cum era Socrate soldat, spune:

M-a întrecut nu numai pe mine, în îndurarea muncilor militare, dar pe toți ceilalți. Ori de câte ori, din cauza întreruperii legăturilor undeva, eram siliți să ajunăm, cum se-ntâmplă la război, nimic nu erau ceilalți pe lângă dânsul în privința rezistenței. [...] Cât privește modul cum răbda aspirinea iernii (și-s ierni cumplite pe-acolo), făcea adevărate minuni. Am avut multe prilejuri să-l văd, dar odată mi-aduc aminte că era pe un îngheț spământător; toți ceilalți, sau nu ieșeau din case sau, dacă vreunul se-ncu-meta să iasă, își lua cele mai năstrușnice veșminte, cea mai călduroasă încălțăminte, înfăsurându-și picioarele fie cu postav, fie cu blânițe de miel. Socrate a ieșit cu dânsii având aceeași haină pe care o purta obișnuit și înainte; și a ieșit desculț și a umblat pe gheață mai lesne decât cei încălțați. Iar soldații se uitau cam chiorâs la dânsul, ca la unul ce le-ar arăta dispreț.

Stăpânirea pe care o avea asupra patimilor trupei este mereu subliniată. Rareori bea vin, dar când se întâmpla s-o facă, îl dovedea pe oricine și niciodată nu a fost văzut beat. În iubire, chiar și când ispitele erau maxime, rămânea „platonic”, dacă e să-i dăm crezare lui Platon. A fost un sfânt orfic desăvârșit: în dualismul dintre sufletul ceresc și trupul pământesc, dobândise o stăpânire deplină a sufletului asupra trupului. Iar dovada supremă a acestei stăpâniri este nepăsarea sa față de moarte. În același timp însă, el nu este un orfic ortodox; nu acceptă decât doctrinele fundamentale ale orfismului, nu și superstițiile și ceremoniile de purificare.

Socratele platonician îi anticipează atât pe stoici, cât și pe cinici. Stoicii considerau că binele suprem este virtutea și că un om nu poate fi depoziat de virtute de către cauze exterioare. Această doctrină este prezentă implicit în afirmația lui Socrate că judecătorii nu-i pot aduce nici o vălămare. Cinicii disprețuiau bunurile lumești și-și manifestau acest dispreț refuzând comoditățile civilizației; este un punct

de vedere identic cu cel care-l făcea pe Socrate să umble desculț și prost îmbrăcat.

Pare lucru cert că preocupările lui Socrate erau etice și nu științifice. În *Apărarea*, după cum am văzut, el spune că n-are nimic de-a face cu speculațiile despre natură. Dialogurile platoniciene cele mai timpurii, despre care se consideră îndeobște că sunt cele mai socratice, au ca obiect principal căutarea de definiții ale termenilor etici. În *Charmides* se caută definiția cumpătării sau moderației; în *Lysis*, definiția prieteniei; în *Laches*, a curajului. În nici unul din ele nu se ajunge la vreo concluzie, dar Socrate dă limpede de înțeles că socotește importantă examinarea unor astfel de chestiuni. Socratele platonician susține întruna că nu știe nimic și că este mai înțelept decât alții doar prin faptul că știe că nu știe nimic; nu consideră însă că nu se poate dobândi cunoaștere. Dimpotrivă, crede că străduința de a cunoaște este de cea mai mare importanță. Susține că nimeni nu săvârșește nelegiuri cu bună știință și deci că doar de cunoaștere este nevoie pentru ca toți oamenii să devină cu desăvârșire virtuoși.

Strânsa legătură dintre virtute și cunoaștere este caracteristică pentru Socrate și Platon. Într-o anumită măsură această idee este prezentă în toată gândirea greacă, în opoziție cu cea creștină. Potrivit eticii creștine, curăția inimii este lucrul de căpetenie, iar aceasta se poate întâlni cel puțin la fel de probabil la cei necultivați ca și la cei cu învățătură. Această deosebire dintre etica greacă și cea creștină dăinuie până în zilele noastre.

Dialectica, adică metoda de a căuta cunoaștere prin întrebări și răspunsuri, nu a fost inventată de Socrate. Primul care a practicat-o sistematic pare a fi fost Zenon, discipolul lui Parmenide; în dialogul platonician *Parmenide*, Zenon îl supune pe Socrate la același tratament la care acesta, în alte scrieri ale lui Platon, îl supune pe alții. Avem însă toate temeiurile de a admite că Socrate a practicat și dezvoltat această metodă. După cum am văzut, când este osândit la moarte, el se gândește, fericit, că în lumea de dincolo va continua să pună întrebări întruna și nu va putea fi dat morții, pentru că va fi nemuritor. De bună seamă că, dacă practica dialectica în modul descris în *Apărarea*, ostilitatea față de el este lesne de înțeles: era firesc ca toți impostařii din Atena să se încârdășească împotriva lui.

Metoda dialectică se potrivește pentru anumite chestiuni, iar pentru altele nu. Pesemne că ea a determinat, până la un punct, caracterul cercetărilor lui Platon, care erau, în cea mai mare parte, de natura celor ce se pretează la o astfel de abordare. Iar prin influența lui Platon, cea

mai mare parte a filozofiei de mai târziu a fost marcată de limitele inerente acestei metode.

Unele chestiuni, evident, nu se pretează la o astfel de tratare — de pildă cele ce ţin de ştiinţă empirică. Galilei, ce-i drept, a folosit dialogul pentru a-şi susține teoriile, dar a procedat aşa numai pentru a birui nişte prejudecăţi, în timp ce temeiurile pozitive pe care se sprijineau descoperirile sale nu puteau fi inserate fără mare artificialitate într-un dialog. Socrate, în scrisorile platoniciene, întotdeauna pretinde că nu face decât să scoată la iveală cunoştinţe pe care insul pe care îl исco-dește le posedă deja; pe acest temei, el se asemuiește pe sine unei moașe. Atunci când, în *Phaidon* și *Menon*, aplică metoda sa la probleme de geometrie, el e nevoie să pună întrebări sugestive, pe care orice judecător le-ar refuza. Metoda se află în armonie cu doctrina reamintirii, conform căreia noi învățăm reamintindu-ne ceea ce ştiam într-o existenţă anterioară. Ca argument împotriva acestei concepţii, să ne gândim la indiferent ce descoperire făcută cu ajutorul unui microscop, privind, de pildă, răspândirea unor boli prin bacterii; cine s-ar încumeta să susțină că o astfel de cunoştinţă ar putea fi obținută de la o persoană până atunci ignorantă, prin metoda întrebare–răspuns?

Chestiunile care se pretează la metoda socratică sunt cele în care dispunem deja de suficiente cunoştinţe pentru a putea trage o concluzie corectă, dar din pricina confuziei în gândire sau a analizei deficitare, n-am izbutit să dăm cea mai bună întrebuiinţare logică respectivelor cunoştinţe. O întrebare de felul „ce este dreptatea?” se pretează în chip eminent a fi discutată prin dialog platonician. Cu toții folosim nestingherit cuvintele „drept” și „nedrept”, iar prin examinarea modurilor în care le folosim, putem ajunge inductiv la definiția care se potrivește cel mai bine uzului. Tot ce ne trebuie pentru aceasta este să știm cum sunt folosite respectivele cuvinte. La capătul unei astfel de investigații vom fi făcut însă doar o descoperire lingvistică, nu și o descoperire în domeniul eticii.

Putem aplica însă metoda despre care vorbim și la o categorie mai largă de cazuri. Ori de câte ori ceea ce se află în dezbatere este de natură logică și nu factuală, discuția e o metodă bună de a da în vîileag adevarul. Să presupunem, bunăoară, că cineva susține că democrația e un lucru bun, dar că persoanelor care împărtășesc anumite opinii n-ar trebui să li se permită să voteze; pe acel cineva îl putem învinui de inconsecvență și îi putem dovedi că dintre cele două aserțiuni ale sale, cel puțin una trebuie să fie mai mult sau mai puțin eronată. Eu unul cred că erorile logice joacă în practică un rol mai mare decât își închipuie mulți oameni; ele le permit celor ce le comit să împărtășească,

rând pe rând, opinii comode în orice chestiune. Orice doctrină coerentă este negreșit în parte incomodă și potrivnică prejudecătilor curente. Metoda dialectică — sau, vorbind în mod mai general, deprinderea de a discuta liber — promovează îndeobște consecvența logică, fiind în acest fel utilă. Ea nu este însă de nici un folos când urmărim descooperirea de noi fapte. Mă gândesc că „filozofia” ar putea fi definită drept totalitatea cercetărilor ce pot fi efectuate cu metodele lui Platon. Dar, dacă această definiție se potrivește, este din pricina influenței exercitate de Platon asupra filozofilor de mai târziu.

CAPITOLUL XII

Influența Spartei

Pentru a-l înțelege pe Platon, ba chiar și pe o seamă de filozofi de mai târziu, este necesar să știm câte ceva despre Sparta. Această cetate a avut un dublu efect asupra gândirii grecești: prin realitate și prin mit. Fiecare din acestea își are importanța sa. Realitatea i-a făcut pe spartani în măsură să-i înfrângă pe atenieni în război; mitul a influențat teoria politică a lui Platon și teoriile a nenumărați autori de mai târziu. Mitul, pe deplin dezvoltat, se găsește la Plutarh, în *Viața lui Lycurg*; idealurile promovate de acest mit au jucat un rol însemnat în modelarea doctrinelor lui Rousseau, Nietzsche și a doctrinei național-socialismului.¹ Acest mit e și din punct de vedere istoric mai important decât realitatea; noi vom începe totuși cu aceasta din urmă, pentru că ea e cea din care a izvorât mitul.

Laconia sau Lacedemonia, a cărei capitală era Sparta, se afla situată în sud-estul Peloponesului. Spartanii, care erau semîntia dominantă, cuceriseră țara pe vremea invaziei doriene dinspre nord iar populația găsită în ea o transformaseră în șerbi. Acești șerbi erau numiți hiloți. În timpurile istorice tot pământul le apartinea spartanilor, pe care însă legea și cutuma îi opreau să-l cultive singuri, pentru ca oricând să fie pregătiți de a presta serviciul militar. Șerbi nu erau cumpărăți și vânduți, dar rămâneau legați de pământ, care era împărțit în loturi, câte unul sau mai multe pentru fiecare spartan adult de sex bărbătesc. Ca și hiloții, aceste loturi nu puteau fi nici ele cumpărate sau vândute, dar treceau, potrivit legii, de la tată la fiu. (Puteau fi, însă, transmise prin testament.) Proprietarul pământului primea anual de la hilotul care cultivă lotul săptezeci de medimne (vreo 3 500 de kilograme) de grâne pentru el însuși, douăsprezece pentru soția sa și o cotă fixă de vin și de fructe.²

¹ Pentru a nu mai vorbi de dr. Thomas Arnold și de școlile pentru protipendadă subvenționate de stat din Marea Britanie.

² Bury, *History of Greece*, I, p. 138. S-ar zice că bărbații spartani mâncau de aproape șase ori mai mult decât soțiiile lor.

Tot ce depășea aceste cantități revnea hilotului. Hiloții erau greci, ca și spartanii, și își detestau condiția de șerbi. Când li se ieva vreo posibilitate, se răsculau. Spartanii aveau o poliție secretă menită să prevină acest pericol, dar ca să fie și mai siguri, mai aveau un obicei: o dată pe an declarau război hiloților și atunci tineri spartani puteau să omoare pe oricine părea nesupus, fără a se face prin aceasta vinovați juridic de omucidere. Hiloții puteau fi emancipați de către stat, dar nu și de către stăpânii lor; emanciparea se dădea, destul de rar, pentru vitejje deosebită în război.

Când va în cursul secolului al VIII-lea î.Cr., spartanii au cucerit țara vecină Messenia și au transformat pe majoritatea locuitorilor ei în hiloți. În Sparta se simțise o penurie de *Lebensraum* (spațiu necesar vieții), dar teritoriul nou-cucerit a înlăturat pentru o vreme acest neajuns.

Loturile erau pentru spartanii de rând; aristocrația avea moșii proprii, pe când loturile erau atribuite de către stat din pământul obștesc.

Locuitorii liberi din alte părți ale Laconiei, numiți „perieci”, erau excluși de la puterea politică.

Singura îndeletnicire a cetățenilor spartani era războiul, pentru care erau antrenați încă din copilărie. Nou-născuții erau prezenți pentru inspecție căpeteniilor de trib; numai cei găsiți suficient de viguroși erau lăsați părinților spre a fi crescuți. Până la vîrstă de douăzeci de ani, toți băieții erau educați într-o mare școală; scopul principal al educației ce li se dădea aici era să-i facă rezistenți, indiferenți la durere și riguros disciplinați. Educația culturală sau științifică era considerată lucru frivol și de prisos; singurul obiectiv era formarea de buni soldați, întru totul devotați statului.

La vîrstă de douăzeci de ani începea serviciul militar propriu-zis. Căsătoria era permisă oricui avea douăzeci de ani împliniți, dar până la vîrstă de treizeci de ani orice bărbat era obligat să trăiască în „casa bărbăților”, iar în căsnicie să se comporte ca și cum era vorba de un lucru oprit și secret. La treizeci de ani devinea cetățean în sensul deplin al cuvântului. Orice cetățean era arondat unei popote și cina împreună cu ceilalți membri ai acesteia; el era dator cu o contribuție în natură de pe lotul său de pământ. Teoria statului spunea că nici un cetățean nu trebuia să fie sărac și nici unul bogat. Se considera că fiecare trebuia să trăiască din roadele de pe lotul său, pe care nu-l putea înstrăina decât sub formă de donație liberă. Nimănui nu-i era permis să aibă aur sau argint, iar banii erau făcuți din fier. Simplitatea vieții spartane a rămas proverbială.

Pozitia femeilor în Sparta diferea de cea din alte polisuri grecești. Ele nu duceau o viață izolată, ca femeile respectabile din alte părți ale Greciei. Fetele aveau parte de aceeași pregătire fizică ca și băieții; ceea ce e și mai remarcabil este că băieții și fetele făceau exercițiile fizice împreună, toți goi pușcă. Ceea ce se urmărea astfel era (citez din *Lycurg* de Plutarh)

să se fortifice trupurile fetelor prin alergări și prin lupte atletice și prin aruncarea cu discul și cu lancea, pentru ca și plămada copiilor să prindă o rădăcină zdravănă în corpuri zdravene și să crească mai bine, iar ele însele, purtând cu vigoare sarcina, să lupte frumos și ușor cu durerile facerii. [...] Iar golicuinea fetelor n-avea nimic urât, căci sfiala era mereu cu ele, iar nestăpânirea era departe, și trezea în ele o obișnuință cu simplitatea și o dragoste de bunăcuvintă și se bucurau de o înțelepciune nu lipsită de noblere.

Bărbații care nu vroiau să se însoare erau amendăți prin lege și puși, chiar și pe cea mai friguroasă vreme, să umble goi în jurul locului unde tinerii își făceau exercițiile fizice și dansau.

Femeilor nu li se îngăduia să manifeste nici o emoție care nu ar fi fost în folosul statului. Ele puteau să-și arate disprețul față de un laș și erau lăudate dacă în această privință nu făceau excepție nici pentru fiul lor; dar n-aveau voie să se arate îndurerate dacă copilul lor era osândit la moarte pentru că era slabă nog sau dacă fiul le era ucis în bătălie. Ceilalți greci le considerau deosebit de caste; în același timp, o femeie căsătorită și fără copii nu se putea împotrivi în caz că statul îi poruncea să caute dacă nu cumva un alt bărbat ar putea avea mai mult succes decât soțul ei în a zămisli cetățeni. Procreația era încurajată prin lege. De la Aristotel aflăm că un tată cu trei fii era scutit de serviciul militar, iar unul cu patru, de orice obligație către stat.

Sistemul politic al Spartei era complicat. Existau doi regi, aparținând unor familii diferite, iar succesiunea regilor era ereditară. Unul din ei avea comanda armatei în vreme de război, dar în vremuri de pace puterile lor erau limitate. La ospețele comune ei primeau de două ori mai multă mâncare decât oricine altcineva, iar când unul din ei murea, se ținea doliu general. Cei doi regi făceau parte din Sfatul bătrânilor, un organism format din treizeci de membri (inclusiv regii); ceilalți douăzeci și opt trebuiau să fie trecuți de șaizeci de ani și erau aleși pe viață de întregul corp cetățenesc, însă numai din familii aristocratice. Sfatul judeca pricini penale și pregătea propunerile ce urmau să fie aduse în fața Adunării. Aceasta din urmă consta din totalitatea cetățenilor; ea nu putea iniția nimic, dar putea să voteze prin da sau nu orice propunere care i se făcea. Nici o lege nu putea fi adoptată fără consimțământul

ei. Acest consimțământ, însă, deși necesar, nu era suficient; pentru ca o lege să intre în vigoare, bătrânii și magistrații trebuiau să proclame decizia Adunării.

Pe lângă regi, Sfatul bătrânilor și Adunare, exista și o a patra ramură a cărmuirii, specifică Spartei: eforii. Aceștia erau aleși din întregul corp cetățenesc, printr-o metodă pe care Aristotel o califică drept „prea copilărească”, iar Bury spune că era practic o tragere la sorți. Eforii reprezentau elementul „democratic” al constituției³, menit pesemne să cumpănească puterea regilor. În fiecare lună regii jurau să respecte constituția, după care eforii jurau să-i susțină pe regi atât timp cât aceștia își țineau jurământul. Când unul din cei doi regi pleca într-o expediție militară, doi dintre efori îl însoțeau spre a urmări cum se comportă. Eforii erau curtea civilă supremă, dar aveau totodată jurisdicție penală asupra regilor.

În Antichitatea târzie se presupunea despre constituția spartană că era datorată unui legiuitor pe nume Lycurg, care și-ar fi promulgat legile în anul 885 î.Cr. De fapt, sistemul spartan s-a constituit treptat, iar Lycurg era o figură mitică, inițial un zeu. Numele său însemna „cel ce alungă lupii” iar originea sa era arcadiană.

Sparta a stârnit printre ceilalți greci o admirăție care pentru noi este întrucâtva surprinzătoare. La început ea s-a deosebit mult mai puțin de alte cetăți grecești decât avea să se deosebească mai târziu; în acele vremuri de început ea a dat la iveală poeti și artiști la fel de valoroși ca și cei din alte locuri. Dar cam prin secolul al VII-lea î.Cr., sau poate chiar mai târziu, constituția ei (atribuită în mod fals lui Lycurg) s-a cristalizat în forma pe care am descris-o; totul a fost sacrificat succesului în război iar Sparta a încetat să mai joace vreun rol în contribuția greacă la civilizația lumii. Nouă, statul spartan ne apare ca un model, în miniatură, al statului pe care l-ar fi instituit naziștii dacă ar fi ieșit victoriosi. După cum spune Bury:

Un străin venit în secolul al V-lea din Atena sau Milet, trecând prin satele răzlețe ce alcătuiau cetatea nearătoasă și neîmprejmuită cu ziduri, trebuie că se simțea ca transportat într-o epocă de demult, când oamenii erau mai viteji, mai buni și mai simpli, necorupti de bogătie și netulburăți de idei. Unui filozof ca Platon, care facea speculații de filozofie politică, statul spartan i se părea cea mai bună aproximare a idealului. Grecului de rând, el i se înfățișa ca un edificiu de o frumusețe aspră și simplă, o cetate doriană

³ Vorbind despre elemente „democratice” în constituția spartană, nu trebuie, firește, uitat că totalitatea cetățenilor era o clasă dominantă care-i tiraniza nemilos pe hiloți și nu acorda nici o putere periecilor.

zveltă precum un templu doric, cu mult mai nobilă decât propriul lui sălaş, chiar dacă nu la fel de confortabilă.

Una din rațiunile pentru care Sparta era admirată de ceilalți greci a fost stabilitatea ei. Toate celealte state grecești au avut parte de revoluții, pe când constituția spartană a rămas veacuri de-a rândul neschimbătă, exceptând doar sporirea treptată a puterii eforilor, care s-a realizat prin mijloace legale, fără violență.

Nu se poate nega că o lungă perioadă de timp spartanii au izbutit să-și atingă obiectivul principal, acela de a crea o rasă de războinici invincibili. Bătălia de la Termopile (480 î.Cr.), deși tehnic vorbind a fost o înfrângere, reprezentă pesemne cel mai bun exemplu al vitejiei lor. Termopile era o trecătoare îngustă prin munți, unde se spera că putea fi oprită armata persană. Trei sute de spartani, împreună cu auxiliarii, au respins toate atacurile frontale. Până la urmă, însă, persii au descoperit o cale ocolită printre înălțimi și au reușit să-i atace pe greci simultan din ambele părți. Spartanii au căzut până la unul, fiecare la postul său. Doi oameni au lipsit pe motiv de boală — o boală de ochi echivalentă aproape cu o orbire temporară. Unul din ei a stăruit că un hilot să-l conducă la locul bătăliei, unde a pierit; celălalt, pe nume Aristodemos, și-a dat seama că e prea bolnav ca să poată lupta și a rămas absent. Când s-a reîntors în Sparta, nimeni n-a mai vrut să-i adreseze o vorbă și a fost poreclit „lașul Aristodemos”. Un an mai târziu el și-a spălat rușinea murind vitejește în bătălia de la Plateea, unde spartanii au ieșit învingători.

După război, spartanii au înălțat un monument comemorativ pe câmpul de luptă de la Maraton, pe care scrie doar atât: „Străine, spune lacedemonienilor că noi zacem aici după ce le-am îndeplinit ordinele.”

Vreme îndelungată spartanii s-au dovedit invincibili pe uscat. Ei și-au păstrat supremăția până în anul 371 î.Cr., când au fost înfrânti de tebani în bătălia de la Leuctra. Aceasta a marcat sfârșitul puterii lor militare.

În afara războiului, realitățile din Sparta n-au coincis aproape niciodată cu teoria Herodot, care a trăit în epoca ei de măreție, remarcă, în mod surprinzător, că nici un spartan nu putea rezista să nu se lase mituit. Aceasta, în ciuda faptului că disprețul față de bogății și prețuirea vieții simple era unul din lucrurile principale inculcate de educația spartană. Ni se spune că femeile spartane erau foarte caste, și totuși s-a întâmplat nu o dată ca un prezumтив moștenitor al titlului regal să fie împiedicat de a ajunge rege, pe temeiul că nu era fiul soțului mamei sale. Ni se mai spune că spartanii erau patrioți inflexibili, și totuși regele Pausanias, învingătorul de la Plateea, a sfârșit ca trădător

în solda lui Xerxes. Pe lângă astfel de lucruri flagrante, politica Spartei a fost întotdeauna meschină și provincială. Pe când Atena îi elibera pe grecii din Asia Mică și din insulele adiacente, Sparta s-a ținut deoparte; cătă vreme Peloponesul era considerat a fi în siguranță, soarta celorlalți greci era privită cu indiferență. Orice încercare de a închega o confederație a lumii elene era subminată de particularismul Spartei.

Aristotel, care a trăit după prăbușirea Spartei, vorbește cu multă ostilitate despre constituția ei⁴. Ceea ce spune el diferă atât de mult de ceea ce spun alții, încât și-e greu să crezi că vorbește despre același loc. De exemplu: „Legiuitorul impunând întregului stat temperanță și fermitate, a reușit în mod glorios cu privire la bărbați; însă n-a reușit deloc cu privire la femei, a căror viață se petrece în toate neorândurile și excesele luxului. Urmare necesară este că, sub un asemenea regim, banul trebuie să fie la mare cinste, mai ales când bărbații sunt împinsă și a se lăsa dominați de către femei, pornire obișnuită la popoarele energice și războinice. [...] Chiar și în cazul curajului, care nu e de nici un folos în împrejurările de rând ale vieții și este bun numai în război, lacedemonienele au fost cât se poate de păgubitoare. [...] Nu fără pricina să-a neglijat, la Lacedemona, chiar de la origine, educația femeilor. Lycurg, zice-se, după ce a încercat să le supună legilor, a trebuit să cedeze împotrivirii lor și să părăsească proiectele sale“.

În continuare, Aristotel îi acuză pe spartani de lăcomie, pe care o pune pe seama împărtelii inegale a pământului. Deși loturile nu puteau fi vândute, spune el, puteau fi donate sau lăsate prin testament. Două cincimi din totalul pământurilor, adaugă el, aparțin femeilor. Urmare a scăderii accentuată a numărului de cetăteni: se spune că într-o vreme erau zece mii, dar pe vremea înfrângerii din partea Tebei erau mai puțin de o mie.

Aristotel critică punct cu punct constituția spartană. El spune că eforii sunt adesea oameni foarte săraci și ca atare ușor de mituit; iar puterea lor este atât de mare, încât până și regii se văd nevoiți să le cânte-n strună, astfel că practic democrația ia locul aristocrației. Eforii, ni se spune, au moravuri foarte laxe și în dezacord cu spiritul constituției, în timp ce rigorile impuse celorlalți cetăteni sunt atât de mari, încât aceștia caută refugiu în plăceri senzuale cărora li se dedau în mod ilegal și pe ascuns.

Aristotel scria aceste lucruri în perioada de decadență a Spartei, dar în câteva locuri el ține să sublinieze că metehnele despre care vorbește au existat încă din vechime. Tonul său e atât de sec și de realist,

⁴ *Politica*, vol. II, 9 (1269 b – 70 a).

încât e greu să nu-i dai crezare, iar ceea ce spune concordă cu întreaga experiență din epoca modernă privind rezultatele severității excesive a legilor. Nu Sparta lui Aristotel a rămas însă să dăinuie în închipuirea oamenilor, ci Sparta mitică a lui Plutarh și idealizarea filozofică a Spartei din *Republica* lui Platon. Secol după secol, aceste scrieri au fost citite de tineri, cărora le-au stârnit ambiația să devină Lycurgi sau regi-filozofi. Amalgamarea rezultată de aici dintre idealism și setea de putere i-a făcut mereu pe oameni să-o ia razna, ceea ce cu unii este cazul și în prezent.

Pentru cititorii medievali și moderni, mitul Spartei a fost fixat de Plutarh. În vremea când scria el, Sparta apartinea trecutului romantic; perioada ei de măreție era atât de departe de epoca lui, cum este Columb față de a noastră. Ceea ce spune el trebuie tratat cu multă precauție de istoricul instituțiilor, dar este de cea mai mare importanță pentru istoricul mitului. Întotdeauna Grecia a influențat lumea prin efectul pe care l-a exercitat asupra închipuirilor, idealurilor și speranțelor oamenilor, și nu direct prin puterea politică. Roma a construit șosele ce încă supraviețuiesc în mare parte, și a făcut legi care sunt surse multor coduri juridice moderne, dar ceea ce a conferit importanță acestor lucruri au fost ostirile romane. Grecii, deși luptători admirabili, n-au făcut cuceriri, pentru că și-au cheltuit furia militară în principal unii împotriva altora. I-a revenit semibarbarului Alexandru să răspândească elenismul în tot Orientul Apropiat și să facă din limba greacă limba literară în Egipt, în Siria și în părțile insulare ale Asiei Mici. Grecii n-ar fi putut atinge niciodată acest obiectiv, nu pentru că le-a lipsit forța militară, ci din pricina incapacității lor de coeziune politică. Vehiculele politice ale elenismului au fost întotdeauna ne-elene, dar geniul grec a fost cel ce a inspirat alte popoare în aşa fel încât le-a determinat să răspândească cultura celor pe care le cuceriseră.

Ceea ce prezintă importanță pentru istoricul lumii nu sunt măruntele războaie dintre cetățile grecești sau sordidele ciorovăielri pentru supremăție dintre partide, ci amintirile păstrate de omenire după ce scurtul episod a luat sfârșit — asemenei unui splendid răsărit de soare în Alpi pentru drumețul trudit după o zi obosităre în care a înfruntat viscolul. Aceste amintiri, pe măsură ce păleau treptat, lăsau în mintile oamenilor imaginile anumitor piscuri ce străluciseră cu o splendoare aparte în lumina dimineții, menținând vie certitudinea că în spatele norilor dăinuie încă frumuseți neasemuite care în orice clipă ar putea să se arate iar vederii. Dintre aceștia, Platon a fost cel mai important în creștinătatea timpurie, iar Aristotel în Biserică medievală; când însă, după Renaștere, oamenii au început să prețuiască libertatea politică,

ei și-au îndreptat privirile mai ales spre Plutarh. Acesta i-a influențat profund pe liberalii englezi și francezi din secolul al XVIII-lea și pe fondatorii Statelor Unite; a influențat, de asemenea, mișcarea romantică din Germania și a continuat, în principal pe canale indirecte, să influențeze gândirea germană până în zilele noastre. În anumite privințe influența sa a fost benefică, în altele malefică; în cazul lui Lycurg și al Spartei, a fost malefică. Ceea ce Plutarh are de spus despre Lycurg este important și am să redau pe scurt spusele sale, chiar cu prețul de a mă repeta pe alocuri.

Lycurg — spune Plutarh — atunci când s-a hotărât să dea legi Spartei a întreprins numeroase călătorii pentru a se documenta asupra diverselor instituții. I-au plăcut legile Cretei, care erau „foarte cumpătate și austere”, pe când în Ionia nu i-au fost pe plac „luxul și destrăbălarea”. În Egipt și-a dat seama cât este de important ca soldații să fie separați de restul poporului, iar apoi, când s-a întors din aceste călătorii, a adus această regulă la Sparta, unde „despărțind pe muncitorii de rând și pe meseriași de celealte tagme, a dat la iveală o constituție cu adevărat aleasă și curată”. A împărțit în mod egal pământurile între toți cetățenii Spartei, „făcând să dispară din cetate datoriile neplătite, invidia, lăcomia și pornirea spre desfătări, precum și retelele mai vechi — bogăția și săracia”. A interzis banii de aur și de argint, lăsând în circulație numai moneda de fier, dar și aceasta, de o valoare atât de mică încât „echivalentul a zece mine ar fi ocupat întreaga pivniță a unei case”. În felul acesta a izgonit „toate meșteșugurile nefolositoare și usuratrice”, întrucât nu se mai găseau destui bani cu care să fie plătiți cei ce le practicau; prin aceeași lege a făcut cu neputință orice comerț exterior. Dascălii de retorică, proxeneții și giuvaergii, neagreând banii de fier, evitau Sparta. Apoi a mai orânduit ca toți cetățenii să ia masa împreună și să mănânce aceleași bucate.

Lycurg, la fel ca alți reformatori, considera educația copiilor „cea mai însemnată și frumoasă îndatorire a legiuitorului”; și ca toți cei preocupați în principal de puterea militară, a avut grija să mențină o rată înaltă a natalității. „Procesiunile de fete și goliciunea și jocurile lor în fața tinerilor erau și ele îndemnuri la căsătorie, tinerii fiind mânați nu de imbolduri «geometrice», cum zice Platon, ci de imbolduri erotice”. Obiceiul de a trata căsnicia, în răstimpul primilor câțiva ani, ca și cum ar fi fost ceva clandestin „întreținea la ambele părți flacăra dorinței și a plăcerii” — cel puțin în opinia lui Plutarh. Acesta explică mai departe că un bărbat nu era rău văzut dacă, fiind vârstnic și având o soție Tânără, îngăduia unui bărbat mai Tânăr să aibă copii cu ea. „Era îngăduit,

de asemenea, și unui bărbat cumsecade, dacă îndrăgea o femeie [...] căsătorită cu un alt bărbat, să convingă pe soțul ei să-l lase să se întâlnească cu el, pentru ca să poată sădi, ca într-o țarină cu fructe frumoase, și să poată da copii buni". Nu trebuia să existe nici un fel de gelozie prostească, pentru că „Lycurg socotea că copiii nu sunt ai părinților lor, ci în de obștea cetății, și de aceea voia ca cetățenii să nu se nască din orice fel de părinți, ci din cei mai buni”. Și Plutarh explică mai departe că acesta e principiul pe care gospodarii îl aplică la vitele lor.

Când se naștea un copil, tatăl acestuia îl aducea în fața bătrânilor din familia sa spre a fi examinat: dacă era sănătos, era înapoiat tatălui ca să-l crească; dacă nu, era aruncat într-o prăpastie adâncă.

Copiii erau de la bun început supuși unui proces dur de fortificare, în anumite privințe bun — de pildă, nu erau înfășați în scutece. La vîrsta de șapte ani, băieții erau luați de acasă și duși la o școală cu internat, unde erau împărțiti pe companii, fiecare comandată de către unul din ei, ales după criteriul inteligenței și al curajului. „Carte învățau numai câtă aveau nevoie. Tot restul educației avea drept țel să-i facă ascultători, să reziste la munci și să învingă în lupte”. Cea mai mare parte din timp se jucau împreună, goi; după doisprezece ani împliniți, nu mai purtau deloc haine; erau tot timpul „murdari și neîngrijitoși”, nu făceau baie decât în anumite zile din an. Dormeau pe paturi de frunziș, la care iarna mai adăugau smocuri de ciulini. Erau învățați să fure, iar când se întâmpla să fie prinși, erau pedepsiti — nu pentru furt, ci pentru neprincipere.

Amorul homosexual, atât masculin cât și feminin, era un obicei recunoscut în Sparta și juca un rol notoriu în educația adolescenților. Amantul unui băiat câștiga sau pierdea din reputație în funcție de faptele băiatului; Plutarh povestește cum odată, când un băiat a plâns pentru că fusese rănit în luptă, amantul său a fost amendat pentru lașitatea băiatului.

Educația se prelungea până la maturitate, căci nimeni nu era slobod să trăiască după bunul său plac, ci ei trăiau în cetate ca într-o tabără, având bine statornicit și felul lor de viață și îndeletnicirile cu trebile obștești și, îndeobște, ei socoteau că nu sunt ai lor însăși, ci ai patriei. [...] Belșugul de răgaz era unul dintre lucrurile frumoase și fericite pe care le-a pregătit Lycurg pentru cetățenii săi, cărora însă nu le-a îngăduit deloc să se îndeletnicească cu vreun meșteșug lucrativ; ei n-aveau deloc nevoie de bani, care se strâng cu greu și cu multă bătaie de cap, de vreme ce bogăția la ei nu trezea nici un entuziasm și n-avea nici trecere. Iar hiloții lucrau pentru ei pământul, plătind dajdia pomenită.

În acest loc Plutarh inserează povestea unui atenian condamnat pentru lene, de care auzind un spartan ar fi exclamat: „Arătați-mi-l pe cel osândit pentru faptul de a fi trăit cu demnitate, ca un bărbat de neam ales”.

Lycurg (mai spune Plutarh) „căuta îndeobște să-i obișnuiască pe cetățeni să nu dorească și să nu se priceapă să ducă o viață fiecare aparte, ci mereu strâns uniți, întocmai ca albinele, în obști și unii cu alții, grupându-se în jurul conducătorului ca albinele în jurul reginei”.

Spartanii nu aveau voie să călătorească, iar străinii nu erau admiși în Sparta decât dacă aveau vreo treabă serioasă; pentru că exista teama că obiceiurile străine ar putea corupe virtutea lacedemoniană.

Plutarh pomenește și de legea care le dădea voie spartanilor să-i omoare pe hiloți ori de câte ori aveau chef s-o facă, dar refuză să credă că un lucru atât de oribil putea proveni de la Lycurg. „Căci n-aș putea să pun pe seama acestuia această rânduială atât de crudă, eu care mi-am făcut o idee despre felul său de a fi după blândețea și dreptatea de care a dat altminteri doavadă”. Cu excepția acestei legi, Plutarh nu are decât cuvinte de laudă pentru constituția Spartei.

Influența Spartei asupra lui Platon, filozoful de care urmează să ne ocupăm imediat, va reiesi cu claritate din Utopia lui, despre care va fi vorba în capitolul XIV.

CAPITOLUL XIII
Sursele opiniilor lui Platon

Platon și Aristotel au fost cei mai influenți dintre toți filozofii — antici, medievali sau moderni; iar dintre ei, Platon a avut influență mai mare asupra epocilor următoare. Spun asta din două motive: întâi, pentru că Aristotel însuși a fost discipol al lui Platon; iar în al doilea rând, pentru că teologia și filozofia creștine, cel puțin până în secolul al XIII-lea, au fost în mult mai mare măsură platoniciene decât aristotelice. Este de aceea necesar ca, într-o istorie a gândirii filozofice, Platon și, într-o măsură ceva mai mică, Aristotel să fie expuși și discuții mai pe larg decât oricare dintre predecesorii sau succesorii lor.

Cele mai importante lucruri din filozofia lui Platon sunt: întâi, Utopia sa, prima dintr-un sir lung de astfel de viziuni; în al doilea rând, teoria Ideilor, care a fost o încercare de pionierat de a lămuri problema nici până azi rezolvată a universalelor; în al treilea rând, argumentele sale în favoarea nemuririi; în al patrulea rând, cosmogonia sa; în al cincilea rând, concepția sa despre cunoaștere ca reamintire și nu ca perceptie. Înainte însă de a aborda vreuna din aceste teme, voi spune câteva cuvinte despre circumstanțele vieții sale și despre influențele ce i-au marcat opiniile politice și filozofice.

Platon s-a născut în 428-427 î.Cr., pe la începutul războiului peloponesiac. A fost un aristocrat înstărit, înrudit cu mai mulți dintre cei implicați în guvernarea celor Treizeci de Tirani. Era Tânăr în momentul când Atena a fost înfrântă și înfrângerea o putea atribui democrației, pe care și altminteri avea motive să-o disprețuiască, date fiind poziția sa socială și legăturile sale de familie. A fost elev al lui Socrate, căruia i-a purtat o mare afecțiune și un respect profund; iar pe Socrate l-a dat morții democrația. N-are, aşadar, de ce să ne surprindă că a împrumutat din Sparta sugestia pentru statul său ideal. Platon poseda șicunință de a prezenta într-un veșmânt atrăgător sugestiile sale antiliberale, în aşa fel încât acestea au amăgit posteritatea, care a admirat *Republica* fără a se dumiri vreodată bine asupra implicațiilor cuprinse în proiectul

platonician. A fost întotdeauna de bon ton ca Platon să fie ridicat în slăvi, nu și să fie înțeles. Aceasta e îndeobște soarta oamenilor mari. Eu urmăresc un obiectiv opus. Doresc să-l înțeleg, dar îl voi trata cu la fel de puțină venerație ca și cum ar fi un susținător contemporan englez sau american al totalitarismului.

Și influențele pur filozofice pe care le-a suferit Platon au fost de natură să-l predispună în favoarea Spartei. În linii mari, aceste influențe au fost: Pitagora, Parmenide, Heraclit și Socrate.

De la Pitagora a preluat (direct sau prin intermediul lui Socrate) elementele orifice din filozofia sa: filonul religios, credința în nemurire, transcendența, tonul sacerdotal și tot ce mai implică parabola peșterii; de asemenea, respectul pentru matematică și strânsa întrepătrundere dintre intelect și misticism.

De la Parmenide a preluat credința că realitatea este eternă și atemporală și că, pe temeiuri logice, orice schimbare nu poate fi decât iluzorie.

De la Heraclit a preluat doctrina negativă că în lumea sensibilă nu există nimic permanent. Această doctrină, combinată cu cea a lui Parmenide, l-a condus la concluzia că nu prin simțuri obținem cunoaștere, ci exclusiv cu ajutorul intelectului. Ceea ce, iarăși, se potrivea de minune cu pitagoreismul.

De la Socrate a împrumutat probabil preocuparea pentru probleme de etică și tendința de a căuta explicații teleologice, și nu mecanice, ale lumii. „Binele” i-a dominat gândirea mai mult decât pe cea a presocraticilor și este greu să nu punem acest fapt pe seama influenței lui Socrate.

Cum se leagă toate acestea cu autoritarismul în politică?

În primul rând: Binele și Realitatea fiind atemporale, cel mai bun stat va fi acela care copiază cel mai îndeaproape modelul ceresc, având minimum de schimbare și maximum de perfecțiune statică, iar cârmuitorii săi se cade să fie aceia ce înțeleg Binele etern.

În al doilea rând: Platon, aidoma tuturor misticilor, are, în credințele sale, un nucleu de certitudini care este eminentmente incomunicabil altfel decât printr-un mod de viață. Pitagoreicii s-au străduit să instaureze o cârmuire a celor inițiați, iar Platon urmărește și el, în cele din urmă, acest lucru. Pentru ca un om să ajungă bun cârmuitor al statului, este necesar să cunoască Binele, ceea ce poate izbuti doar printr-o combinație de disciplină intelectuală și morală. Dacă se îngăduie să ia parte la guvernare cei ce n-au trecut prin această disciplină, ei o vor corupe în mod inevitabil.

În al treilea rând: pentru a forma un bun cârmuitor animat de principii platoniciene, este nevoie de o îndelungată educație. Nouă ni se pare stranie stăruința lui Platon ca lui Dionys cel Tânăr, tiranul Siracuzei, să i se dea cunoștințe de geometrie spre a face din el un rege bun, dar din perspectiva lui Platon lucrul acesta era esențial. El era îndejuns de pitagorician pentru a crede că fără matematică nu e posibilă adevărata înțelepciune. Acest mod de a vedea lucrurile implică o oligarhie.

În al patrulea rând: Platon, la fel ca majoritatea filozofilor greci, considera că timpul liber este o precondiție esențială a înțelepciunii, ceea ce înseamnă că nu pot dobândi înțelepciune cei ce trebuie să muncească pentru a-și câștiga existența, ci doar aceia ce au mijloace de trai independente sau sunt scuțiți de către stat de grijile subzistenței. Este un punct de vedere eminentmente aristocratic.

Când îl raportăm pe Platon la ideile moderne, se pun două întrebări de ordin general. Prima e dacă există ceea ce el numește „întelepciune”. Iar cea de-a doua ar fi aceasta: Admițând că aşa ceva există, se poate oare inventa o întocmire politică aptă s-o înzestreze cu puterea politică?

Prin înțelepciune, în sensul pe care i-l dă Platon, nu se are în vedere vreo îndemânare specializată cum sunt cele de cizmar, de medic sau de tăcician militar. Trebuie să fie vorba de ceva mai general, de vreme ce posesia înțelepciunii l-ar face capabil pe cel în cauză să guverneze în mod înțelept. Cred că Platon ar fi spus că ea constă în cunoașterea binelui și ar fi întregit această definiție cu doctrina socratică potrivit căreia nimeni nu săvârșește ceva rău cu bună știință, de unde urmează că oricine știe ce este bun face ceea ce se cuvine făcut. Nouă, acest mod de a vedea lucrurile ni se pare rupt de realitate. Am fi mai înclinați să spunem că există interese divergente și că omul de stat trebuie să realizeze cele mai bune compromisuri cu putință. Membrii unei clase sau ai unei națiuni pot să aibă un interes comun, dar acesta se va afla de obicei în conflict cu interesele altor clase sau ale altor națiuni. Există, fără îndoială, anumite interese ale omenirii în ansamblu, dar acestea nu sunt suficiente pentru a determina acțiunea politică. Poate că o vor face cândva în viitor, dar cu siguranță nu atâtă timp cât există o pluralitate de state suverane. Și chiar și atunci, partea cea mai dificilă a urmăririi interesului general ar consta în găsirea de compromisuri între interese de grup reciproc ostile.

Dar chiar și presupunând existența a ceva de felul „întelepciunii”, rămâne întrebarea dacă există vreo întocmire politică prin care s-ar da cârmuirea în mâinile celor înțelepți. E limpede că majoritățile, de

felul consiliilor generale, pot să greșească și că în fapt au și greșit nu o dată. Aristocrațiile nu sunt totdeauna înțelepte; au existat regi smințiți; iar unii papi, cu toată infailibilitatea lor, au comis erori deplorabile. Există cineva dispus să susțină că ocârmuirea ar trebui încredințată unor absolvenți de universități, sau chiar și unor doctori în teologie? Sau unor oameni care, născuți săraci, au făcut mari averi? E clar că nici un grup selectat în vreun fel din rândul cetățenilor nu se va dovedi, probabil, în practică, mai înțelept decât întregul corp cetătenesc.

Cineva ar putea sugera că oamenilor li se poate da înțelepciune politică printr-o educație corespunzătoare. Dar atunci se pune întrebarea: în ce ar consta o astfel de educație? Întrebare ce s-ar dovedi a avea, la rândul său, un caracter partizan.

Problema de a găsi un grup de oameni „înțelepti” și de a le încrește înțelegerea lor cârmuirea este, aşadar, una insolubilă. Acesta e argumentul de căpătenie în favoarea democrației.

CAPITOLUL XIV

Utopia lui Platon

Cel mai important dintre dialogurile lui Platon, *Republika*, este alcătuit, în linii mari, din trei părți. În prima (până către sfârșitul cărții a V-a) este zugrăvită o comunitate politică ideală, care reprezintă prima utopie din istorie.

Una din concluziile la care se ajunge în ea este că această comunitate trebuie să fie condusă de filozofi. Cărțile VI și VII se ocupă de definirea cuvântului „filozof”. Această discuție reprezintă partea a doua.

Partea a treia cuprinde o discuție despre diferitele tipuri de constituții reale și despre calitățile și neajunsurile acestora.

Scopul declarat al *Republiei* este de a defini „dreptatea”. Foarte repede se decide că, orice lucru fiind mai lesne de văzut în mare decât în mic, este mai bine de cercetat prin ce se caracterizează un stat drept decât un individ uman drept. Și cum dreptatea se numără printre attributele celui mai bun stat care se poate închipui, se trece mai întâi la zugrăvirea unui asemenea stat, după care se decide care dintre perfecțiunile lui trebuie numită „dreptate”.

Să descriem mai întâi în linii mari utopia lui Platon, urmând ca apoi să examinăm mai în detaliu anumite chestiuni ivite pe parcurs.

Platon începe prin a statua că cetățenii trebuie împărțiți în trei clase: oamenii de rând, soldații și paznicii. Doar aceștia din urmă trebuie să dețină puterea politică. Numărul lor trebuie să fie mult mai mic decât al membrilor celorlalte două clase. Pentru început, pare-se, ei urmează a fi aleși de către legiuitor; după aceea succesiunea se va face de obicei prin ereditate, dar în cazuri excepționale câte un copil promițător poate fi promovat din una din clasele inferioare, în timp ce dintre copiii gardienilor, câte un copil sau Tânăr găsit nevrednic poate fi retrogradat.

Principala problemă, în optica lui Platon, este de a asigura ca gardienii să transpună în viață intențiile legiuitorului. În acest scop el avansează o seamă de propuneri cu caracter educațional, economic,

biologic și religios. Nu e totdeauna clar în ce măsură aceste propunerii se aplică și altor clase decât gardienilor; clar e că unele din ele se aplică soldaților, dar Platon e preocupat în principal de paznici, care trebuie să fie o clasă deosebită, cum erau iezuiții în vechiul Paraguay, sau clericii în statele Bisericii până la 1870, sau cum este în prezent Partidul Comunist în URSS.

Să vorbim mai întâi despre educație. Aceasta constă din două părți: muzica și gimnastica. Fiecare din acești termeni are la Platon un înțeles mai larg decât în prezent: „muzică” înseamnă tot ce ține de tărâmul muzelor, iar „gimnastică” înseamnă tot ce are de-a face cu exercițiul fizic și cu formarea unui corp frumos. Sfera cuvântului „muzică” este aproape la fel de cuprinzătoare ca ceea ce în prezent numim „cultură”, iar cea a cuvântului „gimnastică” acoperă ceva mai mult decât ceea ce azi numim „atletism”.

Cultura e menită să facă din bărbați niște *gentleman-i* în sensul care, grație în bună parte lui Platon, este familiar în Anglia. Atena din vremea sa era, sub un anumit aspect, analoagă Angliei din secolul al XIX-lea: în fiecare din ele există o aristocrație care se bucura de bogăție și de prestigiu social, fără a avea însă monopolul puterii politice; și în fiecare din ele aristocrația trebuia să câștige cât mai multă putere printr-o conduită impunătoare. În utopia lui Platon, însă, aristocrația cârmuiește neîngrădit.

Sobrietatea, buna cuviință și curajul par a fi calitățile ce trebuie în principal cultivate prin educație. Încă din fragedă tinerețe trebuia să existe o cenzură riguroasă asupra literaturii la care Tânărul putea avea acces și asupra muzicii pe care îi era îngăduit să o asculte. Mamele și doicile trebuiau să le spună copiilor lor numai povestiri autorizate. Lecturile din Homer și Hesiod nu trebuiau îngăduite, din mai multe motive. În primul rând, ei îi înfățișează pe zei ca având uneori purtări urâte, ceea ce era dăunător educației; tinerii trebuie învățați că reale nu vin niciodată de la zei, pentru că Zeul nu este autorul tuturor lucruriilor, ci numai al celor bune. În al doilea rând, la Homer și Hesiod se găsesc lucruri de natură să-i facă pe cititori temători de moarte, ori, în educație trebuie făcut totul pentru ca tinerii să fie dornici de a muri în bătălie. Băieții noștri trebuie învățați să considere sclavia mai rea decât moartea și, deci, nu trebuie să audă povestiri despre bărbați vrednici care plâng și bocesc, nici chiar când e vorba de moartea unor prieteni. În al treilea rând, buna cuviință cere să nu rădem niciodată zgromotos, ori, Homer vorbește despre „râsul de nestins ce se-nalță pe la zeii cei preafericiți”. Cum ar putea dascălul să dojenească eficient voioșia dacă băieții pot cita un astfel de pasaj? În al patrulea rând, la

Homer există pasaje ce laudă ospețele îmbelșugate și altele care descriu lascivitatea zeilor; astfel de pasaje descurajează cumpătarea. (Dl Inge, vicarul catedralei Sf. Pavel din Londra, un veritabil platonician, a criticat odată un vers dintr-un binecunoscut imn, care, descriind desfășările din ceruri, spune: „Strigătul celor ce triumfă, cântecul celor ce petrec“). Tot aşa, nu trebuie spuse povestiri în care cei răi sunt fericiți, sau cei buni sunt nefericiți, pentru că ar putea avea un efect cât se poate de nefast asupra mintilor fragede. Din toate aceste motive, poetii trebuie stigmatizați.

Platon dezvoltă apoi un argument curios privitor la arta dramatică. Omul bun, spune el, n-ar trebui să consimtă să imite un om rău; or, în majoritatea pieselor de teatru apar nemernici; prin urmare, dramaturgul și actorul care joacă rolul nemernicului sunt nevoiți să imite niște oameni vinovați de diverse nelegiuiri. Nu doar nemernici nu trebuie să imite un om superior, dar nici femei, sclavi și, în general, oameni inferiori. (În Grecia, la fel ca în Anglia elisabetană, personajele feminine erau interpretate de actori bărbați.) Așadar, piesele de teatru, dacă e, în general, să fie permise, nu trebuie să aibă drept personaje decât eroi de sex bărbătesc, desăvârșiți și de neam ales. Imposibilitatea acestui lucru e atât de evidentă, încât Platon găsește mai potrivit să-i alunge din cetatea sa pe toti dramaturgii:

Dacă, prin urmare, ne-ar sosi în cetate vreun bărbat în stare, prin îscusință sa, să se preschimbe în toate felurile și să imite toate lucrurile și dacă ar voi să ne arate creațiile sale, noi am îngenunchea dinaintea lui ca dinaintea unui om divin, minunat și plăcut, dar i-am spune că un atare bărbat nu-și află locul în cetatea noastră, nici nu-i este îngăduit să zăbovească aici. După ce i-am turna pe creștet ulei parfumat și l-am încununa cu panglici de lână, l-am trimite în altă cetate...

Ajungem acum la cenzura muzicii (în sens modern). Armoniile lydiană și ionică urmează a fi interzise, prima pentru că exprimă mâhnirea, cea de-a doua pentru că e moleșitoare. Numai cea dorică (pentru vitejie) și cea frigiană (pentru cumpătare) vor trebui îngăduite. Ritmurile îngăduite trebuie să fie simple și capabile să exprime o viață curajoasă și armonioasă.

Antrenamentul trupului trebuie să fie foarte austер. Nimeni nu va fi lăsat să mănânce pește sau carne gătită altfel decât prin frigere și nu vor fi permise sosuri și dulciuri de nici un fel. Cei crescute cu o astfel de dietă, spune el, nu vor avea nevoie de medici.

Până la o anumită vîrstă, tinerii nu trebuie să vadă lucruri urâte sau vicioase. Dar la momentul potrivit ei trebuie confruntați cu „farmecile“, atât sub formă de grozăvii de care să nu se însăşimânte, cât și de

plăceri reprobabile care nu trebuie să le seducă voința. Numai dacă fac față cu succes acestor teste, vor fi socotită potrivită să devină paznici.

Tinerii băieți, înainte de a ajunge adulții, trebuie să vadă războiul, dar fără să ia parte ei însăși la luptă.

Cât privește economia, Platon preconizează un comunism radical pentru paznici și (cred eu) pentru soldați, deși pentru aceștia din urmă lucru nu e foarte clar. Paznicii trebuie să aibă case mici și hrană simplă; ei trebuie să trăiască aşa cum se trăiește într-o tabără militară și să ia masa împreună pe companii; nu trebuie să aibă bunuri personale dincolo de strictul necesar. Aurul și argintul trebuie interzise. Deși lipsiți de bogății, nu sunt motive ca ei să nu fie fericiți; dar scopul cetății este binele întregului și nu fericirea unei singure clase. Atât bogăția cât și sărăcia sunt dăunătoare, drept care în cetatea lui Platon nu va exista nici una din ele. Privitor la război este formulat un argument curios, că vor fi ușor de cumpărat aliați, pentru că cetatea noastră nu va voi să se înfrunte din prada dobândită în urma victoriei.

Simulând că o face cam peste voie, Socratele platonician aplică mai departe comunismul la familie. Prietenii, spune el, se cade să aibă totul în comun, inclusiv femeile și copiii. El admite că în această privință se iscă anumite dificultăți, dar nu le consideră de nedepășit. Înainte de toate, fetele trebuie să primească exact aceeași educație ca și băieții, învățând împreună cu ei muzică, gimnastică și meșteșugul războiului. Femeile urmează să le fie egale bărbătașilor în toate privințele. „Aceași educație care formează dintr-un bărbat un bun paznic va face și din femeie un bun paznic, pentru că firea lor originară este aceeași“. Există, fără doar și poate, deosebiri între bărbăți și femei, dar aceste deosebiri nu au de-a face cu politica. Unele femei au fire filozofică și sunt potrivite să fie paznici, altele au fire războinică și pot deveni buni soldați.

Legiuitorul, după ce îi va fi selectat pe paznici, parte din ei bărbăți, parte femei, va rândui ca ei să aibă locuințe comune și să ia mesele împreună. Căsătoria, după cum știm deja, va suferi transformări radicale¹. În timpul anumitor serbări, mirese și miri, într-un număr potrivit pentru a menține numărul populației constant, vor fi uniți, prin tragere la sorți, după cum vor fi învățați să credă; dar în realitate, cărmuitorii cetății vor manipula sorții după principii eugenice. Ei vor potrivi lucrurile în aşa fel, încât cei mai valoroși dintre tineri să aibă și cei mai mulți copii. Toți copiii, la naștere, vor fi luați de la părinți

¹ „Acesta femei să aparțină, toate, în comun, acestor bărbăți, iar nimeni să nu trăiască separat cu vreuna.“

și se va avea mare grija ca nimeni dintre părinți să nu știe care sunt copiii lui și nici un copil să nu știe cine-i sunt părinții. Copiii născuți cu defecte sau din părinți nevrednici „vor fi ascunși, cum se și cade, într-un loc tainic și neștiut”. Copiii născuți din împerecheri nesanctionate de stat vor fi considerați nelegitimi. Mamele vor avea între douăzeci și patruzeci de ani, iar tații, între douăzeci și cinci și cincizeci și cinci. În afara acestor intervale de vîrstă, legăturile dintre sexe sunt libere, dar avortul și infanticidul vor fi în acest caz obligatorii. În „mariajele” aranjate de către stat, cei în cauză nu vor avea nici un cuvânt de spus; ei vor fi animați de gândul datoriei lor către stat și nu de vreuna din acele emoții de rând pe care poetii alungați din cetate obisnuiesc să le proslăvească.

Dat fiind că nimeni nu știe cine-i sunt părinții, fiecare îi va spune „tată” oricui are o asemenea vîrstă încât ar fi putut să-i fie tată, și similar în ce privește apelativele de „mamă”, „frate” și „soră”. (Astfel de lucruri se întâlnesc la unii sălbatici și odinioară îi puneau în încurcătură pe misionari.) Sunt interzise căsătoriile între „tată” și „fiică” sau între „mamă” și „fiu”; în general, dar nu în mod absolut, căsătoriile între „frate” și „soră” vor fi împiedicate. (Cred că dacă Platon ar fi gândit mai atent implicațiile acestor reguli, ar fi descoperit că interzicea de fapt *toate* căsătoriile în afara celor dintre „frate” și „soră” private de el ca niște excepții rare.)

Se presupune că sentimentele pe care în prezent le atașăm cuvintelor „tată”, „mamă”, „fiu” și „fiică” li se vor ataşa și în condițiile noilor rânduieri preconizate de Platon; bunăoară, un Tânăr nu va lovi niciodată pe un om în vîrstă, pentru că astfel s-ar putea întâmpla să-și lovească tatăl.

Avantajul urmărit constă, firește, în a minimiza emoțiile posesive și în a înlătura astfel obstacolele ce stau în calea civismului, ca și în calea obediенței, în condițiile inexistenței proprietății private. Motivele care au dus, mai târziu, la celibatul clerului au fost în bună parte similare.²

Ajung în sfârșit la aspectul teologic al sistemului. Nu mă gândesc la zeii greci acceptați, ci la anumite mituri pe care guvernanții urmau să le insuflé cetătenilor. Minciuna, spune Platon în mod explicit, trebuie să fie apanajul conducerilor, aşa cum prescrierea de leacuri este apanajul medicilor. Conducătorii, după cum am văzut deja, trebuie să-i înșele pe oameni simulând aranjarea căsniciilor prin tragere la sorti, dar aceasta nu ține de religie.

² Vezi Henry C. Lea, *A History of Sacerdotal Celibacy*.

Trebuie folosită o „minciună vrednică de tot”, care, speră Platon, ar putea să-i înselă și pe cârmuitori, dar în mod sigur va însela tot restul cetății. Această „minciună” este formulată foarte amănunțit. Cea mai importantă parte a ei este dogma că Zeul a creat trei feluri de oameni, pe cei mai buni din aur, pe următorii din argint, iar restul din aramă și fier. Cei făcuți din aur sunt potriviti pentru rolul de paznici; cei din argint trebuie să fie soldați; ceilalți trebuie să se îndeletnicească cu muncile manuale. De obicei, dar nu neapărat întotdeauna, copiii vor apartine aceluiași soi ca părinții lor; când nu se întâmplă așa, vor trebui promovați sau retrogradați în consecință. Se consideră că e practic imposibil să faci ca generația actuală să credă acest mit, dar generația următoare și toate cele de după ea pot fi educate în așa fel încât să nu se îndoiască de el.

Platon are dreptate când consideră că pentru a sădi credința în acest mit, ar fi suficiente două generații. Japonezii au fost învățați că mikadoul descinde din zeița Soarelui și că Japonia a fost creată mai devreme decât restul lumii. Orice profesor universitar care, fie și într-o scriere savantă, pune sub semnul îndoielii aceste dogme este concediat pentru activități antijaponeze. Ceea ce Platon nu pare să înțeleagă este că acceptarea impusă a unor asemenea mituri este incompatibilă cu filozofia și presupune un gen de educație care blochează dezvoltarea inteligenței.

La definiția „dreptății”, care reprezintă scopul declarat al întregii discuții, se ajunge în Cartea a IV-a. Acolo ni se spune că dreptatea constă în aceea că fiecare să-și facă munca sa și să nu se ocupe cu mai multe: cetatea e *dreaptă* când meșteșugarul, soldatul și paznicul se îndeletnicesc fiecare cu ceea ce îi aparține, neamestecându-se în activitățile altor clase.

Preceptul ca fiecare să-și vadă de munca sa este, fără îndoială, admirabil, numai că nu prea corespunde cu ceea ce un om din ziua de astăzi ar numi în mod firesc „dreptate”. Cuvântul grecesc astfel tradus corespunde unei noțiuni foarte importante din gândirea greacă, dar pentru care noi nu avem un echivalent exact. Merită să ne reamintim aici ceea ce spunea Anaximandru:

De acolo de unde se trage nașterea realităților, de la acele lucruri le vine și pieirea întru acestea, după legiuita cuviință. Căci ele au a-și da socrateală și unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului.

Înainte de începuturile filozofiei, grecii au avut privitor la univers o teorie sau un sentiment pe care le putem numi religioase sau etice. Conform acestei teorii, orice persoană și orice lucru își are stabilite

locul și rostul. Acestea nu depind de un decret al lui Zeus, pentru că și el însuși este supus acelaiași gen de lege care le ocârmuiște și pe toate celealte. Teoria despre care vorbim stă în legătură cu soarta sau necesitatea. Ea se aplică fără doar și poate corporilor cerești. Dar unde există vigoare există și tendința de a transgresă dreptele hotare; ceea ce dă naștere războiului. Un fel de impersonală lege supra-olimpiană pedepsește *hybris*-ul și restabilește ordinea eternă pe care agresorul a voit să-o strice. Întreagă această vizionă, inițial pesemne nu întru totul conștientă, a trecut în filozofie, unde o întâlnim deopotrivă în cosmogonii ale războiului, cum sunt cea a lui Heraclit sau cea a lui Empedocle, ca și în doctrine moniste precum cea a lui Parmenide. Ea este sursa credinței atât în legea naturală, cât și în legea umană și în mod neîndoienic se află și la baza concepției lui Platon despre dreptate.

Cuvintele „dreptate” și „justiție”, așa cum sunt și acum folosite în drept, au un înțeles mai apropiat de cel din concepția lui Platon decât de cel cu care sunt folosite în gândirea politică. Sub influența teoriei democratice, noi am ajuns să asociem dreptatea cu egalitatea, pe când la Platon ea nu avea o asemenea implicație. „Justiția” în sensul în care ea este aproape sinonimă cu „legea” — ca în sintagma „curți de justiție” — are ca obiect în principal drepturile de proprietate, care n-au nimic de-a face cu egalitatea. Prima definiție sugerată a „dreptății”, la începutul *Republicii*, spune că ea constă în a-ți plăti datoriile. Această definiție este curând apoi abandonată ca inadecvată, dar până la urmă, ceva din ea rămâne.

Privitor la definiția lui Platon sunt de remarcat câteva lucruri. Înțâi, că ea permite să existe inegalități de putere și privilegii fără nedreptate. Paznicii trebuie să dețină puterea, pentru că ei sunt membrii cei mai înțelepți ai comunității; nedreptate ar apărea, potrivit definiției lui Platon, numai dacă în celealte clase ar exista oameni mai înțelepți decât unii dintre paznici. Acesta este motivul pentru care Platon lasă deschisă posibilitatea promovării și a retrogradării cetătenilor, deși consideră că dublul avantaj al nașterii și al educației va face ca în majoritatea cazurilor copiii pazniciilor să fie superiori copiilor celor lăsați cetăteni. Dacă ar exista o știință mai exactă a cărmuirii și mai multă certitudine că oamenii se vor conforma preceptelor ei, ar fi multe de spus în favoarea sistemului lui Platon. Nimeni nu consideră nedrept ca într-o echipă de fotbal să fie inclusi cei mai buni jucători, cu toate că astfel acestia dobândesc o mare superioritate. Dacă fotbalul ar fi gestionat în mod la fel de democratic ca guvernământul atenian, selecția jucătorilor pentru reprezentativă universității s-ar face prin tragere la sorți. Dar în materie de guvernământ este greu de știut cine e mai priceput și

nu-i nici pe departe cert că un politician își va folosi priceperea pentru a promova interesul public, și nu propriile sale interese sau pe cele ale clasei sale sau ale partidului său.

Un alt lucru de observat este că definiția platoniciană a „dreptății” presupune un stat organizat fie în maniera tradițională, fie, precum al său, în aşa fel încât să realizeze, în totalitatea sa, un ideal etic. Dreptatea, ni se spune, constă în aceea ca fiecare să-și vadă de treaba lui. Dar care e treaba unui om? Într-un stat care, precum Egiptul antic sau regatul incașilor, rămâne neschimbăt generației în sir, îndeletnicirea unui om este cea a tatălui său și nu se ivește nici o problemă. Dar în statul lui Platon nimici nu are un tată legal. Ceea ce el se cade să facă trebuie decis, aşadar, fie după propriile sale gusturi, fie în funcție de felul în care statul îi apreciază aptitudinile. Platon ar dori, evident, să se procedeze în acest din urmă mod. Dar anumite activități, deși reclamă multă pricepere, ar putea fi considerate pernicioase; aşa este după părerea lui Platon poezia, iar după părerea mea, îndeletnicirea de care s-a ocupat Napoleon. Scopurile cârmuirii sunt, prin urmare, esențiale când e vorba de a stabili cu ce trebuie să se îndeletnicească un om. Deși toți cârmuitorii trebuie să fie filozofi, nu trebuie să existe nici un fel de inovații, ceea ce înseamnă că un filozof trebuie să fie, pentru totdeauna, cineva care înțelege și este de acord cu ceea ce spune Platon.

Dacă întrebăm ce va izbândi Republica lui Platon, răspunsul e destul de banal. La populații aproximativ egale, va avea șanse mai mari să biruie în războaie și va asigura subzistența pentru un anumit număr, mic, de oameni. În mod aproape sigur, din pricina rigidității sale, nu va produce nici un fel de artă sau știință; în această privință, ca și în altele, va fi aidoma Spartei. În ciuda vorbelor mari, tot ce se va obține va fi priceperea de a purta războaie și siguranța de a avea mâncare îndestulătoare. Platon a trăit foametea din Atena și înfrângerea; pessimne că, în subconștiul său, gândea că evitarea acestor rele e optimul pe care arta guvernării poate să-l înfăptuiască.

O Utopie, dacă e gândită și propusă în mod serios, de bună seamă că nu poate decât să întruchipeze idealurile autorului ei. Să ne gândim o clipă ce înțelegem prin „idealuri”. În primul rând, ele sunt dorite de cei ce cred în ele; dar nu sunt dorite chiar în același mod în care cineva dorește niște bunuri personale precum hrana și adăpostul. Deosebirea dintre un „ideal” și un obiect obișnuit al dorinței constă în impersonalitatea celui dintâi; idealul e ceva care nu face (cel puțin nu în mod ostensibil) referire la eul insului care simte dorința, ceea ce înseamnă că, teoretic, poate fi dorit de indiferent cine. Putem defini, aşadar, „idealul” ca fiind ceva dorit, neegocentric, și care este astfel încât

persoana care-l dorește vrea ca și oricine altcineva să-l dorească. Pot să doresc, bunoară, ca fiecare să aibă destulă mâncare, ca fiecare să simtă simpatie pentru fiecare ș.a.m.d., iar dacă doresc ceva de acest fel, voi dori ca și alții să dorească la fel. În felul acesta pot să construiesc ceva de genul unei etici impersonale, deși în fapt aceasta are la bază propriile mele dorințe — pentru că dorința rămâne a mea chiar și atunci când lucrul dorit nu face nici o referire la mine. De exemplu, un om poate dori ca toată lumea să înțeleagă știința, iar un altul, ca toată lumea să prețuiască arta; ceea ce dă naștere acestei deosebiri dintre dorințele lor este o deosebire personală.

Elementul personal ieșe la iveală de îndată ce intervine o controversă. Să presupunem că un om spune: „Dumneata n-ai dreptate vrând ca toată lumea să fie fericită; ar trebui să dorești fericirea germanilor și nefericirea tuturor celorlalți“. Putem considera că „trebuie“ înseamnă aici că asta vrea vorbitorul să doresc eu. Eu aş putea replica la asta că, nefiind neamț, îmi este psihologic cu neputință să doresc nefericirea tuturor ne-germanilor; dar acest răspuns pare inadecvat.

Apoi, conflicte se pot ivi și între idealuri pur impersonale. Eroul nietzschean diferă de sfântul creștin, dar amândoi sunt admirăți în chip impersonal, unul de către nietzscheeni, celălat de către creștini. Cum am putea decide între cei doi dacă nu cu ajutorul proprietăților noastre dorințe? Or, dacă nu există alt mijloc, atunci un dezacord etic nu poate fi decis decât prin apeluri emoționale sau prin forță — în ultimă instanță prin război. În chestiuni factuale putem apela la știință și la metodele științifice de observare; în chestiunile ultime de ordin etic, însă, pare să nu existe nimic analog. Dacă însă lucrurile stau într-adevăr aşa, disputele etice se reduc la rivalități pentru putere — incluzând aici și propaganda privitoare la putere.

Acest punct de vedere, într-o formă sumară, este avansat în Cartea I a *Republicii* de către Thrasymachos care, ca aproape toate personajele din dialogurile lui Platon, a fost o persoană reală. El era un sofist din Chalcedon și vestit dascăl de retorică; apăruse și în prima comedie a lui Aristofan, în 427 î.Cr. După ce Socrate discută o vreme, pe un ton amical, despre dreptate cu un bătrân pe nume Cephalos și cu frații mai mari ai lui Platon — Glaucon și Adeimantos —, Thrasymachos, care ascultase cu o nerăbdare crescândă, intervine protestând vehement împotriva unei asemenea vorbării puerile. El proclamă sus și tare că „dreptatea nu e nimic altceva decât folosul celui mai tare“.

Acest punct de vedere este combătut de Socrate nu frontal și cu frâncțete, ci prin eschive. Aici este în joc problema fundamentală a eticii și a politicii, aceea dacă există sau nu pentru „bun“ și „rău“ vreun alt

standard în afară de dorințele celor ce folosesc aceste cuvinte. Dacă nu, multe din consecințele trase de Thrasymachos par de neevitat. Or, cum am putea susține că un astfel de standard există?

Aici religia pare să aibă, la prima vedere, un răspuns simplu. Dumnezeu determină ce e bine și ce e rău; omul a cărui voință se află în armonie cu voința lui Dumnezeu este un om bun. Acest răspuns, însă, nu este întru totul ortodox. Teologii spun că Dumnezeu e bun, iar aceasta implică existența pentru predicatul „bun” a unui standard independent de voința lui Dumnezeu. Suntem astfel confruntați, vrând-nevrând cu întrebarea: Este în mod obiectiv adevărat sau fals un enunț de felul „Plăcerea e un bine”, în același sens ca un enunț de felul „Zăpada e albă”?

Pentru a răspunde la această întrebare, ar fi nevoie de o discuție foarte lungă. Cineva s-ar putea gândi că, pentru nevoi practice, putem evita această întrebare fundamentală, spunând: „Nu știu ce se înțelege prin «adevăr obiectiv», dar voi considera „adevărat” un enunț dacă toți sau virtualmente toți cei care l-au investigat sunt dispuși să-l susțină”. În acest sens este „adevărat” că zăpada e albă, că Cezar a fost asasinat, că apa se compune din oxigen și hidrogen etc. Suntem confruntați atunci cu o întrebare factuală: există și în etică enunțuri ce intrunesc un astfel de acord? Dacă da, ele pot fi luate drept bază atât pentru regulile de conduită personală, cât și pentru o teorie a politicului. Iar dacă nu, atunci, oricare ar fi adevărul filozofic, în practică vom fi puși în situația de a ne înfrunta prin forță sau prin propagandă sau prin amândouă, ori de câte ori se ivește o divergență etică ireconciliabilă între niște grupuri puternice.

Pentru Platon această întrebare nu există cu adevărat. Deși simțul său dramatic îl face să dea poziției lui Thrasymachos o expresie vigoză, el este total inconștient de tăria acesteia și își permite să se servească împotriva ei de o argumentare flagrant incorectă. Platon e convins de existența „Binelui” și de posibilitatea de a-i afla natura; când niște oameni se află în dezacord în privința lui, cel puțin unul din ei comite o eroare intelectuală, întocmai ca și cum dezacordul ar fi unul științific privitor la vreo chestiune factuală.

Deosebirea dintre Platon și Thrasymachos este extrem de importantă, dar pentru istoricul filozofiei este suficient să-o consemneze, nefiind nevoie să și arbitreze. Platon crede că poate *demonstra* că Republica sa ideală este bună; un democrat care acceptă obiectivitatea eticii ar putea crede că poate *demonstra* că Republica lui Platon este rea; în schimb, oricine e de acord cu Thrasymachos va spune: „Aici nu poate fi vorba de a *demonstra* sau infirma ceva; singura întrebare care se

pune este dacă îți *place* tipul de stat dorit de Platon. Dacă da, atunci pentru tine acest stat e bun; iar dacă nu, atunci pentru tine e rău. Dacă multora le place iar multora nu, decizia nu poate fi luată folosind rațiunea, ci doar forța, fățișă sau disimulată". Avem de-a face aici cu o problemă filozofică rămasă și până astăzi deschisă; în fiecare din taberele ce se înfruntă se găsesc gânditori demni de respect. Vreme îndelungată, însă, opinia susținută în acest loc de către Platon a rămas aproape necontestată.

Mai trebuie observat că punctul de vedere care substituie unui standard obiectiv consensul de opinie are anumite consecințe pe care puțini le-ar accepta. Ce am spune despre niște inovatori științifici de felul lui Galilei, care avansează o opinie cu care puțină lume este de acord, dar la care în cele din urmă aproape toată lumea va subscrive? Astfel de inovatori își susțin opinia cu argumente și nu prin apeluri emoționale, prin propagandă de stat sau prin folosirea forței. Aceasta implică un alt criteriu decât opinia generală. În chestiuni de etică observăm ceva analog la marii dascăli religioși. Cristos a predicat că nu e un lucru rău să rupi spice de grâu în ziua de sabat, dar că este un rău să-ți urăști dușmanul. Astfel de inovații etice implică în mod evident existența unui standard altul decât opinia majoritară, dar acest standard, oricare ar fi, nu este un fapt obiectiv, ca în cazul unei chestiuni științifice. Avem de-a face aici cu o problemă filozofică dificilă și eu nu pretind că sunt capabil să o rezolv. Să ne mulțumim deocamdată cu faptul de a o fi semnalat.

Spre deosebire de utopiile moderne, Platon a conceput-o pe a sa pese mne cu gândul de a fi realizată efectiv. Lucrul nu era atât de fantezist sau de imposibil cum în mod firesc ar putea să ni se pară nouă. Multe din elementele ei, inclusiv unele pe care noi le-am socotit total impracticabile, erau practic înfăptuite în Sparta. Cârmuirea de către filozofi fusese încercată de Pitagora, iar pe vremea lui Platon pitagoreicul Archytas era politicește influent în Taras (în epoca modernă Taranto) când Platon a vizitat Sicilia și sudul Italiei. Cetățile obișnuiau nu o dată să cheme pe câte un întelept ca să le dea legi; Solon făcuse acest lucru pentru Atena, iar Protagoras pentru Thurioi. Pe atunci, coloniile erau complet libere față de cetățile-mamă și n-ar fi fost deloc imposibil ca o ceată de platonicieni să înființeze Republica undeva pe țărmeurile Spaniei sau ale Galiei. Platon a avut neșansa să se ducă la Siracuza, un mare oraș comercial angajat în aprige războaie cu Cartagina; într-o asemenea atmosferă nici un filozof n-ar fi izbutit să realizeze mare lucru. În generația următoare, afirmarea Macedoniei a făcut ca toate micile state să devină perimate iar toate experimentele politice în miniatură să-și piardă rostul.

CAPITOLUL XV

Teoria ideilor

Mijlocul dialogului *Republica*, începând cu partea a doua a Cărții a V-a și până la sfârșitul Cărții a VII-a, se ocupă în principal cu chestiuni de filozofie pură, ca deosebită de politică. Discutarea acestor chestiuni debutează cu o formulare oarecum abruptă:

Dacă ori filozofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpâni nu vor filozofa autentic și adevărat, și dacă acestea două — puterea politică și filozofia — n-ar ajunge să coincidă, și dacă frumoasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite [să procedeze astfel], nu va încăpea contenirea relelor pentru cetăți și neamul omenesc, și nici această orânduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui.

Dacă aşa stau lucrurile, trebuie să lămurim ce anume face pe cineva filozof și ce înțelegem prin „filozofie”. Discuția care urmează reprezintă partea cea mai vestită a *Republicii* și probabil că a fost și cea mai influentă. Ea are, pe alocuri, o extraordinară frumusețe literară; cititorul poate să nu fie de acord (cum nici eu nu sunt) cu ceea ce se spune în ea, dar nu se poate să nu fie impresionat.

Filozofia lui Platon are la bază distincția dintre realitate și aparență, distincție formulată pentru prima dată de Parmenide; de-a lungul întregii discuții de care ne ocupăm acum, revin întruna expresii și argumente parmenidiene. Discursul despre realitate are însă o tonalitate religioasă, care este mai degrabă pitagoreică decât parmenidiană; iar despre matematică și despre muzică se spun o seamă de lucruri ce sunt raportabile direct la discipolii lui Pitagora. Din această combinație între logica lui Parmenide și ideea lumii de dincolo a lui Pitagora și a orficiilor s-a născut o doctrină perceptă ca fiind delectabilă deopotrivă pentru intelect și pentru emoțiile religioase; rezultatul a fost o foarte viguroasă sinteză care, cu varii modificări, a influențat pe majoritatea marilor filozofi, până la Hegel inclusiv. Dar nu numai filozofii au fost influențați de Platon. De ce puritanii sunt împotriva muzicii, a picturii

și a ritualului somptuos al Bisericii Catolice? Răspunsul îl veți găsi în cartea a zecea a *Republicii*. De ce la școală copiii sunt obligați să învețe aritmetică? Rațiunile sunt expuse în cartea a șaptea.

În cele ce urmează voi rezuma teoria ideilor a lui Platon.

Mai întâi întrebarea: Ce este filozoful? Primul răspuns este în concordanță cu etimologia: filozoful este iubitorul de înțelepciune. Dar a fi iubitor de înțelepciune nu e totușa cu a fi iubitor de cunoaștere în sensul în care despre un om iscuditor se spune că-i dormic să știe; curiozitatea vulgară nu te face filozof. De aceea, această primă definiție este amendată: filozoful este omul căruia îi place *viziunea adevărului*. Dar în ce constă această viziune?

Să ne gândim la cineva căruia îi plac lucrurile frumoase și care ține să fie prezent la noi spectacole de tragedie, să vadă noi tablouri și să asculte noi piese muzicale. Un asemenea om nu este filozof, pentru că îndrăgește doar lucrurile frumoase, pe când filozoful iubește frumusețea în sine. Cel ce îndrăgește doar lucrurile frumoase visează, pe când cel ce cunoaște frumusețea absolută este perfect treaz. Primul are doar opinie, cel de-al doilea posedă cunoaștere.

În ce constă diferența dintre „cunoaștere” și „opinie”? Omul care posedă cunoaștere posedă cunoașterea a *ceva*, adică a ceva ce există, pentru că ceea ce nu există nu este nimic. (Aceasta ne amintește de Parmenide). Astfel, cunoașterea este infailibilă, dat fiind că e logic imposibil să fie greșită. Opinia însă poate fi greșită. Cum se explică acest lucru? Opinia nu poate fi despre ceea ce nu este, pentru că aşa ceva ar fi un non-sens; dar nici despre ceea ce este, pentru că atunci ar fi cunoaștere. Prin urmare, opinia nu poate fi decât despre ceea ce deopotrivă este și nu este.

Dar cum este posibil aşa ceva? Răspunsul e că lucrurile particulare posedă întotdeauna însușiri opuse: ceea ce e frumos este totodată, în anumite privințe, urât; ceea ce e drept este, în anumite privințe, nedrept și.a.m.d. Toate obiectele particulare sensibile, susține Platon, au acest caracter contradictoriu; ele sunt ceva intermediar între ființă și neființă, putând fi, ca atare, obiect de opinie, dar nu și de cunoaștere. „Dar despre cei ce văd ceea ce este absolut, etern și neschimbător se poate spune că știu și că nu au doar simple opinii”.

Ajungem astfel la concluzia că *opinia* este despre lumea aşa cum ne-o înfățișează simțurile, pe când *cunoașterea* este despre o lume eternă supra-sensibilă; de exemplu, opinia se referă la lucruri particulare frumoase, pe când cunoașterea se referă la frumosul în sine.

Singurul argument avansat aici de Platon este că e contradictoriu să admitti că un lucru poate atât să fie frumos cât și să nu fie, sau să

fie atât drept cât și nedrept, dar că totuși în lucrurile particulare astfel de caractere contradictorii par să se combine. Prin urmare, lucrurile particulare nu sunt reale. Heraclit spusește: „Păsim și nu păsim în aceleasi râuri; suntem și nu suntem”. Combinând această teză cu Parmenide, ajungem la rezultatul lui Platon.

Există însă în doctrina lui Platon ceva de mare importanță, care nu se găsește la predecesori, și anume teoria „ideilor” sau a „formelor”. Această teorie este în parte logică, în parte metafizică. Partea logică are de-a face cu semnificația termenilor generali. Există numeroase animale individuale despre care putem spune adevărat „aceasta e o pisică”. Ce înțelegem prin cuvântul „pisică”? Evident, ceva diferit de fiecare pisică individuală. Un animal, s-ar părea, este pisică pentru că participă la o natură generală comună tuturor pisicilor. Limbajul nu se poate dispensa de cuvinte generale precum „pisică” iar cuvintele de acest fel nu sunt, de bună seamă, lipsite de înțeles. Dar dacă cuvântul „pisică” înseamnă ceva, el înseamnă ceva ce nu este cutare pisică sau cutare alta, ci un fel de calitate universală de a fi pisică. Această calitate nu se naște atunci când se naște o pisică particulară și nu moare odată cu aceasta. De fapt, ea nu are o localizare în spațiu sau timp; este „eterنă”. Aceasta este componenta logică a doctrinei. Argumentele în favoarea ei, fie că sunt valabile sau nu, sunt în orice caz puternice și cu totul independente de partea metafizică a doctrinei.

Conform părții metafizice a doctrinei, cuvântul „pisică” desemnează o anumită pisică ideală, „Pisica”, creată de Zeu și unică. Pisicile individuale participă la natura Pisicii, însă mai mult sau mai puțin imperfect; numai datorită acestei imperfecțiuni pot exista o pluralitate de pisici. Pisica cu „P” mare este reală; pisicile individuale sunt doar aparente.

Platon explică în acest loc că ori de câte ori un număr de indivizi au un nume comun, ei au și o „idee” sau „formă” comună. De exemplu, deși există numeroase paturi, există o unică „idee” sau „formă” de pat. Întocmai cum imaginea în oglindă a unui pat este doar aparentă și nu reală, tot așa diversele paturi individuale sunt ireale, fiind doar copii ale respectivei „idei”, care este singurul pat real și făcut de Zeu. Cu privire la acest unic pat, făcut de Zeu, poate există cunoaștere, pe când privitor la multiplele paturi făcute de tâmplari nu poate exista decât opinie. Filozoful, în calitatea sa de filozof, va fi interesat numai de unicul pat ideal, nu și de numeroasele paturi care se găsesc în lumea sensibilă. El va manifesta o anumită indiferență față de lucrurile de rând pământești: „acea inteligență largă, cuprinzătoare, care contemplă orice timp și orice existență, poate oare să credă că viața omului este

ceva important?”. Tânărul capabil să devină filozof se va distinge printre cei de-o seamă cu el printr-o fire dreaptă și blândă, prin ușurința de a învăța, printr-o bună memorie și printr-un spirit armonios. Un astfel de Tânăr se cade să fie educat spre a deveni filozof și paznic.

În acest punct, Adeimantos intervine cu un protest. Cei ce stau de vorbă cu Socrate, spune el, simt cum sunt abătuți, puțin câte puțin, de la logica discursului, până când, în cele din urmă, tot ce gândiseră mai înainte le este dat peste cap. Însă indiferent ce ar spune Socrate, fapt e că, după cum oricine poate să vadă, cei ce se consacră vreme înde lungată filozofiei ajung niște monștri ciudați, pentru a nu spune de-a dreptul potlogari; până și pe cei mai buni dintre ei, filozofia îi face nefolositorii.

Socrate consimte că lucrul acesta este adevărat în lumea aşa cum este, dar susține că nu filozofii se cuvine să fie blamați pentru asta, ci ceilalți oameni; într-o comunitate înteleaptă filozofii nu ar părea smințiți; numai printre proști întelepții trec drept oameni fără minte.

În această dilemă, ce-i de făcut? Nu sunt decât două chipuri de a instaura Republica noastră: dacă filozofii ar ajunge conducători sau dacă oamenii aflați la cârma cetății ar deveni filozofi. În primul fel nu se poate începe, pentru că într-o cetate ce nu este deja filozofică, filozofii sunt nepopulari. Dar cineva născut cârmuitor *ar putea* să fie filozof; „e destul ca unul singur să apară, având o cetate ascultătoare, și să ar realizea toate aceste fapte care acum li se par oamenilor greu de crezut”. Platon speră că găsise un asemenea cârmuitor în persoana lui Dionis cel Tânăr, tiranul Siracuzei, însă acesta l-a dezamăgit.

În cărțile a șasea și a șaptea ale *Republicii*, Platon se ocupă de două chestiuni: Prima, ce este filozofia? Iar cea de-a doua, cum poate un Tânăr sau o Tânără, cu o fire potrivită, să fie educați spre a deveni filozofi? Filozofia, spune el, e un fel de viziune, „viziunea adevărului”. Ea nu este *pur* intelectuală; nu este *pur* și simplu întelepciune, ci *dragoste* de întelepciune. „Jubirea intelectuală de Dumnezeu” a lui Spinoza este în esență aceeași îmbinare intimă între gândire și simțire. Oricine să îndeletnicește cu o activitate creatoare a trăit, într-o măsură mai mare sau mai mică, acea stare de spirit în care, după o lungă osteneală, adevărul, sau frumusețea, se arată, sau par să se arate într-o iluminare subită — uneori cu privire la căte o chestiune punctuală, alteori cu privire la univers. Experiența e, în acel moment, foarte convingătoare; îndoială poate surveni mai târziu, dar în acea clipă certitudinea e suverană. Eu cred că partea cea mai însemnată a celei mai valoroase munci creative pe tărâmul artei, al științei, al literaturii și al filozofiei este rezultatul unui asemenea moment. Nu știu dacă la alții lucrurile se petrec

ca la mine, dar în ce mă privește, am constatat că atunci când vreau să scriu o carte despre ceva, trebuie mai întâi să mă scufund în detaliu, până când toate părțile componente ale subiectului îmi devin familiare; apoi, într-o bună zi, dacă am noroc, mi se întâmplă să percep întregul, cu totalitatea conexiunilor respective dintre părți. După aceea nu-mi rămâne decât să mă aşez și să pun pe hârtie ceea ce am văzut. E ca și cum la început ai străbate în toate direcțiile un munte învăluit în ceată, până când îți devin familiare rând pe rând fiecare cărare, creastă și vale, pentru ca apoi, de la oarecare depărtare, să cuprinzi cu privirea întregul munte scăldat în lumina strălucitoare a soarelui.

Această experiență, cred eu, este necesară unei bune munci creațoare, însă nu e și suficientă; ba chiar, certitudinea subiectivă ce se naște din ea poate fi câteodată o funestă amăgire. William James descrie un ins căruia gazul ilariant îi provoca această experiență; ori de câte ori se află sub influența acestui gaz, știa taina universului, dar, după ce își revenea, constata că o uitase. Până la urmă, cu un imens efort, a scris pe hârtie taina înainte ca vizuirea cu pricina să se evapore. După ce și-a revenit cu totul, s-a repezit să vadă ce scrisese. Iată ce-a găsit: „Peste tot plutește miros de petrol”. Ceea ce pare o iluminare subită poate fi o amăgire și se impune să fie verificată cu calm după ce beția divină a trecut.

Viziunea lui Platon, în care el avea deplină încredere în timpul când scria *Republica*, se vădește a avea în cele din urmă nevoie, pentru a fi comunicată cititorului, de ajutorul unei parbole, parabola peșterii. Acesta este însă condus spre ea prin câteva discuții preliminare, menite a-l face să înțeleagă necesitatea lumii ideilor.

Înțâi de toate, lumea inteligibilă este deosebită de cea sensibilă; apoi, facultatea intelectivă și perceptia senzorială sunt împărțite, fiecare, în câte două genuri. Cele două genuri ale perceptiei le putem lăsa aici deoparte; cele două genuri ale facultății intelective sunt numite, respectiv, „rațiune” și „intelect”¹. Dintre acestea, rațiunea e facultatea superioară; ea are drept obiect ideile pure iar metoda sa este dialectica. Intelectul este facultatea de cunoaștere utilizată în matematică; ea este inferioară rațiunii prin faptul că se servește de ipoteze (postulate) a căror valabilitate nu o poate examina. În geometrie, de pildă, spunem: „Fie ABC un triunghi dreptunghi”. Ar fi anapoda să întrebăm dacă ABC într-adevăr este un triunghi dreptunghi, cu toate că, dacă e vorba de o figură

¹ În versiunea românească a *Republicii*, datorată lui Andrei Cornea, termenilor „rațiune” și „intelect” de aici le corespund termenii „intelect pur”, respectiv „inteligentă analitică”. (N. t.)

pe care am desenat-o, putem fi siguri că nu e, pentru că nu avem cum să trasăm linii absolut drepte. În consecință, matematica nu ne poate spune niciodată ce *este*, ci doar *ce ar fi dacă...* În lumea sensibilă nu există linii drepte; aşadar, pentru ca matematica să aibă nu doar un adevăr ipotetic, trebuie să găsim dovezi privind existența de linii drepte suprasensibile într-o lume suprasensibilă. Lucrul acesta nu poate fi făcut cu ajutorul intelectului, dar, potrivit lui Platon, poate fi făcut cu ajutorul rațiunii, care arată că în cer există un triunghi dreptunghi despre care propozițiile geometriei pot fi enunțate în chip categoric și nu doar ipotetic.

În acest punct se ivește o dificultate ce pare să-i fi scăpat din vedere lui Platon, dar a devenit evidentă filozofilor idealiști moderni. Am văzut că Zeul a făcut un unic pat și ar fi firesc să presupunem că a făcut, tot așa, o unică linie dreaptă. Dacă însă există un triunghi ceresc, Zeul trebuia să fi făcut cel puțin trei linii drepte. Obiectele geometriei, deși ideale, există cu necesitate în mai multe exemplare; avem nevoie de posibilitatea a *două* cercuri intersectante etc. Aceasta ne sugerează că, potrivit teoriei lui Platon, geometria nu are acces la adevărul ultim și că trebuie taxată ca făcând parte din studiul aparenței. Aici însă vom trece cu vederea această consecință.

Platon caută să explice deosebirea dintre viziunea intelectuală clară și viziunea confuză proprie percepției senzoriale, folosind o analogie din simțul văzului. Văzul spune el, diferă de celelalte simțuri prin aceea că presupune nu doar ochiul și obiectul, ci și lumina. Vedem clar obiectele care sunt luminate de soare; în amurg vedem confuz, iar în întuneric nu vedem deloc. Or, lumea ideilor este ceea ce vedem când obiectul e iluminat de soare, pe când lumea lucrurilor pieritoare e o lume crepusculară confuză. Ochiul e comparat cu sufletul, iar soarele, ca izvor de lumină, cu adevărul sau binele.

Sufletul e aidoma ochiului: când ar străluci adevărul și ceea-ce-este, el se va bizui pe acestea; el gândește și le cunoaște și e vădit că are inteligență. Dar când ar privi către lumina amestecată cu întuneric, către ceea ce se naște și piere, atunci el va opina și va bâjbâi, va fi când de o părere, când de alta și va apărea lipsit de inteligență. [...] Ceea ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și putința de a cunoaște pentru cunoscător este ideea Binelui. Gândește-te la ea ca fiind cauza cunoașterii.

Aceasta ne conduce la famoasa comparație cu grota sau vizuina, conform căreia cei ce n-au parte de filozofie sunt aidoma unor prizonieri aflați într-o peșteră, care nu pot să privească decât într-o singură direcție pentru că sunt încătuși și în spatele căror se află un foc, iar în față lor un perete. Între ei și perete nu se află nimic; tot ce văd sunt

umbrele proprii și cele ale obiectelor aflate în spatele lor, proiectate pe perete de lumina focului. În mod inevitabil, ei consideră aceste umbre ca fiind lucruri reale, neștiind nimic despre obiectele care le cauzează. În cele din urmă, unul din acești oameni izbutește să iasă din peșteră la lumina soarelui; pentru prima dată el vede lucruri reale și își dă seama că până atunci a fost amăgit de umbre. Dacă el este genul de filozof potrivit să devină paznic, va simți de datoria sa față de cei care i-au fost tovarăși de captivitate să coboare din nou în peșteră, să le dezvăluie adevărul și să le arate cum să iasă la suprafață. El va fi însă greu să-i convingă, pentru că, venind din lumina soarelui, va vedea umbrele mai puțin clar decât ei și li se va părea mai nătâng decât era înainte de a ieși.

Mai departe — am zis — asemuiește firea noastră în privința educației și a lipsei de educație cu următoarea întâmplare: iată mai mulți oameni aflați într-o încăpere subpământeană, ca într-o peșteră, al cărei drum de intrare dă spre lumină, drum lung față de lungimea întregii peșteri. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele și grumajii legați, astfel încât trebuie să stea locului și să privească doar înainte, fără să poată să-și rotească capetele din pricina legăturilor. Lumina le vine de sus și de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc și oamenii legați, este un drum aşezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, aşa cum este paravanul scamatorilor, pus înaintea celor ce privesc, deasupra căruia își arată ei scamatoriile.

— Văd — spuse el.

— ...mai încearcă și vezi că, de-a lungul acestui perete, niște oameni poartă felurite obiecte care depășesc în înălțime zidul, mai poartă și statui de oameni, ca și alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e și firesc, scot sunete, alții păstrează tăcerea.

— Ciudată imagine și ciudați sunt oamenii legați!

— Sunt asemănători nouă — am spus. Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întâi, din ei însiși ca și din soții lor, altceva decât umbrele care cad, aruncate de foc, pe zidul dinaintea lor?

Binele are, în filozofia lui Platon, o poziție cu totul aparte. Știința și adevărul, spune el, sunt *asemănătoare* Binelui, dar acesta are un rang superior. „Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vîrstă, rang și putere“. Dialectica duce la capătul lumii inteligibile în perceperea Binelui absolut. Tocmai cu ajutorul Binelui, dialectica e capabilă să se dispenseze de ipotezele matematicianului. Asumptia subiacentă este că realitatea, ca opusă aparenței, este în chip total și desăvârșit bună; a percepere. Binele înseamnă, aşadar, a percepere realitatea. În tot cuprinsul filozofiei lui Platon are loc aceeași fuziune între intelectualism și

misticism ca și în pitagoreism, dar în această culminăție finală pre-cumpărănește în mod vădit misticismul.

Doctrina platoniciană a ideilor cuprinde un număr de erori evidente. Dar în ciuda acestora, ea marchează un important pas înainte în filozofie, pentru că este cea dintâi teorie care pune accent pe problema universalelor, problemă ce, sub diverse forme, persistă până în ziua de astăzi. Începuturile de orice fel sunt de obicei insuficient de rafinate, dar acesta nu e un motiv să le nescotim originalitatea. Din tot ce a spus Platon, ceva rămâne chiar și după ce facem îndreptările necesare. Minimul absolut care rămâne, chiar și în concepția autorilor celor mai ostili lui Platon, este acesta: *nu ne putem exprima într-un limbaj alcătuit exclusiv din nume proprii, ci este necesar să dispunem și de cuvinte generale precum „om”, „câine”, „pisică”*; sau, dacă nu de acestea, atunci de cuvinte relationale precum „asemănător”, „înainte de” etc. Astfel de cuvinte nu sunt sunete fără înțeles, or, e greu de văzut în ce chip pot ele să aibă înțeles dacă lumea ar consta exclusiv din lucruri particulare, cum sunt cele desemnate prin nume proprii. S-ar putea să existe căi de ocolire a acestei dificultăți, dar în orice caz semnalarea ei este, *prima facie*, un argument în favoarea universalelor. Până una alta, voi accepta acest argument ca având o anumită valabilitate. Dar odată admis acest lucru, din el nu decurg nicidecum restul susținelerilor lui Platon.

În primul rând, Platon nu înțelege sintaxa filozofică. Putem spune „Socrate e om”, „Platon e om” ș.a.m.d. Se poate admite că în toate aceste enunțări cuvântul „om” are exact același înțeles. Dar orice ar semnifica cuvântul „om”, el semnifică ceva ce nu e de același fel cu Socrate, Platon și restul indivizilor ce alcătuiesc specia umană. Platon însă consideră că termenul universal „om” este numele unui om prototipic creat de Zeu, oamenii reali fiind copii imperfecte și oarecum ireale ale acestui prototip. El nu-și dă deloc seama cât de largă este prăpastia dintre universale și particulare; „ideile” sale nu sunt în fond decât niște alte particulare, superioare din punct de vedere etic și estetic celor de rând. Mai târziu a ajuns el însuși să sesizeze această dificultate, după cum se vede din dialogul *Parmenide*, care cuprinde unul din cele mai remarcabile cazuri din istorie de autocritică formulată de un filozof.

Con vorbirea din *Parmenide* este pus s-o relateze Antiphon (frate vitreg cu Platon), singurul care și-o amintește, dar care între timp ajunsese să se intereseze numai de cai. Ceilalți îl găsesc cu niște frâie în mâini și cu mare greutate reușesc să-l înduplece să le relateze faimoasa con vorbire dintre Parmenide, Zenon și Socrate. Con vorbirea, ni se spune, ar fi avut loc pe când Parmenide era bătrân (de vreo șaizeci

și cinci de ani), Zenon era între două vârste (cam de patruzeci), iar Socrate era încă foarte Tânăr. Acesta din urmă expune teoria ideilor; el este sigur că există idei precum cele de asemănare, dreptate, frumos și bine; nu este sigur dacă există și o idee de om; și respinge cu indignare sugestia că ar putea exista idei ale unor lucruri cum sunt firul de păr, noroiul și gunoiul — deși, adaugă el, uneori îl încearcă gândul că nu există nimic căruia să nu-i corespundă o idee. Fuge însă de acest punct de vedere, de teamă ca nu cumva să cadă într-o prăpastie de vorbe goale.

Aceasta, Socrate, fiindcă ești încă Tânăr — remarcă Parmenide — dar după socotința mea, odată și odată filozofia va pune stăpânire pe tine și atunci n-ai să mai disprețuiesti nici lucrurile cele mai umile.

Socrate confirmă că, în concepția sa, „există anumite forme a căror denumire o primesc celealte lucruri, părțașe la acestea, aşa cum, spre pildă, cele ce iau parte la asemănare ajung asemenea, cele ce iau parte la mărime ajung mari, pe când cele ce iau parte la frumos și dreptate ajung frumoase și drepte”.

Parmenide se apucă să dea în vîleag dificultăți. (a) Oare lucrul individual participă la întreaga idee sau doar la o parte a ei? În oricare din alternative se pot formula obiecții. În prima, un lucru se găsește în mai multe locuri deodată; în cea de-a doua, ideea e divizibilă iar un lucru care participă la micime va fi mai mic decât micimea absolută, ceea ce e absurd. (b) Când un individ participă la o idee, individul și ideea respectivă se asemănă; va trebui, aşadar, să existe o altă idee, care să cuprindă atât lucrurile individuale cât și acea primă idee. Și va trebui să mai existe încă una, care să cuprindă lucrurile individuale și cele două idei, și aşa mai departe *ad infinitum*. Astfel, fiecare idee, în loc de a fi una, devine un șir infinit de idei. (Această obiecție este aceeași cu argumentul aristotelic al „celui de-al treilea om”). (c) Socrate sugerează că poate ideile nu sunt decât gânduri, dar Parmenide arată că gândurile nu pot fi decât gânduri *despre* ceva. (d) Ideile nu se pot asemăna cu lucrurile individuale ce participă la ele, din pricina indicată adineauri, la punctul (b). (e) Ideile, dacă există, ne rămân în mod necesar necunoscute, căci cunoașterea noastră nu este absolută. (f) Dacă cunoașterea pe care o are Zeul este absolută, El nu ne va cunoaște pe noi și, deci, nu va putea să ne ocârmuiască.

Cu toate acestea, teoria ideilor nu este abandonată în întregime. Fără idei, spune Socrate, nu ar exista nimic pe care mintea să se poată sprijini și astfel cugetarea ar fi nimicită. Parmenide îi spune lui Socrate că frământările îi vin din lipsă de exercițiu prealabil, dar dialogul se termină fără să se fi ajuns la o concluzie determinată.

Eu nu cred că obiecțiile de ordin logic ale lui Platon față de realitatea lucrurilor particulare sensibile rezistă unei examinări critice. El spune, de exemplu, că tot ce e frumos este în anumite privințe urât, că ceea ce e dublu este totodată jumătate și.a.m.d. Însă când spunem despre o operă de artă că este frumoasă în anumite privințe și urâtă în altele, analiza ne va permite întotdeauna (cel puțin teoretic) să spunem „această parte sau acest aspect sunt frumoase, iar cutare parte sau aspect sunt urăte”. Cât privește „dublu” și „jumătate”, aceștia sunt termeni relativi; nu-i nici o contradicție în faptul că 2 este dublul lui 1 și jumătatea lui 4. Platon intră tot timpul în încurcături din pricina neînțelegerii caracterului termenilor relativi. El crede că dacă A e mai mare decât B și mai mic decât C, atunci A este în același timp mare și mic, ceea ce i se pare a fi o contradicție. Astfel de poticneli țin de bolile copilăriei filozofiei.

Distincția dintre realitate și aparență nu poate avea consecințele pe care îi le atribuie Parmenide, Platon sau Hegel. Dacă aparența apare cu adevărat, despre ea nu se poate spune că nu este nimic, și deci ea face parte din realitate; acesta e un argument de tipul celor parmenidiene corecte. Dacă aparența nu apare cu adevărat, de ce ne-am bate capul cu ea? Dar poate că se va găsi cineva să spună: „Aparțea nu apare cu adevărat, ci doar pare că apare”. Cu aceasta nu s-a rezolvat nimic, pentru că vom întreba din nou: „Oare ea cu adevărat pare că apare, sau o face doar aparent?”. Mai devreme sau mai târziu, dacă aparența măcar pare că apare, trebuie să ajungem la ceva ce apare *cu adevărat*, și deci face parte din realitate. Platon nu ar nega nicidcum că par să existe o multitudine de paturi, cu toate că există un singur pat real, acela creat de Zeu. El însă nu pare să fi sesizat implicațiile faptului că există o multitudine de aparențe și că această multiplicitate face parte din realitate. Orice încercare de a diviza lumea în părți dintre care una e mai „reală” decât alta este sortită eșecului.

De astă se leagă și o altă concepție curioasă a lui Platon, cea conform căreia cunoașterea și opinia au în mod necesar obiecte diferite. *Noi* am spune altfel: Dacă eu cred că va ninge, aceasta e o opinie; dacă mai apoi văd că ninge, aceasta e cunoaștere; dar în ambele cazuri obiectul e același. Platon însă crede că dacă ceva, indiferent când, este obiect al opiniei, nu va fi nicicând obiect al cunoașterii. Cunoașterea e certă și infailibilă; opinia e nu doar failibilă, ci este în mod necesar falsă, pentru că presupune realitatea a ceea ce nu e decât aparență. Toate acestea repetă spusele lui Parmenide.

Într-o anume privință metafizica lui Platon diferă vizibil de cea a lui Parmenide. Pentru Parmenide există doar Unul; pentru Platon,

există o multiplicitate de idei. Există nu numai frumosul, adevărul și binele, ci, după cum am văzut, există și patul ceresc, creat de Zeu; există și un om ceresc, un câine ceresc, o pisică cerească și aşa mai departe, cât să umple arca lui Noe. Toate acestea, însă, nu par a fi fost gândite adekvat și până la capăt în *Republica*. Ideea sau forma platoniciană nu este un gând, deși poate face obiectul unui gând. E greu de văzut cum ar fi putut Zeul să-o creeze, dat fiind că ea ființează în chip atemporal iar el nu să-ar fi putut decide să creeze un pat decât dacă, atunci când să-a decis, gândul său nu ar fi avut drept obiect tocmai patul platonician căruia ni se spune că i-a dat ființă. Ceea ce e atemporal nu poate să fie decât necreat. Ajungem aici la o dificultate care i-a frământat pe mulți teologi filozofi. Numai lumea contingentă, lumea în spațiu și timp, putea fi creată; or, aceasta e tocmai lumea de fiecare zi, care a fost taxată drept iluzorie și rea pe deasupra. După cât să-ar părea, aşadar, Creatorul a creat numai iluzie și rău. Unii gnostici au fost atât de consecvenți încât au îmbrățișat această viziune; la Platon însă dificultatea de care vorbim nu ieșise încă la suprafață, iar în *Republica* el nu pare să fi devenit vreodată conștient de ea.

Filozoful care urmează să devină paznic trebuie, spune Platon, să se reîntoarcă în peșteră și să trăiască printre cei ce n-au văzut niciodată soarele adevărului. S-ar părea că și însuși Zeul, dacă vrea să-și amelioreze creația, trebuie să facă la fel; un platonician creștin ar putea să interpreteze în acest fel Încarnarea. Rămâne însă absolut imposibil de explicat de ce Zeul nu să-a mulțumit cu lumea ideilor. Filozoful găsește peștera existentă, iar bunăvoiința sa îl îmboldește să se întoarcă în ea; Creatorul însă, dacă El a creat totul, putea, să-ar zice, să evite din capul locului peșterei.

Poate că această dificultate provine doar din noțiunea creștină de Creator, nefiind imputabilă lui Platon, care spune că Zeul n-a creat totul, ci numai ceea ce e bun. Potrivit acestei viziuni, multiplicitatea din lumea sensibilă ar avea o obârșie alta decât Zeul. Iar ideile, pesemne, n-ar fi propriu-zis *create* de Zeu, ci ar fi componente ale esenței sale. Aparentul pluralism implicat în multiplicitatea ideilor n-ar fi, aşadar, ireductibil. Până la urmă există numai Zeul, sau Binele, față de care ideile au statut adjectival. Aceasta e, în orice caz, o interpretare posibilă a lui Platon.

Platon oferă mai departe o interesantă schiță a educației potrivite pentru un Tânăr ce urmează să devină paznic. Am văzut că Tânărul e ales să primească această onoare pe temeiul unei combinații de calități intelectuale și morale: el trebuie să fie drept și bland, iubitor de învățătură, cu o bună memorie și un spirit armonios. Tânărul care a

fost ales grație acestor calități își va petrece anii între douăzeci și treizeci studiind patru discipline pitagoreice: aritmetică, geometria (plană și în spațiu), astronomia și armonia. Aceste studii nu vor fi făcute în spirit utilitar, ci spre a-i pregăti mintea pentru contemplarea lucrurilor eterne. În astronomie, de pildă, Tânărul nu-și va bate mult capul cu corpurile cerești reale, ci va studia matematica mișcării corpuri cerești ideale. Omului de astăzi poate că-i sună anapoda, dar, oricât de ciudat ar părea, acest mod de a vedea lucrurile s-a dovedit rodnic în legătură cu astronomia empirică. Modul cum s-a petrecut asta este ciudat și merită reamintit.

Mișcările aparente ale planetelor, înainte de a fi fost analizate foarte profund, păreau a fi neregulate și complicate, și nu aşa cum le-ar fi ales Creatorul pitagoreic. Oricărui grec îi era evident că cerurile trebuie să fie un exemplu de frumusețe matematică, ceea ce ar fi fost cazul numai dacă planetele s-ar fi mișcat pe cercuri. Lucrul acesta i-ar fi fost îndeosebi evident lui Platon, datorită accentului pe care-l punea asupra Binelui. S-a ivit astfel următoarea problemă: există vreo ipoteză care ar reduce aparenta dezordine a mișcărilor planetare la ordine, frumusețe și simplitate? Dacă există, atunci ideea Binelui ne-ar îndreptăti să asertăm acea ipoteză. Aristarh din Samos a găsit o atare ipoteză: că toate planetele, inclusiv Pământul, se mișcă pe cercuri în jurul Soarelui. Această concepție a fost respinsă timp de două mii de ani, în parte pe temeiul autoritatii lui Aristotel, care atribuie o ipoteză destul de asemănătoare „pitagoreilor” (*De Coelo*, 293 a). Ipoteza cu pricina a fost resuscitată de Copernic și succesul ei putea părea că îndreptățește predispoziția estetică a lui Platon în astronomie. Din nefericire, însă, Kepler a descoperit că planetele se mișcă pe elipse și nu pe cercuri, având Soarele în unul din focare și nu în centru; mai apoi Newton a descoperit că planetele nu se mișcă nici măcar pe elipse exakte. Și aşa, simplitatea geometrică la care năzuise Platon, și care aparent a fost găsită de Aristarh din Samos, s-a dovedit până la urmă iluzorie.

Acest fragment din istoria științei ilustrează o maximă generală: că orice ipoteză, oricărui de absurdă, se poate dovedi utilă în știință, dacă-l îndrumă pe cercetător să conceapă lucrurile într-un mod nou; dar că, după ce din fericire a servit acestui scop, e probabil să devină un obstacol în calea progresului. Credința în bine ca oferind cheia înțelegerii lumii a fost utilă, într-o anumită etapă, în astronomie, dar mai apoi s-a dovedit mereu pagubitoare. Înclinația etică și estetică a lui Platon, iar într-o măsură și mai mare a lui Aristotel, au contribuit mult la decesul științei grecești.

Este vrednic de luare-aminte faptul că platonicienii moderni, aproape fără excepție, sunt necunoscători în ale matematicii, în ciuda imensei importanțe pe care Platon o acorda aritmeticii și geometriei, și a imensei influențe pe care acestea au exercitat-o asupra filozofiei. Avem aci un exemplu privind efectele nefaste ale specializării: un om nu trebuie să scrie despre Platon dacă în tinerețe a petrecut atât de mulți ani studiind limba greacă, încât nu i-a rămas timp și pentru lucruri pe care Platon le considera importante.

CAPITOLUL XVI

Teoria platoniciană a nemuririi

Dialogul ce poartă numele lui Phaidon este interesant în mai multe privințe. El își propune să descrie ultimele clipe din viața lui Socrate: con vorbirea sa imediat înainte de a bea cucută, iar apoi cuvintele pe care le mai rostește până când își pierde cunoștința. În dialog este expus idealul platonician al omului înțelept și deopotrivă bun în cel mai înalt grad, eliberat cu totul de frica morții. Socrate în fața morții, aşa cum e înfățișat de Platon, a fost un reper etic atât în Antichitate, cât și în epoca modernă. *Phaidon* a fost pentru filozofii păgâni sau liber-cugetători ceea ce a fost pentru creștini relatarea evanghelică despre patimile și răstignirea măntuitorului¹. Calmul imperturbabil al lui Socrate în ceasul său din urmă derivă însă din credința sa în nemurire, iar *Phaidon* este important nu doar ca descriere a morții unui martir, ci și pentru că expune o seamă de doctrine care mai târziu au devenit creștine. În mare parte, teologia sf. Pavel și a Părinților bisericii de acolo derivă, direct sau indirect, și cu greu poate fi înțeleasă dacă e ignorat Platon.

Intr-un dialog anterior, *Criton*, se povestește cum anumiți prieteni și discipoli ai lui Socrate au tăcluit un plan potrivit căruia el ar fi urmat să fugă în Tesalia. Probabil că autoritățile ateniene ar fi fost bucuroase ca Socrate să evadeze, iar despre planul sugerat putem presupune că ar fi avut șanse foarte mari de reușită. Socrate însă nici n-a vrut să audă. Spunea că fusese condamnat în urma unui proces desfășurat legal și că ar fi nedrept ca el să comită ceva ilegal spre a scăpa de pedeapsă. El cel dintâi a proclamat principiul pe care noi îl asociem cu Predica de pe Munte, că „nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici

¹ Chiar și pentru mulți creștini, doar moartea lui Cristos este mai presus de cea a lui Socrate. „Nimic din nici o tragedie, antică sau modernă, nimic din poezie sau istorie (cu o singură excepție) nu se poate asemula cu ultimele ceasuri ale lui Socrate aşa cum le-a zugrăvit Platon”. Sunt cuvintele reverendului Benjamin Jowett.

la rău cu rău, orice ți-ar face cineva". Socrate se imaginează apoi pe sine în dialog cu legile Atenei, dialog în care acestea îl lămuresc că le datorează același gen de respect pe care un fiu îl datorează tatălui său sau un sclav stăpânului său, dar într-un grad și mai mare; și că, în plus, orice cetățean atenian este liber să emigreze dacă nu-i place statul atenian. Legile își încheie lungul discurs cu următoarele cuvinte:

Haide, Socrate, ascultă de noi, sub ocrotirea cărora ai crescut și nu pune nici pe copii, nici viața, nici altceva nimic mai presus de ceea ce e drept; numai aşa vei putea, odată ajuns în Hades, să te aperi în fața celor ce cărmuiesc acolo. Căci ceea ce vrei tu să faci nu este lucru cel mai bun, mai drept sau mai legiuin pentru tine sau pentru ai tăi, nici aici, nici dincolo. Iar dacă părăsești acum viața, nu o părăsești vitregit de noi, Legile, ci de oameni; în schimb, dacă vei fugi din închisoare, răspunzând, înjositor, cu nedreptate la nedreptate și cu rău la rău, nesocotind învoielile și legămintele noastre și aducând rău cui i se cădea mai puțin, adică ţie, alor tăi, țării tale și nouă, atunci mânia noastră te va urmări cât timp trăiești, iar dincolo, surorile noastre, Legile lui Hades, nu te vor primi cu blândețe, știind că tu, atât cât atârna de tine, ai încercat să ne duci la pieire.

Această voce, spune Socrate, „o aud parcă aievea, aşa cum cei cuprinși de extazul mistic aud zvonuri de flaut”. El decide, prin urmare, să nu fugă, ci să primească pedeapsa cu moartea.

În *Phaidon*, ceasul din urmă a sosit. Lui Socrate i se scot lanțurile și i se îngăduie să stea liber de vorbă cu prietenii. El o îndepărtează pe soția sa care plângea, pentru ca tânguielile ei să nu stânjenească discuția.

Socrate începe prin a spune că, deși nimeni care e pătruns de spiritul filozofiei nu se va teme de moarte, ci, dimpotrivă, o va primi cu bucurie, un astfel de om, totuși, nu-și va lua singur viața, pentru că acest lucru este considerat nelegiuin. Prietenii săi îl întrebă de ce suicidul este considerat nelegiuin, iar răspunsul său, concordant cu doctrina orfică, sună aproape la fel cu cel pe care l-ar putea da un creștin. „Doctrinile secrete spun în această privință următorul lucru: că noi oamenii ne-am afla ca într-un fel de închisoare din ale cărei lanțuri nimănuim să-i e îngăduit să se desfacă singur și să fugă. Vorbă care mie mi se pare și adâncă și nu prea ușor de înțeles”. El compară relația dintre om și Zeu cu cea dintre vite și stăpânul lor; dacă vreuna din făpturile care îți aparțin, remarcă el, ar încerca să se omoare fără încuviințarea ta, te-ai mânia pe ea, încât „nu e lipsit de noimă să afirmi că fiecare dintre noi este dator față de zei să nu își ia singur viața, ci să aștepte o constrângere divină, de felul celei care mă silește azi pe mine”. El nu poartă supărare morții, pentru că este convins „întâi, că, după moarte, mă voi duce alături de niște zei care sunt înțelepți și buni (lucru de

care sunt sigur atât cât pot fi de sigur în astfel de lucruri), iar în al doilea rând (deși de acest lucru nu sunt la fel de sigur), voi ajunge lângă oameni plecați de la noi, mai vrednici decât cei pe care-i las în urmă. Trag nădejde că pe cei care s-au săvârșit din viață îi mai aşteaptă ceva, și anume, potrivit unei vechi credințe, ceva mai bun pentru cei buni decât pentru cei răi”.

Moartea, spune Socrate, este despărțirea sufletului de trup. Ajungem astfel la dualismul platonician, dintre realitate și aparență, dintre idei și obiectele sensibile, dintre rațiune și percepția senzorială, dintre suflet și trup. Între aceste perechi există legături: prima componentă a fiecărei perechi este superioară celei de-a doua atât ca realitate, cât și ca demnitate. Consecința firească a acestui dualism este o morală ascetică. Creștinismul a adoptat această doctrină în parte, dar niciodată în întregime. Două au fost piedicile. Prima a fost aceea că, dacă Platon avea dreptate, crearea lumii vizibile trebuie să fi fost o faptă rea, de unde ar urma că nici Creatorul nu putea fi bun. Iar cea de-a doua, că ortodoxia creștină nu s-a putut decide niciodată să condamne căsătoria, deși considera celibatul ca fiind mai nobil. Maniheenii au fost mai consecvenți în ambele privințe.

Distincția dintre spirit și materie, care a devenit un loc comun în filozofie, în știință și în gândirea populară, este de sorginte religioasă și a debutat cu distincția dintre suflet și corp. Orficele, după cum am văzut, se proclama copil al pământului și al cerului înstelat; din pământ vine corpul, din cer sufletul. Aceasta e teoria pe care Platon caută să-o exprime în limbajul filozofiei.

Socrate, în *Phaidon*, purcede numai decât la dezvoltarea implicațiilor ascetice ale doctrinei sale, dar ascetismul său este unul moderat și nobil. El nu spune că filozoful trebuie să se abțină cu totul de la plăcerile de rând, ci doar că nu trebuie să fie robul acestora. Filozofului nu trebuie să-i pese de mâncare și de băutură, dar firește că trebuie să mănânce cât are nevoie; postul nu e sugerat nicăieri. Și ni se mai spune că Socrate, deși era indiferent la vin, putea, când se ivea prilejul, să bea mai mult ca oricine altcineva fără a se îmbăta vreodată. Nu băutura o condamna el, ci placerea de a bea. Tot așa, filozofului nu trebuie să-i pese de plăcerile dragostei, nici de străie sau încălțări scumpe sau de podoabe și găteli. Toată preocuparea sa trebuie să se îndrepte către suflet, nu către trup. „Lui i-ar placea, pe cât posibil, să se descotorosească de trup și să poarte de grija doar sufletului”.

Este evident că, popularizată, această doctrină ar deveni ascetică, dar ca intenție, la drept vorbind, nu este așa. Filozoful nu va depune eforturi ca să se abțină de la plăcerile simțurilor, dar gândul său va

fi la alte lucruri. Eu am cunoscut mulți filozofi cărora li se întâmplă să uite să se ducă la masă, iar când în cele din urmă își aduceau aminte, în timp ce mâncau citeau o carte. Ei se purtau aşa cum Platon spunea că trebuie să se poarte filozoful: nu-și struneau pofta de mâncare prin efort moral, dar erau mai preocupați de alte lucruri. După toate aparențele, filozoful trebuia să se însore și să zămissească copii în același mod distrat, ceea ce însă nu mai e lucru ușor de când cu emanciparea femeilor. Ce să ne mai mirăm că Xanthippe era o scorpie de femeie.

Filozofii, continuă Socrate, încearcă să desfacă sufletul din comuniunea cu trupul, pe când alții oameni gândesc că viața n-are nici un preț pentru cineva care „nu simte plăcere și nu se împărtășește din plăcerea trupească”. În acest loc, Platon pare să susțină — probabil, din nebăgare de seamă — concepția unei anumite categorii de moraliști că plăcerile trupei sunt singurele care contează. Acești moraliști consideră că omul care nu umblă după plăcerile simțurilor este prin aceasta ferit de orice fel de plăcere și trăiește virtuos. Aceasta e o eroare care a făcut nespus de mult rău. În măsura în care împărtirea în spirit și corp poate fi acceptată, cele mai rele plăceri, ca și cele mai bune, sunt cele ce țin de spirit — de exemplu, invidia și multe forme de cruzime și de sete de putere. Satan al lui Milton se înalță deasupra chinurilor fizice și se consacră unei opere de distrugere ce-i procură o plăcere ținând în întregime de spirit. Mulți clerici eminenți, renunțând la plăcerile simțurilor și neluându-și măsuri de prevedere împotriva altor plăceri, au ajuns să fie stăpâniți de gustul puterii, care i-a împins la cruzimi și persecuții îngrozitoare, chipurile pentru binele religiei. În zilele noastre, Hitler aparține aceluiași tip; potrivit cu tot ce știm despre el, plăcerile simțurilor îl preocupă foarte puțin. Eliberarea de tirania trupului contribuie la măreție, numai că în egală măsură la măreția intru păcat și la cea întru virtute.

Aceasta a fost însă o digresiune; să revenim la Socrate.

Ajungem acum la aspectul intelectual al religiei pe care Platon (pe drept sau pe nedrept) o atribuie lui Socrate. Ni se spune că trupul reprezintă o piedică în calea dobândirii cunoașterii și că vederea și auzul sunt martori dubioși: adevărata existență, în măsura în care se dezvăluie sufletului, i se dezvăluie în gândire și nu în simțuri. Să ne oprim o clipă la implicațiile acestei doctrine. Ea implică o respingere totală a cunoașterii empirice, inclusiv a oricărei istorii și geografii. Nu putem ști că au există un loc numit Atena sau un om numit Socrate; moartea acestuia și curajul cu care a înfruntat-o aparțin lumii aparențelor. Ceea ce știm despre toate acestea știm numai prin văz și auz, iar pe acestea adevăratul filozof nu le ia în seamă. Atunci, ce-i mai rămâne? Mai întâi,

logica și matematica; dar acestea sunt ipotetice și nu îndreptățesc nici o aserțiune categorică despre lumea reală. Următorul pas — și acesta este crucial — depinde de ideea de Bine. Ajuns la această idee, filozoful se presupune că știe că Binele este real, ceea ce-i permite să infere că lumea ideilor este lumea reală. Mai târziu, filozofii au produs argumente în favoarea identității dintre realitate și Bine, dar Platon pare să fi admis această identitate ca find evidentă. Dacă vrem să-l înțelegem, trebuie să considerăm, în mod ipotetic, asumptia sa ca find îndreptățită.

Gândirea, spune Socrate, izbândește cel mai bine atunci când sufletul se adună și se strângă în el însuși și nu este tulburat de sunete, priveliști, dureri sau plăceri, ci părăsește trupul și năzuiește spre adevarata ființă, „iar în această privință filozoful disprețuiește trupul”. De aici încolo, Socrate se ocupă de idei, forme sau esențe. Există dreptate absolută, frumusețe absolută și Bine absolut, dar ele nu sunt vizibile ochiului. „Și nu vorbesc numai despre acestea, ci și despre mărimi, sănătate și tărie absolute și despre esență sau adevărata natură a oricărui lucru”. Toate acestea nu pot fi văzute decât cu ochii inteligenței. Așa se face că atât timp cât suntem în trup, atât timp cât sufletul e afectat de nevolnicile trupului, dorința noastră de adevăr nu va fi satisfăcută.

Acest punct de vedere exclude observația și experimentul ca metode de dobândire a cunoașterii. Spiritul experimentatorului nu este „strâns în el însuși” și nu caută să evite sunetele sau priveliștile. Cele două genuri de activitate mintală ce pot fi practicate prin metoda recomandată de Platon sunt matematica și intuiția mistică. Așa se explică faptul că acestea două au ajuns să se îmbine atât de strâns la Platon și la pitagoreici.

Pentru empirist, cel ce ne pune în contact cu lumea realității externe e corpul, pe când pentru Platon el este dăunător în două feluri — ca mediu distorsionant, care ne face să vedem ca printr-o sticlă fuligine, și ca izvor de pofte care ne distra de la aspirația spre cunoaștere și de la contemplarea adevărului. Câteva citate vor lămuri mai bine acest lucru.

Într-adevăr, în nesfârșite chipuri ne muncește trupul datorită obligației de a-l hrăni, iar dacă se adaugă și vreo boală, iată-ne împiedicați în vânătoarea noastră de realitate. Trupul ne pângărește cu iubiri și pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât de răul lui, cum vine vorba, nu mai ajungem niciodată să „gândim” cu adevărat. Cine altul decât trupul cu dorințele lui ne aduce războaie, răzmerițe, lupte? Căci nu este război care să nu se nască din dorința de a dobândi

averi, iar la dobândirea de averi numai și numai trupul ne dă ghies, robii îngrijirii sale cum suntem. El este vinovat că, datorită tuturor acestor lucruri, nu găsim nici un răgaz pentru filozofie și, culmea, de câte ori ne lasă totuși unul, cât să ne îndreptăm atenția către vreun obiect de cercetare, deodată iată-l făcându-se din nou simțit, stingherindu-ne în fel și chip, tulburându-ne și năucindu-ne, astfel că nu mai suntem în stare, din pricina lui, să deslușim adevărul. Dimpotrivă, avem neîndoialnică dovadă că, dacă e să cunoaștem vreodata un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne dețăsăm de trup și să contemplăm, cu sufletul în sine, realitățile în sine. Abia atunci, aşa e de crezut, ne vom înstăpâni pe ceea ce râvnim și spunem că este obiectul dragostei noastre: pe cunoașterea deplină. Dar asta nu se va petrece cât suntem încă în viață, ci, cum reiese din raționament, doar după ce vom fi murit. Într-adevăr, dacă împreună cu trupul nu ne este cu putință să cunoaștem, în toată puritatea sa, nimic, atunci din două una: ori ne este pe vecie imposibil să dobândim cunoașterea, ori ne va fi posibil numai după moarte. Căci abia atunci sufletul va rămâne el cu sine însuși, despărțit de trup, iar înainte nu. [...]

Atunci, nemaifiind legați de trup și de nesăbuința lui, deveniți puri, vom exista, putem să credem, printre realități și ele pure și vom putea cunoaște prin noi însine în întregime ceea ce e fără amestec, adică ceea ce, credem noi, e adevărul. Căci celui ce nu este pur nu-i e îngăduit să se atingă de ceea ce este. [...] Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numește moarte? [...] Iar eliberarea de care vorbim cine sunt oare singurii care o urmăresc neîncetat, din răsputeri, dacă nu cei cu adevărat filozofi? [...]

Există o singură monedă pe care trebuie schimbate toate lucrurile, și aceea e înțelepciunea. [...]

Oamenii aceia cărora le datorăm instituirea inițierilor nu par a fi fost niște nepricepuți iar în tainele lor pare a se ascunde revelația unei realități: aceea că toți cei care ajung la Hades fără să fi fost inițiați în misterii vor zăcea în Mlaștină, în timp ce aceia care ajung acolo purificați și inițiați vor sălășui împreună cu zeii. Căci după spusa celor care se ocupă de inițieri, „mulți purtători de thyrs, puțini bachanți”. Iar după părerea mea, aceștia din urmă nu sunt alții decât cei pătrunși de adevărată filozofie.

Tot limbajul acesta este mistic și împrumutat din misterii. „Puritate” este un concept orfic, având cu precădere un înțeles ritualic, dar pentru Platon el semnifică eliberarea din robia față de trup și de nevoile lui. Interesant e că îl vedem spunând cum că războaiele sunt pricinuite de patima banului și că de bani nu e nevoie decât pentru a sluji trupul. Prima jumătate a acestei opinii este la fel cu cea susținută de Marx, pe când cea de-a doua parte aparține unei concepții foarte diferite. Platon crede că un om ar putea trăi cu foarte puțini bani dacă trebuiețele lui ar fi reduse la minimum, lucru, fără îndoială, adevărat.

Dar mai crede și că filozoful trebuie scutit de munca manuală, urmând, aşadar, să trăiască din avuția creată de alții. Într-un stat foarte sărac, probabil că nu vor exista defel filozofi. Imperialismul Atenei în epoca lui Pericle a fost cel ce a creat pentru atenieni posibilitatea de a studia filozofia. Vorbind în mare, bunurile intelectuale sunt la fel de costisitoare ca și acelea mai materiale, și la fel de puțin independente de condițiile economice. Știința presupune biblioteci, laboratoare, telescoape, microscroape etc., iar oamenii de știință trebuie întreținuți din munca altora. Pentru un mistic însă toate acestea sunt prostii. Un om divin din India sau Tibet n-are nevoie de nici un aparat, poartă doar o fâșie de pânză în jurul șalelor, nu mănâncă decât orez și este întreținut din pomeni sărăcăcioase pentru că e considerat înțelept. Aceasta este dezvoltarea logică a punctului de vedere formulat de Platon.

Să revenim la *Phaidon*. Cebes exprimă îndoieri în privința supraviețuirii sufletului după moarte și stăruie ca Socrate să ofere argumente. Ceea ce acesta și face numai decât, numai că argumentele sale sunt foarte precare.

Primul argument este că toate lucrurile care au contrarii se nasc din contrariile lor — enunț ce ne reamintește de concepția lui Anaximandru despre dreptatea cosmică. Or, viața și moartea sunt contrarii și deci trebuie să dea naștere una celeilalte. Rezultă că sufletele morților există undeva și că la timpul cuvenit revin pe pământ. Spusa Sfântului Pavel că „sămânța nu încolțește decât murind” pare să aparțină unei teorii similare acesteia.

Cel de-al doilea argument este cel conform căruia cunoașterea este reamintire și că, deci, în mod necesar sufletul a existat înainte de naștere. Teoria după care cunoașterea este reamintire este susținută în principal prin faptul că avem idei, precum cea de egalitate, care nu pot fi dobândite din experiență. Noi avem experiență egalității aproximative, dar egalitatea absolută nu se întâlnește nicăieri printre obiectele sensibile, și cu toate acestea știm ce anume înțelegem prin „egalitate absolută”. Dat fiind că n-am aflat asta din experiență, nu rămâne decât că am adus respectiva cunoștință dintr-o existență anterioară. Un argument similar, spune Socrate, se aplică tuturor celor-lalte idei. Astfel, existența esențelor și capacitatea noastră de a le aprehenda dovedește preexistența sufletului înzestrat cu cunoaștere.

Teza că orice cunoaștere este reamintire apare dezvoltată mai amplu în dialogul *Menon* (82 și urm.). Aici Socrate spune că „nu există învățare, ci doar reamintire”. El se apucă să dovedească această susținere punându-l pe Menon să chemă un băiat sclav pe care Socrate

începe să-l chestioneze în probleme de geometrie. Răspunsurile băiatului sunt luate drept dovezi că acesta de fapt știe geometrie, deși până atunci nu și-a dat seama că posedă această cunoaștere. În *Menon* se trage aceeași concluzie ca în *Phaidon*, și anume că sufletul aduce cu sine cunoaștere dintr-o existență anterioară.

Referitor la aceasta se poate face mai întâi observația că argumentul cu pricina este total inaplicabil la cunoașterea empirică. Băiatul sclav n-ar fi putut fi ajutat să-și „aducă aminte” când au fost construite piramidele sau când a avut loc de fapt asediul Troiei, decât dacă s-ar fi întâmplat să fie prezent la aceste evenimente. Numai despre genul de cunoaștere căreia i se spune că e *a priori* — în special despre logică și matematică — se poate, eventual, pretinde că există în orice om, independent de experiență. În fapt, acesta și este singurul fel de cunoaștere (pe lângă intuiția mistică) pe care Platon o recunoaște ca fiind cu adevărat cunoaștere. Să vedem cum se poate replica argumentării sale în privința matematicii.

Să luăm noțiunea de egalitate. Trebuie să admitem că printre obiectele sensibile nu avem experiență egalității exacte; vedem numai egalități aproximative. Dar atunci, cum ajungem la ideea de egalitate absolută? Ori poate că nu posedăm o atare idee?

Să luăm un caz concret. Metrul se definește ca fiind lungimea unei anumite bare din Paris la o anumită temperatură. Ce ar trebui să înțelegem dacă am spune despre o altă bară că lungimea ei este de exact un metru? Nu cred că ar trebui să înțelegem nimic. Am putea spune: Cele mai riguroase procese de măsurare cunoscute științei în prezent nu pot arăta că bara noastră este mai lungă sau mai scurtă decât metrul etalon de la Paris. Și am putea adăuga, dacă suntem suficient de temerari, profeția că nici un fel de rafinări viitoare în tehnica de măsurare nu vor schimba acest rezultat. Dar și acesta e un enunț empiric, în sensul că niște dovezi empirice ar putea în orice moment să-l infirme. Eu nu cred că posedăm cu adevărat ideea de egalitate *absolută*, aşa cum admite Platon.

Dar chiar dacă noi o posedăm, e clar că nici un copil nu o posedă înainte de a ajunge la o anumită vîrstă, iar ideea e *dată în vîleag* (în originalul englez, *elicited — n. t.*) de experiență, deși nu este în mod direct scoasă din experiență. În plus, dacă existența noastră de dinainte de naștere n-a fost una înzestrată cu percepție senzorială, ea a fost incapabilă să genereze ideea cu pricina, aşa cum e capabilă viața de aici; iar dacă presupunem despre existența noastră anterioară că a fost în parte suprasensibilă, de ce n-am face aceeași supozиție și despre

existența noastră de acum? Din toate aceste considerente, argumentul lui Platon nu stă în picioare.

Doctrina reamintirii fiind acceptată, Cebes spune: „Se pare, într-adevăr, că din întreaga demonstrație necesară avem doar jumătate: s-a dovedit numai că sufletul nostru există încă dinainte de nașterea noastră. Mai rămâne de dovedit că sufletul există deopotrivă și după ce murim”. Așadar, Socrate se apucă să dovedească și această a doua parte. El spune că ea decurge din afirmația de mai încă dinainte că orice lucru este generat de contrariul său, conform căreia moartea dă naștere vieții cu aceeași necesitate cu care viața generează moartea. Dar adăugă acum și un alt argument, care avea o istorie mai lungă în cadrul filozofiei: argumentul că numai ceea ce e complex se poate descompune, dar că sufletul, aidoma ideilor, este simplu și nu format din părți. Se consideră că ceea ce e simplu nu are început nici sfârșit și nu e supus schimbării. Or, esențele sunt neschimbătoare: frumosul absolut, de pildă, este mereu același, pe când lucrurile frumoase se schimbă neîncetat. Așadar, lucrurile văzute sunt temporale, pe când cele nevăzute sunt eterne. Trupul e vizibil, iar sufletul e invizibil; prin urmare, sufletul trebuie așezat în grupul entităților eterne.

Sufletul, fiind etern, se simte bine în contemplarea lucrurilor eterne, adică a esențelor, dar se simte pierdut și descumpănat atunci când, ca în percepția sensibilă, contemplă lumea lucrurilor schimbătoare.

Sufletul, atunci când recurge la trup pentru a cerceta ceva, prin văz, auz sau oricare alt simț (căci a cerceta ceva cu ajutorul trupului revine la a-l cerceta prin simțuri), este târât de trup către ceea ce nu rămâne identic cu sine niciodată, iar venind astfel în contact cu lucruri nestatornice și tulburi, este el însuși nestonomic, tulbure și amețit ca de beție. [...] În schimb când cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuși, sufletul ia calea către lumea unde tot ce este este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Și fiind tot astfel și natura sa, se duce în această lume ori de câte ori rămâne în sine însuși, ori de câte ori îi este cu puțință, și atunci rătăcirea lui ia sfârșit și el rămâne acolo, neschimbă și identic cu sine, căci neschimbătoare și identice cu sine sunt și cele cu care vine în contact. Gândire se numește experiența asta a sufletului.

Sufletul adevăratului filozof, care în timpul vieții a fost eliberat din robia trupului, va pleca după moarte în lumea invizibilă ca să trăiască în netulburată fericire în tovărășia zeilor. Pe când sufletul impur, rămas îndrăgostit de trup, va deveni o nălucă ce va da târcoale mormântului sau va intra în corpul vreunui animal, bunăoară măgar, lup sau uliu, după cum îi e firea. Un om care a fost virtuos fără a fi

filozof va deveni albină, viespe sau furnică, sau vreo altă vîtă de tip gregar sau social.

Numai adevărul filozof, atunci când moare, se duce în ceruri. „Cât privește lumea zeilor, la ea nu-i este îngăduit să ajungă celu ce n-a cultivat filozofia și n-a plecat dintre cei vii în stare de deplină puritate: doar iubitorul de cunoaștere se duce printre zei”. Iată de ce adevărății adepti ai filozofiei se abțin de la plăcerile trupei: nu pentru că s-ar teme de săracie sau oprobriu, ci pentru că „știu că, atunci când filozofia a pus stăpânire pe sufletul lor, acesta era închis și fericat în trupul său și că, în loc să cerceteze realitățile nemijlocite și cu propriile sale puteri, era silit să le privească dinăuntrul temniței acesteia [...]”, iar datorită dorințelor ajunsese parcă el însuși cel mai sărguincios temnicer al său”. Filozoful va fi cumpătat, pentru că „fiecare plăcere și fiecare durere este ca un cui bătut în suflet, țintindu-l de trup, asimilându-l corporalului, făcându-l să credă că ce afirmă trupul, aceea e adevărat”.

În acest loc Simmias aduce vorba de opinia pitagoreică potrivit căreia sufletul e o armonie, și întreabă: când lira e sfărâmată, mai poate armonia să subziste? Socrate răspunde că sufletul nu este o armonie, pentru că armonia este o realitate compusă, pe când sufletul e simplu. În plus, spune el, concepția potrivit căreia sufletul e o armonie este incompatibilă cu preexistența lui, care a fost dovedită prin doctrina reamintirii; căci armonia nu preexistă lirei.

În continuare Socrate istorisește propria sa evoluție filozofică, istorisire foarte interesantă dar care nu se încadrează firului principal al argumentării. Mai departe expune doctrina ideilor, conducând la concluzia „că ideile există iar alte lucruri participă la ele și-și iau numele de la ele”. La urmă descrie soarta sufletelor după moarte: cele bune se duc în cer, cele rele în iad, iar cele intermediare în purgatoriu.

Sunt înfățișate apoi sfârșitul său și felul în care își ia rămas bun. Ultimele sale cuvinte sunt: „Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați”. Există obiceiul ca oamenii să-i jertfească lui Asclepios un cocoș când își revineau după o boală; or, Socrate tocmai se vindecase de febra spasmodică a vieții.

„Dintre căți oameni am cunoscut în vremea lui, încheie Phaidon dialogul, a fost de bună seamă cel mai bun și, îndeobște, cel mai înțelept și cel mai drept”.

Socratele platonician a fost un model pentru numeroși filozofi de mai târziu, timp de multe veacuri. Cum ar trebui să-l caracterizăm din punct de vedere etic? (Vorbesc aici numai despre personalitatea sa aşa cum o zugrăvește Platon.) Calitățile sale sunt evidente. Este indiferent

la succesele lumești, atât de neînfricat încât rămâne calm, politicos și hâtru până în ultima clipă, păsându-i mai mult de ceea ce consideră a fi adevărul decât de orice altceva. Are însă și unele defecte foarte grave. În argumentare este necinstit și sofistic, iar în gândirea sa privată folosește intelectul mai degradă pentru a dovedi concluzii ce-i sunt pe plac, decât în scop de cunoaștere dezinteresată. Degajă un fel de suficiență și de onctuozitate ce amintesc de un popă de soi nu prea bun. Curajul său în fața morții ar fi fost mai remarcabil dacă nu credea că după moarte va avea parte de fericire veșnică în tovărășia zeilor. Spre deosebire de unii dintre predecesorii săi, nu gândeau științific, ci era hotărât să dovedească interlocutorilor săi că universul e în concordanță cu standardele sale etice. Aceasta echivalează cu trădarea adevărului și constituie cel mai grav dintre păcatele filozofilor. Ca om, putem admite că merită un loc în comunitatea sfinților; ca filozof, însă, are nevoie de o lungă sedere într-un purgatoriu științific.

CAPITOLUL XVII
Cosmogonia lui Platon

Cosmogonia lui Platon este expusă în *Timaios*¹, care a fost tradus în latină de către Cicero, fiind, mai apoi, în Evul Mediu, singurul dintre dialoguri cunoscut în Occident. Atât atunci, cât și mai devreme în neoplatonism, acest dialog a exercitat mai multă influență decât orice altceva din Platon, ceea ce e curios având în vedere că în el se găsesc mai multe lucruri hotărât năstrușnice decât în celealte scrieri platoniciene. Din punct de vedere filozofic acest dialog este de mică însemnatate, dar din punct de vedere istoric el a fost atât de influent încât se cuvine să-l prezentăm cât de cât detaliat.

Locul pe care în dialogurile mai timpurii îl ocupă Socrate este luat în *Timaios* de un pitagoreic, iar esențialul doctrinelor acestei școli este preluat, inclusiv concepția potrivit căreia numărul oferă explicația lumii. Începutul dialogului cuprinde un rezumat al primelor cinci cărți ale *Republicii*, după care urmează mitul Atlantidei, despre care se spune că a fost o insulă din fața Coloanelor lui Hercule, mai mare decât Libya și Asia (Mică) la un loc. Apoi Timaios, care este un astronom pitagoreic, trece la expunerea istoriei lumii până la crearea omului inclusiv. Pe scurt, el spune următoarele.

Ceea ce e neschimbător este aprehendat prin intelect și rațiune, iar ceea ce e schimbător, prin opinie. Lumea, fiind sensibilă, nu poate fi eternă și trebuie să fi fost creată de Zeu. Zeul, fiind bun, a făcut lumea după modelul a ceea ce e etern; fiind lipsit de invidie, el a voit ca, pe cât posibil, totul să-i semene. „Zeul a dorit ca toate să fie bune și atât cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect.” „Găsind tot ce era vizibil nu în repaus, ci într-o mișcare discordantă și haotică, l-a condus din dezordine în ordine.” (Vedem de aici că Zeul lui Platon, spre deosebire de Dumnezeul evreiesc și creștin, nu a creat lumea din nimic,

¹ Acest dialog conține multe lucruri obscure și a prilejuit controverse printre comentatori. În linii mari, sunt de acord cu interpretarea lui Cornford din admirabila sa carte *Plato's Cosmology*.

ci doar a reorânduit un material preexistent. El a pus spiritul în suflet și sufletul în corp. Lumea în întregul ei a făcut-o ca pe o viețuitoare înzestrată cu suflet și cu inteligență. Există o singură lume, nu multe cum susținuseră diversi gânditori presocratici; nu poate exista mai mult de una, pentru că ea este o copie creată astfel încât să fie cât mai conformă cu originalul etern aprehendat de Zeu. Lumea ca întreg este un unic viețuitor vizibil și cuprinde în sine toate celelalte viețuitoare. Ea are forma unui glob, pentru că *asemănătorul* este mai frumos decât *neasemănătorul*, or, numai globul este peste tot la fel. El se rotește, pentru că mișcarea circulară este cea mai perfectă dintre mișcări; iar aceasta fiindu-i singura mișcare, lumea nu are nevoie de picioare nici de mâini.

Cele patru elemente — focul, aerul, apa și pământul — fiecare, pare-se, reprezentat de către un număr — se află într-o proporție continuă, adică focul e față de aer așa cum aerul e față de apă și cum apa este față de pământ. La întocmirea lumii Zeul s-a folosit de toate elementele și de aceea lumea este perfectă și nesusceptibilă de îmbătrânire sau boală. Ea este armonizată cu ajutorul proporției, care o face să aibă spiritul prieteniei și, ca urmare, să nu poată fi destrămată decât de către Zeu.

Zeul a făcut întâi sufletul, apoi corpul. Sufletul e compus din esență indivizibilă-neschimbătoare și esență divizibilă-schimbătoare; el este un al treilea fel de esență, o existență intermedieră.

Iată cum arată imaginea pitagoreică a planetelor, care duce la o explicație a originii timpului:

Odată ce a văzut că universul se mișcă și este viu, născut ca sfânt lăcaș al zeilor nemuritori, tatăl care l-a zămislit a fost cuprins de încântare și, bucurându-se, s-a gândit cum să-l facă și mai asemănător modelului lui. Și cum acest model este o viețuitoare veșnică, Demiurgul s-a străduit să desăvârșească universul și în această privință. Dar natura veșnică a viețuitoarei-model era cu totul imposibil de conferit viețuitoarei născute. Atunci s-a gândit să facă, cumva, o copie mobilă a eternității și, în timp ce orânduia universul, a făcut după modelul eternității statornice în unicitatea sa o copie care veșnic se mișcă potrivit numărului — adică ceea ce noi numim timp.²

Până atunci nu existau zile și nopți. Despre existența veșnică nu trebuie să spunem *a fost* sau *va fi*; corect e numai *este*. Se subînțelege că despre „imaginea mișcătoare a eternității” este corect să spunem că a fost și va fi.

² Trebuie că Vaughan avea în față acest pasaj atunci când scria poemul care începe cu *I saw eternity the other night* (Am văzut noaptea trecută Veșnicia).

Timpul și cerul au luat ființă în aceeași clipă. Zeul a făcut Soarele astfel încât viețuitoarele să poată învăța aritmetică — se presupune că fără succesiunea zilelor și nopților nu ne-am fi gândit la numere. Vederea zilei și a nopții, a lunilor și anilor a creat cunoașterea numărului și ne-a dat noțiunea de timp, iar de aci a venit filozofia. Aceasta este marea favoare pe care o datorăm vederii.

Există (pe lângă lumea ca întreg) patru feluri de viețuitoare: zei, păsări, pești și viețuitoare terestre. Zeii sunt în cea mai mare parte din foc; astrele fixe sunt viețuitoare divine și eterne. Creatorul le-a spus zeilor că *ar putea* să-i nimicească dar că nu o va face. A lăsat în seama lor să facă partea muritoare a tuturor celorlalte viețuitoare, după ce el le făcuse partea divină și nemuritoare. (Acest pasaj din Platon, ca și altele privitoare la zei, pesemne că nu trebuie luat prea în serios. De la început Timaios spune că nu e sigur de ceea ce expune, ci urmărește doar probabilitatea. Multe detalii sunt evident închipuiri, fără pretenția de a fi luate *ad litteram*.)

Creatorul, spune Timaios, a făcut câte un suflet pentru fiecare astru. Sufletele au senzații, iubire, frică și mânie; dacă le domină pe acestea, vor trăi potrivit dreptății, iar dacă nu, nu. Dacă un om trăiește cum se cuvine, el se duce, după moarte, să trăiască veșnic fericit în astrul său. Iar dacă nu face aşa, se va transforma, la a doua naștere, într-o natură de femeie; iar dacă stăruie (el sau ea) în cele rele, va deveni fieră și va suferi transmigrații până când în cele din urmă rațiunea va ajunge să domine. Zeul a așezat anumite suflete pe Pământ, altele în Lună, altele pe alte planete și stele, lăsând în seama zeilor să le plămădească trupuri.

Există două feluri de cauze — cele ce sunt inteligente și cele ce, fiind puse în mișcare de altele, sunt, la rândul lor, silite să miște altele. Primele sunt înzestrate cu inteligență și sunt făuritoare de lucruri frumoase și bune, pe când cele din urmă produc efecte întâmplătoare și lipsite de ordine. Ambele feluri de cauze trebuie studiate, deoarece creația e mixtă, alcătuită deopotrivă din necesitate și inteligență. (De observat că necesitatea nu e supusă puterii Zeului.) Timaios trece acum la expunerea rolului jucat de necesitate.³

Pământul, aerul, focul și apa nu sunt primele principii, litere sau elemente; ele nu sunt nici măcar silabe sau compuși primi. Cu privire la foc, de pildă, nu trebuie să spunem *acesta*, ci *de cutare fel*; altfel spus,

³ Cornford (*op. cit.*) subliniază că „necesitatea” nu trebuie confundată cu concepția modernă privind domnia deterministă a legii. Lucrurile care se întâmplă cu „necesitate” sunt acelea care nu au loc în virtutea unui scop: ele sunt haotice și nesupuse legilor.

el nu este substanță, ci stare a unei substanțe. În acest loc este formulată următoarea întrebare: sunt esențele inteligeibile doar niște nume? Răspunsul, ni se spune, depinde de faptul dacă rațiunea este sau nu același lucru cu opinia. Dacă nu, atunci cunoașterea nu poate fi decât cunoaștere a esențelor și deci esențele nu pot fi simple nume. Or, rațiunea și opinia adevărată diferă cu siguranță, pentru că prima se naște în noi prin învățătură, iar cea de-a doua prin persuașie; prima e însotită de temeiuri adevărate, cea de-a doua nu. De opinie adevărată au parte toți oamenii, pe când de rațiune au parte numai zeii și un număr foarte mic de oameni.

De aici se ajunge la o foarte curioasă teorie a spațiului, ca fiind ceva intermedian între lumea esenței și lumea lucrurilor sensibile și trećătoare.

Trebuie să admitem că există, mai întâi, forma identică cu sine, nenăscută și de nenumărit, care nici nu primește în sine ceva venit dintr-altă parte, nici nu intră ea însăși, undeva, în ceva; ea nu poate fi percepută nici cu văzul, nici cu vreun alt simț, fiind, de fapt, obiectul de cercetare al gândirii.

În al doilea rând, există ceea ce poartă același nume cu forma și îi seamănă ei, dar este perceptibil, născut, în veșnică mișcare, căpătând ființă într-un loc anume și pierind tot acolo, putând fi cunoscut prin opinie și perceptie.

În al treilea rând, există spațiul, care este veșnic, nefiind supus nimicirii, și care dă loc de așezare tuturor celor care se nasc, putând fi conceput fără ajutorul simțurilor, printr-un fel de raționament hibrid, dar fiind ceva greu de crezut; el este de bună seamă cel pe care îl vedem ca într-un vis, atunci când spunem că tot ceea ce există trebuie neapărat să se afle într-un anume loc și să ocupe un anumit spațiu, căci ceea ce nu este nici undeva pe pământ, nici undeva prin cer nu e nimic.

Acesta e un pasaj extrem de dificil, pe care eu unul nu pretind că-l înțeleg în întregime. Teoria exprimată în el se va fi născut, cred eu, din reflecția asupra geometriei, care era privită ca ținând de pura rațiune, la fel ca aritmetică, dar ca având, totuși de-a face cu spațiul, care este un aspect al lumii sensibile. În general vorbind, este bizar să descoperi analogii cu filozofi de mai târziu, dar nu mă pot opri de la gândul că lui Kant i-ar fi plăcut această concepție despre spațiu, ca având afinități cu propria sa concepție.

Adevăratele elemente ale lumii materiale, spune Timaios, nu sunt pământul, aerul, focul și apa, ci două feluri de triunghiuri dreptunghice, unul care este jumătate dintr-un patrat și unul care este jumătate dintr-un triunghi echilateral. La început totul era amestecat, iar „diferitele elemente aveau locuri diterite înainte ca întregul alcătuit din

ele să se fi născut și să fi dobândit ordine“. Apoi însă Zeul le-a distins unele de altele cu ajutorul formelor și al numerelor și „le-a îmbinat cât mai frumos și cât mai bine cu putință, aşa cum nu erau înainte“. Cele două feluri de triunghiuri menționate adineauri sunt, ni se spune, cele mai frumoase forme și de aceea Zeul le-a folosit la plămădirea materiei. Cu ajutorul acestor două triunghiuri se pot construi patru din cele cinci poliedre regulate, iar fiecare atom al oricărui dintre cele cinci elemente este un poliedru regulat. Atomii pământului sunt cuburi; cei ai focului, tetraedre; cei ai aerului, octaedre; iar cei ai apei, icosaedre. (Ceva mai jos voi ajunge și la dodecaedru.)

Teoria poliedrelor regulate, expusă în cartea a treisprezecea a lui Euclid, era, în vremea lui Platon, o descoperire recentă; ea a fost întregită de către Theaitetos, care apare foarte Tânăr în dialogul ce-i poartă numele. Potrivit tradiției, el a fost primul care a demonstrat că există numai cinci poliedre regulate și a descoperit octaedrul și icosaedrul⁴. Tetraedrul, octaedrul și icosaedrul regulate au drept fețe triunghiuri echilaterale; dodecaedrul are drept fețe pentagoane regulate și, ca atare, nu poate fi construit din cele două triunghiuri ale lui Platon. Din acest motiv Platon nu-l folosește în legătură cu cele patru elemente.

Cât despre dodecaedru, Platon spune doar că „mai rămânea o ultimă combinație, a cincea, de care Zeul s-a folosit în desenarea structurii universului“. Asta sună obscur și sugerează că universul e un dodecaedru; în alt loc s-a spus însă că este un glob.⁵ Pentagrama s-a aflat întotdeauna la loc de frunte în magie și pesemne că își datorează această poziție pitagoreicilor, care o numeau „Sănătatea“ și o foloseau ca simbol de recunoaștere a membrilor frăției⁶. Se pare că ea își datoră proprietățile magice faptului că dodecaedrul are drept fețe pentagoane și este, într-un anumit sens, un simbol al universului. Este un subiect captivant, numai că în privința lui se pot stabili prea puține lucruri cât de cât sigure.

După ce discută despre senzație, Timaios trece la explicarea celor două suflete din om — unul nemuritor, celălalt muritor, unul creat de Zeu, celălalt de zei. Sufletul muritor „are în el crâncene și inevitabile afecte: întâi plăcerea, cea mai primejdioasă momeală a răului; apoi durerile, care ne îndepărtează de la bine; temeritatea și frica, doi sfetnici nesăbuiți; avântul războinic greu de potolit și speranța, care ușor se lasă ispitită de către rătăcire. Si, îmbinând toate acestea cu

⁴ Vezi Heath, *Greek Mathematics*, vol. I, pp. 159, 162, 294–296.

⁵ Pentru o reconciliere a celor două formulări, v. Cornford, *op. cit.*, p. 219.

⁶ Heath, *op. cit.*, p. 161.

senzația irațională și cu dorința gata de orice, ei [zeii] au alcătuit, în marginile necesității, pe oameni".

Sufletul nemuritor se află în cap, cel muritor în piept.

Printre curiozitățile ținând de fiziologie se numără și aceea că menirea intestinelor ar fi să stăvilească voracitatea, reținând alimentele ingerate; apoi urmează o nouă variantă a teoriei transmigrației. Bărbații care au fost lași și și-au trăit rău viața vor fi, în viața următoare, femei. Bărbații inocenți dar săraci cu duhul, care cred că astronomia se poate învăța uitându-te la aștri fără să știi matematică, vor deveni păsări; cei ce nu se ocupă deloc cu filozofia vor deveni animale terestre; în fine, bărbații cei mai săraci cu duhul vor deveni pești.

Alineatul ultim al dialogului îi rezumă conținutul:

Acum, în sfârșit, putem spune că discursul nostru despre univers a ajuns la capătul lui. Universul, primind în sine viețuitoarele muritoare și nemuritoare și cuprinzând tot ceea ce este vizibil și tot ceea ce este o copie a viețuitoarei inteligibile, a devenit el însuși o viciere vizibilă — un zeu perceptibil — imagine a celui inteligibil care este neasemuit de mare, de bun, de frumos, de desăvârșit — cerul unul născut.

E greu de știut ce și cât din *Timaios* trebuie luat în serios și ce trebuie privit ca fiind doar joc al închipuirii. Mie mi se pare că teoria creației ca introducere a ordinii în haos trebuie luată cât se poate de în serios; la fel și proporția dintre cele patru elemente și relația acestora cu poliedrele regulate și cu triunghiurile din care acestea sunt alcătuite. Cele spuse despre timp și spațiu sunt, evident, credințe ale lui Platon, la fel ca și concepția despre lumea creată ca fiind copie a unui arhetip etern. Credința că lumea e un amestec de necesitate și de finalitate este comună practic tuturor grecilor, fiind cu mult mai veche decât începuturile filozofiei; Platon a acceptat-o și astfel a evitat problema răului, care va da bătaie de cap teologiei creștine. Cred că și ideea lumii ca viețuitoare era luată în serios de Platon. În schimb, amănuntele privitoare la transmigrație, rolul atribuit zeilor și alte lucruri neesențiale cred că au fost introduse în dialog numai pentru a da expunerii oarecare concretețe.

Dialogul în întregul său, după cum am spus, merită studiat având în vedere influența pe care a exercitat-o asupra gândirii antice și medievale; influență ce nu se mărginește la componentecele cel mai puțin fanteziste ale acestei scrieri.

Cunoaștere și percepție la Platon

Majoritatea oamenilor din epoca modernă consideră de la sine înțeles că orice cunoaștere empirică depinde de percepție sau derivă din ea. Există însă, la Platon și la filozofi apartinând anumitor altor școli, o doctrină foarte diferită, potrivit căreia nimic din ceea ce derivă din simțuri nu merită numit „cunoaștere” și că adevărata cunoaștere este doar cea care are de-a face cu concepte. Potrivit acestei doctrine, „ $2 + 2 = 4$ ” este o cunoștință veritabilă, pe când un enunț de felul „Zăpada e albă” este atât de grevat de ambiguitate și incertitudine, încât nu-și poate afla loc în corpusul de adevăruri al filozofului.

Acest mod de a vedea lucrurile își are probabil obârșia la Parmenide, dar Platon e cel care i-a dat o formulare explicită. În capitolul de față mă voi ocupa numai de critica pe care o face Platon tezei conform căreia cunoașterea este percepție¹, critică dezvoltată în prima jumătate a dialogului *Theaitetos*.

Dialogul are drept scop să găsească o definiție pentru „cunoaștere”, dar se termină doar cu o concluzie negativă; pe parcurs sunt avansate și respinse câteva ipoteze, dar nu e sugerată nici o definiție considerată satisfăcătoare.

Prima dintre definițiile avansate, și singura pe care o voi examina, este formulată de Theaitetos în felul următor:

„Mie mi se pare că cel care cunoaște ceva, simte ceea ce cunoaște, iar cunoașterea este — cel puțin aşa îmi apare acum situația — percepere și nimic altceva”. Socrate identifică această poziție cu cea a lui Protagoras, că „omul e măsura tuturor lucrurilor”, aşadar că „așa cum mi se arată fiecare lucru, aşa este, după mine, iar după tine, aşa cum ţi se arată ţie”. Socrate mai adaugă: „Percepția, aşadar, este întotdeauna ceva ce este, iar fiind cunoaștere, este infailibilă.”

¹ În versiunea română a dialogului, datorată lui Marian Ciucă, pentru ceea ce la Russell este redat prin *perception* este folosit pretutindeni cuvântul *senzăcie*. Aici păstrăm terminologia din cartea lui Russell. (N. t.)

O bună parte din con vorbirea care urmează are drept obiect caracterizarea percepției; odată atins acest obiectiv, nu trece mult și se dovedește că un lucru de felul percepției nu poate fi cunoaștere.

Socrate adaugă doctrinei lui Protagoras pe cea a lui Heraclit că totul e în necontenită schimbare, aşadar că „nimic nu există niciodată, ci totul devine”. Platon crede că aceasta este valabil pentru obiectele percepute prin simțuri, nu însă și pentru cele ale veritabilei cunoașteri. Pe tot parcursul dialogului, însă, aceste doctrine pozitive se mențin în fundal.

Din doctrina lui Heraclit, chiar dacă ar fi aplicabilă numai obiectelor percepute senzorial, decurge, dacă o luăm împreună cu definiția cunoașterii ca percepție, că avem cunoaștere despre ceea ce *devine*, nu despre ceea ce *este*.

În acest loc discuția zăbovește asupra unor aparente aporii cu caracter foarte elementar. Ni se spune, bunăoară, că de vreme ce 6 e mai mare decât 4 dar mai mic decât 12, el ar fi atât mare cât și mic, ceea ce e contradictoriu. Tot așa, Socrate e acum mai înalt decât Theaitetos, care e încă tinerel și urmează să mai crească, dar în câțiva ani Socrate va fi mai scund decât Theaitetos. Prin urmare, Socrate e deopotrivă înalt și scund. Notiunea de propoziție relațională pare să-l fi nedumerit pe Platon, cum avea să-i nedumerească pe majoritatea marilor filozofi, până la Hegel inclusiv. Aceste încurcături, însă, nu joacă un rol important în ansamblul argumentării și pot fi ignorate.

Revenind la percepție, se consideră că ea se datorează interacțiunii dintre obiect și organul de simț, iar acestea, conform doctrinei lui Heraclit, sunt ambele în continuă schimbare și, schimbându-se, schimbă și perceptul. Socrate face observația că atunci când e sănătos, vinul îl simte dulce, pe când atunci când e bolnav, îl simte acru. Aici o schimbare apărută în percipient cauzează o schimbare în percept.

Sunt avansate anumite obiecții față de doctrina lui Protagoras, dintre care unele vor fi ulterior retrase. Se spune, bunăoară, că Protagoras ar fi trebuit să admită că și porcii și maimuțele sunt măsuri ale tuturor lucrurilor, de vreme ce și ei sunt percipienți. Se ridică și întrebări privitoare la valabilitatea percepțiilor pe care le au oamenii în vis și în starea de nebunie. Se sugerează că, dacă Protagoras are dreptate, nici un om nu știe mai mult decât un altul: nu numai că Protagoras ar fi atunci la fel de înțelept ca zeii, dar, lucru mai grav, el n-ar fi mai înțelept decât un neghiob. În plus, dacă judecătile unui om sunt la fel de corecte ca ale altora, oamenii care consideră că Protagoras greșește au aceleași temeiuri ca și el să considere că spun un lucru adevarat.

Socrate se apucă să caute răspuns multora din aceste obiecții, punându-se, pentru moment, în locul lui Protagoras. Privitor la percepțele din vise, el admite că acestea sunt adevărate ca percepțe. Argumentul cu porcii și maimuțele este respins ca fiind vulgar și insultător. Iar față de argumentul că dacă fiecare om este măsura tuturor lucrurilor, atunci orice om e la fel de înțelept ca oricare altul, Socrate sugerează, în numele lui Protagoras, că o judecată, ce-i drept, nu poate fi mai *adevărată* decât alta, dar poate fi *mai bună*, în sensul de a avea consecințe mai bune. Aceasta anticipatează pragmatismul.²

Acest răspuns însă nu-l mulțumește pe Socrate, deși el l-a inventat. El face, de pildă, observația că dacă un medic prezice cum va evoluă la mine o boală, el în fapt *știe* despre viitorul meu mai mult ca mine. Iar când niște oameni se află în dezacord cu privire la ce ar fi înțelept să decreteze statul, mersul ulterior al evenimentelor va arăta că unii din ei au avut mai multe cunoștințe despre viitor decât alții. Astfel, nu putem evita concluzia că un om înțelept este o măsură mai bună a lucrurilor decât unul prost.

Toate acestea sunt obiecții la doctrina că fiecare om este măsura tuturor lucrurilor și numai în mod indirect la doctrina că „cunoaștere” înseamnă „percepție”, în măsura în care aceasta din urmă conduce la prima. Există însă și un argument direct, și anume că trebuie luată în calcul nu doar percepția, ci și memoria. Acest argument este acceptat, definiția inițială fiind astfel sub un aspect amendată.

Urmează acum niște critici la adresa doctrinei lui Heraclit. Aceasta este mai întâi împinsă spre formulări extreme, în conformitate, ni se spune, cu practica unor discipoli ai săi din rândul tinerilor din Efes. Un lucru se poate schimba în două feluri — prin locomoție și prin schimbarea calității, iar despre doctrina curgerii se spune că pretinde că totul se schimbă mereu în ambele privințe³. Și nu numai că totul suferă mereu o schimbare calitativă sau alta, ci totul își schimbă mereu *toate* calitățile — aşa gândesc, ni se spune, în Efes niște oameni

² S-ar părea că tocmai de la acest pasaj i s-a tras inițial lui F.C.S. Schiller admirarea pentru Protagoras.

³ Se pare că nici Platon, nici dinamicii tineri din Efes n-au băgat de seamă că potrivit doctrinei heraclitice extreme, locomoția e imposibilă. Deplasarea presupune ca un lucru A să fie când într-un loc, când în altul; el trebuie să rămână *același* în timp ce se mișcă. Conform doctrinei pe care o examinează Platon, există schimbare a calității și schimbare a locului, nu însă și schimbare a substanței. Sub acest aspect fizica cuantică modernă merge mai departe decât mergeau în vremea lui Platon chiar și cei mai extremi dintre discipolii lui Heraclit. Platon ar fi considerat acest lucru ca fiind fatal pentru știință, dar nu s-a dovedit a fi aşa.

inteligienți. De aici urmează anumite consecințe supărătoare: nu putem spune „Acest lucru e alb”, pentru că dacă era alb când am început să rostim acest enunț, el va fi încetat de a mai fi alb înainte ca noi să fi terminat rostirea. Nu putem avea dreptate spunând că vedem un lucru, pentru că vederea se schimbă neconitenit în ne-vedere⁴. Dacă totul se schimbă în toate felurile cu puțință, vederea nu are mai mult drept să se cheme vedere decât ne-vedere sau perceptia să se cheme perceptie decât ne-perceptie. Iar când spunem „Percepția e cunoaștere”, am putea spune la fel de bine „Percepția e ne-cunoaștere”.

Ceea ce arată până la urmă această argumentare este că, chiar dacă toate celelalte lucruri s-ar afla în neconitență curgere, înțelesurile cuvintelor e necesar să rămână fixe, cel puțin o vreme, pentru că altminteri nici o aserțiune n-ar avea un înțeles determinat și nici una n-ar fi mai degrabă adevărată decât falsă. Trebuie ca *ceva* să fie mai mult sau mai puțin constant pentru ca discursul și cunoașterea să fie posibile. Lucrul acesta, cred eu, trebuie admis, dar el nu e incompatibil cu oricâtă curgere dorim în rest.

Întâlnim, în acest loc al dialogului, un refuz de a-l discuta pe Parmenide, pe motiv că este prea mare și slăvit. El este o figură „impunătoare și grozavă totodată”. „Mi-a părut a avea o anume profunzime cu totul aleasă”, e „o ființă pe care o respect mai presus de oricine”. În aceste remarci se vede preferința lui Platon pentru un univers static și antipatia sa față de curgerea heraclitică, pe care o admisese doar de dragul argumentării. Dar după această expresie de venerație, el se abține să dezvolte alternativa parmenidiană la Heraclit.

Ajungem acum la argumentul final al lui Platon împotriva identificării cunoașterii cu perceptia. El începe prin a releva că percepem nu *cu* ochii și urechile, ci *prin* ele, iar apoi arată că o parte a cunoașterii noastre n-are legătură cu nici unul din organele de simț. Putem cunoaște, de pildă, că sunetele și culorile sunt lucruri diferite, deși nici un organ de simț nu le poate percepere pe amândouă. Nu există un organ special pentru „existență și non-existență, asemănare și neasemănare, identitate și alteritate, și nici pentru unitate și numere în general”. „Sufletul cercetează unele lucruri el însuși prin sine, iar pe altele prin capacitatele trupului”. Duritatea și moliciunea le percepem prin pipăit, dar intelectul e cel care judecă existența lor și opoziția dintre ele. Numai el ajunge la existență iar la adevăr nu putem ajunge fără a ajunge la existență. Rezultă că nu putem cunoaște lucrurile numai prin simțuri, căci numai prin simțuri nu putem cunoaște că lucrurile există. Așadar,

⁴ De comparat cu reclama „Așa e Shell, așa a fost mereu”.

cunoașterea constă nu în impresii, ci în reflecție, iar percepția nu este cunoaștere, pentru că „nu poate prinde adevărul, de vreme ce nu poate prinde existența”.

Nu-i deloc ușor de desprins, din acest argument împotriva identificării cunoașterii cu percepția, ceea ce trebuie acceptat de ceea ce trebuie respins. Platon discută aici trei teze interconectate, și anume:

- (1) Cunoașterea este percepție.
- (2) Omul e măsura tuturor lucrurilor.
- (3) Totul curge.

(1) Prima dintre acestea, singura asupra căreia zăbovește la început argumentarea, nu prea este discutată ca atare, decât în pasajul final de care tocmai ne-am ocupat. Aici se argumentează că pentru cunoaștere sunt esențiale compararea, cunoașterea existenței și înțelegerea numărului, dar că acestea nu pot fi incluse în percepție pentru că nu se efectuează prin vreunul din organele de simț. Privitor la aceste activități cognitive sunt de spus lucruri diferite. Să începem cu asemănarea și neasemănarea.

Faptul că două nuanțe de culoare pe care le văd concomitent sunt asemănătoare sau neasemănătoare, eu unul l-aș accepta ca fiind, ce-i drept, nu un „percept”, dar oricum o „judecată de percepție”. Un percept, aş spune eu, nu este cunoaștere, ci este ceva care pur și simplu se produce și care aparține deopotrivă lumii de care se ocupă fizica și celei de care se ocupă psihologia. În mod natural, la fel ca Platon, gândim percepția ca pe o relație între un percipient și un obiect; spunem, bunăoară, „Eu văd o masă”. Dar aici „eu” și „masă” sunt niște construcții logice. Evenimentul ca atare, neanalizat, al percepției constă pur și simplu din niște pete de culoare. Acestea sunt asociate cu imagini tactile, pot să cauzeze niște cuvinte și pot să devină o sursă de amintiri. Perceptul întregit cu imagini tactile devine un „obiect” presupus fizic; întregit cu cuvinte și amintiri, devine o „percepție”, care face parte din subiect și este considerată mintală. Perceptul e pur și simplu o ocurență, nefiind nici adevărat nici fals; întregit cu cuvinte, el este o judecată și, ca atare, susceptibil de adevăr sau falsitate. Această judecată eu o numesc „judecată de percepție”. Propoziția „Cunoașterea este percepție” trebuie interpretată ca însemnând „Cunoașterea constă din judecăți de percepție”. Numai sub această formă ea este capabilă a fi gramatical corectă.

Revenind la asemănare și neasemănare, este perfect posibil, atunci când percep două culori simultan, ca asemănarea sau neasemănarea lor să facă parte din dat și să fie asertate într-o judecată de percepție.

Argumentul lui Platon că nu avem un organ de simț pentru perceparea asemănării și neasemănării ignoră cortexul și presupune că toate organele de simț se află neapărat la suprafața corpului.

Argumentul în favoarea includerii asemănării și neasemănării printre datele perceptive este următorul. Să presupunem că vedem două nuanțe de culoare A și B și că judecăm „A este la fel cu B”. Să mai presupunem, cum face și Platon, că o astfel de judecată este în general corectă și că, în particular, este corectă în cazul despre care vorbim. Există, atunci, o relație de asemănare între A și B, și nu doar o judecată formulată de noi care asertează asemănarea. Dacă ar exista numai judecata noastră, ea ar fi o judecată arbitrară, nesusceptibilă de adevăr sau falsitate. Cum însă ea este în mod evident susceptibilă de adevăr sau falsitate, asemănarea poate subzista între A și B și nu poate fi ceva doar „mintal”. Judecata „A seamănă cu B” este adevărată (dacă este adevărată) în virtutea unui „fapt”, întocmai ca și judecata „A este roșu” sau „A este rotund”. Intelectul nu este implicat în perceperea asemănării *mai mult* decât în perceperea culorii.

Ajungem acum la *existență*, pe care Platon pune mare accent. În privința sunetului și a culorii, spune el, avem un gând care le include pe ambele deodată, și anume gândul că ele există. Existența aparține oricărui lucru și face parte dintre cele pe care intelectul le aprehendează prin el însuși; or, fără a prinde existența, nu putem prinde adevărul.

Argumentul împotriva lui Platon este de data asta total diferit de cel folosit în cazul asemănării și neasemănării. Argumentul este aici acela că tot ce spune Platon despre existență este defectuos sub aspect gramatical, mai precis, sintactic. Această observație este importantă nu doar în legătură cu ceea ce spune Platon, ci și în legătură cu alte chestiuni, cum ar fi argumentul ontologic în favoarea existenței lui Dumnezeu.

Să presupunem că spuneți unui copil „Lei există, dar inorogi nu”. Partea privitoare la lei din această aserțiune o puteți dovedi ducând respectivul copil la grădina zoologică și spunându-i „Uite, acela e un leu”. Nu veți adăuga însă (dacă nu cumva sunteți filozof): „Sî, după cum poți vedea, el există”. Dacă, însă, fiind filozof, adăugați această din urmă remarcă, spuneți un non-sens. Enunțul „Leii există” înseamnă „Există lei”, adică „*x* este leu” este adevărat pentru un *x* potrivit ales. Despre acel *x* potrivit ales nu putem, însă, să spunem că „există”; verbul „există” poate fi aplicat numai la o descripție, completă sau incompletă. „Leu” este o descripție incompletă, pentru că se aplică la mai multe obiecte; „Cel mai mare leu din grădina zoologică” este o descripție completă, pentru că se aplică unui singur obiect.

Să presupunem acum că eu mă uit la o pată roșu deschis. Pot să spun „Acesta e perceptul meu în momentul de față”; mai pot să spun, tot aşa, „Perceptul meu din momentul de față există”; nu trebuie însă nicidecum să spun „Aceasta există”, deoarece cuvântul „există” are înțeles numai când e aplicat la descripții, ca opuse numelor⁵. Astfel cade susținerea lui Platon că *existența* e unul din lucrurile pe care intelectul le recunoaște în obiecte.

Ajung acum la înțelegerea numerelor. Aici se cer examineate două lucruri foarte diferite: pe de o parte, propozițiile aritmeticii, iar pe de alta, propozițiile empirice de enumerare. „ $2 + 2 = 4$ ” este de primul fel; „Eu am zece degete”, de cel de-al doilea.

Aș fi de acord cu Platon că aritmetica, și matematica pură în general, nu sunt derivate din perceptie. Matematica pură constă din tautologii, analoage propoziției „arborii sunt arbori”, doar că, de obicei, mai complicate decât aceasta. Pentru a afla dacă o propoziție matematică este adevărată, n-am nevoie să studiem lumea, ci doar înțelesurile simbolurilor din acea propoziție; iar aceste simboluri, după ce ne-am dispus de definiții (care n-au alt rost decât abrevierea), constatăm că sunt cuvinte precum „sau” și „nu”, „toti” și „unii”, care, spre deosebire de un simbol precum cuvântul „Socrate”, nu desemnează nimic din lumea reală. O egalitate matematică asertează că două grupuri de simboluri au același înțeles; iar câtă vreme rămânem în perimetru matematicii pure, acest înțeles va fi în mod necesar unul ce poate fi aprehendat fără a fi nevoie să știm ceva despre ceea ce poate fi perceput. Prin urmare, adevărul matematic este, după cum susține și Platon, independent de perceptie; el este însă un adevăr de un fel cu totul aparte și are de-a face numai cu simboluri.

Propozițiile de enumerare, precum „Eu am zece degete”, țin de o categorie foarte diferită și evident că, cel puțin în parte, depind de perceptie. E clar că noțiunea „deget” este abstrasă din perceptie; cum rămâne însă cu noțiunea „zece”? Aici poate părea că am ajuns la un veritabil universal sau idee platoniciană. Nu putem spune că „zece” e abstras din perceptie, pentru că orice percept ce poate fi privit ca zece lucruri de un anumit fel poate fi privit și altfel. Să presupunem că aș da numele „degetură” tuturor degetelor de la o mână luate împreună; atunci pot spune „Am două degeturi”, iar această propoziție ar descrie același fapt de perceptie pe care mai înainte l-am descris cu ajutorul numărului zece. Se vede astfel că în enunțul „Am zece

⁵ Privitor la această chestiune, vezi ultimul capitol al cărții de față.

degete” perceptia joacă un rol mai mic, iar noțiunile unul mai mare, decât într-un enunț de felul „Aceasta e de culoare roșie”. Este însă doar o chestiune de grad.

Răspunsul complet, în privința propozițiilor în care figurează cuvântul „zece” este că, atunci când aceste propoziții sunt corect analizate, se vădește că ele nu cuprind nici un constituent corespunzător cuvântului „zece”. Lucrul acesta ar fi complicat de explicat în cazul unui număr atât de mare cum este zece; de aceea, să luăm ca exemplu enunțul „Am două mâini”. Înțelesul lui este:

„Există un *a* astfel încât există un *b* astfel încât *a* și *b* nu sunt identici, și oricare ar fi un *x*, «*x* e o mâna de-a mea» este adevărat dacă și numai dacă *x* este *a* sau *x* este *b*”.

Aici cuvântul „doi” nu figurează. Figurează, ce-i drept, două litere, *a* și *b*, dar nu-i nevoie să știm că ele sunt două, întocmai cum nu-i nevoie să știm că sunt negre, sau albe, sau de ce culoare s-ar întâmpla să fie.

Numerele sunt, aşadar, într-un anumit sens precis, *formale*. Faptele care verifică diversele propoziții ce asertează despre diferite colecții că fiecare din ele constă din câte două elemente, au în comun nu un constituent, ci o formă. Prin aceasta ele diferă de propozițiile despre Statuia libertății sau despre Lună sau despre George Washington. Propozițiile de acest din urmă fel se referă la o porțiune determinată a spațiu-timpului; asta e ceea ce au comun toate enunțurile ce se pot face despre Statuia libertății. În schimb, la propozițiile de felul „Există doi cutare” elementul comun îl constituie doar forma lor. Relația în care stă simbolul „doi” cu înțelesul unei propoziții în care el figurează este cu mult mai complicată decât relația dintre simbolul „roșu” și înțelesul unei propoziții în care el figurează. Putem spune, într-un anumit sens, că simbolul „doi” nu semnifică nimic, pentru că, atunci când el figurează într-un enunț adevărat, înțelesul enunțului respectiv nu cuprinde un constituent corespunzător lui „doi”. Putem continua să spunem, dacă aşa ne place, că numerele sunt eterne, imuabile s.a.m.d., dar e necesar să adăugăm că ele sunt niște ficțiuni logice.

Și mai este ceva. Privitor la sunet și culoare, Platon spune că „împreună ele sunt *două*, iar fiecare din ele este *una*”. Am vorbit adineauri despre *doi*; acum se impune să vorbim despre *unu*. Aici intervine o greșeală întru totul analoagă celei semnalate în legătură cu existența. Predicatul *unu* nu este aplicabil la lucruri, ci doar la clase cu un singur element. Putem spune „Pământul are un singur satelit”, dar e o eroare sintactică să spunem „Luna este *una*”. Pentru că ce ar putea să însemne

o astfel de aserțiune? La fel de bine am putea spune „Luna este mai multe”, deoarece are mai multe părți. A spune „Pământul are numai un satelit” înseamnă a enunța o proprietate a noțiunii „satelit al Pământului”, și anume următoarea:

„Există un c astfel încât «x este satelit al Pământului» este adevărat dacă și numai dacă x este c”.

Acesta e un adevăr astronomic; dacă însă, în el, în loc de „satelit al Pământului” am pune „Luna” sau orice alt nume propriu, rezultatul ar fi ori lipsit de sens, ori o simplă tautologie. „Unu”, aşadar, este o proprietate a anumitor noțiuni, întocmai cum „zece” este o proprietate a noțiunii „deget de-al meu”. A argumenta, însă: „Pământul are numai un satelit, și anume Luna, deci Luna este una” e la fel de defectuos ca în exemplul „Apostolii erau doisprezece; Petru a fost apostol; deci, Petru a fost doisprezece”, raționament ce ar fi valid dacă în locul lui „doisprezece” am pune, să zicem, „alb”.

Considerațiile de mai sus arată că deși, ce-i drept, există un gen de cunoaștere formal, și anume logica și matematica, care nu derivă din perceptie, argumentele lui Platon referitoare la toate celelalte feluri de cunoaștere sunt falacioase. Aceasta, de bună seamă, nu dovedește falsitatea concluziei sale, ci dovedește doar că el nu a oferit nici un temei valabil pentru a o considera adevărată.

(2) Ajung acum la poziția lui Protagoras, că omul e măsura tuturor lucrurilor, sau, cum este ea interpretată în dialog, că *fiecare* om este măsura tuturor lucrurilor. Aici e esențial să decidem la ce nivel trebuie purtată discuția. Este evident, pentru început, că trebuie să deosebim între percepțe și inferențe. La percepțe, fiecare om este inevitabil mărginit la ale sale; ceea ce știe despre percepțele altora aflat numai prin inferență din propriile sale percepțe, ascultând și citind. Percepțele din vise și cele ale nebunilor sunt, *ca* percepțe, la fel de bune ca percepțele altora; singura obiecție care li se poate aduce este că, întrucât contextul în care se produc este neobișnuit, pot da naștere unor inferențe falacioase.

Cum e însă cu inferențele? Sunt și ele la fel de personale și private? Într-un sens, trebuie să admitem că sunt. Ceea ce urmează să cred trebuie să cred în virtutea unui temei pe care eu îl consider valabil. Ce-i drept, temeiul meu poate fi o aserțiune a altcuiva, dar acesta poate fi un temei că se poate de bun — de pildă, dacă sunt un judecător care audiază un martor. Si oricât de protogorean să fi, este rezonabil să accept opinia unui contabil despre un tabel cu cifre, mai degrabă decât propria mea opinie, căci poate că am observat în mod repetat că

dacă la început mă aflam în dezacord cu el, cu mai multă băgare de seamă am ajuns să constat că el avea dreptate. În acest sens pot să admit că un alt om e mai competent ca mine. Din poziția protagoreană, corect interpretată, nu decurge că eu nu greșesc niciodată, ci doar că dovezile că am greșit trebuie neapărat ca *eu* să le înțeleg. Eul meu din trecut poate fi judecat la fel cum poate fi judecată o altă persoană. Toate acestea presupun însă că, privitor la inferențe ca opuse percepțelor, există un standard de corectitudine impersonal. Dacă orice concluzie pe care se întâmplă s-o trag ar fi la fel de bună ca oricare alta, atunci ar domni într-adevăr o anarchie intelectuală de felul celei pe care Platon o deduce din poziția lui Protagoras. Privitor la acest punct, aşadar, care este foarte important, Platon pare să aibă dreptate. Empiristul ar spune însă că la inferențele efectuate în chestiuni cu conținut empiric, testul de corectitudine îl constituie percepțiile.

(3) Doctrina curgerii universale apare caricaturizată de Platon și este greu de crezut că a fost susținută vreodată de cineva în forma extremă în care el o prezintă. Să presupunem, de pildă, că privim niște culori ce se schimbă întruna. Un cuvânt precum „roșu” se aplică la multe nuanțe de culoare, iar dacă spunem „Văd roșu”, nu văd de ce acest enunț n-ar rămâne adevărat în tot răstimpul cât durează rostirea lui. Platon trage concluziile sale aplicând unor procese de schimbare continuă opoziții logice precum cele dintre percepere și ne-percepere sau dintre cunoaștere și ne-cunoaștere. Astfel de opoziții, însă, nu sunt potrivite pentru descrierea unor atare procese. Să ne închipuim că într-o zi cu ceată observați un om care se îndepărtează de dumneavoastră pe un drum; silueta lui devine din ce în ce mai nedeslușită și vine un moment când sunteți sigur că nu-l mai vedeți, dar până atunci a existat și un răstimp de nesiguranță. Diverse opoziții logice au fost inventate pentru comoditatea noastră, dar schimbarea continuă reclamă un aparat conceptual cantitativ, a cărui posibilitate Platon o ignoră. Din acest motiv, ceea ce spune el pe această temă este în bună parte alături de întări.

În același timp, însă, trebuie admis că dacă cuvintele n-ar avea, într-o anumită măsură, înțelesuri fixe, discursul ar fi imposibil. Și aici însă trebuie să ne ferim de riscul absolutizării. Înțelesurile cuvintelor suferă schimbări, un exemplu în acest sens fiind cuvântul „idee”. Doar în urma unui considerabil proces de educare învățăm să dăm acestui cuvânt ceva de felul înțelesului pe care i-l dădea Platon. Este necesar ca variațiile pe care le suferă înțelesurile cuvintelor să fie mai lente decât schimbările pe care cuvintele le descriu; nu este însă necesar

să nu existe *nici o schimbare* în înțelesurile cuvintelor. Această observație, pesemne, nu este valabilă în cazul cuvintelor abstracte din logică și matematică, dar aceste cuvinte, după cum am văzut, se aplică doar formei propozițiilor, nu și conținutului lor. Se vede că și sub acest aspect logica și matematica au un statut aparte. Platon, sub influența pitagoreicilor, a asimilat în prea mare măsură celealte genuri de cunoaștere celei matematice. Această greșală a făcut-o nu numai el, ci și mulți dintre filozofii cei mai de seamă, dar greșeala rămâne, oricum, greșală.

Metafizica lui Aristotel

Când citim un filozof important, dar mai cu seamă când îl citim pe Aristotel, este necesar să-l studiem în două feluri: raportându-l la predecesori și, respectiv, la succesorii. Din prima perspectivă, meritele lui Aristotel sunt enorme; din cea de-a doua, efectele sale nefaste sunt tot atât de enorme. Pentru aceste efecte nefaste, însă, răspunzător este mai puțin el însuși și mai mult succesorii săi. El a trăit la sfârșitul perioadei creatoare din gândirea greacă, iar după moartea sa au trecut două mii de ani încă din lumea să dea la iveală un filozof care să poată fi considerat de talie aproximativ egală cu a sa. Către sfârșitul acestei lungi perioade autoritatea sa devenise aproape la fel de necontestată precum cea a Bisericii, iar în știință, întocmai ca și în filozofie, ea devenise un serios obstacol în calea progresului. De pe la începutul secolului al XVII-lea, aproape orice pas serios încă dinainte pe plan intelectual a trebuit să debuteze cu un atac la adresa câte unei doctrine aristotelice; în logică, acest lucru este valabil și în prezent. La fel de dezastruos ar fi fost însă și dacă vreunul dintre predecesorii săi (exceptându-l, eventual, pe Democrit) ar fi dobândit o autoritate la fel de mare. Pentru a nu-l nedreptăți, se impune ca pentru început să uităm faima sa postumă, ca și la fel de excesivele recriminări postume la care ea a dus.

Aristotel s-a născut, probabil în 384 î.Cr., la Stagira, în Tracia. Tatăl său moștenise funcția de medic de familie al regelui Macedoniei. Pe la vîrstă de opt-sprezece ani Aristotel a venit la Atena și a devenit elev al lui Platon; a rămas la Academia lui Platon timp de aproape douăzeci de ani, până la moartea lui Platon în 348–347 î.Cr. Apoi o vreme a călătorit, și s-a însurat cu sora sau nepoata unui tiran pe nume Hermias. (Gurile rele ziceau că era fiica sau concubina lui Hermias, dar ambele versiuni sunt infirmate de faptul că acesta era eunuc.) În 343 î.Cr. a devenit preceptorul lui Alexandru, pe atunci în vîrstă de treisprezece ani, și a rămas în această funcție până când, la vîrstă de șaisprezece ani, Alexandru a fost declarat major de către tatăl său, Filip, și desemnat

regent pe perioada absenței acestuia. Tot ce ne-ar plăcea să știm despre relațiile dintre Aristotel și Alexandru rămâne nesigur, cu atât mai mult cu cât foarte repede s-au născut legende pe această temă. Există niște scrisori pe care și le-ar fi scris unul altuia, dar sunt îndeobște considerate a fi contrafaceri. Cei care îi admiră pe amândoi presupun că preceptorul l-a influențat pe învățăcel. Hegel e de părere că viața și cariera lui Alexandru dovedesc utilitatea practică a filozofiei. Referitor la aceasta, A. W. Benn spune: „Ar fi regretabil dacă filozofia n-ar putea invoca în favoarea sa nici o mărturie mai de soi decât caracterul lui Alexandru. [...] Arogant, bețiv, crud, răzbunător și stăpânit de superstiții grozolanе, în el erau reunite viciile unui brigand scoțian cu demența unui despot oriental.”¹

În ce mă privește, sunt de acord cu Benn când e vorba de caracterul lui Alexandru, dar cred totodată că ceea ce acesta a făcut a fost extrem de important și extrem de benefic, deoarece dacă nu era el, întreaga tradiție a civilizației elene ar fi putut să piară. Cât despre influența lui Aristotel asupra sa, suntem liberi să emitem orice conjecturi care ni se par plauzibile. Eu unul cred că această influență a fost *nulă*. Alexandru era un băiat ambicioș și pătimăș, care nu se împăca bine cu tatăl său și nu era prea dornic că învețe. Aristotel considera că nici un stat nu trebuie să aibă nici măcar o sută de mii de locuitori² și propovăduia doctrina căii de mijloc. Nu mi-l pot închipui pe învățăcelul său altfel decât privindu-l pe Aristotel ca pe un bătrân pedant și anost, pus de Filip să-l păzească să nu facă pocinoage. Alexandru, ce-i drept, avea un anumit respect snob față de civilizația ateniană, dar asta a fost ceva comun întregii sale dinastii, care ținea să arate că regii macedoneni nu erau niște barbari. Era ceva analog sentimentului pe care aristocrații ruși din secolul al XIX-lea aveau să-l nutrească față de Paris. Așadar, nu era ceva datorat influenței lui Aristotel. Și nu găsesc la Alexandru nici altceva care ar fi putut proveni din această sursă.

Mai surprinzător mi se pare că Alexandru a avut atât de puțină influență asupra lui Aristotel, ale cărui teoretizări asupra politicii nu țineau deloc seama de faptul că era orașelor-state cedase locul erei imperiilor. Bănuiesc că Aristotel a văzut tot timpul în Alexandru pe „băiatul lenș și îndărătnic care niciodată n-a putut pricepe o iota din filozofie”. Una peste alta, contactele dintre cei doi mari bărbați par să fi fost la fel de nerodnice ca și cum ei ar fi trăit în lumi diferite.

¹ *The Greek Philosophers*, vol. I, p. 285.

² *Etica*, 1170 b.

Între 335 și 323 î.Cr. (anul morții lui Alexandru), Aristotel a trăit la Atena. Acești doisprezece ani sunt cei în care el a înființat școala sa și și-a scris majoritatea cărților. La moartea lui Alexandru atenienii s-au răsculat și s-au întors împotriva prietenilor săi, inclusiv a lui Aristotel, care a fost acuzat de impietate, dar, spre deosebire de Socrate, a fugit spre a nu fi pedepsit. În anul următor (322) a murit.

Ca filozof, Aristotel difere mult și în multe privințe de toți predecesorii săi. El e primul care a scris ca un profesor: tratatele sale sunt sistematice, expunerile sale sunt împărțite pe capitole, el este un dascăl de profesie și nu un profet inspirat. Opera sa este critică, îngrijită, prozaică, fără nici o urmă de entuziasm bahic. Elementele orifice din Platon se diluează la Aristotel și sunt amestecate cu o puternică doză de simț comun; acolo unde e platonician, simți că temperamentul său natural a fost covârșit de învățătura primită. Nu este pătimăș și nici religios într-un sens cât de cât profund. Erorile predecesorilor săi au fost niște glorioase erori ale tinereții care încerca imposibilul; pe când erorile sale sunt cele ale vîrstei care nu se poate dezbară de niște prejudecăți de prinse. El își dă măsura maximă în detalii și critică; construcția amplă nu-i izbutește, din lipsă de claritate fundamentală și de foc titanic.

E greu de decis de unde e cel mai bine să începem prezentarea metafizicii lui Aristotel, dar probabil că locul optim este critica pe care el o face teoriei Ideilor și prezentarea propriei sale teorii alternative a universalelor. Împotriva Ideilor el avansează un număr de argumente foarte bune, dintre care majoritatea se găseau deja în dialogul platonician *Parmenide*. Cel mai puternic este argumentul „celui de-al treilea om”: dacă un om este om pentru că seamănă cu omul ideal, trebuie să existe un om și mai ideal, cu care să semene atât omul obișnuit cât și omul ideal. Apoi, Socrate este deopotrivă om și viețuitoare, și atunci se pune întrebarea dacă omul ideal este o viețuitoare ideală; dacă da, atunci trebuie să existe tot atâtea viețuitoare ideale câte specii de viețuitoare există. Inutil de continuat raționamentul; Aristotel evidențiază că atunci când un număr de indivizi au în comun un predicat, aceasta nu se poate datora relației lor cu ceva de același fel cu ei, ci cu ceva mai ideal. Lucrul acesta poate fi considerat dovedit, dar doctrina lui Aristotel însuși este departe de a fi clară. Tocmai această lipsă de claritate a făcut posibilă controversa medievală dintre nominaliști și realiști.

Metafizica lui Aristotel ar putea fi caracterizată, în mare, drept platonism diluat cu o doză de simț comun. Dificultatea de a o înțelege vine de la faptul că platonismul și simțul comun nu sunt lesne de amalgamat. Încercând să-l înțelegi pe Aristotel, ai impresia că uneori exprimă

vederile obișnuite ale cuiva străin de filozofie, iar alteori, că în fond expune platonismul folosind un vocabular nou. E riscant să pui prea mare accent pe câte un pasaj, pentru că într-un pasaj ulterior s-ar putea să întâlnești o corectură sau modificare. În general vorbind, calea cea mai lesnicioasă de a înțelege atât teoria sa despre universale, cât și teoria sa despre materie și formă este de a înfățișa mai întâi doctrina simțului comun, care reprezintă o jumătate din concepția sa, și de a urmări apoi modificările de factură platoniciană la care o supune.

Până la un anumit punct, teoria universalelor e cât se poate de simplă. În limbaj există nume proprii și există adjective. Numele proprii se aplică la „lucruri” sau „persoane” dintre care fiecare este singurul lucru sau persoană la care se aplică respectivul nume. Soarele, Luna, Franța, Napoleon sunt unici; nu există o multiplicitate de exemplare ale lucrurilor la care aceste nume se aplică. Pe de altă parte, cuvinte ca „om”, „câine”, „pisică” se aplică, fiecare, la mai multe lucruri diferite. Problema universalelor are de-a face cu semnificațiile unor astfel de cuvinte, precum și ale adjecțiivelor ca „alb”, „tare”, „rotund” și.a. Aristotel spune: „Prin termenul «universal» înțeleg ceea ce, prin natura sa, se predică despre mai multe subiecte; prin «individual», ceea ce nu se predică în acest fel”³.

Ceea ce este semnificat de un nume propriu este o „substanță”, pe când ceea ce e semnificat de un adjecțiv sau de un nume de clasă precum „animal” sau „om”, se cheamă „universal”. O substanță este un „acesta”, pe când un universal este un „de cutare fel” — el indică un fel de lucruri, nu un lucru particular. Un universal nu e o substanță, pentru că nu este un „acesta”. (Patul ceresc al lui Platon ar fi un „acesta” pentru cei care l-ar putea percepe; în această chestiune Aristotel e în dezacord cu Platon.) „Pare peste putință — spune Aristotel — ca vreun termen universal să fie numele unei substanțe. Pentru că [...] substanța unui individ e aceea care-i e proprie lui și care nu se găsește la nici un altul; pe când universalul e ceea ce e comun, căci denumirea de universal o poartă în chip firesc ceea ce aparține mai multora”. Lucrul de căpătenie, până aici, este că un universal nu poate să existe prin el însuși, ci numai în lucruri particulare.

La un nivel superficial, doctrina lui Aristotel este destul de limpede. Presupunând că eu aş spune „Există jocul de fotbal”, majoritatea oamenilor ar considera remarcă mea drept un truism. Dacă însă aş infera că fotbalul poate exista fără fotbaliști, s-ar putea pe bună dreptate considera că spun un nonsens.

³ Despre interpretare, 17 a.

În mod asemănător, s-ar putea susține, există paternitate numai pentru că există tați; există ceea ce se cheamă dulce, dar numai pentru că există lucruri dulci; și există roșeață, dar numai pentru că există lucruri roșii. Iar această dependență nu este considerată reciprocă: oamenii care joacă fotbal ar exista și dacă n-ar fi jucat niciodată fotbal; lucrurile care de obicei sunt dulci pot deveni acre; iar fața mea, care este de obicei roșie, poate deveni palidă fără a înceta să fie fața mea. În felul acesta suntem duși către concluzia că ceea ce e semnificat de un adjecțiv depinde în privința existenței de ceea ce e semnificat de un nume propriu, dar nu și viceversa. Aceasta e, cred, ceea ce vrea să spună Aristotel. Doctrina sa în acest punct, ca și în multe altele, este o prejudicată a simțului comun exprimată pedant.

Nu este însă ușor să dai precizie acestei teorii. Admitând că fotbalul n-ar putea exista fără fotbaliști, el ar putea totuși să existe cât se poate de bine fără cutare sau cutare fotbalist. Și admitând că o persoană poate exista fără să joace fotbal, ea n-ar putea totuși să existe fără a face *ceva*. Calitatea *roșeață* nu poate exista fără să existe *măcar un* subiect roșu, dar poate să existe fără cutare sau cutare subiect; în mod similar, un subiect nu poate exista fără să aibă nici o calitate, dar poate exista fără cutare calitate sau cutare alta. Presupusul temei al distincției dintre lucruri și calități pare astfel a fi iluzoriu.

Adevăratul temei al acestei distincții este, de fapt, lingvistic, derivat din sintaxă. Există nume proprii, adjective și cuvinte relaționale; putem spune „John e intelligent, John e prost, John e mai înalt decât James”. Aici „John” și „James” sunt nume proprii, „intelligent” și „prost” sunt adjective, iar „mai înalt” e un cuvânt relațional. Metafizicienii, de la Aristotel începând, au dat acestor deosebiri sintactice interpretări metafizice: John și James ar fi substanțe, inteligența și prostia ar fi niște universale. (Cuvintele relaționale au fost ignorate sau răstălmăcite.) Poate că, prinț-o atență examinare, s-ar putea descoperi că diferențele metafizice au legătură cu diferențele sintactice, dar în caz că da, aceste legături ar putea fi clarificate numai în urma unui lung proces ce ar comporta, între altele, crearea unui limbaj filozofic artificial. Iar acest limbaj nu ar cuprinde defel nume ca „John” și „James”, și nici adjective ca „intelligent” și „prost”; toate cuvintele din limbile obișnuite ar fi eliminate prin analiză și înlocuite prin cuvinte având semnificații mai puțin complexe. Înainte de a fi fost făcut acest lucru, chestiunea particularelor și universalelor nu poate fi discutată în mod adecvat. Iar când vom ajunge în punctul unde, în fine, o putem discuta, vom constata că problema pe care o discutăm este cu totul diferită de cum am presupus la început.

Dacă deci n-am izbutit să prezint clar teoria aristotelică a universalelor, este (susțin eu) pentru că ea nu e clară. Cu siguranță însă, ea marchează un progres față de teoria Ideilor și cu siguranță are de-a face cu o problemă foarte importantă.

Mai există și un alt termen care este important la Aristotel și la discipolii săi scolastici, și anume cel de esență. „Esență” nu e nicidecum un sinonim al lui „universal”. „Esență” dumneavoastră este „ceea ce sunteți potrivit naturii dumneavoastră”. Ea constă, am putea spune, din acele proprietăți ale dumneavoastră pe care nu le puteți pierde fără a înceta să fiți ceea ce sunteți. Nu numai un lucru individual, ci și o specie are o esență. Definirea unei specii ar consta în a-i înfățișa esența. Voi reveni la conceptul de „esență” în legătură cu logica lui Aristotel. Deocamdată fac doar observația că mi se pare a fi o noțiune confuză, nesusceptibilă de precizare.

Următorul punct al metafizicii lui Aristotel îl constituie distincția dintre „formă” și „materie”. (Trebuie luat aminte că „materie” în sensul în care aceasta este opusă formei, este ceva diferit de „materie” ca opus al „spiritului”).

Și aici teoria aristotelică se bazează în parte pe simțul comun, dar de astă dată modificările platoniciene sunt mai importante decât în cazul universalelor. Putem lua ca un prim exemplu o statuie de marmură; aici marmura este materia, iar configurația pe care i-o imprimă sculptorul este forma. Sau, ca să luăm două exemple de-ale lui Aristotel, dacă un om confectionează o sferă de bronz, bronzul este materia, iar sfericitatea e forma; pe când în cazul unei mari liniștite, apa este materia, iar netezimea este forma. Până aici totul e simplu.

Aristotel continuă spunând că materia este în virtutea formei un lucru determinat, iar aceasta este substanța lucrului. Ceea ce vrea el să spună prin asta pare o banalitate: un „lucru” nu poate fi decât ceva mărginit, iar marginile sale constituie forma lui. Să considerăm, bunăoară, un volum de apă: orice parte a sa poate fi demarcată de rest închizând-o într-un vas și atunci această parte devine un „lucru”, dar câtă vreme acea parte nu e în nici un fel delimitată de restul masei omogene, ea nu este un „lucru”. O statuie e un „lucru”, iar marmura din care ea constă este, într-un anume sens, neschimbătă față de cum era ca bucată sau parte din conținutul unui bloc de marmură. Noi în mod firesc nu am spune că forma e cea care conferă substanțialitate, dar asta pentru că ipoteza atomistă este înrădăcinată în închipuirea noastră. Fiecare atom, însă, dacă este un „lucru”, este aşa în virtutea faptului că e delimitat față de alți atomi și astfel, într-un anumit sens, are o „formă”.

Ajungem acum la o nouă aserțiune, care la prima vedere pare dificilă. Sufletul, ni se spune, este forma corpului. Aici este clar că „formă” nu-i același lucru cu „configurație”. Voi vorbi ceva mai încolo despre sensul în care sufletul este forma corpului; deocamdată voi observa doar că, în sistemul lui Aristotel, sufletul e ceea ce face din corp *un* lucru, având un unic scop și caracteristicile pe care le asociem cuvântului „organism”. Scopul ochiului este să vadă, ceea ce însă nu poate face dacă e despărțit de corp. De fapt, cel care vede este sufletul.

S-ar părea, aşadar, că „forma” este ceea ce conferă unitate unei porțiuni din materie, iar această unitate este de obicei, dacă nu întotdeauna, teleologică. „Forma”, însă, se vădește a fi mult mai mult de atât, iar acest mai mult este ceva foarte dificil de lămurit.

Forma unui lucru, ni se spune, este esența sa și substanța sa primă. Formele sunt substantiale, pe când universalele nu sunt. Când un om confecționează o sferă din aramă, atât materia cât și forma acesteia existau deja și el nu face decât să le împreuneze; omul respectiv nu confecționează forma sferei, întocmai cum nu confecționează nici arama. Nu totul are materie; există lucruri eterne, iar acestea nu au materie, cu excepția celor ce se mișcă în spațiu. Dobândind formă, lucrurile dobândesc mai multă actualitate; materia fără formă este doar potențialitate.

Concepția potrivit căreia formele sunt substanțe ce există independent de materia în care sunt exemplificate pare să-l expună pe Aristotel propriilor sale argumente critice la adresa ideilor platoniciene. În intenția sa, o formă e ceva total diferit de un universal, dar ea are de fapt multe din caracteristicile acestuia. Forma, spune Aristotel, este mai reală decât materia, ceea ce ne amintește de teza că numai ideile sunt reale. Schimbarea pe care o operează în metafizica lui Platon este, s-ar părea, mai puțin însemnată decât pretinde el. Așa vede lucrurile Zeller, care scrie următoarele pe tema materiei și formei⁴:

Până la urmă, lipsa de claritate a lui Aristotel în această chestiune se explică prin faptul că, după cum vom vedea, el nu se emancipase decât pe jumătate de tendonța lui Platon de a ipostasia ideile. „Formele” aveau pentru el, ca și „Ideile” pentru Platon, o existență metafizică proprie ce condiționează toate lucrurile individuale. Și oricât de stăruitor a urmărit dezvoltarea ideilor din experiență, rămâne totuși adevărat că aceste idei, mai cu seamă în punctul unde sunt cel mai departe de experiență și de perceptia imediată, se metamorfozează finalmente dintr-un produs logic al gândirii umane într-o presimțire imediată a unei lumi suprasensibile și astfel în obiectul unei intuiții intelectuale.

⁴ Aristotle, vol. I, p. 201.

Nu văd ce replică ar fi putut opune Aristotel acestei critici.

Singurul răspuns pe care eu îl pot imagina ar fi unul ce ar susține că nu pot exista două lucruri care să aibă *aceeași* formă. Dacă un om plășmuiește două sfere de aramă (ar trebui să spunem), fiecare din ele își are sfericitatea sa proprie, care este substanțială și particulară, un exemplar al „sfericității” universale, dar nu este identică cu aceasta. Nu cred că limbajul pasajelor pe care le-am citat ar susține cu adevărat această interpretare. Interpretare ce, de altfel, s-ar expune obiecției că sfericitatea particulară ar fi, în concepția lui Aristotel, incognoscibilă, în timp ce ține de esența metafizicii sale că, cu cât cuprind mai multă formă și mai puțină materie, cu atât lucrurile devin mai cognoscibile. Aceasta concordă cu restul vederilor sale numai dacă forma poate fi întruchipată în mai multe lucruri particulare. Dacă ar spune că există tot atâtea forme câte exemplificări ale sfericității, Aristotel ar fi nevoie să opereze schimbări foarte radicale în filozofia sa. De exemplu, teza sa că o formă este identică cu esența sa ar fi incompatibilă cu interpretarea sugerată adineauri.

Doctrina aristotelică a materiei și formei are legături cu distincția dintre potențialitate și actualitate. Materia nudă este gândită ca o potențialitate de formă; orice schimbare este ceea ce noi am numi „evoluție”, în sensul că în urma schimbării lucrul cu pricina are mai multă formă ca înainte. Ceea ce are mai multă formă este considerat a fi mai „actual”. Dumnezeu este formă pură și actualitate pură și, ca atare, în El nu poate exista schimbare de nici un fel. Aceasta e, cum se vede, o doctrină optimistă și teleologică: universul și toate câte sunt în el evoluează spre ceva mereu mai bun decât a fost înainte.

Conceptul de potențialitate este convenabil în anumite situații, cu condiția să fie folosit în aşa fel încât respectivele enunțuri să poată fi traduse într-o formă în care acest concept să nu figureze. „Un bloc de marmură este o statuie potențială” înseamnă „dintr-un bloc de marmură, prin acte potrivite, se produce o statuie”. Când însă potențialitatea este folosită ca un concept fundamental și ireductibil, ea ascunde întotdeauna o gândire confuză. Modul cum folosește Aristotel acest concept este unul din elementele defectuoase ale sistemului său.

Teologia lui Aristotel este interesantă și strâns legată de restul metafizicii sale; în fapt, „teologie” este una din denumirile sale pentru ceea ce noi numim „metafizică”. (Cartea sa pe care noi o cunoaștem sub acest nume nu era numită de el aşa.)

Există, spune el, trei feluri de substanțe: cele ce sunt sensibile și pieritoare, cele ce sunt sensibile dar nepieritoare și cele ce nu sunt nici sensibile, nici pieritoare. Din prima clasă fac parte plantele și animalele,

din cea de-a doua, corporile cerești (despre care Aristotel credea că nu suferă nici un fel de schimbări în afară de deplasare), iar din cea de-a treia, sufletul rațional din om și, în plus, Dumnezeu.

④ Principalul argument în favoarea lui Dumnezeu este cel al Cauzei Prime: este necesar să existe ceva ce inițiază mișcarea, iar acest ceva este în mod necesar el însuși imobil și, deopotrivă, etern, substanță și actualitate. Obiectul dorinței și obiectul gândirii, spune Aristotel, dau naștere mișcării în acest fel, fără a fi ele însese în mișcare. Tot așa Dumnezeu produce mișcare prin faptul că este iubit, în timp ce orice altă cauză a mișcării acționează prin faptul că se află ea însăși în mișcare (aidoma bilei de biliard). Dumnezeu este gândire pură; iar gândirea este cel mai mare bine. „Dar și viața îi revine divinității, căci actul inteligenței este viață, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dănuind în sine, constituie viața desăvârșită și veșnică. De aceea și spunem despre Dumnezeu că este o ființă eternă desăvârșită, așa că noțiunea de viață și de veac nesfârșit și veșnic sunt atribuite inerente ale lui Dumnezeu, căci la aceasta se reduce, în definitiv, divinitatea” (1072 b).

„Din cele spuse mai sus reiese, prin urmare, limpede că există o substanță veșnică, nemîscată și despărțită de cele sensibile. S-a mai dovedit, de asemenea, că această substanță nu poate să aibă întindere, nici părți, și nici nu se poate divide. [...] Dar am mai dovedit că ea nu poate fi nici accesibilă vreunei modificări sau schimbări, pentru că toate celelalte mișcări provin din schimbarea locului” (1073 a).

Dumnezeul aristotelic nu are atrbutele unei Proviende creștine, căci ar fi o scădere din desăvârșirea sa să gândească despre altceva decât ceea ce e desăvârșit, adică decât despre Sine însuși. „De unde reiese că Inteligența divină, fiind într-adevăr supremul lucru, se gândește pe sine însăși și Gândirea ei este o gândire a gândirii” (1074 b). Ni se impune astfel cu necesitate concluzia că Dumnezeu nu știe de existența lumii sublunare. Aristotel, precum mai târziu Spinoza, consideră că, în timp ce oamenii trebuie să-l iubească pe Dumnezeu, este cu neputință ca El să-i iubească pe oameni.

Dumnezeu nu este *definibil* drept „mișcătorul nemîscat”. Dimpotrivă, anumite considerații astronomice duc la concluzia că există fie patruzeci și șapte, fie cincizeci și cinci de mișcători nemîscăți (1074 a). Relația dintre aceștia și Dumnezeu nu este explicită clar; de fapt, interpretarea firească ar fi că există patruzeci și șapte sau cincizeci și cinci de divinități. Căci după unul din pasajele de mai sus, Aristotel continuă astfel: „Nu trebuie să treiem cu vederea nici chestiunea dacă este cazul să admitem că această substanță divină este una la număr sau

sunt mai multe, și câte anume" iar apoi dezvoltă imediat raționamentul ce conduce la numărul de patruzeci și șapte sau cincizeci și cinci de mișcători nemîșcați.

Noțiunea de mișcător nemîșcat este una dificilă. Unui spirit modern îi s-ar părea că o schimbare nu poate avea drept cauză decât o schimbare anterioară și că dacă universul ar fi vreodată total static, el ar rămâne în veci aşa. Pentru a înțelege ce are în vedere Aristotel, trebuie să luăm în considerare ceea ce spune el despre cauze. Există, după el, patru feluri de cauze, numite, respectiv, materiale, formale, eficiente și finale. Să luăm din nou exemplul omului care face o statuie. Cauza materială a statuii este marmura, cauza formală este esența statuii ce urmează a fi produsă, cauza eficientă este contactul dălții cu marmura, iar cauza finală este scopul vizat de sculptor. În terminologia modernă, cuvântul „cauză" ar fi aplicabil doar cauzei eficiente. Mișcătorul nemîșcat poate fi privit ca o cauză finală: el furnizează țelul schimbării, care este în esență o evoluție spre asemănarea cu Dumnezeu.

Se spune că Aristotel nu era din fire profund religios, ceea ce e numai în parte adevărat. Cred că un aspect al religiei sale ar putea fi interpretat, oarecum liber, după cum urmează:

Dumnezeu există etern, ca pură gândire, fericire, autoîmplinire perfectă, fără nici un scop nerealizat. Lumea sensibilă, dimpotrivă, este nedesăvârșită, dar are viață, gândire de un fel imperfect și năzuire. Toate ființele vii au, într-o măsură sau alta, conștiință de Dumnezeu și sunt puse în mișcare de admirarea și iubirea față de El. Astfel, Dumnezeu este cauza finală a oricărei activități. Schimbarea constă în a da formă materiei, dar unde e vorba de lucruri sensibile, rămâne întotdeauna un substrat de materie. Numai Dumnezeu constă din formă fără materie. Lumea evoluează neîncetat spre un grad mai mare de formă, devenind astfel, treptat, tot mai asemănătoare cu Dumnezeu. Acest proces însă nu se poate încheia, pentru că materia nu poate fi eliminată cu totul. Avem de-a face aici cu o religie a progresului și evoluției, pentru că perfectiunea statică a lui Dumnezeu mișcă lumea prin iubirea pe care ființele finite o simt față de El. Gândirea lui Platon era de factură matematică, cea a lui Aristotel este de factură biologică; aşa se explică deosebirile dintre religiile lor.

Aceasta ar fi însă o viziune unilaterală despre religia lui Aristotel; la el găsim și pasiunea greacă pentru perfectiunea statică, și preferința greacă pentru contemplație mai mult decât pentru acțiune. Doctrina aristotelică a sufletului ilustrează acest aspect al filozofiei sale.

Dacă Aristotel a preconizat sau nu, sub vreo formă, nemurirea, este o întrebare mult discutată printre comentatori. Averroes, care susținea

că nu, a avut discipoli în țări creștine, dintre care cei cu vederi mai extreme au fost numiți epicureeni iar Dante i-a plasat în infern. De fapt, doctrina lui Aristotel este complexă și se pretează ușor la răstălmăciri. În cartea sa *Despre suflet*, el consideră sufletul ca fiind legat de corp și ridiculizează doctrina pitagoreică a transmigrăției (407 b). Sufletul, pare-se, pierde odată cu trupul: „rezultă în mod indubitatibil că sufletul este inseparabil de corp” (413 a); dar imediat adaugă: „sau cel puțin anumite părți ale sale sunt așa”. Corpul și sufletul sunt legate între ele precum materia cu forma: „sufletul nu poate fi decât decât o substanță în sensul de formă a unui corp material care posedă viață ca potență. Dar substanța este actualitate și deci sufletul este actualitatea unui corp așa cum a fost caracterizat ceva mai înainte” (412 a). Sufletul este „substanță în sensul care corespunde formulei definitorii a esenței unui lucru. Ceea ce înseamnă că el este realitatea în act primordială a unui corp natural, înzestrat cu organe” (412 b). „Sufletul este primordiala entelehie a unui corp natural care posedă viață ca potență. De acest fel poate fi numai un corp înzestrat cu organe” (412 a). Întrebarea dacă sufletul și corpul alcătuiesc o unitate este la fel de lipsită de sens ca și întrebarea dacă ceară e una cu chipul imprimat în ea (412 b). Nutriția este singura facultate psihică pe care o au plantele (413 a). Sufletul e cauza finală a corpului (414 a).

În această carte el distinge între „suflet” și „intelect”, dând intelectului un rang mai înalt decât sufletului și făcându-l mai puțin legat de corp. După ce discută despre relația dintre suflet și corp, el spune: „Cât privește intelectul, el pare a se ivi înăuntrul sufletului ca o existență substanțială aparte și a nu se nimici” (408 b). Și în alt loc: „Privitor la intelect și la facultatea teoretică, nu e încă nimic clar, și se pare că este vorba de un alt fel de suflet, și numai acesta poate fi despărțit, ca eternul de pieritor. În schimb, la celelalte părți ale sufletului e evident, din cele spuse, că nu sunt separabile, cum zic unii” (413 b). Intelectul este partea din noi care înțelege matematica și filozofia; obiectele de care el se ocupă sunt atemporale, drept care și el este considerat atemporal. Sufletul e ceea ce mișcă corpul și percep obiectele sensibile; el se caracterizează prin nutriție, simțire, gândire și capacitate de mișcare (413 b); intelectul însă posedă funcția superioară a gândirii, care n-are nici o legătură cu corpul sau cu simțurile. Ca atare, intelectul poate fi nemuritor, pe când restul sufletului nu.

Pentru a înțelege doctrina aristotelică a sufletului, trebuie să ne reamintim că sufletul este „forma” corpului și că și configurația spațială este un gen de „formă”. Ce au în comun sufletul și forma spațială? Eu aş spune că au în comun faptul de a confperi unitate unei anumite

cantități de materie. Partea dintr-un bloc de marmură care mai apoi devine statuie nu este, înainte de asta, separată de restul marmurei; ea nu este încă un „lucru” și n-are încă unitate. După ce sculptorul execută statuia, ea are unitate și aceasta derivă din forma (configurația) ei. Or, trăsătura esențială a sufletului, cea în virtutea căreia el este „forma” corpului, constă în aceea că el face din corp un întreg organic care, ca un tot unitar, are un scop. Un organ considerat separat are scopuri ce rezidă în afara lui; un ochi, izolat, nu poate să vadă. Așadar, despre un animal sau o plantă ca întreg se pot spune o seamă de lucruri ce nu se pot spune despre nici o parte a lor. Acesta e sensul în care organizarea, sau forma, conferă substanțialitate. Ceea ce conferă substanțialitate unei plante sau unui animal este numit de Aristotel „sufletul” acestora. „Intelectul”, însă, este ceva diferit, mai puțin intim legat de corp; poate că face parte din suflet, dar numai o mică minoritate dintre viețuitoare îl posedă (415 a). Intelectul fiind contemplativ, nu poate fi cauză a mișcării, pentru că nu gândește niciodată despre lucruri practice și niciodată nu spune ce anume trebuie evitat și ce trebuie urmărit (432 b).

O doctrină similară, deși într-o terminologie ușor schimbată, este expusă de Aristotel în *Etica nicomahică*. În suflet există un element rațional și unul irațional. Partea irațională cuprinde două facultăți: una vegetativă, care se găsește la orice organism viu, chiar și la plante, și una apetitivă, care există numai la animale (1102 b). Viața sufletului rațional constă în contemplare, care este fericirea desăvârșită a omului, deși nu poate fi atinsă pe deplin. „Dar poate că o astfel de viață ar depăși condiția umană; căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin. Și cu cât acest element divin este superior compusului uman, cu atât activitatea sa va fi superioară celei conforme cu alte virtuți. Dacă deci, în comparație cu omul, intelectul este ceva divin, atunci și viața dusă în conformitate cu intelectul va fi, în comparație cu viața umană, divină. Dar nu trebuie să-i urmăram pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-și mărginească gândirea la lucruri omenești și, pentru că este mulator, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu puțință, să se imortalizeze pe sine, făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el; căci dacă acest element ocupă un loc restrâns ca volum, prin forță și valoarea sa reprezintă mult mai mult decât tot restul” (1177 b).

Se pare, din aceste pasaje, că individualitatea — ceea ce distinge pe un om de altul — este în legătură cu corpul și cu sufletul irațional, pe când sufletul rațional sau intelectul este divin și impersonal. Unui

omii plac stridiile, altuia fructele de ananas; prin asta se disting unul de celălalt. Dar atunci când se gândesc la tabla înmulțirii, dacă gândesc corect, între ei nu va fi nici o diferență. Iraționalul ne separă, raționalul ne unește. Astfel, nemurirea intelectului sau rațiunii nu este nemurire personală a oamenilor ca indivizi, ci participare la nemurirea lui Dumnezeu. Nu s-ar zice că Aristotel credea în nemurirea *personală*, în sensul în care aceasta a fost susținută de Platon și, mai târziu, de creștinism. El credea numai că oamenii, în măsura în care sunt raționali, se împărtășesc din divin, care este nemuritor. Este la latitudinea omului să sporească elementul divin din natura sa iar această preocupare este suprema virtute. Dacă însă ar izbuti pe deplin în asta, el ar înceta să existe ca persoană separată. Probabil că aceasta nu este singura interpretare posibilă a cuvintelor lui Aristotel, dar mie mi se pare a fi cea mai firească.

CAPITOLUL XX

Etica lui Aristotel

În corpusul scrierilor lui Aristotel se găsesc trei tratate de etică, dar în prezent două dintre ele sunt îndeobște considerate ca aparținând unor discipoli. Celui de-al treilea, având titlul *Etica nicomahică*, autenticitatea, în cea mai mare parte, nu-i este contestată, dar chiar și în această lucrare există o parte (cărțile V, VI și VII) despre care mulți cred că a fost preluată din una dintre lucrările discipolilor. Eu voi lăsa însă deoparte această chestiune controversată și voi trata cartea ca pe un tot și ca fiind scrisă de Aristotel.

Vederile lui Aristotel în domeniul eticii reprezintă, în cea mai mare parte, opiniile prevalente ale oamenilor educați și cu experiență din vremea sa. Ele nu sunt, ca acelea ale lui Platon, impregnate de religie mistică și nici nu promovează teorii neortodoxe de felul celor din *Republieca* în privința proprietății și a familiei. Persoanele care nu se situează nici dedesubtul, nici deasupra nivelului unor cetăteni cumsecade și binecrescuți vor găsi în *Etica* lui Aristotel o expunere sistematică a principiilor despre care ele consideră că trebuie să le reglementeze conduită. Cei ce aspiră la mai mult vor fi dezamăgiți. Cartea e pe placul persoanelor respectabile de vîrstă mijlocie, care au și folosit-o, începând din secolul al XVII-lea, spre a zăgăzui elanurile și entuziasmele tinerilor. Unui om cu simțire cât de cât adâncă, *Etica nicomahică* nu-i poate fi decât antipatică.

Aici ni se spune că binele este *fericirea*, care constă într-o activitate a sufletului. Aristotel îi dă dreptate lui Platon în ce privește distingerea celor două părți ale sufletului, una rațională, cealaltă irațională. Partea irațională, la rândul ei, se divide în vegetativă (existentă chiar și la plante) și apetitivă (care se găsește la animale). Partea apetitivă poate fi într-o anumită măsură rațională, atunci când bunurile la care aspiră sunt dintre cele pe care rațiunea le aprobă. Lucrul acesta este esențial în explicarea virtutii, pentru că la Aristotel rațiunea de una singură este contemplativă și fără ajutorul dorinței nu duce la nici o activitate practică.

Virtuțile sunt de două feluri, *intelectuale și morale*, corespunzând celor două părți ale sufletului. Virtuțile intelectuale rezultă din învățare, iar cele morale din deprindere. Revine legislatorului să-i facă buni pe cetăteni prin formarea de deprinderi bune. Devenim drepti prin săvârșirea de acte drepte, și la fel în privința celorlalte virtuți morale. Fiind siliți să dobândim deprinderi bune, ajungem cu timpul — crede Aristotel — să găsim plăcere în efectuarea de acțiuni bune. Asta ne amintește de cele spuse de Hamlet mamei sale.

Prefă-te virtuoasă, de nu ești.
 Deprinderea — ăst căpcăun ce-nghite
 Orice simțiri, ăst drac al nărvirii
 Un înger e de astă dat', ce dă
 Strai sprinten la purtat purtării bune
 Și fără gres.¹

Ajungem acum la doctrina medietății, a liniei de mijloc. Orice virtute este o medie între două extreme, dintre care fiecare este un viciu. Dovezi în sprijinul acestei teze sunt scoase din examinarea diverselor virtuți. Curajul este linia de mijloc între lașitate și temeritate; generozitatea, între risipă și avariție; grandoarea sufletească, între vanitate și micimea sufletească; veselia, între bufonerie și grosolanie; modestia, între timiditate și nerușinare. Unele virtuți par să nu încapă în această schemă; de exemplu, veracitatea. Aristotel spune că aceasta se află la mijloc între laudăroșenie și disimulare (1108 a), dar asta nu se aplică decât veracității în privința proprietății persoane. Nu văd cum ar putea încăpea în schemă veracitatea în sens mai larg. A fost odată un primar care adoptase doctrina lui Aristotel; la încheierea mandatului său, el a ținut un discurs în care a spus că s-a străduit să se mențină pe linia de mijloc îngustă dintre părtinire, pe de o parte, și nepărtinire, pe de alta. Definirea veracității ca linie de mijloc pare a nu fi mai puțin absurdă.

Opiniile lui Aristotel în materie de morală sunt întotdeauna de felul celor ce erau pe atunci convenționale. În unele chestiuni ele diferă de cele de astăzi, mai cu seamă când cuprind o formă de aristocratism. Noi considerăm că făpturile umane, cel puțin în teoria etică, au toate drepturi egale și că dreptatea presupune egalitatea; pe când Aristotel crede că dreptatea presupune nu egalitatea, ci justă proporție, care numai uneori înseamnă egalitate (1131 b).

Dreptatea stăpânului de sclavi și cea a tatălui față de copiii săi diferă de dreptatea politică, pentru că un fiu sau un sclav aparțin tatălui, respectiv stăpânului și n-ai cum să fii nedrept față de ceva ce-ți aparține

¹ Traducere de Leon Levițchi și Dan Dutescu (n. t.).

(1134 b). În ceea ce-i privește pe sclavi, există totuși o ușoară modificare a acestei doctrine, în legătură cu întrebarea dacă e posibil ca un om să fie prieten cu sclavul său: între sclav și stăpânul său „nu există nimic comun; sclavul este o unealtă animată. [...] În calitate de sclav, deci, față de el nu poate exister prietenie, dar în calitate de om, da; căci, după opinia generală, între orice om și alt om capabil să aibă în comun cu el o lege sau un contract, este posibilă existența unor raporturi de justiție, deci și de prietenie, în măsura în care acel om este om”.

Un tată își poate renega fiul dacă acesta este foarte netrebnic, pe când un fiu nu-și poate repudia tatăl, pentru că îi datorează acestuia mai mult decât ar putea să înapoieze vreodată, îndeosebi existența (1163 b). Acolo unde între oameni există relații de inegalitate, întrucât fiecare se cuvine să fie iubit proporțional cu cât prețuiește, dreptatea cere ca subalternul să-l iubească pe superior mai mult decât superiorul pe subaltern: soțile, copiii, supușii trebuie să-și iubească soții, părinții și respectiv regii mai mult decât trebuie aceștia să-i iubească pe ei. Într-o căsnicie bună „soțul își exercită autoritatea în virtutea meritului său și o face doar în chestiunile ce țin de îndatoririle unui bărbat, pe când în cele ce țin de competența unei femei, îi cedează soției autoritatea” (1160 b). El nu trebuie să poruncească în sfera competențelor ei, și nici ea în ale lui, cum se întâmplă uneori când femeia are calitatea de moștenitoare.

Omul cel mai virtuos, aşa cum îl concepe Aristotel, este o persoană mult diferită de sfântul creștin. El trebuie să aibă mândria cuvenită și să nu-și subestimeze calitățile. Trebuie, de asemenea, să disprețuască tot ce merită a fi disprețuit (1124 b). Descrierea omului mândru sau magnanim este foarte interesantă și din ea se vede diferența dintre eticele pagână și creștină și în ce sens avea dreptate Nietzsche când privea creștinismul drept o morală de sclavi.

Dacă omul cu grandoare sufletească este demn de cele mai mari onoruri, atunci el trebuie să fie și omul cel mai valoros; căci, cu cât este cineva mai valoros, cu atât e mai demn de onoruri, iar cel mai valoros este demn de onorurile cele mai mari. Trebuie deci ca omul cu adevărat mare sufletește să fie și un om de valoare.

S-ar părea că pe un astfel de om îl caracterizează faptul că grandoarea lui sufletească se manifestă în fiecare virtute. Lui nu îl s-ar potrivi să ia la fugă în fața pericolului ori să comită o nedreptate; de ce să s-ar preta la acte dezonorante cel pentru care nimic din acestea nu are măreție? [...] Așadar, grandoarea sufletească pare un fel de podoabă a celorlalte virtuți, pe care le înalță și în afara căror nu ar putea exister. De aceea, este dificil ca cineva să dea cu adevărat dovadă de grandoare sufletească, aşa ceva fiind imposibil fără să fi atins desăvârșirea.

Grandoarea sufletească este deci prin excelență legată de onoare și dezonoare. Cel ce o posedă se va bucura cu măsură chiar și de mari onoruri primite din partea unor oameni de seamă, ca unul care primește ceva ce i se cuvine sau chiar mai puțin; căci nu pot exista onoruri demne de o virtute perfectă. El le va accepta totuși, cel puțin pentru faptul că altele mai mari nu îl ar putea acorda. Dacă însă onorurile îi sunt aduse de oameni oarecare sau pentru lucruri neînsemnate, nu le va da nici o atenție, nefiind demne de el. Și la fel de impasibil va rămâne la dovezile de dispreț, care unui om ca el îl arătate oricum pe nedrept. [...] Putearea și bogăția de dragul onoarei sunt dorite. [...] Dar pentru cine nici onoarea nu înseamnă mare lucru, pentru acesta nici celealte nu pot însemna prea mult. De aceea, oamenii grandorii sufletești par mândri și disprețuitori...

Omul grandorii sufletești nu se aruncă în pericole neînsemnate. [...] Se expune însă la marile pericole și, înfruntându-le, nu-și crucea viața, pentru că a trăi cu orice preț nu-i demn de el.

Dispus să facă binefaceri, omului cu grandoare sufletească îi este rușine să le primească la rândul lui, căci, dacă primul lucru îi este propriu omului superior, celălalt ar fi un semn de inferioritate. La binefaceri el răspunde cu binefaceri și mai mari, astfel încât cel ce a făcut primul gest va fi și cel ce-i va rămâne mai îndatorat, bucurându-se de favoarea lui. [...]

Omului cu grandoare sufletească îi mai este caracteristic și să nu ceară nimic de la nimeni sau să-o facă cu greu, în schimb să vină cu bunăvoie în ajutorul altora. De asemenea, față de oameni cu ranguri înalte sau față de cei cu situație prosperă își manifestă grandoarea, dar se comportă moderat față de cei de condiție modestă; căci a te arăta superior printre unii este un lucru dificil și strălucit, dar printre ceilalți este ușor, și, dacă față de primii a-ți manifestă mândria nu înseamnă lipsă de noblețe, față de ceilalți ar fi o grosolanie, ca și când îl-ai etala forțele fizice în fața unor oameni debili. [...]

Pentru el este o necesitate să-și manifeste deschis ura sau prietenia, căci disimularea îl caracterizează pe omul laș, iar pe el îl preocupă mai mult adevărul decât ce crede lumea. După cum o necesitate este și să vorbească și să acționeze deschis (și vorbește deschis din dispreț și din dragoste de adevăr, în afară de cazul când folosește ironia, față de vulg.). [...]

Nici spre admirăție nu este înclinat, pentru că nimic nu este mare în ochii lui [...] Nici bârfitor nu este, căci nu obișnuiește să vorbească nici despre sine, nici despre alții și nu-l preocupă nici ca el însuși să fie lăudat, nici ca alții să fie criticați [...] El este mai degrabă înclinat să intre în posesia a ceea ce este frumos și dezinteresat, decât a unor lucruri profitabile și utile. [...]

Mișcările omului cu grandoare sufletească sunt lente, iar vocea îi este gravă și modul de a vorbi, calm. [...] Astfel este deci omul grandorii sufletești, pe când cel căruia-i lipsește această grandoare este un om umil, iar cel care are prea multă este un vanitos (1123b – 1125a).

Când te gândești cum ar arăta un om vanitos, mai că te ia cu frig.

Orice s-ar crede despre omul cu grandoare sufletească, un lucru e limpede: că într-o comunitate nu pot exista mulți de acest fel. Nu o spun numai în sensul general în care, virtutea fiind un lucru dificil, nu-i probabil să existe mulți oameni virtuoși; ceea ce vreau să spun este că virtuțile unui astfel de om depind în mare măsură de poziția socială, care în acest caz trebuie să fie una excepțională. Aristotel consideră etica o ramură a politicii și având în vedere elogiu pe care îl aduce mândriei, nu te mai surprinde să constați că vede în monarhie cea mai bună formă de guvernământ, după ea venind în ordine aristocrația. Monarhii și aristocrații pot avea „grandoare sufletească”, în schimb cetățenii de rând ar fi ridicoli dacă ar încerca să trăiască după acest tipar.

Aceasta ne aduce la o chestiune pe jumătate etică, pe jumătate politică. Putem considera oare moralmente satisfăcătoare o comunitate care, prin felul cum este orânduită, rezervă lucrurile cele mai bune unei minorități, pretenzând majorității să se mulțumească cu mai puțin? Platon și Aristotel răspund afirmativ, iar Nietzsche e de acord cu ei. Stoicii, creștinii și democrații răspund negativ. Între răspunsurile negative ale acestora există însă mari deosebiri. Stoicii și primii creștini consideră drept bine suprem virtutea și afirmă că împrejurările externe nu pot împiedica un om să fie virtuos; prin urmare, nu-i necesar să se caute un sistem social drept, deoarece nedreptatea socială afectează doar lucruri de mică importanță. Democratul, dimpotrivă, susține că, cel puțin în privința politicii, cele mai importante bunuri sunt puterea și averea; și ca atare, nu poate să se împace cu un sistem social care este nedrept în aceste privințe.

Viziunea stoic-creștină reclamă o concepție despre virtute foarte diferită de cea a lui Aristotel, pentru că trebuie să susțină că virtutea e posibilă deopotrivă pentru sclav și pentru stăpânul său. Etica creștină dezaproba mândria, pe care Aristotel o include printre virtuți, și laudă umilința, pe care el o consideră un viciu. Virtuțile intelectuale, pe care Platon și Aristotel le prețuiesc mai mult decât pe toate celelalte, trebuie aici șterse cu totul de pe listă pentru că și cei săraci și umili să poată fi la fel de virtuoși ca și ceilalți. Papa Grigore cel Mare l-a dojenit solemn pe un episcop pentru faptul că preda gramatica.

Concepția aristotelică potrivit căreia suprema virtute este rezervată unei minorități se leagă logic de subordonarea eticii față de politică. Dacă scopul este o comunitate bună și nu omul de bine, este posibil ca o astfel de comunitate să fie una unde există subordonare. Într-o orchestră, vioara întâi e mai importantă decât oboiul, deși ambele

sunt necesare pentru excelенță întregului. O orchestră este imposibil de organizat după principiul de a da fiecărui om ceea ce ar fi mai bun pentru el ca individ izolat. Același lucru este valabil, *mutatis mutandis*, pentru un stat modern mare, oricât de democratic ar fi acesta. O democrație modernă, spre deosebire de cele din Antichitate, conferă multă putere anumitor indivizi aleși, președinți sau prim-ministri, și e firesc să aștepte de la ei calități superioare celor ale cetățeanului de rând. Când nu gândesc prin prisma religiei sau a controversei politice, oamenii consideră îndeobște că unui președinte bun i se cuvin mai multe ono-ruri decât unui zidar bun. Într-o democrație, de la un președinte nu se așteaptă să fie chiar întruchiparea omului magnanim al lui Aristotel, dar se așteaptă, oricum, să fie destul de diferit de cetățeanul mediu și să aibă anumite calități legate de postura în care se află. Aceste calități deosebite probabil că n-ar fi considerate „etice”, dar asta pentru că noi folosim acest adjecțiv într-un sens mai îngust decât cel în care-l folosea Aristotel.

Ca urmare a dogmei creștine, diferenția dintre calitățile morale și cele de alt fel a devenit mult mai tranșantă decât era la vechii greci. Pentru un om este o calitate să fie un mare poet, sau compozitor, sau pictor, dar nu este o calitate *morală*; noi nu-l considerăm mai virtuos pentru că posedă astfel de aptitudini și nu credem că datorită lor e mai probabil să ajungă în rai. Calitățile *morale* au de-a face doar cu acte de voință, adică cu alegeri corecte între moduri de acțiune *posibile*². Eu nu pot fi blamat că nu compun o operă muzicală, pentru că nu mă pricep la asta. Potrivit concepției ortodoxe, ori de câte ori sunt posibile două linii de acțiune, conștiința îmi spune care din ele este corectă, iar alegerea celeilalte înseamnă păcat. Virtutea constă în principal în evitarea păcatului, și nu în ceva pozitiv. Nu sunt motive să ne așteptăm ca un om instruit să fie *moralmente* mai bun decât unul neinstruit, sau unul intelligent decât unul prost. În acest fel un număr de calități de mare însemnatate socială sunt eliminate din sfera eticii. Adjectivul „ne-etnic” (în original „unethical” — *n. t.*) în accepțiunea lui actuală are o sferă mult mai îngustă decât adjecțivul „indezirabil”. Este indezirabil să fii sărac cu duhul, dar nu este ne-etnic.

Mulți filozofi moderni, însă, nu acceptă acest mod de a privi etica. Ei consideră că mai întâi trebuie definit binele, iar apoi trebuie spus că acțiunile noastre se cere să fie astfel încât să tindă la înfăptuirea binelui. Acest punct de vedere e mai apropiat de cel al lui Aristotel,

² E drept că și Aristotel spune acest lucru (1105 *a*), dar în sensul pe care el îl dă consecințele nu sunt atât de ample ca în interpretarea creștină.

care consideră că fericirea este binele. Fericirea supremă este, ce-i drept, accesibilă numai filozofului, dar pentru Aristotel aceasta nu constituie o obiecție împotriva teoriei sale.

Teoriile etice pot fi grupate în două clase, după cum privesc virtutea ca scop sau ca mijloc. Aristotel, în ansamblu, adoptă punctul de vedere că virtuțile sunt un mijloc în vederea unui scop, și anume fericirea. „Așadar, scopul fiind obiect al voinței, iar mijloacele de a atinge scopul fiind obiect al deliberării și alegerii, actele legate de mijloace trebuie să fie conforme cu alegerea deliberată și voluntare. Or, exercițiul virtuților privește mijloacele” (1113 b). Dar există și un alt sens al virtuții, potrivit căruia ea este inclusă printre scopurile acțiunii: „Binele specific uman este activitatea sufletului în acord cu virtutea într-o viață desăvârșită” (1098 a). Cred că Aristotel voia să spună prin asta că virtuțile intelectuale sunt scopuri, pe când cele practice sunt numai mijloace. Moraliștii creștini consideră că, deși consecințele acțiunilor virtuoase sunt în general bune, ele nu sunt *la fel de bune* ca înseși acțiunile virtuoase, care se cer evaluate ca atare și nu în funcție de efectele lor. Pe de altă parte, cei ce identifică binele cu plăcerea privesc virtuțile ca fiind doar mijloace. Orice altă definiție a binelui decât cea care-l identifică cu virtutea va avea aceeași consecință, că virtuțile sunt mijloace în vederea unor bunuri altele decât ele însele. În această problemă Aristotel, după cum am spus deja, este de acord în principal, deși nu în totalitate, cu cei ce consideră că sarcina dintâi a eticii este de a defini binele și că virtutea trebuie definită drept acțiune ce tinde să producă binele.

Relația eticii cu politica ridică și o altă întrebare etică de mare importanță. Admitând că binele la care trebuie să năzuiască acțiunea dreaptă este cel al întregii comunități sau, în cele din urmă, al întregii speciei umane, este acest bine social o sumă a bunurilor de care au parte indivizii, sau este ceva ce aparține în chip esențial întregului și nu părților? Putem ilustra această problemă printr-o analogie cu corpul uman. Plăcerile sunt îndeobște asociate cu diferite părți ale corpului, dar noi le considerăm ca apartinând persoanei ca întreg; putem simți un miros placut, dar știm că nasul singur nu l-ar putea simți. Unii susțin că, în mod analog, într-o comunitate riguros organizată există lucruri bune ce aparțin întregului dar nu și vreuneia din părți. Dacă cei ce susțin asta sunt metafizicieni, ei pot considera, precum Hegel, că orice calitate bună este un atribut al universului ca întreg; dar vor adăuga în general că e mai puțin greșit să atribui binele statului decât să-l atribui unui individ. Logic, această concepție poate fi prezentată astfel. Putem atribui unui stat diverse predicate ce nu pot fi atribuite membrilor acestuia

luatî separat — de pildă, de a avea o populație numeroasă, de a fi întins, puternic etc. Concepția pe care o discutăm plasează predicatele etice în această categorie și afirmă că ele aparțin indivizilor doar în chip derivat. Un om poate apartine unui stat cu multă populație sau unui stat bun, dar — spun ei — acest om nu poate fi bun, întocmai cum nu poate avea multă populație. Această concepție, susținută de mulți filozofi germani, nu este și a lui Aristotel, decât, poate, într-o anumită măsură, când e vorba de conceptul său de dreptate.

O parte însemnată a *Eticii* este consacrată discuției despre prietenie, care include toate relațiile ce presupun afecțiune. Prietenia desăvârșită este posibilă numai între cei buni și nu pot fi prieten cu prea mulți oameni. Nu trebuie să fii prieten cu o persoană care ca statut social îți este superioară, decât dacă ea îți este superioară și ca virtute, ceea ce va justifica respectul pe care i-l arăți. Am văzut că acolo unde există o relație de inegalitate, precum cea dintre soț și soție sau dintre tată și fiu, celui superior i se cuvine mai multă iubire. Este cu neputință să fim prieteni cu Dumnezeu, pentru că El nu ne poate iubi. Aristotel mai discută și dacă un om își poate fi prieten sieși și conchide că acest lucru este posibil doar dacă acela este un om bun; oamenii răi, susține el, de multe ori se urăsc pe ei însăși. Omul bun trebuie să se iubească pe sine, dar în chip nobil (1169 a). Prietenii sunt o mângâiere în nenorociri, dar nu trebuie să-i facem să sufere cerându-le compasiune, aşa cum fac femeile și bărbații efeminați (1171 b). Nu numai la nenorocire este de dorit să avem prieteni, pentru că și omul fericit are nevoie de prietenii cu care să împărtășească fericirea. „Nimeni nu ar dori să posede toate bunurile din lume pentru a se bucura singur de ele: omul este o ființă socială, destinată prin natură vieții în comun” (1169 b). Tot ce spune Aristotel despre prietenie este judicios, dar nu găsești la el nici un cuvânt care să se ridice deasupra bunului simț.

Aristotel discută în mod judicios și despre *plăcere*, pe care Platon o tratase oarecum ascetic. Plăcerea, în sensul dat de Aristotel acestui cuvânt, este distinctă de fericire, deși nu poate exista fericire fără plăcere. Privitor la plăcere, spune el, există trei concepții: (1) că ea nu e niciodată bună; (2) că unele plăceri sunt bune, dar cele mai multe sunt rele; (3) că plăcerea e un bine, dar nu cel mai mare. El respinge prima din aceste concepții pe temeiul că durerea e în mod sigur un lucru rău, de unde rezultă cu necesitate că plăcerea este bună. Apoi observă, că se poate de judecățe, că e absurd să afirmi că un om poate fi fericit în timp ce e torturat: pentru fericire e nevoie și de un minim de noroc exterior. Respinge și concepția după care toate plăcerile sunt trupești; în toate ființele există ceva divin și deci și o aptitudine pentru plăceri

superioare. Oamenii virtuoși au parte de plăcere, afară de cazul când sunt loviți de nenorociri, iar divinitatea are parte mereu de o plăcere unică și simplă (1152–1154).

Ceva mai încolo în carte găsim încă o discuție despre plăcere, nu întru totul concordantă cu cele de mai sus. Aici se argumentează că există plăceri rele, care însă pentru oamenii virtuoși nu sunt plăceri (1173 b); că probabil există mai multe specii de plăcere (*ibid.*); că plăcerile sunt bune sau rele după cum sunt legate de activități bune sau rele (1175 b). Există lucruri prețuite mai presus de plăceri; nimeni nu ar fi mulțumit să rămână toată viața cu minte de copil, chiar și dacă aşa ceva ar fi plăcut. Fiecare specie animală își are plăcerea ei proprie, iar plăcerea proprie a omului este legată de rațiune.

Aceasta ne conduce la singura doctrină din carte care nu este simplu bun-simț. Fericirea rezidă în activitatea virtuoasă, iar fericirea desăvârșită, în cea mai bună dintre activități, care este cea contemplativă. Contemplarea este preferabilă războiului, politicii sau oricărei alte îndeletniciri practice, pentru că ea îngăduie răgazul, iar răgazul e esențial pentru fericire. Virtutea practică aduce doar fericire de grad secundar; fericirea supremă rezidă în exercițiul rațiunii, pentru că rațiunea, mai mult ca orice altceva, este omul însuși. Omul nu poate fi *integral* contemplativ, dar în măsura în care este aşa, participă la viața divină. „Activitatea divinității, activitate prin excelență fericită, nu poate fi decât contemplativă”. Dintre toți oamenii, filozoful e cel ce prin activitatea sa se asemănă cel mai mult divinității, drept care este și cel mai fericit și mai virtuos:

Omul care-și exercează intelectul și și-l cultivă pare să fie dotat cu cea mai desăvârșită dispoziție și, în același timp, este cel mai iubit de zei; căci dacă există din partea zeilor vreo preocupare pentru problemele umane, după cum se crede în general, e firesc de asemenea să considerăm și că ei se bucură de ceea ce este în om mai elevat și mai înrudit cu natura lor (iar acest lucru nu poate fi decât intelectul) și că-i recompensează pe cei ce iubesc și prețuiesc intelectul mai presus de orice; pentru că acești oameni manifestă grija față de ceea ce ei își iubesc și se comportă drept și frumos.

Că toate aceste trăsături îl caracterizează în cel mai înalt grad pe înțelept (în traducerea engleză din Aristotel, *philosopher — n. t.*) este deasupra oricărei îndoieri. El este deci omul cel mai iubit de zei. Și tot el este, fără îndoială, și cel mai fericit. Deci, și pe această cale, rezultă că posesorul înțelepciunii filozofice va fi cel mai fericit dintre oameni (1179 a).

Acest pasaj reprezintă virtualmente perorația *Eticii*; cele câteva aliniate care urmează vorbesc despre tranziția spre politică.

Să încercăm acum să tragem o concluzie privitor la calitățile și scăderile *Eticii*. Spre deosebire de multe alte subiecte despre care au tratat filozofii greci, etica nu a făcut de la ei încoaace progrese indisutabile, în sensul de descoperiri recunoscute ca atare; pe tărâmul eticăi nimic nu este cunoscut în sens științific. Nu există aşadar nici un motiv pentru care un tratat de etică antic ar fi în vreo privință inferior unui modern. Când Aristotel vorbește de astronomie, putem spune în chip hotărât că greșește; în schimb, când vorbește de etică, nu putem spune în același sens, nici că greșește, nici că are dreptate. În general vorbind, trei sunt întrebările pe care le putem pune privitor la etica lui Aristotel sau a oricărui alt filozof: (1) Este ea lăuntrică consistentă? (2) Este ea consistentă cu restul vederilor autorului? (3) Oferă ea la probleme etice răspunsuri consonante cu propriile noastre sentimente etice? Dacă răspunsul la prima întrebare sau la cea de-a doua este negativ, filozoful respectiv se face vinovat de vreo eroare intelectuală. Dacă însă este negativ răspunsul la cea de-a treia întrebare, n-am nici un drept să spunem că el greșește; avem doar dreptul de a spune că nu ne place.

Să examinăm pe rând cele trei întrebări în legătură cu teoria etică expusă în *Etica nicomahică*.

(1) În ansamblu cartea e auto-consistentă, cu excepția câtorva elemente nu foarte importante. Doctrina că binele este fericirea și că fericirea constă în activitatea dusă la bun sfârșit este temeinic elaborată. Doctrina că orice virtute este un termen mediu între două extreme, deși este dezvoltată foarte ingenios, nu-i la fel de izbutită, deoarece nu se aplică contemplării intelectuale, despre care ni se spune că este cea mai desăvârșită dintre activități. Se poate susține, însă, că doctrina liniei de mijloc a fost gândită doar cu aplicație la virtuțile practice, nu și la cele ce țin de intelect. Ar mai fi de spus apoi că poziția legislatorului este întrucâtva ambiguă. El ar avea datoria de a-i face pe copii și pe tineri să dobândească deprinderea de a săvârși acțiuni virtuoase, ceea ce, în cele din urmă, îi va face să afle plăcere în virtute și să acioneze virtuos fără a fi nevoie de constrângere juridică. Este evident că legislatorul ar putea la fel de bine să-i facă pe tineri să dobândească deprinderi *rele*; ca să se evite acest lucru, legislatorul ar trebui să posede înțelepciunea unui paznic platonician; iar dacă nu-l evită, atunci argumentul că viața virtuoasă este plăcută nu mai stă în picioare. Această problemă aparține însă mai curând politicii decât eticii.

(2) Etica lui Aristotel este consistentă, în toate punctele, cu metafizica sa. Am putea spune chiar că teoriile sale metafizice sunt ele însele expresia unui optimism etic. El crede în importanța științifică a cauzelor finale, iar aceasta presupune credința că scopul guvernează desfășurarea

proceselor din univers. În viziunea sa, schimbările sunt în principal de aşa natură, încât comportă un spor de organizare sau de „formă”, iar acțiunile virtuoase sunt funciarmente cele ce favorizează această tendință. Ce-i drept, o bună parte din etica sa practică nu este deosebit de filozofică, ci este doar rezulatul observării vieții și a relațiilor umane; dar această parte a doctrinei sale, deși poate fi independentă de metafizica sa, nu este inconsistentă cu aceasta.

(3) Când ajungem să comparăm gusturile etice ale lui Aristotel cu ale noastre, constatăm la el în primul rând, după cum am notat deja, o acceptare a inegalității care repugnă sensibilității moderne. Nu numai că nu obiectează nimic sclaviei sau superiorității soților și a taților față de soții și, respectiv, față de copii, ci susține că lucrurile cele mai bune se cuvin în esență doar unei minorități — bărbăților mândri și filozofilor. De unde pare să decurgă că majoritatea oamenilor sunt în principal mijloace pentru producerea unei minorități de conducători și de înțelepți. Kant a suținut că fiecare ființă umană e un scop în sine, ceea ce poate fi considerat o expresie a concepției inaugurate de creștinism. În teoria lui Kant există însă o dificultate logică, pentru că ea nu oferă mijloacele de a decide în cazurile de conflict între interesele a doi oameni. Dacă fiecare din ei e un scop în sine, cum putem ajunge la un principiu prin care să se determine care din cei doi trebuie să cedeze? Un asemenea principiu trebuie să aibă de-a face nu cu individul, ci cu comunitatea. În sensul cel mai larg al cuvântului, el va trebui să fie un principiu de „dreptate”. Bentham și utilitaristii interpretează „dreptatea” ca „egalitate”: când interesele a doi oameni sunt în conflict, linia de urmat este cea care produce maximum de fericire totală, indiferent care din cei doi se va bucura de ea sau cum se va împărți aceasta între ei. Dacă se dă mai mult omului bun decât celui rău, aceasta se face pentru că, pe termen lung, fericirea generală va spori prin răsplătirea virtuții și pedepsirea viciului, și nu pe temeiul unei doctrine etice ultime conform căreia cel bun merită mai mult decât cel rău. „Dreptatea”, potrivit acestei concepții, constă în a ține cont numai de cantumul de fericire care se obține, fără a favoriza vreun individ sau vreo clasă în detrimentul altora. Filozofii greci, inclusiv Platon și Aristotel, aveau o concepție diferită despre dreptate, o concepție rămasă prevalentă până astăzi în multe locuri. Ei credeau — la început pe temeiuri derivate din religie — că fiecare lucru sau persoană își are sfera sa proprie, din care e „nedrept” să iasă. Unii oameni, în virtutea caracterului și a aptitudinilor lor, au o sferă mai largă decât alții și nu-i deloc o nedreptate dacă ei se bucură de mai multă fericire. Aristotel consideră de la sine înțeles acest mod de a vedea lucrurile, care însă își are baza

în religia primitivă, lucru evident la primii filozofi, dar nu și în scrierile lui.

La Aristotel te izbește absența aproape totală a ceea ce s-ar putea numi bunăvoiință sau filantropie. Suferințele umane, în măsura în care e conștient de ele, nu-l mișcă emotional; pe plan intelectual vede în ele un rău, dar nu rezultă de nicăieri că acestea l-ar face nefericit, în afară de cazul când cei ce suferă se întâmplă să fie prieteni de-a săi.

Vorbind mai general, în *Etica* lui Aristotel se simte o sărăcie emoțională cum nu se întâlnea la filozofii de dinaintea sa. Speculațiile lui Aristotel despre lucrurile omenești degajă un fel de suficiență și comoditate dezagreabile; din ele nu transpare nimic din ceea ce-i face pe oameni să simtă un interes pătimăș unui pentru alții. Până și considerațiile sale despre prietenie sunt reci. Nu se vede de nicăieri că ar fi trăit vreodată una din acele experiențe în urma căroră e greu să nu te smintești; toate aspectele mai profunde ale vieții morale par să-i fi rămas necunoscute. El lasă cu totul pe dinafară, am putea spune, acea experiență umană de care se ocupă religia. Ceea ce are el de spus va fi de folos oamenilor comozi și cu pasiuni slabe; nu are însă nimic de spus celor posedați de un zeu sau de un diavol sau celor pe care vicisitudini exterioare îi duc la disperare. Din aceste motive, aş spune că *Etica* lui Aristotel, în ciuda faimei de care s-a bucurat, e lipsită de însemnatate intrinsecă.

Gândirea politică a lui Aristotel

Lucrarea lui Aristotel *Politica* este deopotrivă interesantă și importantă — interesantă întrucât ilustrează prejudecările comune ale grecilor educați din vremea sa, iar importantă întrucât a fost sursa multor principii ce au rămas influente până la sfârșitul Evului Mediu. Nu cred că se găsesc în ea multe lucruri care ar putea folosi practic unui om de stat din zilele noastre, dar o seamă din considerațiile dezvoltate în ea aruncă lumină asupra conflictelor dintre partide din diferite părți ale lumii elene. Aristotel nu prea e la curent cu metodele de guvernare din statele ne-elene. El face, ce-i drept, mențiuni despre Egipt, Babilonia, Persia și Cartagina, dar, exceptând-o pe aceasta din urmă, e vorba de niște mențiuni destul de suferționale. Nu-l menționează în nici un fel pe Alexandru Macedon și nu se arată deloc conștient de semnificația totalei transformări pe care acesta o producea în lume. Toată discuția se poartă în jurul orașelor-state, neanticipându-se în nici un fel ieșirea lor de pe scena istoriei. Grecia, datorită împărțirii sale în cetăți independente, a fost un laborator de experimentări politice; numai că nimic din realitățile pentru care aceste experimentări erau relevante nu a mai existat între epoca lui Aristotel și apariția, în Evul Mediu, a orașelor italiene. Sub multiple aspecte, experiența la care Aristotel face apel este mai relevantă pentru lumea relativ modernă decât pentru cea care a existat timp de un mileniu și jumătate după scrierea *Politicii*.

Textul cărții cuprinde numeroase remarcă și anecdotă incidentale, dintre care menționez câteva înainte de a trece la prezentarea teoriei politice. Ni se spune, bunăoară, că Euripide, pe când se afla la curtea lui Arhelaos, regele Macedoniei, fusese luat în râs de un anume Decamnichos cum că i-ar mirosi urât respirația. Spre a potoli supărarea lui Euripide, regele îl dădu pe Decamnichos pe mâna lui ca să-l pedepsească, ceea ce poetul și făcu, punând să fie bătut. După mulți ani, Decamnichos se alătură unei conspirații în vederea răsturnării regelui; conspirația a reușit, dar între timp Euripide murise. În alt loc ni se spune

că copiii trebuie concepuți iarna, când vântul bate dinspre nord; că indecența tebuie evitată cu grijă, deoarece „vorbele rușinoase duc la acte rușinoase” și că obscenitatea nu trebuie niciodată tolerată decât în temple, unde legea îngăduie până și desfrâul. Oamenii nu ar trebui să se căsătorească prea tineri, pentru că în acest caz copiii vor fi plăpânci și de sex femeiesc, soțiiile vor fi capricioase, iar soții vor rămâne nematurizați. Vârsta potrivită pentru căsătorie este de treizeci și cinci de ani la bărbați și de optsprezece la femei.

Este reluată și istorioara despre Thales, care, fiindcă era ironizat că e sărac, a arvunit într-un rând toate presele de ulei, închirindu-le apoi la preț de monopol. A făcut asta pentru a dovedi că filozofii pot să facă bani, iar dacă rămân săraci, este pentru că le e mintea la lucruri mai importante decât înnavuțirea. Am menționat aceste lucruri doar în treacăt; acum e timpul să trecem la chestiuni mai serioase.

Cartea debutează prin a releva importanța statului; acesta este cea mai desăvârșită formă de comunitate, care țintește la supremul bine. În ordinea timpului, prima care ia ființă este familia, care este clădită pe două relații fundamentale — cea dintre soț și soție și cea dintre stăpân și sclav, ambele naturale. Mai multe familii grupate laolaltă formează un sat, iar mai multe sate la un loc formează un stat, cu condiția ca gruparea lor să fie suficient de mare pentru a-și putea satisface singură toate trebuințele. Statul, deși în timp este ulterior familiei, după natură le este anterior atât ei, cât și individului; pentru că „scopul pentru care este menită orice ființă creată, zicem că acela este natura sau firea ei”, or, societatea umană pe deplin dezvoltată se prezintă ca un stat, iar întregul e superior părților din care e format. Conceptul cu care operează aici Aristotel este cel de *organism*: o mână, spune el, nu mai este mână atunci când corpul e nimicit. Se subîntellege că mâna trebuie definită prin menirea ei — aceea de a apuca — pe care nu și-o poate îndeplini decât atunci când face parte dintr-un corp viu. În mod analog, un individ nu-și poate realiza menirea dacă nu face parte dintr-un stat. Cel ce a intemeiat statul, spune Aristotel, a fost cel mai mare binefăcător, pentru că fără *lege* omul e cea mai rea dintre ființe, iar legea nu poate exista fără stat. Statul nu este o simplă asociatie în vederea schimbului și a prevenirii delictelor: „Scopul statului este viața cât mai bună [...] Iar statul este o asociatie de familii și sate în vederea unei vieți desăvârșite și suficiente sieși, prin care înțelegem o viață fericită și destoinică” (1280 b). „O asociatie politică există în vederea unor acțiuni virtuoase, și nu doar pentru ca indivizii să viețuiască laolaltă” (1281 a).

Statul fiind format din gospodării constând din câte o familie, discuția despre politică trebuie să înceapă cu familia. Aici cea mai mare parte a considerațiilor au ca obiect sclavia — pentru că în Antichitate sclavii au fost întotdeauna considerați membri ai familiei. Sclavia e un fenomen avantajos și drept, cu condiția ca sclavul să fie *de la natură* inferior stăpânului. De la naștere, unii sunt destinați să fie supuși, alții să stăpânească; omul care de la natură nu-și aparține sieși, ci altciva este din fire sclav. Sclavii nu trebuie să fie greci, ci de o rasă inferioară, mai puțin dotată cu rațiune (1255 a și 1330 a). Pentru animalele domestice este mai bine să fie supuse omului, și tot aşa, pentru oamenii inferiori de la natură este mai bine să fie stăpâniți de oameni superiori lor. Se poate pune întrebarea dacă este îndreptățită practica transformării prizonierilor de război în sclavi; puterea, grație căreia s-a obținut victoria, pare a fi dovedă unei virtuți superioare, dar lucrurile nu stau întotdeauna aşa. Războiul este însă drept când este dus împotriva unor oameni care, deși meniți din fire să fie stăpâniți de alții, refuză să se supună” (1256 b); se dă de înțeles că în astfel de cazuri este drept ca cei învinși să fie făcuți sclavi. Aceasta ar părea de-ajuns pentru a îndreptății pe orice cuceritor, de oriunde și de oricând; fiindcă nici un popor nu va admite că este menit de la natură să fie supus, iar singura doavadă privind intențiile naturii o oferă rezultatul războiului. Așadar, în orice război învingătorii au dreptate, iar învinșii dimpotrivă. Sănătoasă logică, ce mai!

Urmează apoi o discuție despre comerț, care a influențat profund cazuistica scolastică. Există două întrebuișări ale unui lucru, una proprie și una impropriă; un pantof, bunăoară, poate fi purtat, dar poate fi și vândut; prima este întrebuișarea sa proprie, cea de a doua, impropriă. Rezultă că în cazul cizmarului avem de-a face cu ceva degradat, de vreme ce el trebuie să vândă pantofii pe care-i face, pentru a putea trăi. Comerțul cu amănuntul, se spune în carte, nu e o parte a agonisirii naturale (1257 a). Modul natural de agonisire este administrarea pricepută a casei și a pământului. Avuția ce se poate dobândi pe această cale are limite, pe când cea dobândită prin negoț, nu. Comerțul se îndeletnicește cu *banii*, dar avuția nu înseamnă acumulare de monezi. Bogăția dobândită prin comerț este pe bună dreptate detestată, pentru că e nenaturală. „Împrumutul cu dobândă și camăta sunt urâte cu cea mai mare dreptate, fiindcă acestea își scot câștigul tot din bani și nu din obiectul natural al acestora. Căci pentru înlesnirea schimbului au luat ființă banii, și nu pentru a fi sporiți prin dobândă [...] Acest fel de agonisire a avuției este cel mai nefiresc dintre toate” (1258).

Ce efecte a avut acest dicton puteți citi în cartea lui R.H. Tawney *Religion and the Rise of Capitalism*. Dar în timp ce expunerea istorică a lui Tawney este bine documentată, comentariul făcut de el este părțit în favoarea mentalității pre-capitaliste.

Aristotel desemnează prin același cuvânt împrumutul cu dobândă în general și ceea ce astăzi numim camătă, adică împrumut cu o rată a dobânzii exorbitantă. De la vechii greci și până astăzi, omenirea, sau partea ei economicește mai evoluată, s-a împărțit mereu în debitori și creditori. Debitorii dezaproba dobânda, iar creditorii o privesc favorabil. În majoritatea epocilor, proprietarii de pământ au fost debitori, în timp ce comercianții au fost creditori. Vederile filozofilor, cu puține excepții, au coincis cu interesele pecuniare ale clasei din care provineau. Filozofii greci aparțineau, sau erau angajați, de clasa latifundiarilor și așa se face că dezaprobau dobânda. Filozofii medievali erau clerici, iar avuția Bisericii consta în principal din proprietăți funciare; nu aveau, aşadar, nici un motiv să revizuiască opinia lui Aristotel. Obiecția pe care ei o făceau cametei a fost potențată de antisemitism, pentru că cea mai mare parte a capitalului lichid era în mâinile evreilor. Prelații și baronii feudali își aveau certurile lor, câteodată foarte aprige; puteau însă să se alieze împotriva evreului hapsân, care-i ajuta prin câte un împrumut să iasă la liman după o recoltă proastă, dar consideră că i se cuvine o răsplătită pentru cumpătarea sa.

Odată cu Reforma, situația s-a schimbat. Mulți dintre protestanții cei mai zeloși erau oameni de afaceri, pentru care practica împrumutului cu dobândă era de importanță vitală. Drept urmare, mai întâi Calvin, iar mai apoi și alții teologi protestanți au autorizat dobânda. Încele din urmă a fost nevoie să se alinieze și Biserica catolică, pentru că vechile prohiții nu se mai potriveau cu lumea modernă. Filozofii, ale căror venituri provin din investiții de-ale universităților, au început să fie în favoarea dobânzii de îndată ce au încetat să mai fie clerici și deci legați de proprietăți funciare. În fiecare etapă s-au produs din belșug argumente teoretice în sprijinul opiniei economicește convenabile.

Utopia lui Platon este criticată de Aristotel pe variii temeiuri. Acesta face mai întâi remarcă interesantă că utopia platoniciană ar imprima statului prea multă unitate, transformându-l într-un veritabil individ. Vin apoi acel gen de argumente împotriva preconizatei aboliri a familiei, pe care le-ar face în mod firesc orice cititor al *Republicii*. Platon crede că prin simpla aplicare a titulaturii de „fiu” tuturor celor care, prin vîrstă, ar putea, în principiu, să-i fie fiu, un om va căpăta față de toți aceștia sentimentele pe care le au în prezent oamenii față de cei ce le sunt cu adevărat fiu; și *mutatis mutandis* în privința titlului de

„tată”. Aristotel, dimpotrivă, spune că ceea ce e comun celei mai mari mulțimi de persoane beneficiază de cea mai puțină grijă, încât dacă niște „fii” vor fi comuni multor „tați”, ei vor fi neglijati de toți aceștia; e mai bine să fii văr în realitate, decât „fiu” în sensul lui Platon; aplicarea proiectului platonician ar avea drept rezultat diluarea iubirii. Urmează mai departe argumentulizar că, de vreme ce abținerea de la adulter este o virtute, ar fi păcat să se creeze un sistem social care ar aboli această virtute odată cu viciul corelativ ei (1263 b). Vine apoi întrebarea: dacă femeile sunt comune, cine va purta de grijă casei? Eu am scris odată un eseu intitulat „Arhitectură și sistem social”, unde am explicat că cei ce leagă comunismul de abolirea familiei se pronunță și în favoarea unor locuințe publice în care ar urma să trăiască laolaltă multe persoane, având în comun bucătăriile, sufrageriile și camerele pentru copii. Lucrul acesta este esențial pentru implementarea planurilor lui Platon, dar este cu siguranță la fel de imposibil ca multe alte lucruri recomandate de el.

Pe Aristotel, comunismul lui Platon îl indispune. Un astfel de sistem, spune el, ar genera furie împotriva indivizilor leneși și ar prilejui certuri de felul celor ce se iscă frecvent între oameni care călătoresc împreună. E mai bine ca fiecare să-și vadă de ale lui. Proprietatea trebuie să fie privată, dar în oameni trebuie cultivată bunăvoița în aşa fel încât folosința bunurilor să poată fi în mare parte comună. Bunăvoița și generozitatea sunt virtuți, iar în lipsa proprietății private ele ar fi cu neputință. În cele din urmă ni se spune că dacă planurile lui Platon ar fi bune, s-ar fi găsit și înaintea sa cineva căruia să-i vină în minte.¹ Eu nu sunt de acord cu Platon, dar dacă ceva m-ar putea convinge să fiu, ar fi argumentele lui Aristotel împotriva sa.

După cum am văzut în legătură cu sclavia, Aristotel nu este adept al egalității. Trecând însă peste aservirea sclavilor și a femeilor, mai rămâne întrebarea dacă toți *cetățenii* trebuie să fie egali sub aspect politic. Unii, spune el, sunt de părere că acest lucru este dezirabil, invocând considerentul că toate revoluțiile se produc în legătură cu modul de reglementare a proprietății. Aristotel respinge acest argument, susținând că cele mai mari nelegiuiri se datorează, nu lipsei, ci excesului; nimeni nu devine tiran pentru a scăpa de frig.

O cârmuire este bună dacă urmărește binele întregii comunități, și proastă dacă se preocupă numai de propriul bine. Există trei tipuri

¹ Cf. la Sydney Smith cuvântarea neghiobului (citez din memorie): „Dacă propunerea ar fi bună de ceva, oare saxonilor nu le-ar fi trecut prin cap? Oare danezii nu s-ar fi gândit la ea? Ar fi scăpat ea oare iștețimii unui normand?”

de regimuri bune: monarhia, aristocrația și guvernământul constituțional (sau *politia*); și trei proaste: tirania, oligarhia și democrația. Există de asemenea numeroase forme mixte, intermediare. De observat că regimurile bune și cele proaste sunt definite prin calitățile etice ale guvernărilor și nu prin forma constituției. Asta este însă adevărat numai în parte. O aristocrație este o cărmuire exercitată de oameni virtuoși, o oligarhie este una exercitată de oameni bogăți, iar pentru Aristotel virtutea și bogăția nu sunt riguros sinonime. Ceea ce susține el, în conformitate cu doctrina liniei de mijloc, este că o avere moderată e cel mai probabil să se asocieze cu virtutea: „Oamenii nu dobândesc virtuțile și nu le păstrează cu ajutorul bunurilor exterioare, ci dobândesc și păstrează aceste bunuri exterioare cu ajutorul virtuții, iar fericirea, constând fie în placere, fie în virtute, fie în ambele, se întâlnește mai frecvent la cei cu inteligență și caracterul cele mai cultivate și care au doar un quantum moderat de bunuri exterioare, decât la cei ce posedă inutil de multe bunuri exterioare, dar sunt deficitari în privința calităților” (1323 a și b). Există, aşadar, o deosebire între guvernarea celor mai destoinici (aristocrația) și guvernarea celor mai bogăți (oligarhia), de vreme ce oamenii destoinici e probabil să posede doar averi modeste. Există, tot aşa, o deosebire între democrație și politia, pe lângă deosebirea etică în modul de a guverna, pentru că ceea ce Aristotel numește „*politia*” păstrează anumite elemente oligarhice (1293 b). Între monarhie și tiranie însă, deosebirea e doar etică.

El este foarte răspicat în distingerea oligarhiei de democrație după statutul economic al celor de la putere: există oligarhie atunci când cei bogăți guvernează fără să le pese de cei săraci, iar democrație, când puterea se află în mâinile celor nevoiași și aceștia desconsideră interesele celor bogăți.

Monarhia este mai bună decât aristocrația, iar aristocrația mai bună decât politia. Coruperea a ceea ce e mai bun duce însă la ceea ce e mai rău; în consecință, tirania e mai rea decât oligarhia, iar oligarhia mai rea decât democrația. Cum majoritatea regimurilor existente sunt rele, rezultă că, dintre regimurile existente, democrația e îndeobște cea mai bună.

Concepția greacă despre democrație era în multe privințe mai extremă decât sunt ale noastre; de exemplu, Aristotel spune că alegerea magistraților are caracter oligarhic, în timp ce procedura democratică constă în desemnarea lor prin tragere la sorti. În democrațiile de tip extrem, adunarea cetățenilor se situa deasupra legii și hotără în mod independent în fiecare problemă. Tribunalele ateniene erau formate dintr-un număr mare de cetățeni desemnați prin tragere la sorti,

neasistați de vreun jurist; în această situație, membrii tribunalului puteau fi lesne copleșiți de elocință sau de patimi partizane. Când citim critici la adresa democrației, trebuie să înțelegem că ele vizează astfel de lucruri.

Cartea cuprinde și o amplă discuție despre cauzele revoluțiilor. În Grecia revoluțiile erau la fel de frecvente ca până nu demult în America Latină, încât Aristotel avea la dispoziție o vastă experiență din care să tragă concluzii. Cauza principală a revoluțiilor era conflictul dintre oligarhi și democrați. Democrația, spune Aristotel, se naște din credința că oamenii care sunt egal de liberi trebuie să fie egali în toate privințele; iar oligarchia, din faptul că niște oameni care sunt superiori în câte o privință revendică prea mult. „Astfel, de o parte și de alta, de îndată ce ei nu dobândesc, ca putere politică, ceea ce își închipuie că merită, recurg la revoluție” (1301 a). Regimurile democratice sunt mai puțin expuse la revoluții decât cele oligarhice, pentru că oligarhii se pot dezbină și între ei. Oligarhii par să fie oameni dintr-o bucată. În unele cetăți, spune Aristotel, ei rostesc următorul jurământ: „Voi fi dușmanul statornic al poporului și îi voi face tot răul de care sunt în stare.” În zilele noastre reacționarii nu se mai exprimă cu atâtă franchețe.

Cele trei lucruri necesare pentru a preîntâmpina revoluția sunt propaganda guvernamentală în educație, respectul legii, chiar și în chestiuni mărunte, dreptatea în legislație și în administrație, adică „egalitatea conform proporției și fiecare să aibă parte de ceea ce i se cuvine” (1307 a, 1307 b, 1310 a). Aristotel nu pare să-și fi dat seama niciodată de dificultatea pe care o comportă „egalitatea conform proporției”. Pentru ca aceasta să fie cu adevărat dreptate, proporția ar trebui să fie a *virtuții*. Or, virtutea este anevoie de măsurat și este obiect de controversă între partide. Ca atare, în practica politică ea este măsurată de obicei după venit; diferența dintre aristocrație și oligarchie, pe care Aristotel încearcă să-o traseze, este posibilă numai acolo unde există o nobilime ereditară temeinic statornicită. Chiar și așa, dacă există cumva o categorie însemnată de oameni bogăți nenobili, ei trebuie admisi la putere de teama să nu facă revoluție. Aristocrațiile ereditare nu-și pot păstra multă vreme puterea decât acolo unde pământul e aproape singura sursă de venit. Pe termen lung, orice inegalitate socială înseamnă inegalitate de venit. În aceasta și rezidă unul din argumentele în favoarea democrației: în lipsa acesteia, încercarea de a realiza o „dreptate proporțională” bazată pe vreo altă calitate decât bogăția eşuează negreșit. Apărătorii oligarchiei pretind că venitul e proporțional

cu virtutea; psalmistul spunea că n-a văzut niciodată un om virtuos cerându-și pâinea, iar Aristotel crede că omul destoinic dobândește aproximativ venitul ce i se cuvine, nici foarte mare, nici foarte mic. Astfel de susțineri sunt însă absurde. Orice „dreptate” alta decât egalitatea absolută va răsplăti în practică vreo calitate cu totul diferită de virtute și, ca atare, trebuie dezavuata.

O secțiune interesantă din această parte a *Politicii* se ocupă de tiranie. Un tiran se gândește în principal la bogății, pe când un rege, mai cu seamă la onoare. Gărziile tiranului sunt formate din mercenari, cele ale regelui, din cetăteni. Tirani sunt cel mai adesea demagogi, care dobândesc puterea promițând să protejeze poporul față de nobilătăți. Pe un ton involuntar machiavelic, Aristotel explică ce trebuie să facă tiranul pentru a păstra puterea. Trebuie să împiedice, la nevoie prin execuție sau asasinat, ridicarea oricărei persoane cu înzestrări excepționale. Trebuie să interzică mesele comune, cluburile și orice educație ce ar putea genera sentimente ostile. Nu trebuie să existe adunări sau discuții literare. Oamenii trebuie împiedicați să se cunoască bine între ei și trebuie obligați să trăiască în public la porțile lui. Trebuie să folosească spioni, aidoma femeilor – „denunțătoare” din Siracuza. Trebuie să semene vrajbă și să-și sărăcească supușii. Trebuie să-i țină ocupați în ample lucrări, cum a făcut regele Egiptului când a pronostic înălțarea de piramide. Trebuie să dea putere femeilor și sclavilor, să-și facă din ei informatori. Trebuie să poarte războaie, pentru ca supușii să aibă ceva de făcut și să simtă mereu nevoia unui conducător (1313 a și b).

Te cuprinde tristețea că, din întreaga carte, acesta e pasajul cel mai potrivit epocii noastre. Aristotel conchide că pentru un tiran nici o mărșăvie nu este prea mare. Dar există, spune el, și o altă metodă de prezervare a unei tiranii, și anume moderația și simularea religiozității. Rămâne nedecis care dintre metode are sănse mai mari de succes.

O lungă argumentare este desfășurată în favoarea ideii că statul nu trebuie să aibă drept scop cuceriri în afară, de unde se vede că pe atunci mulți nutreau idei imperialiste. Există, ce-i drept, și o excepție: capturarea de „sclavi din fire” este o acțiune echitabilă și dreaptă. În viziunea lui Aristotel aceasta ar îndreptății războaiile împotriva barbarilor, dar nu și împotriva grecilor, pentru că nicăieri grecii nu sunt „sclavi din fire”. În general, războiul e doar un mijloc, nu un scop; o cetate situată într-un loc izolat, unde cucerirea nu e posibilă, ar putea fi fericită. Statele care trăiesc în izolare nu trebuie neapărat să fie inactice. Divinitatea și universul sunt activi, deși pentru ei cuceririle externe sunt imposibile. Fericirea după care trebuie să năzuiască un stat, chiar

dacă uneori războiul poate servi drept mijloc de a o dobândi, nu trebuie să fie războiul, ci anumite activități pașnice.

Aceasta conduce la întrebarea: cât de mare trebuie să fie statul? Cetățile mari, spune Aristotel, nu sunt niciodată bine guvernate, pentru că o mulțime mare de oameni nu poate trăi în liniște și ordine. Un stat trebuie să fie destul de mare spre a fi mai mult sau mai puțin autarhic, dar nu prea mare pentru o guvernare constituțională. El trebuie să fie destul de mic pentru ca cetățenii să-și cunoască unii altora caracterul, altminteri nu se va face dreptate în alegeri și în procesele din tribunale. Teritoriul trebuie să fie suficient de mic pentru a putea fi supravegheat în întregime din vîrful unei coline. Ni se spune deopotrivă că trebuie să fie autarhic (1326 b) și că trebuie să aibă comerț de export și import (1327 a), cerințe aparent incompatibile.

Oamenii care-și asigură existența prin muncă nu trebuie primiți în rândul cetățenilor. „Cetățenii nu trebuie să ducă o viață de muncitor manual sau de negustor, căci o asemenea viață este nedemnă și potrivnică virtuții.“ Nu trebuie să fie nici agricultori, pentru că au nevoie de răgaz. Cetățenii trebuie să fie proprietari de pământ, dar acesta trebuie lucrat de sclavi de un neam diferit (1330 a). Semințiiile nordice, ni se spune, sunt agere și curajoase, iar cele sudice sunt inteligeante; sclavii trebuie să fie din seminții sudice, pentru că e neconvenabil să fie curajoși. Numai grecii sunt deopotrivă curajoși și inteligenți, mai ușor de guvernat decât barbarii, și dacă ar fi uniți între ei, ar putea să domine lumea (1327 b). În acest loc ne-am fi putut aștepta să găsim vreo aluzie la Alexandru cel Mare, dar nu e nici una.

În privința mărимii statelor, Aristotel face, la o scară diferită, aceeași greșală pe care o fac mulți liberali moderni. Un stat trebuie să fie capabil de a se apăra în război, și chiar, dacă vrem supraviețuirea unei culturi liberale, de a se apăra fără prea multă dificultate. Cât de mare trebuie să fie pentru aceasta un stat, depinde de tehnica militară și industrială. Pe vremea lui Aristotel, orașul-stat era perimat, pentru că nu se putea apăra față de Macedonia. În zilele noastre, Grecia întreagă, cu Macedonia cu tot, este prea mică în acest sens, după cum s-a dovedit de curând.² A pledat pentru independența totală a Greciei sau a oricărei alte țări mici, este astăzi la fel de zadarnic ca a pledat pentru independența unui oraș al cărui teritoriu poate fi cuprins cu privirea de pe un dâmb. Nu poate exista independență veritabilă decât pentru un stat sau o alianță de state suficient de puternică pentru a face față oricărei tentative a unui cotropitor din afară. Cerință pe care

² Acestea au fost scrise în mai 1941.

nu ar satisface-o în prezent state sau alianțe mai mici decât America și imperiul britanic la un loc; și poate că până și un astfel de bloc ar fi prea mic.

Cartea, care, în forma în care ne-a parvenit, pare a fi neterminată, se încheie cu o discuție despre educație. Aceasta, firește, este destinată doar copiilor ce urmează să devină cetăteni; sclavilor li se pot preda arte utile, precum gătitul, dar acestea nu țin de educație. Cetățeanul trebuie modelat în funcție de forma de guvernământ sub care trăiește, ceea ce înseamnă că trebuie să existe deosebiri, după cum cetatea cu pricina este oligarhică sau democratică. În discuția sa însă, Aristotel presupune că toți cetățenii vor defini câte un quantum de putere politică. Copiii trebuie să învețe ceea ce le e de folos, fără a fi degradant; de pildă, nu vor învăța nici o îndeletnicire care le-ar deforma corpul sau care le-ar îngădui să câștige bani. Ei trebuie să practice sportul cu moderație, și nu pentru a deveni atleți de profesie; băieții care se antrenează pentru Jocurile olimpice își subrezesc sănătatea, după cum se vede din faptul că aceia din ei care obțin victorii în adolescentă nu le mai obțin la maturitate. Copiii trebuie să învețe să deseneze, pentru a prețui frumusețea formei umane; și trebuie educați să prețuiască acele picturi și sculpturi care exprimă idei morale. Ei trebuie să învețe să cânte din gură și la instrumente muzicale destul de bine pentru a se putea bucura de muzică cu pricepere, dar nu atât de bine ca niște interpreți de profesie; pentru că nici un om liber nu s-ar apuca să cânte dacă nu e beat. Mai trebuie, firește, să învețe cititul și scrisul, cu toate că acestea sunt arte utile. Scopul educației este însă „virtutea” și nu folosul. Ce anume înțelege Aristotel prin „virtute“ a fost expus de el în *Etică*, la care *Politica* face dese referiri.

Asumptiile fundamentale ale lui Aristotel din *Politica* diferă mult de cele ale oricărui autor modern. Scopul statului, în viziunea sa, este de a produce gentilomi cultivați — oameni în care mentalitatea aristocratică se combină cu pasiunea pentru studiu și pentru arte. O astfel de combinație a existat, sub cea mai desăvârșită formă a ei, în Atena lui Pericle — nu la masa cetățenilor, ci la cei înstăriți. În ultimii ani ai lui Pericle, ea a început să decadă. Gloata lipsită de cultură s-a întors împotriva prietenilor lui Pericle, ajunsă în postura de apărători ai privilegiilor celor bogăți prin trădare, asasinate, despotism nedrept și alte asemenea metode nu tocmai elegante. După moartea lui Socrate, habotnicia democrației ateniene s-a mai diminuat iar Atena a rămas centrul culturii antice, dar puterea politică se mutase de acum în altă parte. În toată epoca Antichității târzii puterea și cultura au fost, de regulă, separate: puterea s-a aflat în mâinile unor militari neciopliți,

în timp ce cultura a apartinut unor greci fără putere, adesea unor sclavi. Lucrul acesta e numai în parte adevărat pentru Roma în zilele ei de glorie, dar a fost cu siguranță adevărat înainte de Cicero și de Marcus Aurelius. După invazia barbarilor, „gentilomi” au devenit barbarii nordici, iar oameni de cultură, clericii din sud. Această stare de lucruri a durat, mai mult sau mai puțin, până la Renaștere, când laicii au început să capete acces la cultură. Începând din Renaștere, concepția greacă despre guvernământul unor gentilomi culti a început să câștige tot mai mult teren, ajungând să precumpănească în secolul al XVIII-lea.

O diversitate de forțe au pus apoi capăt acestei stări de lucruri. Mai întâi democrația aşa cum a fost întruchipată de Revoluția franceză și de consecințele ei. Ca și în perioada de după Pericle, gentilomii cultivăți au trebuit să-și apere privilegiile împotriva gloatei, încetând cu timpul să mai fie gentilomi sau culti. O a doua cauză a fost industrialismul, cu o tehnică științifică mult diferită de cultura tradițională. O a treia cauză a fost democratizarea învățământului, care conferea puterea de a citi și scrie, dar nu conferea cultură; ceea ce a creat unui nou tip de demagogi posibilitatea să practice un nou tip de propagandă, cum vedem în dictaturi.

În bine sau în rău, aşadar, vremea gentilomului cultivat a apus.

CAPITOLUL XXII
Logica lui Aristotel

Influența lui Aristotel a fost foarte mare în numeroase domenii, dar cea mai mare a fost în logică. În Antichitatea târzie, când Platon mai deținea întâietatea în metafizică, Aristotel era autoritatea recunoscută pe tărâmul logicii, poziție pe care a păstrat-o de-a lungul întregului Ev Mediu. Abia în secolul al XIII-lea filozofii creștini i-au acordat supremăția și în domeniul metafizicii. După Renaștere, această supremăție a fost în mare parte pierdută, dar supremăția sa pe tărâmul logicii s-a menținut. Până și în ziua de astăzi, toți profesorii de filozofie catolici și mulți alții resping cu obstinație descoperirile logicii moderne și aderă cu o stranie tenacitate la un sistem care este la fel de învechit ca astronomia ptolemaică. Din această pricina sunt greu de pus în evidență meritele istorice ale lui Aristotel pentru logică. Influența lui actuală este atât de păgubitoare pentru gândirea clară, încât îi împiedică pe cercetători să realizeze ce pas mare înainte a făcut el față de toți predecesorii săi (inclusiv față de Platon) sau cât de admirabilă ni s-ar părea încă opera sa logică dacă ea ar fi fost o etapă în cadrul unui proces continuu, și nu (cum a fost în fapt) un capăt de drum, urmat de o stagnare de mai bine de două mii de ani. Când ne ocupăm de predecesorii lui Aristotel, nu-i nevoie să-i reamintim cititorului că prin gura lor nu vorbește divinitatea și că, deci, putem prețui forța gândirii lor fără ca aceasta să însemne că subscrim la toate doctrinele lor. Aristotel, dimpotrivă, este încă, mai cu seamă în logică, un măr al discordiei și nu poate fi tratat în spirit pur istoric.

Cea mai importantă contribuție a lui Aristotel în perimetruл logicii este teoria silogismului. Silogismul este un raționament format din trei părți — o premisă majoră, o premisă minoră și o concluzie. Silogismele sunt de mai multe feluri, fiecare din acestea având câte o denumire, dată de scolastici. Cel mai cunoscut este tipul de silogism numit „Barbara“:

Toți oamenii sunt muritori (Premisă majoră)
 Socrate e om (Premisă minoră)
 Deci: Socrate e muritor (Concluzie).

Sau: Toți oamenii sunt muritori
 Toți grecii sunt oameni
 Deci: Toți grecii sunt muritori.

(Aristotel nu face deosebire între aceste două forme, ceea ce, după cum vom vedea, este o greșeală.)

Iată și alte câteva forme: Nici un pește nu este rațional, toți rechinii sunt pești, deci nici un rechin nu e rațional. (Aceasta se cheamă „Celarent“.)

Toți oamenii sunt raționali, unele viețuitoare sunt oameni, deci unele viețuitoare sunt raționale. (Aceasta se cheamă „Darii“.)

Nici un grec nu e negru, unii oameni sunt greci, deci unii oameni nu sunt negri. (Această formă se cheamă „Ferio“.)

Aceste patru forme de raționament silogistic alcătuiesc „figura întâi“; Aristotel mai adaugă o a doua și o a treia figură, iar scolasticii au adăugat și o a patra. Se demonstrează că, prin diverse procedee, ultimele trei figuri pot fi reduse la prima.

Există și inferențe cu o singură premisă. Din „Unii oameni sunt muritori“ putem infera că „Unii muritori sunt oameni“. Potrivit lui Aristotel, această din urmă propoziție poate fi inferată și din „Toți oamenii sunt muritori“. Din „Nici un zeu nu este muritor“ putem infera „Nici un muritor nu e zeu“, însă din „Unii oameni nu sunt greci“ nu decurge că „Unii greci nu sunt oameni“.

Pe lângă inferențe de felul celor de mai sus, Aristotel și discipolii săi credeau că orice inferență deductivă, dacă e formulată riguros, este silogistică. Prin inventarierea tuturor tipurilor de silogisme valide și prin punerea oricărui raționament sugerat în formă silogistică ar trebui, aşadar, să fie posibilă evitarea sofismelor.

Acest sistem a marcat debutul logicii formale și din acest punct de vedere a fost deopotrivă important și demn de admirație. Privit însă nu ca fiind doar începutul logicii formale, ci ca fiind și încheierea ei, i se pot aduce trei feluri de critici:

- (1) Carențe formale înăuntrul sistemului însuși;
 - (2) Supraestimarea silogismului comparativ cu alte feluri de raționament deductiv;
 - (3) Supraestimarea deducției ca tip de raționament.
- Trebuie să spunem căte ceva la fiecare din aceste puncte.

(1) *Carențe formale.* Să începem cu cele două enunțuri, „Socrate e om” și „Toți grecii sunt oameni”. Între ele trebuie făcută o distincție netă, ceea ce în logica lui Aristotel nu se face. Enunțul „Toți grecii sunt oameni” este îndeobște interpretat ca implicând că există greci; fără această implicație, unele din silogismele lui Aristotel nu sunt valide. Să luăm, de exemplu:

„Toți grecii sunt oameni, toți grecii sunt albi, deci unii oameni sunt albi.” Acest raționament este valid dacă există greci, dar altminteri nu. Dacă aş spune:

„Toți munții de aur sunt munți, toți munții de aur sunt de aur, deci unii munți sunt de aur”, concluzia mea ar fi falsă, deși într-un anume sens premisele mele ar fi adevărate. Pentru a fi expliciti, trebuie aşadar să împărțim enunțul „Toți grecii sunt oameni” în două enunțuri, dintre care unul spune „există greci”, iar celălalt, „Dacă ceva este grec, atunci este om”. Acest din urmă enunț este pur ipotetic și nu implică existența grecilor.

Enunțul „Toți grecii sunt oameni” este, aşadar, de o formă mult mai complexă decât enunțul „Socrate e om”. În „Socrate e om”, termenul „Socrate” este subiect, pe când „Toți grecii sunt oameni” nu are ca subiect „toți grecii”, deoarece nici în enunțul „există greci”, nici în enunțul „dacă ceva este grec, atunci este om” nu se spune ceva despre „toți grecii”.

Această eroare pur formală a fost o sursă de erori în metafizică și în teoria cunoașterii. Să examinăm starea cunoașterii noastre în privința celor două propoziții, „Socrate e muritor” și „Toți oamenii sunt muritori”. Când e vorba de adevărul lui „Socrate e muritor”, cei mai mulți dintre noi considerăm suficientă sprijinirea pe mărturii; dar pentru ca o mărturie să fie demnă de încredere, ea trebuie să conducă înapoi până la cineva care l-a cunoscut pe Socrate și l-a văzut mort. Acest unic fapt perceput — trupul fără viață al lui Socrate — împreună cu cunoștința că acesta se numea „Socrate”, ne e suficient pentru a fi siguri de mortalitatea lui Socrate. Cu „Toți oamenii sunt muritori” lucrurile stau altfel. Problema în ce fel ajungem să cunoaștem astfel de propoziții generale este foarte dificilă. Uneori acestea sunt pur verbale: știm că „Toți grecii sunt oameni” pentru că nimic nu e numit „grec” dacă nu este om. Privitor la astfel de enunțuri generale ne putem lămuri apelând la dicționar; ele nu ne spun nimic despre lume, afară de modul cum se folosesc anumite cuvinte. În schimb, „Toți oamenii sunt muritori” nu este de acest fel; nu-i nimic logic contradictoriu în ideea de om nemuritor. Credem în această propoziție bazându-ne pe inducție, pentru că nu există nici un caz bine atestat de om care

să fi trăit mai mult de (să zicem) 150 de ani; dar aceasta conferă respectivei propoziții doar probabilitate, nu certitudine. Ea nu poate fi certă cât timp există oameni în viață.

Erori metafizice se nasc din presupunerea că „toți oamenii” este subiectul propoziției „Toți oamenii sunt muritori”, în același sens în care „Socrate” este subiectul propoziției „Socrate e muritor”. În virtutea acestei presupuneri s-a putut crede că, într-un anumit sens, „toți oamenii” desemnează o entitate de același fel cu cea desemnată de „Socrate”. Aceasta l-a făcut pe Aristotel să spună că într-un anumit sens o specie este o substanță. El are încă grija să atenueze această afirmație, dar discipolii săi, îndeosebi Porphyrios, sunt mai puțin precauți.

O altă eroare în care cade Aristotel din aceeași pricina constă în a crede că predicatul unui predicat poate fi predicat al subiectului initial. Dacă spun „Socrate e grec, toți grecii sunt oameni”, Aristotel crede că „om” este predicat al lui „grec”, iar „grec” e predicat al lui „Socrate”, astfel încât, evident, „om” este predicat al lui „Socrate”. De fapt însă, „om” nu este predicat al lui „grec”. Distincția dintre nume și predicate sau, în limbaj metafizic, dintre particulare și universale, este astfel estompată, cu consecințe dezastroase pentru filozofie. Una din confuziile rezultate de aici a fost ideea că o clasă cu un singur element este identică cu acest unic element. A devenit astfel cu neputință o teorie corectă a numărului *unu* și în jurul unității s-a dezvoltat o întreagă metafizică de proastă calitate.

(2) *Supraestimarea silogismului*. Silogismul e doar un tip de raționament deductiv. În domeniul matematicii, care este integral deductivă, abia dacă se întâlnesc silogisme. Firește, unele raționamente matematice ar putea fi rescrise în formă silogistică, dar o astfel de operație ar fi foarte artificială și n-ar face deloc mai riguroase respectivele raționamente. Să luăm un exemplu din aritmetică. Dacă cumpăr niște mărfuri care costă 4,63 dolari și îi dau vânzătorului o bancnotă de 5 dolari, ce rest trebuie să primesc? Ar fi absurd ca acest mic calcul să fie prezentat sub forma unui silogism, iar natura reală a raționamentului făcut ar fi astfel mascată. Apoi, în logică există și inferențe nesilogistice, de felul: „Caii sunt animale, deci un cap de cal e cap de animal.” De fapt, silogismele valide reprezintă doar o parte din deducțiile valide și nu sunt nicidcum mai fundamentale decât altele. Încercarea de a da silogismului preeminență între deducții i-a indus pe filozofi în eroare cu privire la natura raționamentului matematic. Kant, care a simțit că în matematică nu se raționează silogistic, a tras concluzia că aici se folosesc principii extra-logice, despre care însă presupunea că sunt la fel de certe ca acelea ale logicii. Asemenei predecesorilor

săi, și el a fost indus în eroare de respectul față de Aristotel, deși în alt mod.

(3) *Supraestimarea deducției*. Grecii în general acordau deducției ca sursă a cunoașterii mai multă importanță decât îi acordă filozofii moderni. În această privință, Aristotel greșea mai puțin decât Platon; el recunoaște în mai multe rânduri importanța inducției și este preocupat destul de stăruitor de întrebarea: cum ajungem în posesia primelor premise de la care trebuie să pornească deducția? Și el însă, aidoma altor gânditori greci, acordă deducției prea mult loc în teoria cunoașterii. Nu putem decât să fim de acord că dl Smith (să zicem) este muritor și putem spune, exprimându-ne neriguros, că știm asta pentru că știm că toți oamenii sunt muritori. Dar ceea ce știm de fapt nu este „Toți oamenii sunt muritori”, ci ceva de genul „Toți oamenii născuți cu peste o sută cincizeci de ani în urmă sunt muritori și aşa sunt și aproape toți oamenii născuți cu peste o sută de ani în urmă”. Aceasta e temeiul pe care ne sprijinim când spunem că dl Smith va muri și el. Acest raționament este însă o inducție și nu o deducție. El este mai puțin constrângător decât o deducție și oferă doar probabilitate, nu certitudine; dar, pe de altă parte, el duce la cunoștințe *noi*, ceea ce deducția nu face. Toate inferențele importante din afara logicii și a matematicii pure sunt inductive și nu deductive; singura excepție sunt dreptul și teologia, care-și iau primele principii din câte un text necontestat, și anume din codurile de legi, respectiv din Scripturi.

În afară de *Analiticele prime*, care tratează despre silogism, există și alte scrimeri logice ale lui Aristotel care au o importanță considerabilă în istoria filozofiei. Una din ele este scurtul tratat despre *Categorii*. Neoplatonicianul Porphyrios a scris un comentariu la această lucrare, care a avut o influență cât se poate de notabilă asupra filozofiei medievale; în acest loc însă, să-l ignorăm pe Porphyrios și să rămânem la Aristotel.

Trebuie să recunosc că n-am fost niciodată în stare să înțeleg exact ce înțeles are cuvântul „categorie”, nici la Aristotel, nici la Hegel. Eu unul nu cred că acest termen este de vreun folos în filozofie, în sensul de a reprezenta o idee clară. La Aristotel sunt enumerate zece categorii: substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune și pasiune. Singura definiție oferită pentru termenul „categorie” este următoarea: „cuvintele fără nici o legătură înseamnă” — după care urmează lista de adineauri. Aceasta pare a vrea să spună că orice cuvânt al cărui înțeles nu este compus din înțelesurile altor cuvinte semnifică o substanță, sau o calitate etc. Nu se sugerează nicăieri vreun principiu după care să fi fost alcătuită lista celor zece categorii.

„Substanță” este în primul rând ceea ce nu e predicabil despre un subiect, nici nu este prezent într-un subiect. Despre ceva se spune că este „prezent într-un subiect” când, deși nu este o parte a subiectului, nu poate exista fără acesta. Exemplele date de Aristotel sunt o cunoștință gramaticală care este prezentă într-un intelect, sau o anumită albeață ce poate fi prezentă într-un corp. Substanțe în acest sens primordial sunt un lucru, un animal sau o persoană individuale. Într-un sens secundar însă, mai pot fi numite substanțe o specie sau un gen — de exemplu, „om” sau „animal”. Acest sens secundar pare de nesușinut și el a deschis poarta, la autori de mai târziu, pentru multă metafizică de proastă calitate.

Analitica secundă este o scriere ce tratează pe larg despre o chestiune pe care o teorie deductivă nu poate să nu și-o pună: cum se obțin premisele prime? Dat fiind că în mod necesar deducția pornește de undeva, trebuie să începem cu ceva nedovedit, cu ceva cunoscut altfel decât prin demonstrație. Nu voi expune în amănunt teoria lui Aristotel, deoarece ea depinde de noțiunea de *esență*. O definiție, spune el, enunță natura esențială a unui lucru. Noțiunea de esență a fost, până în epoca modernă, o componentă intimă a oricărei filozofii de după Aristotel. După părerea mea, este o noțiune extrem de confuză, dar importanța ei istorică ne obligă să o comentăm, fie și pe scurt.

După toate aparențele, prin „esență” unui lucru se aveau în vedere „acele proprietăți ale lui pe care nu și le poate schimba fără a-și pierde identitatea”. Socrate poate fi uneori vesel, alteori trist, uneori sănătos, alteori bolnav. Dat fiind că-și poate schimba aceste proprietăți fără a înceta să fie Socrate, ele nu țin de esența sa. Se presupunea însă că ține de esența lui Socrate faptul că e om, deși un pitagoreic, care crede în transmigrație, n-ar fi de acord cu asta. Adevărul e că problema „esenței” este una care privește modul de folosire a cuvintelor. Noi aplicăm aceleași nume, în diferite ocazii, unor ocurențe până la un punct diferențiate, pe care le privim drept manifestări ale unui același „lucru” sau „persoană”. De fapt însă, aceasta e numai o comoditate verbală. „Esența” lui Socrate constă, astfel, din acele proprietăți în absența căror nu am aplica numele „Socrate”. E o chestiune pur lingvistică: un *cuvânt* poate să aibă o esență, pe când un *lucru*, nu.

Conceptul de substanță, ca și cel de esență, rezultă din transferul în metafizică a ceva ce este doar o comoditate lingvistică. În descrierea lumii găsim convenabil să descriem un număr de ocurențe drept evenimente din viața lui „Socrate”, iar un alt număr de ocurențe, drept evenimente din viața „dlui Smith”. De aici ajungem să gândim că „Socrate” sau „dl Smith” desemnează ceva ce persistă timp de un

anumit număr de ani și este, cumva, mai „solid” și mai „real” decât evenimentele ce i se întâmplă. Dacă Socrate e bolnav, ne gândim că altă dată este sănătos și că, deci, ființa lui Socrate este independentă de boala sa; boala, pe de altă parte, presupune ca cineva să fie bolnav. Dar deși Socrate nu trebuie neapărat să fie bolnav, *ceva* (un lucru sau altul) trebuie să se întâmple cu el pentru ca să considerăm că există. Prin urmare, el nu este de fapt cu nimic mai „solid” decât lucrurile care i se întâmplă.

Conceptul de substanță, dacă e luat în serios, nu poate fi debarasat de astfel de dificultăți. O substanță este considerată a fi subiectul unor proprietăți și a fi ceva distinct de toate proprietățile sale. Dacă însă dăm la o parte proprietățile și încercăm să ne imaginăm substanța ca atare, constatăm că nu rămâne nimic. Exprimându-ne altfel: Ce anume deosebește o substanță de alta? Nu vreo diferență între proprietăți, căci, potrivit logicii substanței, diferența dintre proprietăți presupune diversitatea numerică dintre respectivele substanțe. Prin urmare, două substanțe trebuie să fie *pur și simplu* două, fără a putea fi, ca atare, deosebite în vreun fel. Dar atunci cum am putea constata vreodată că de fapt sunt *două*?

În realitate „substanță” nu e decât un mod convenabil de grupare a evenimentelor în mănușchiuri. Ce putem cunoaște despre dl Smith? Când ne uităm la el, vedem o configurație de culori; când îl ascultăm vorbind, auzim un sir de sunete. Credeam că, asemeni nouă, are gânduri și sentimente. Dar ce este dl Smith considerat separat de toate aceste ocurențe? Un simplu cărlig imaginar de care se presupune că atârnă aceste ocurențe. Or, acestea, de fapt, n-au nevoie de nici un cărlig, tot aşa cum Pământul n-are nevoie de un elefant pe care să se sprijine. Oricine poate observa, în cazul analog al unei regiuni geografice, că un cuvânt precum (să zicem) „Franța” nu-i decât un instrument lingvistic convenabil și că nu există un *lucru* numit „Franța” dincolo de diversele ei părți. Aceeași observație se aplică și în cazul „dlui Smith”; e vorba de o denumire colectivă pentru un număr de ocurențe. Dacă pretindem că înseamnă mai mult de atât, ea va desemna ceva total incognoscibil și, ca atare, ceva de care n-avem nevoie pentru a exprima ceea ce știm.

Într-un cuvânt, „substanță” este o eroare metafizică, datorată transferului structurii propozițiilor alcătuite din subiect și predicator asupra structurii lumii.

Concluzia mea este că doctrinele aristotelice despre care am vorbit în acest capitol sunt total false, exceptând teoria formală a silogismului, care este relativ neimportantă. Orice om din ziua de astăzi dornic

să învețe logică și-ar irosi timpul dacă s-ar apuca să-l citească pe Aristotel sau pe vreunul din discipolii săi. Trebuie spus totuși că scările logice ale lui Aristotel fac dovada unui mare talent și ar fi fost de folos omenirii dacă ar fi apărut într-o vreme când originalitatea intelectuală era încă activă. Din păcate, ele au apărut abia la sfârșitul perioadei creative din gândirea greacă și de aceea au ajuns să fie acceptate ca niște autorități. Când, după foarte multă vreme, originalitatea logică a renăscut, o suprematie bimilenară a făcut ca Aristotel să fie foarte greu de detronat. De-a lungul întregii epoci moderne, practic nici un pas înainte în știință, în logică sau în filozofie nu s-a putut face decât înfrângând împotrivirea obstinată a discipolilor lui Aristotel.

CAPITOLUL XXIII

Fizica lui Aristotel

În capitolul de față îmi propun să examinez două din cărțile lui Aristotel — cea intitulată *Fizica* și cea intitulată *Despre cer*. Între ele există o strânsă legătură: cea de a doua reia expunerea din punctul în care s-a oprit prima. Ambele au fost extrem de influente, dominând științele naturii până în vremea lui Galilei. Cuvinte precum „chintesență” și „sublunar” provin din teoriile dezvoltate în aceste cărți. Istorul filozofiei trebuie, de aceea, să le studieze, în ciuda faptului că în lumina științei moderne aproape nici o propoziție din ele nu poate fi acceptată.

Pentru a înțelege concepția lui Aristotel, ca și concepțiiile majorității gânditorilor greci, se impune să fie luat în considerare fundalul lor imaginativ. Orice filozof, pe lângă sistemul aşa-zicând oficial pe care-l oferă lumii, are și un altul, mai simplu, de care s-ar putea să fie cu totul inconștient. Dacă se întâmplă cumva să fie conștient de acest al doilea sistem, el își dă, probabil, seama că nu-i tocmai satisfăcător; aceasta îl face să-l disimuleze și să expună în locul său unul mai sofisticat, în care el însuși crede pentru că seamănă cu sistemul său mai puțin rafinat, dar celorlalți le cere să-l acorde deoarece crede că l-a construit în aşa fel încât nu poate fi infirmat. Plusul de sofisticare se obține prin infirmarea unor infirmări, numai că pe această cale nu se ajunge niciodată la un rezultat pozitiv, ci, în cel mai bun caz, se dovedește doar că o teorie *s-ar putea* să fie adevărată, nu și că *este neapărat* aşa. Rezultatul pozitiv, oricăr de puțin *s-ar putea* să-și dea seama filozoful de acest lucru, este datorat preconcepțiilor sale imaginative sau aceluia factor pe care Santayana îl numește „credință animală”.

În ceea ce privește fizica, fundalul imaginativ al lui Aristotel este mult diferit de cel al unui student de astăzi. În prezent, un elev sau student începe cu mecanica, iar aceasta, prin chiar numele ei, ne duce cu gândul la mașini. El este obișnuit cu automobilele și avioanele; nu se gândește, nici în cele mai obscure cotloane ale imaginației sale subconștiente, că înăuntrul automobilului *s-ar găsi* un fel de cal, sau că

avionul zboară pentru că aripile sale sunt cele ale unei păsări cu puteri magice. Animalele și-au pierdut importanța în tablourile imaginative ale lumii, în care omul se află, relativ însingurat, în postura de stăpân al unui mediu ambiant material în cea mai mare parte lipsit de viață și susceptibil de a fi utilizat.

Grecului care încerca să dea o explicație științifică a mișcării, punctul de vedere pur mecanic nu prea i se sugera, exceptând cazurile câtorva oameni de geniu, ca Democrit și Arhimede. Două grupuri de fenomene i se păreau importante: mișările animalelor și mișările corpuri cerești. Pentru omul de știință modern, corpul unui animal este o mașină foarte complicată, cu o structură fizico-chimică extrem de complexă; orice nouă descoperire constă în micșorarea aparentei prăpastii dintre animale și mașini. Grecului i se părea mai firesc să asimileze mișările aparent inanimate celor ale animalelor. Un copil distinge și astăzi animalele vii de alte lucruri prin faptul că ele se pot mișca singure; mulți greci, și îndeosebi lui Aristotel, această particularitate a animalelor li se sugera drept baza unei teorii fizice generale.

Cum rămâne însă cu corpurile cerești? Ele se deosebesc de animale prin regularitatea mișcărilor pe care le efectuează, dar asta nu se poate datora decât gradului lor mai înalt de perfecțiune. Filozoful grec, indiferent de ceea ce ajungea să credă la vârsta adultă, fusese învățat în copilărie să considere Soarele și Luna drept niște zeițăți; Anaxagora a fost acuzat de impietate pentru credința sa că ele nu sunt vii. Pentru un filozof care nu mai putea să considere corpurile cerești ca fiind ele îinsele divine, era firesc să accepte ideea că ele sunt mișcate de voința unei Ființe Divine animate de pasiunea elenă pentru ordine și simplitate geometrică. Ultima sursă a oricărei mișcări ar fi astfel Voința: pe pământ, voința capricioasă a făpturilor umane și a animalelor, iar în cer, Voința neschimbătoare a unui Demiurg suprem.

Nu vreau să sugerez că asta se aplică fiecărui detaliu al spuselor lui Aristotel. Ceea ce vreau să sugerez este că de aici îi vine fundalul imaginativ și că ceva de acest gen se așteaptă el să descopere ca fiind adevărat, la capătul investigațiilor sale.

După aceste preliminarii, să vedem ce spune efectiv Aristotel.

La el, fizica este știința a ceea ce grecii numeau „*physis*”, cuvânt tradus prin „natură”, dar care nu are exact semnificația pe care noi o atribuim acestui cuvânt. Noi mai vorbim încă și acum de „științele naturii” și de „istorie naturală”, dar cuvântul „natură” însuși, deși este foarte ambiguu, rareori înseamnă exact ceea ce însemna „*physis*”. Prin „*physis*” era desemnată creșterea; s-ar putea spune că ține de „*natura*” sau „*firea*” ghindei să crească și să devină stejar, iar

exprimându-ne aşa, folosim cuvântul „natură” în sensul aristotelic. „Natura” unui lucru, spune Aristotel, este scopul sau menirea sa, aceea în vederea căreia există. Cuvântul are, aşadar, o implicație teleologică. Unele lucruri există de la natură, altele din alte cauze. Animalele, plantele și corpurile simple (elementele) există de la natură; ele au căte un principiu intern de mișcare. (Cuvântul grecesc echivalat de noi prin „mișcare” are un sens mai larg decât acela de deplasare; pe lângă deplasare, el desemnează și schimbarea de calitate sau de mărime.) Natura este sursa mișcării și a repausului. Lucrurile „au o natură” dacă au un astfel de principiu intern. Expresia „conform naturii” se aplică acestor lucruri și atributelor lor esențiale. (Datorită acestui punct de vedere, „potrivnic naturii” sau „nefiresc” au ajuns să exprime ceea ce e blamabil.) Natura rezidă în formă și nu în materie; ceea ce e potențial carne sau os nu și-a dobândit încă propria sa natură iar un lucru este în mai mare măsură ceea ce este, atunci când a ajuns la împlinire. Toată această viziune pare să sugereze o abordare biologică: ghinda este „potențial” stejar.

Natura intră în categoria cauzelor ce acționează în vederea a ceva. Aceasta prilejuiește o discuție despre concepția că natura lucrează conform necesității, fără scop, în legătură cu care Aristotel vorbește despre supraviețuirea făpturilor celor mai bine adaptate, în forma susținută de Empedocle. Această concepție, spune Aristotel, nu poate fi adevărată, deoarece lucrurile se petrec în moduri statornice, iar când un șir are o finalitate, toți pașii precedenți sunt parcursi în vederea acesteia. „Naturale” sunt lucrurile care „mișcate fiind continuu de un principiu lăuntric, ajung la un scop” (199 b).

Toată această concepție despre „natură”, deși ar putea să pară admirabil de potrivită în explicarea creșterii animalelor și plantelor, a devenit cu timpul un mare obstacol în calea progresului științei și sursă a multor susțineri inacceptabile în domeniul eticii. În această din urmă privință ea rămâne nocivă și în prezent.

Mișcarea, aflăm mai departe, este împlinirea a ceea ce există potențial. Această concepție, pe lângă alte defecte, este incompatibilă cu relativitatea mișcării mecanice. Când A se deplasează față de B, atunci tot aşa B se deplasează față de A, și este lipsit de sens să spui că unul din ei este în mișcare, iar celălalt în repaus. Când un câine apucă un os, simțului comun i se pare că osul se află în repaus (înainte de a fi apucat), iar câinele se mișcă și că mișcarea are un scop, și anume acela de a împlini „natura” câinelui. S-a vădit însă că acest punct de vedere nu este aplicabil materiei neinsuflarești, că pentru obiectivele fizicii științifice

conceptul de „scop” nu e de nici un folos și că dintr-o perspectivă riguros științifică nici o mișcare nu poate fi tratată decât ca fiind relativă.

Aristotel respinge vidul aşa cum fusese acesta susținut de Leucip și Democrit. Apoi trece la o destul de curioasă discuție despre timp. S-ar putea să spune, spune el, că timpul nu există, deoarece constă din trecut și din viitor, dintre care unul nu mai există, iar celălalt nu există încă. El respinge însă această concepție. Timpul, spune el, este mișcare care admite numărarea. (Nu e clar de ce consideră esențială numărarea.) Am putea pe drept cuvânt întreba, continuă el, dacă timpul ar putea să existe în lipsa sufletului, de vreme ce nu ar exista nimic de numărat dacă n-ar fi cineva care să numere, iat timpul presupune numărarea. Se pare că el gândește timpul ca un număr de ore, zile sau ani. Unele lucruri, adaugă el, sunt eterne, în sensul că nu sunt în timp; aici se gândește, pesemne, la lucruri cum sunt numerele.

Mișcarea a existat din totdeauna și va exista în totdeauna; căci nu poate exista timp fără mișcare, oră toată lumea, în afară de Platon, e de acord că timpul este necreat. În acest punct, discipolii creștini ai lui Aristotel au fost nevoiți să-l dezavueze, pentru că Biblia ne spune că universul are un început.

Fizica se încheie cu argumentul privind existența unui mișcător nemișcat, despre care am vorbit când am prezentat *Metafizica*. Există un unic mișcător nemișcat, care produce în mod nemijlocit mișcarea circulară. Acest tip de mișcare este cel primordial și singurul care poate fi continuu și infinit. Primul mișcător nu are părți, nici mărime și se află pe circumferința lumii.

Ajunși la această încheiere, trecem la *Despre cer*.

Tratatul *Despre cer* expune o teorie simplă și agreabilă. Lucrurile aflate mai jos decât Luna sunt supuse nașterii și pieirii; de la Lună în sus, totul e nenăscut și nepieritor. Pământul, care e sferic, se află în centrul universului. În sfera sublunară, toate constau din cele patru elemente — pământul, apa, aerul și focul; mai există însă și un al cincilea element, din care sunt alcătuite corpurile cerești. Mișcarea naturală a elementelor terestre este rectilinie, pe când mișcarea naturală a celui de-al cincilea element este circulară. Cerul este perfect sferic iar regiunile lui superioare sunt mai divine decât cele inferioare. Stelele și planetele nu constau din foc, ci din cel de-al cincilea element; mișcarea lor se datorează sferelor de care sunt fixate. (Toate acestea se găsesc în formă poetică în *Paradisul* lui Dante.)

Cele patru elemente terestre nu sunt eterne, ci se nasc unul din altul — focul e ușor în mod absolut, în sensul că mișcarea lui naturală

este de jos în sus; pământul e greu în mod absolut. Aerul e relativ ușor, iar apa, relativ grea.

Această teorie a pricinuit multe dureri de cap epocilor ulterioare. Cometele, despre care s-a recunoscut că sunt destructibile, au trebuit să fie incluse în sfera sublunară, dar iată că în secolul al XVII-lea s-a descoperit că ele descriu orbite în jurul Soarelui și că foarte rar se apropiie de Pământ cât Luna. Dat fiind că mișcarea corporilor terestre este rectilinie, s-a considerat că un proiectil tras orizontal se va mișca o vreme pe orizontală, iar apoi dintr-odată va începe să cadă vertical. Descoperirea lui Galilei că un proiectil se mișcă pe o parabolă i-a șocat pe colegii săi aristotelicieni. Copernic, Kepler și Galilei au trebuit să înfrunte atât pe Aristotel cât și Biblia pentru a acredita ideea că pământul nu se află în centrul universului, ci execută o rotație pe zi în jurul propriei axe și una pe an în jurul Soarelui.

Acum o chestiune de ordin mai general: fizica aristotelică este incompatibilă cu „prima lege newtoniană a mișcării”, enunțată inițial de Galilei. Potrivit acestei legi, orice corp asupra căruia nu se exercită acțiuni din afară, dacă se află deja în mișcare, va continua să se miște la nesfârșit cu viteza uniformă. De cauze din afară este, aşadar, nevoie nu pentru explicarea mișcării, ci pentru explicarea *variației* mișcării, fie în privința vitezei, fie în privința direcției. Mișcarea circulară, pe care Aristotel o consideră „naturală” pentru corporile cerești, presupune o schimbare necontenită a direcției mișcării și ca atare reclamă o forță îndreptată spre cercul cercului, ca în legea newtoniană a gravitației.

În sfârșit: Concepția potrivit căreia corporile cerești sunt eterne și incoruptibile a trebuit să fie abandonată. Soarele și stelele au viață lungă, dar nu veșnică. Ele s-au născut dintr-o nebuloasă iar în cele din urmă explodează sau mor de frig. Nimic din lumea vizibilă nu este sustras schimbării și descompunerii; credința opusă, aristotelică, deși a fost acceptată de creștinii din Evul Mediu, este un produs al cultelor păgâne ale Soarelui, Lunii și planetelor.

Matematica și astronomia vechilor greci

În acest capitol voi discuta despre matematică, dar nu pentru interesul intrinsec pe care-l prezintă istoria ei, ci din unghiul relației în care s-a aflat cu filozofia greacă — o relație foarte strânsă, mai ales la Platon. Preeminența grecilor se vădește mai clar în matematică și astronomie decât în orice altceva. Ceea ce ei au produs în domeniile artei, al literaturii și al filozofiei poate fi judecat mai favorabil sau mai puțin favorabil, în funcție de gust, dar ceea ce au înfăptuit în geometrie este absolut incontestabil. Câte ceva au preluat din Egipt și — în mai mică măsură — din Babilonia; ceea ce au dobândit însă din aceste surse, în perimetru matematicii, au fost în principal niște reguli empirice, iar în cel al astronomiei, consemnări de observații efectuate pe lungi perioade de timp. Arta demonstrației matematice își are obârșia aproape integral la greci.

Există numeroase povești amuzante, probabil neistorice, din care se vede cum diverse probleme practice au stimulat investigațiile matematice. Cea mai veche și mai simplă se referă la Thales, căruia, pe când se afla în Egipt, regele i-a cerut să afle înălțimea unei piramide. Thales a așteptat ceasul din zi când umbra lui era de aceeași lungime cu înălțimea lui; atunci a măsurat cât de lungă e umbra piramidei, care, firește, era egală cu înălțimea acesteia. Se spune că legile perspectivei au fost studiate pentru prima dată de către geometrul Agatharcos, pentru a picta decorurile la piesele lui Eschil. Problema determinării distanței la care se află o corabie în largul mării, despre care se spune că a fost studiată de Thales, a fost rezolvată corect într-o etapă timpurie. Una din mariile probleme care i-au preocupat pe geometrii greci, cea a dublării cubului, și-a avut originea, ni se spune, la preotii unui templu, cărora oracolul le-a comunicat că zeul își dorea o statuie de două ori mai mare decât cea pe care o aveau ei. La început ei s-au gândit să dubleze toate dimensiunile statuii, dar apoi și-au dat seama că rezultatul ar fi de opt ori cât originalul și ar reclama cheltuieli mai mari decât

ceruse zeul. Atunci au trimis o delegație la Platon să-l întrebe dacă cineva din Academie putea să le rezolve problema. Geometrii s-au apucat de problemă și au lucrat la ea timp de secole, dând la iveală cu acest prilej multe scrieri de valoare. Problema este, firește, cea a determinării rădăcinii cubice a lui 2.

Rădăcina pătrată a lui 2, primul număr irațional care a fost descoperit, era cunoscută vechilor pitagoreici și s-au descoperit metode ingenioase de aproximare a valorii sale. Cea mai bună era următoarea: Se scriu două coloane de numere, pe care le vom numi aici coloana numerelor a și respectiv b ; fiecare coloană începe cu numărul 1. Următorul a , la fiecare pas, se formează adunând ultimii a și b deja pezenți pe coloane; următorul b se formează adunând de două ori a -ul anterior cu b -ul anterior. Primele șase perechi astfel obținute sunt (1,1), (2,3), (5,7), (12,17), (29,41), (70,99). La fiecare pereche, $2a^2 - b^2$ este 1 sau -1. În felul acesta, b/a este aproape de rădăcina pătrată a lui 2 și la fiecare nou pas este mai aproape. De exemplu, cititorul se poate lămuri singur că pătratul lui 99/70 este foarte aproape de numărul 2.

Despre Pitagora — mereu o figură întrucâtva învăluită în ceată — Proclaus spune că e primul care a făcut din geometrie o disciplină liberală. Numeroase autorități în materie, inclusiv Sir Thomas Heath¹, cred că probabil el a descoperit teorema ce-i poartă numele, că într-un triunghi dreptunghic pătratul de pe latura opusă unghiului drept este egal cu suma pătratelor celorlalte două laturi. În orice caz, această teoremă era cunoscută de pitagoreici foarte de timpuriu. Ei mai știau că suma unghiurilor unui triunghi este de două unghiuri drepte.

Numeri iraționale altele decât rădăcina pătrată a lui 2 au fost studiate, în cazuri particulare, de către Theodoros, un contemporan al lui Socrate, și într-un mod mai general de către Theaitetos, aproximativ contemporan cu Platon, dar ceva mai vârstnic. Democrit a scris și el un tratat despre numerele iraționale, dar despre conținutul acestui tratat se știe prea puțin. Platon a arătat un interes profund acestei teme; el menționează cercetările lui Theodoros și ale lui Theaitetos în dialogul ce poartă numele acestuia din urmă. În *Legile* (819–820), el spune că e rușinos că atât de mulți ignoră acest subiect și dă de înțeles că el însuși s-a inițiat în materie la o vârstă destul de înaintată. Studiul numerelor iraționale a avut, firește, o înrăurire importantă asupra filozofiei pitagoreice.

Una din cele mai însemnate urmări ale descoperirii numerelor iraționale a fost inventarea de către Eudoxos (cca 408 – cca 355 î.Cr.) a

¹ Greek Mathematics, vol. I, p. 145.

teoriei geometrice a proporțiilor. Înaintea sa a existat doar teoria aritmetică a proporțiilor. Conform acesteia, raportul lui a față de b este egal cu raportul lui c față de d dacă produsul dintre a și d este egal cu produsul dintre b și c . Această definiție, în absența unei teorii aritmetice a iraționalelor, este aplicabilă doar numerelor raționale. Eudoxos însă a dat o nouă definiție, nesupusă acestei restricții, formulată într-un mod ce sugerează metodele analizei moderne. Teoria apare dezvoltată la Euclid și este de o mare frumusețe logică.

Eudoxos a mai inventat sau perfecționat „metoda exhaustiunii”, care ulterior a fost utilizată cu mult succes de către Arhimede. Această metodă este o anticipare a calculului integral. Să considerăm, spre exemplu, problema ariei cercului. Într-un cerc puteți înscrie un hexagon regulat sau un dodecagon regulat sau un poligon regulat cu un milion de laturi. Aria unui asemenea poligon, oricără laturi ar avea el, este proporțională cu pătratul diametrului respectivului cerc. Cu cât mai multe laturi are poligonul, cu atât aproximează mai bine aria cercului. Puteti demonstra că, dacă dați poligonului suficiente laturi, puteti obține ca aria lui să difere de cea a cercului cu mai puțin decât orice arie anterior specificată, indiferent cât de mică. În acest scop se folosește „axioma lui Arhimede”. Ea spune (simplificând un pic) că dacă cantitatea mai mare dintre cele două este înjumătățită, iar apoi este înjumătățită jumătatea ș.a.m.d., se va ajunge în cele din urmă la o cantitate care este mai mică decât cea mai mică dintre cele două cantități inițiale. Cu alte cuvinte, dacă a este mai mare decât b , există un număr întreg n astfel încât 2^n ori b e mai mare decât a .

Metoda exhaustiunii conduce uneori la un rezultat exact, ca în cuadratura parabolei, care a fost efectuată de Arhimede; alteori, ca în cazul căutării cuadraturii cercului, nu poate duce decât la aproximări succesive. Problema cuadraturii cercului constă în a determina raportul dintre circumferința unui cerc și diametrul său, raport numit π . Arhimede a folosit în calcule aproximația $22/7$; înscriind și circumscriind un poligon regulat cu 96 de laturi, el a demonstrat că π este mai mic de $3 \frac{1}{7}$ și mai mare de $3 \frac{10}{71}$. Metoda poate fi aplicată cu orice grad de aproximare dorim și nici o altă metodă nu poate face ceva mai bun în această chestiune. Folosirea de poligoane înschise și circumschise pentru aproximări ale lui π datează de la Antiphon, un contemporan al lui Socrate.

Euclid, a cărui carte mai era încă recunoscută, în vremea tinereții mele, drept singurul manual de geometrie pentru școlari, a trăit în Alexandria în jurul anului 300 î.Cr., aşadar puțin după moartea lui Alexandru și a lui Aristotel. Conținutul *Elementelor* sale, în cea mai mare

parte, nu era original, dar ordinea propozițiilor și structura logică erau în principal ale lui. Cu cât studiezi mai mult geometria, cu atât aceste lucruri îți apar mai admirabile. Tratamentul paralelelor cu ajutorul faimosului postulat al paralelelor are dublul merit al rigorii în deducție și al nedisimulării caracterului problematic al asumpției inițiale. Teoria proporțiilor, expusă după Eudoxos, evită toate dificultățile legate de numerele iraționale folosind metode similare în esență celor introduse în analiză de Weierstrass în secolul al XIX-lea. Euclid trece apoi la un fel de algebră geometrică, iar în Cartea X se ocupă de problema numerelor iraționale. Continuă apoi cu geometria în spațiu, culminând cu construcția poliedrelor regulate, care fusese pusă la punct de Theaitetos și este presupusă cunoscută în dialogul platonician *Timaios*.

Elementele lui Euclid sunt cu siguranță una din cele mai valoroase cărți din câte s-au scris vreodată și unul din monumentele desăvârșite ale inteligenței eline. Ea este marcată, firește, de anumite limitări tipic grecești: metoda e pur deductivă și în cadrul ei nu există nici o modalitate de testare a asumpțiilor inițiale. Despre acestea se consideră că sunt indisutabile, dar geometria neeuclidiană din secolul al XIX-lea a arătat că ele *ar putea fi* în parte greșite și că numai observația poate decide dacă sunt aşa sau nu.

La Euclid se simte acel dispreț pentru utilitatea practică, pe care l-a inculcat Platon. Se povestește că un elev, după ce a ascultat o demonstrație, a întrebat ce are de câștigat învățând geometria, la care Euclid a chemat un sclav, spunându-i: „Dă-i acestui Tânăr trei bănuți, pentru că vrea neapărat să câștige ceva de pe urma a ceea ce învăță.” Disprețul față de practică era însă justificat din punct de vedere pragmatic. Nimeni nu-și închipuia pe atunci că secțiunile conice puteau folosi la ceva; până la urmă, în secolul al XVII-lea Galilei a descoperit că proiectile se mișcă pe parabole, iar Kepler a descoperit că planetele au orbite eliptice. Dintr-odată, niște rezultate obținute de greci din pură pasiune pentru teorie au dobândit o importanță capitală în tehnica militară și în astronomie.

Romanii erau spirite prea practice pentru a-l putea prețui după cuviință pe Euclid; dintre ei, primul care-l menționează este Cicero, în vremea căruia nu exista probabil nici o traducere latină a *Elementelor*; nu există de fapt nici măcar vreo *mențiune* despre o traducere latină înainte de Boethius (cca 480 d.Cr.). Arabii s-au arătat mai interesați: califul a primit un exemplar al *Elementelor* de la Împăratul bizantin pe la 760 d.Cr., iar o traducere în arabă a fost efectuată sub Harun al Rashid, pe la anul 800 d.Cr. Prima traducere latină care ni s-a păstrat este cea făcută din arabă de Athelhard din Bath în anul 1120 d.Cr.

Începând de atunci, studiul geometriei a renăscut treptat în Occident; însă abia în epoca Renașterii târzii s-au înregistrat progrese importante.

Trec acum la astronomie, unde realizările grecilor au fost la fel de remarcabile ca acelea din geometrie. Înainte de epoca lor, un fundament a fost clădit, la babilonieni și la egipteni, prin observații efectuate timp de secole. Mișcările aparente ale planetelor fuseseră consemnate, dar nu se știa că luceafărul de dimineață și luceafărul de seară erau unul și același corp ceresc. A fost descoperit un ciclu al eclipselor, în mod cert în Babilonia și probabil în Egipt, grație căruia predicția eclipselor lunare era făcută cu destulă siguranță, nu însă și a celor solare, deoarece acestea nu erau totdeauna vizibile dintr-un punct dat. Babilonienilor le datorăm împărțirea unghiului drept în nouăzeci de grade, iar a gradului, în șaizeci de minute; ei aveau o preferință pentru numărul șaizeci și chiar și un sistem de numărare bazat pe acesta. Grecilor le plăcea să pună fondul de înțelepciune al pionierilor lor pe seama călătoriilor în Egipt, dar ceea ce s-a reușit înaintea grecilor era foarte puțin. Predicția unei eclipse de către Thales a fost însă un exemplu de influență externă; nimic nu îndreptățește presupunerea că el ar fi adăugat ceva la ceea ce învățase din surse egiptene sau babiloniene, și a fost un noroc că predicția sa s-a adeverit.

Să începem cu unele din cele mai vechi descoperiri și ipoteze corecte. Anaximandru credea că Pământul plutește liber, fără a se sprijini pe ceva. Aristotel², care deseori respingea cele mai bune ipoteze din vremea sa, a criticat teoria lui Anaximandru că Pământul, fiind situat în centru, rămânea nemîscat pentru că nu exista nici o rațiune să se miște în vreo direcție mai degrabă decât în alta. Dacă acest argument ar fi valabil, spunea el, atunci un om aflat în centrul unui cerc pe a cărui circumferință se găsește mâncare în diferite puncte ar muri de foame din lipsa rațiunii pentru care să aleagă o porție de mâncare mai degrabă decât vreo alta. Acest raționament reapare în filozofia scolastică, dar nu în legătură cu astronomia, ci cu liberul arbitru. Este povestea cu „măgarul lui Buridan”, care, neputând să se decidă între două șomoioage de fân aflate la distanță egală în stânga și în dreapta lui, moare de foame.

Pitagora a fost, foarte probabil, primul care a considerat că Pământul e sferic, dar rațiunile sale erau (trebuie să presupunem) mai degrabă estetice decât științifice. Curând s-au găsit însă și rațiuni științifice. Anaxagora a descoperit că strălucirea Lunii este lumină reflectată și

² *De Caelo*, 295 b.

a formulat teoria corectă a eclipselor. El însuși mai credea că Pământul e plat, dar forma umbrei Pământului în eclipsele lunare le-a oferit pitagoreicilor argumente concludente în favoarea sfericității Pământului. Ei au mers mai departe și au considerat Pământul ca fiind una dintre planete. Știau — se zice că de la Pitagora însuși — că luceafărul de seară și luceafărul de dimineață sunt identice și considerau că toate planetele, inclusiv Pământul, se mișcă pe cercuri, nu în jurul Soarelui, ci al „focului central”. Descoperiseră că Luna e întoarsă mereu cu aceeași față spre Pământ și credeau că Pământul e întors mereu cu aceeași față spre „focul central”. Zonele mediteraneene se aflau pe partea opusă celei îndreptate spre focul central și de aceea acesta rămânea mereu invizibil. Focul central era numit „sălașul lui Zeus” sau „Mama zeilor”. Despre Soare se presupunea că strălucește reflectând lumina primită de la focul central. Pe lângă Pământ, mai exista, la aceeași distanță de focul central, un alt corp, contra-Pământul. Această susținere se sprijinea pe două temeiuri — unul științific și unul derivat din misticismul aritmetic. Temeiul științific îl constituia observația corectă că uneori se produce eclipsă de Lună și când atât Soarele cât și Luna se află deasupra orizontului. Refracția, care este cauza acestui fenomen, le era necunoscută și de aceea credeau că în astfel de cazuri eclipsa nu se poate datora decât umbrei unui corp altul decât Pământul. Celălalt temei era că Soarele și Luna, cele cinci planete, Pământul și contra-Pământul și focul central însemnau cu totul zece corperi cerești, iar zece era numărul mistic al pitagoreicilor.

Teoria pitagoreică este atribuită lui Philolaos, un teban care a trăit la sfârșitul secolului al V-lea î.Cr. Deși este fantezistă iar în parte total neștiințifică, această teorie este foarte importantă, deoarece presupune cea mai mare parte din efortul imaginativ pe care-l reclamă conceperea ipotezei lui Copernic. Conceperea Pământului ca nefiind centrul universului, ci una din planete, nu ca veșnic nemîscat, ci ca străbătând spațiul, vădea o extraordinară emancipare de gândirea antropocentrică. După o astfel de zgâltăitură primită de imaginea naturală a omului despre univers, nu a mai fost atât de greu să se ajungă apoi, prin raionamente științifice la o teorie mai exactă.

La aceasta au contribuit o varietate de observații. Oenopides, care a trăit la puțină vreme după Anaxagora, a descoperit înclinarea eclipselor. Curând a devenit clar că Soarele trebuia să fie mult mai mare decât Pământul, fapt ce venea în sprijinul celor care negau că Pământul se află în centrul universului. Focul central și contra-Pământul au fost abandonate de pitagoreici curând după epoca lui Platon. Heraclides din Pont (care a trăit cam între 388 și 315 î.Cr., fiind contemporan cu

Aristotel) a descoperit că Venus și Mercur se rotesc în jurul Soarelui și a adoptat ideea că Pământul se învărtește în jurul propriei axe la fiecare douăzeci și patru de ore. Acesta din urmă a fost un pas foarte important, pe care nu-l făcuse nici un predecesor. Heraclides provenea din școala lui Platon și trebuie că a fost o foarte mare inteligență, deși n-a fost respectat atât cât ar fi fost de așteptat.

Aristarh din Samos, care a trăit aproximativ între 310 și 230 î.Cr., fiind deci cu vreo douăzeci și cinci de ani mai vârstnic decât Arhimede, este cel mai interesant dintre astronomii antici, pentru că a avansat ipoteza completă a lui Copernic, că toate planetele, inclusiv Pământul, se rotesc pe cercuri în jurul Soarelui și că Pământul se învărtește în jurul propriei axe o dată în douăzeci și patru de ore. Este un pic dezolant să constați că singura scriere ajunsă până la noi a lui Aristarh, *Despre mărimele și distanțele Soarelui și Lunii*, aderă la viziunea geocentrică. E drept că pentru problemele de care se ocupă această carte, nu contează care dintre cele două teorii se adoptă, încât poate că el a socotit inoportun să-și împovăreze calculele cu o derogare superfluă de la opinia generală a astronomilor; ori poate că a ajuns la ipoteza copernicană abia după ce scrisese această carte. Sir Thomas Heath, în lucrarea sa despre Aristarh³, care cuprinde textul acestei cărți însoțit de traducere, înclină spre această din urmă ipoteză. Dovezile că Aristarh a sugerat viziunea copernicană sunt, în orice caz, pe deplin concludente.

Prima și cea mai bună dovadă este mărturia lui Arhimede, care, după cum am văzut, era un contemporan mai Tânăr al lui Aristarh. Scriindu-i lui Gelon, regele Siracuzei, el spune că Aristarh a scos „o carte cuprinzând anumite ipoteze”, după care continuă: „Ipotezele sale sunt că stelele fixe și Soarele stau nemîscăte, că Pământul se rotește în jurul Soarelui pe circumferința unui cerc, Soarele aflându-se în mijlocul orbitei.” La Plutarh se găsește un pasaj în care se spune despre Cleanthes că „socotea de datoria grecilor să-l dea în judecată pe Aristarh din Samos sub acuzația de impietate pentru că a pus în mișcare Vatra universului (adică Pământul), aceasta fiind urmarea încercării sale de a salva fenomenele postulând că cerul se află în repaus, iar Pământul se rotește pe un cerc înclinat, învărtindu-se totodată în jurul propriei axe”. Cleanthes era contemporan cu Aristarh și a murit pe la 232 î.Cr. Într-un alt pasaj, Plutarh spune că Aristarh a avansat concepția sa doar ca pe o ipoteză, dar că succesorul său Seleucus a susținut-o

³ *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*. By Sir Thomas Heath. Oxford, 1913. Cele ce urmează se bazează pe această carte.

ca pe o opinie fermă. (Seleucus era în floarea vârstei pe la 150 î.Cr.) Aëtios și Sextus Empiricus afirmă și ei că Aristarh a avansat ipoteza heliocentrică, dar nu spun că a formulat-o *numai* ca pe o ipoteză. Chiar dacă a procedat aşa, nu pare improbabil că, la fel ca Galilei două mii de ani mai târziu, a făcut-o de teamă să nu zgândăre niște prejudecăți religioase, teamă îndreptățită în lumina atitudinii lui Cleanthes (menționată adineauri).

După ce a fost avansată, în chip pozitiv sau doar ipotetic, de către Aristarh, ipoteza copernicană a fost adoptată cu fermitate de către Seleucus, dar nu și de vreun alt astronom din Antichitate. Această respingere generală s-a datorat în principal lui Hipparchos, care era în floarea vârstei între 161 și 126 î.Cr. Despre el, Heath spune că a fost „cel mai de seamă astronom din Antichitate”⁴. Hipparchos a fost primul care a scris în mod sistematic despre trigonometrie; a descoperit precesiunea echinoctiilor; a estimat durata lunii selenare cu o eroare mai mică de o secundă; a îmbunătățit estimările lui Aristarh privind mărimele și distanțele Soarelui și Lunii față de Pământ; a întocmit un catalog cuprinzând opt sute cincizeci de stele fixe, specificându-le latitudinea și longitudinea. În opozиie cu ipoteza heliocentrică a lui Aristarh, a adoptat și ameliorat teoria epiciclurilor, care fusese inventată de Apollonios (acesta fiind în floarea vârstei pe la 220 î.Cr.); o dezvoltare a acestei teorii este cea care, mai târziu, a ajuns să fie cunoscută drept sistemul ptolemaic, după numele astronomului Ptolemeu, care era în floarea vieții la mijlocul secolului al II-lea d.Cr.

Copernic a ajuns să afle câte ceva, deși nu prea mult, despre ipoteza aproape uitată a lui Aristarh, și s-a simțit încurajat găsind o autoritate antică în sprijinul inovației sale. În rest, efectul acestei ipoteze asupra astronomiei ulterioare a fost practic *nul*.

Astronomii antici au utilizat, la estimarea mărimiilor Pământului, a Lunii și a Soarelui, ca și la estimarea distanțelor Lunii și a Soarelui față de Pământ, metode ce erau teoretic corecte, dar au fost stânjeniți de lipsa unor instrumente precise. Având în vedere acest neajuns, multe din rezultatele lor au fost surprinzător de bune. Eratostene a estimat diametrul Pământului la 7850 de mile, cu o abatere de numai cincizeci de mile față de diametrul real. Ptolemeu a estimat distanța medie a Lunii ca fiind de $29 \frac{1}{2}$ ori diametrul Pământului; cifra corectă este de circa 30,5.

Nici unul din ei n-a izbutit să estimeze cât de cât exact distanța Soarelui, pentru care toți au propus valori mult prea mici. Estimările

⁴ Greek Mathematics, vol. II, p. 253

lor, folosind ca unitate de măsură diametrul Pământului, au fost următoarele:

- Aristarh, 180;
- Hipparchos, 1 245;
- Poseidonios, 6 545.

Cifra corectă este de 11 726. Se observă că respectivele estimări s-au îmbunătățit continuu (cea a lui Ptolemeu a însemnat însă un regres); estimarea lui Poseidonios⁵ este aproximativ jumătate din cifra corectă. În ansamblu, tabloul împărțăsit de ei al sistemului solar nu era foarte departe de adevăr.

Astronomia greacă era geometrică, nu dinamică. Anticii gândeau mișcările corpurilor cerești ca fiind uniforme și circulare sau ca fiind compuse din mișcări circulare. Nu dispuneau de conceptul de *forță*. Postulau sfere care se mișcau în întregul lor și de care erau fixate diversele corpuri cerești. Odată cu Newton și cu gravitația, s-a ivit un nou punct de vedere, mai puțin geometric. Este interesant de observat că odată cu Teoria generală a relativității a lui Einstein, din care este eliminată noțiunea de forță în sens newtonian, are loc o revenire la punctul de vedere geometric.

Pentru astronom, problema e următoarea: date fiind mișcările aparente ale corpurilor cerești pe firmament, să se introducă, prin ipoteză, o a treia coordonată, adâncimea, în aşa fel încât să se obțină o descriere cât mai simplă cu puțină a fenomenelor. Meritul ipotezei copernicane nu constă în *adevăr*, ci în simplitate; având în vedere relativitatea mișcării mecanice, aici problema adevărului nu se pune. Căutând ipoteze apte să „salveze fenomenele”, grecii practicau în fapt, chiar dacă nu întru totul și ca intenție, o abordare științifică. Comparându-i cu predecesorii lor și cu succesorii lor de până la Copernic, orice cercetător se va convinge negreșit de geniul lor de-a dreptul uluitor.

Două personalități foarte mari, Arhimede și Apollonios, din secolul al III-lea î.Cr., încheie lista matematicienilor greci de prim rang. Arhimede era prieten, probabil și văr, al Regelui Siracuzei și a fost ucis cu prilejul capturării acestui oraș de către romani în anul 212 î.Cr. Apollonios, încă din tinerețe, a trăit în Alexandria. Arhimede a fost nu doar matematician, ci și fizician și cercetător în domeniul hidrostaticii. Apollonios e cunoscut mai ales prin cercetările sale asupra secțiunilor conice. Nu voi vorbi mai mult despre ei, pentru că au venit prea târziu ca să mai poată influența filozofia.

⁵ Poseidonios a fost dascălul lui Cicero. Era în floarea vârstei către sfârșitul secolului al II-lea î.Cr.

După acești doi mari bărbați, deși la Alexandria s-au mai făcut cercetări meritorii, marea epocă a luat sfârșit. Sub dominația romană, grecii au pierdut acea încredere *în sine* care este apanajul libertății politice, iar pierzând-o, au fost cuprinși de un respect paralizant față de predecesori. Soldatul roman care l-a ucis pe Arhimede a fost simbolul morții gândirii originale, pricinuită de romani în tot cuprinsul lumii elene.

PARTEA A III-A
*FILOZOFIA ANTICĂ
DE DUPĂ ARISTOTEL*

CAPITOLUL XXV
Lumea elenistică

Istoria antică a lumii elenofone poate fi împărțită în trei perioade: perioada orașelor-state libere, căreia i-au pus capăt Filip și Alexandru; cea a dominației macedonene, a cărei ultimă rămășiță a fost lichidată prin anexarea de către romani a Egiptului, după moartea Cleopatrei; și în sfârșit, cea a Imperiului roman. Prima din aceste trei perioade se caracterizează prin libertate și dezordine, cea de a doua prin aservire și dezordine, iar cea de a treia prin aservire și ordine.

Cea de a doua din aceste perioade este cunoscută drept epoca elenistică. În științele naturii și în matematică realizările din această perioadă reprezintă apogeul atins de greci. În filozofie, atunci au fost întemeiate școlile epicureică și stoică, precum și scepticismul ca doctrină elaborată; perioada este, aşadar, încă importantă filozofic, deși nu are anvergura celei a lui Platon și Aristotel. După secolul al III-lea î.Cr. nu se va mai ivi în filozofia greacă nimic cu adevărat nou până la neoplaticienii din secolul al III-lea d.Cr. Între timp însă, în lumea romană se coceau premisele pentru triumful creștinismului.

Scurta domnie a lui Alexandru a transformat brusc lumea greacă. În deceniul de la 334 la 324 î.Cr., el a cucerit Asia Mică, Siria, Egiptul, Babilonia, Persia, Samarcandul, Bactriana și Punjabul. Imperiul persan, cel mai mare din câte cunoscuse lumea, a fost nimicit în urma a trei bătălii. Străvechile cunoștințe ale babilonienilor, împreună cu străvechile lor superstiții, au devenit familiare curiozității grecești; la fel și dualismul zoroastrian și (într-o măsură mai mică) religiile Indiei, unde budismul se îndrepta spre supremație. Peste tot unde a pătruns Alexandru, până și în munții Afganistanului, pe malurile râului Iaxartes și pe afluenții Indului, el a întemeiat orașe grecești, în care a încercat să reproducă instituțiile grecești și cărora le-a acordat o anumită autonomie. Cu toate că armata sa era formată în principal din macedoneni, și cu toate că majoritatea grecilor europeni i s-au supus doar pentru că n-aveau încotro, el s-a considerat, la început, apostolul elenismului.

Treptat însă, pe măsură ce cuceririle sale s-au extins, a adoptat o politică de promovare a fuziunii pașnice între greci și barbari.

Avea pentru asta mai multe motive. Pe de o parte era evident că ostile lui, care nu erau prea mari, nu puteau stăpâni permanent prin forță un imperiu atât de întins, încât, pe termen lung, trebuia să-și atragă populațiile cucerite. Pe de altă parte, Orientalul nu era obișnuit cu nici o altă formă de cărmuire decât regalitatea de sorginte divină, iar Alexandru se simțea cum nu se poate mai potrivit pentru a fi un astfel de rege. Dacă se va fi crezut cu adevărat zeu sau își lua atributele divinității doar din motive de oportunitate politică, este o întrebare la care ar fi mai indicat să caute răspuns psihologii, dat fiind că mărturiile istorice sunt neconcludente. În orice caz, i-a făcut plăcere adularea de care a avut parte în Egipt ca succesor al faraonilor și în Persia ca Mare rege. Comandanții săi militari macedoneni — „tovărășii”, cum li se spunea — aveau față de el atitudinea pe care o vor avea în epoca modernă nobiliei din Occident față de suveranul lor constituțional: refuzau să se prosterneze în fața lui, formulau sfaturi și critici chiar și cu riscul propriei vieți, iar în câte un moment crucial îi și controlau acțiunile, ca bunăoară atunci când l-au silit să se întoarcă de la Indus acasă, în loc să-și continue înaintarea spre Gange. Orientalii erau mai acomodanți, cu condiția de a le fi respectate prejudecățile religioase. Ceea ce lui Alexandru nu-i venea deloc greu; era suficient ca Amon sau Bel (Baal) să fie identificați cu Zeus, iar el însuși să se declare fiul Marelui zeu. Psihologii au tras concluzia că Alexandru l-a urât pe Filip și că probabil n-a fost străin de asasinarea acestuia; i-ar fi plăcut să credă că mama sa, Olimpiada, aidoma altor înalte doamne din mitologia greacă, fusese iubită de un zeu. Cariera sa a fost atât de miraculoasă, încât se prea poate ca el să fi ajuns la concluzia că cea mai bună explicație a nemaipomenitelor sale succese era originea sa miraculoasă.

Grecii aveau un foarte puternic sentiment de superioritate față de barbari; fără îndoială că Aristotel dă expresie acestei concepții general împărtășite atunci când spune că neamurile nordice sunt curajoase, cele sudice sunt civilizate, iar singuri grecii sunt deopotrivă curajoși și civilizați. Platon și Aristotel considerau nedrept ca un grec să fie transformat în sclav, nu însă și un barbar. Alexandru, care nu era grec get-beget, a încercat să curme această atitudine de superioritate. El însuși a luat în căsătorie *două* prințese barbare, iar pe fruntașii săi macedoneni i-a obligat să se însoare cu persane de obârșie nobilă. Este de presupus că numeroasele sale orașe grecești aveau mult mai mulți coloniști bărbați decât femei, încât acești bărbați trebuie că au urmat exemplul său, căsătorindu-se cu femei băstinașe. Ca urmare a unei astfel

de politici, în mintile oamenilor îclinați spre reflecție se va fi înfiripat o vizuire a omenirii ca un întreg; vechea loialitate față de orașul-stat și (în mai mică măsură) față de neamul grecesc în ansamblu părea a nu mai fi adecvată. În filozofie, acest punct de vedere cosmopolit începe cu stoicii, dar în practică începuse mai devreme cu Alexandru. Urmarea a fost că interacțiunea dintre greci și barbari era reciprocă: barbarii au învățat câte-ceva din știința greacă, în timp ce grecii și-au însușit mult din superstițiile barbare. Ajungând să acopere o arie mai largă, civilizația greacă a devenit mai puțin pur grecească.

Civilizația greacă a fost eminentă urbană. Firește că mulți greci erau ocupati cu agricultura, dar ei au contribuit puțin la ceea ce a fost distinctiv în cultura elenă. Începând din vremea Școlii milesiene, grecii eminenți pe tărâmul științei, al filozofiei și al literaturii erau asociați cu orașe comerciale prospere, deseori înconjurate de populații barbare. Acest tip de civilizație a fost inaugurat nu de greci, ci de fenicieni; Tyrul, Sidonul și Cartagina foloseau sclavi pentru muncile manuale de acasă, iar la război foloseau mercenari. Nu depindeau, ca orașele-capitală moderne, de o numeroasă populație rurală de același sânge și cu aceleși drepturi politice. Cel mai apropiat analogon modern ar fi de găsit în Orientul Îndepărtat în cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Singapore și Hong Kong-ul, Shanghai-ul și celelalte porturi deschise din China erau mici insule europene, unde albi formau o aristocrație comercială trăind din munca lucrătorilor băstinași. În America, la nord de linia Mason-Dixon, albi, neavând la dispoziție astfel de lucrători, au fost nevoiți să practice singuri agricultura. Din acest motiv, stăpânirea omului alb asupra Americii de Nord este trănică, pe când stăpânirea sa în Orientul Îndepărtat a slăbit deja mult și foarte ușor ar putea lua sfârșit de-a binelea. Din acest tip de cultură însă, și îndeosebi din industrialism, multe lucruri vor supraviețui. Această comparație ne poate ajuta să înțelegem poziția grecilor din părțile orientale ale imperiului lui Alexandru.

Impresia produsă de Alexandru asupra imaginației în Asia a fost puternică și durabilă. Prima *Carte a Macabeilor*, scrisă la peste două secole de la moartea lui, începe cu o descriere a carierei sale:

După ce s-a luptat Alexandru Macedon, fiul lui Filip, care a ieșit din țară Chitim și a bătut pe Darie, regele perșilor și al mezilor, a domnit în locul lui, fiind cel dintâi împărat de neam grecesc. Si a făcut războaie multe, a biruit multe cetăți și a nimicit pe regii pământului. Si a trecut până la marginile pământului, a luat prăzi de la neamuri multe și a fost supus pământul înaintea lui. Si s-a înăltat și s-a ridicat inima lui și a adunat putere și ostire foarte mare. Si a stăpanit țari și neamuri și tirani și i-au

fost lui birnici. Și după aceea a căzut la pat și a înțeles că i se apropie moartea. Atunci a chemat slugile sale cele cinstite, care erau cu sine, crescute din tinerețe, și le-a împărțit regatul său, încă fiind viu¹. Și a domnit Alexandru timp de doisprezece ani, și a murit.

A supraviețuit ca un erou legendar în religia mahomedană iar în părțile munților Himalaya existau până deunăzi căpetenii de triburi care se pretindeau a fi coborâtori din el.² Nici un alt erou pe deplin istoric n-a oferit vreodată o asemenea sansă facultății mitopoietice.

La moartea lui Alexandru au existat încercări de menținere a unității imperiului său. Dar, dintre cei doi fii ai săi, unul era abia prunc, iar celălalt nu se născuse încă. Fiecare din ei avea sprijinitori, dar în războiul civil ce a urmat, amândoi au fost dați deoparte. În cele din urmă, imperiul s-a împărțit între familiile a trei generali, dintre care, vorbind cu aproximație, una a obținut părțile europene, una părțile africane, iar cea de a treia părțile asiatiche ale posesiunilor lui Alexandru. Părțile europene au revenit până la urmă descendenților lui Antigonos; Ptolemeu, care a obținut Egiptul, și-a stabilit capitala la Alexandria; iar Seleucus, care după multe războaie a obținut Asia, a fost prea prinț în campanii militare pentru a avea o capitală fixă, dar ceva mai târziu orașul principal al dinastiei sale a fost Antiohia.

Atât Ptolemeii cât și Seleucizii (cum era numită dinastia lui Seleucus) au abandonat încercările lui Alexandru de a produce o fuziune a grecilor cu barbarii și au instaurat tiranii militare bazate, la început, pe părțile lor din armata macedoneană întărite cu mercenari greci. Ptolemeii au stăpânit Egiptul cu destulă siguranță, în schimb în Asia încălcite războaie dinastice au durat timp de două secole, luând sfârșit abia în urma cuceririi romane. În cursul acestor două secole Persia a fost cucerită de partii, iar grecii din Bactria au ajuns din ce în ce mai izolați.

În secolul al II-lea î.Cr. (după care au cunoscut un declin rapid) ei au avut un rege, Menandru, al cărui imperiu indian era foarte întins. Două dialoguri dintre el și un înțelept budist au supraviețuit în limba pali iar parțial și în traducere chineză. Dr. Tarn sugerează că primul din aceste dialoguri este bazat pe un original în greacă; în mod sigur însă nu și al doilea, care se termină cu abdicarea lui Menandru, devenit călugăr budist.

¹ Istoric, acest lucru nu este adevărat.

² Probabil că lucrul acesta nu mai e adevărat, dat fiind că de la o vreme fiind celor ce împărtășeau această credință sunt trimiși la studii la Oxford.

În acea vreme budismul era o religie viguroasă și care câștiga protecții. Asoka, rege și sfânt budist, notează, într-o inscripție ce ni s-a păstrat, că a trimis misionari la toți regii macedoneni: „Și aceasta e izbânda de căpetenie în opinia Majestății Sale — izbânda prin Lege; și aceasta e ceea ce Majestatea sa a făcut, atât în propriile teritorii, cât și în ținuturile învecinate, până la șase sute de leghe depărtare — chiar și unde domnește regele grec Antioh și dincolo de acest Antioh, până unde domnesc cei patru regi cu numele respective de Ptolemeu, Antigonos, Magas și Alexandru [...] precum și aici, în teritoriile regelui, printre ionas”³ (adică grecii din Punjab). Nu s-a păstrat, din păcate, nici o însemnare occidentală despre acești misionari.

Babilonia a fost influențată mult mai profund de elenism. După cum am văzut, singurul astronom antic care l-a urmat pe Aristarh din Samos în susținerea sistemului copernican a fost Seleucus din Seleucia pe Tigru, trăitor pe la 150 î.Cr. Tacit ne spune că în secolul I î.Cr. Seleucia nu „a îmbrățișat obiceiurile barbare ale partilor, ci mai păstra instituțiile lui Seleucus⁴, întemeietorul ei grec. Trei sute de cetăteni, aleși pentru bogăția sau înțelepciunea lor, alcătuiau aşa-zicând Senatul; gloata își avea și ea partea ei de putere”⁵. În toată Mesopotamia, dar mai cu seamă în partea ei de vest, greaca a devenit limba literaturii și a culturii și a rămas aşa până la cucerirea mahomedană.

Siria (excluzând Iudeea) a devenit complet elenizată în orașe sub aspectul limbii și al literaturii. Populațiile rurale însă, care erau mai conservatoare, au păstrat religiile și limbile cu care se obișnuiseră⁶. În Asia Mică, orașele grecești de pe coastă exercitaseră timp de secole influență asupra vecinilor lor barbari. Cucerirea macedoneană a amplificat această influență. Primul conflict al elenismului cu evrei este relatat în *Cărțile Macabeilor*. Este un episod extrem de interesant, diferit de tot ce se petreceea în restul imperiului macedonean. Voi vorbi despre el ceva mai târziu, când voi ajunge la originile și afirmarea creștinismului. În alte părți influența greacă n-a întâmpinat o asemenea împotrivire dârză.

Din punctul de vedere al culturii elenistice, cel mai sclipitor succes în secolul al III-lea î.Cr. a fost orașul Alexandria. Egiptul era mai puțin expus războaielor decât părțile europene și asiatice aflate sub stăpânire

³ Citat în Bevan, *House of Seleucus*, vol. I, p. 298 n.

⁴ Regele, nu astronomul.

⁵ *Anale*, carte VI, cap. 42.

⁶ Vezi *Cambridge Ancient History*, vol. VII, pp. 194-195.

macedoneană, iar Alexandria avea o poziție extraordinar de prielnică pentru comerț. Ptolemeii erau ocrotitori ai științelor și au atras în capitala lor mulți dintre cei mai valoroși oameni ai epocii. Matematica a devenit, și a rămas până la căderea Romei, în principal alexandrină. Arhimede, ce-i drept, era sicilian și trăia într-o parte a lumii unde orașele-state grecești (până la moartea sa, în 212 î.Cr.) și-au păstrat independența; dar și el a studiat la Alexandria. Eratostene a fost bibliotecarul-șef al celebrei biblioteci din Alexandria. Matematicienii și oamenii de știință legați, mai mult sau mai puțin strâns, de Alexandria în secolul al III-lea î.Cr. erau la fel de capabili ca oricare din grecii secolelor anterioare și au creat opere de valoare egală. Spre deosebire însă de predecesorii lor, ei nu păstrau toate cunoștințele pentru provincia lor și propuneau filozofii universale; erau specialiști în sensul modern al cuvântului. Euclid, Aristarch, Arhimede și Apollonios s-au mulțumit să fie matematicieni; în filozofie n-au aspirat la originalitate.

Specializarea a caracterizat epoca de care vorbim în toate domeniile, nu doar în acela al științei. În orașele grecești de sine stătătoare din secolele V–IV, despre un om capabil se considera că este capabil în toate privințele. Putea fi, după împrejurări, militar, om politic, legislator sau filozof. Socrate, deși nu agrea politica, n-a putut să evite implicarea în disputele politice. În tinerețe a fost soldat și (în ciuda spuselor sale din *Apărarea*) cercetător al naturii. Protagoras, când a putut răpi ceva din timpul pe care-l consacra predării scepticismului printre tineri aristocrați ahtiați după ultima modă intelectuală, a redactat un cod de legi pentru orașul Thurioi. Platon și-a făcut și el de lucru prin politică, dar fără succes. Xenofon, când nu scria despre Socrate și nu-și vedea de moșioara de la țară, își întrebuiță timpul cu îndeletnicirea de general. Matematicenii pitagoreici au încercat să preia cărmuirea în câteva orașe. Toată lumea trebuia să facă parte din jurii și să îndeplinească diverse alte îndatoriri publice. În secolul al III-lea lucrurile nu mai stăteau aşa. În vechile orașe-state continua, ce-i drept, să existe viață politică, dar ea devenise mărginită și lipsită de importanță, deoarece Grecia se afla la cheremul armatelor macedonene. Luptele serioase pentru putere se purtau de-acum între militari macedoneni; ele aveau ca Miză nu vreo chestiune de principiu, ci doar împărțirea teritoriului între niște aventurieri rivali. Pentru treburi administrative și tehnice, acești militari îndeobște mai puțin școliți îi foloseau ca experți pe greci; în Egipt, de exemplu, s-au făcut lucruri excelente în materie de irigații și desecări. Existau militari, administratori, medici, matematicieni, filozofi, dar nimici nu era toate acestea deodată.

A fost o epocă în care un om cu bani și neinteresat de putere putea duce o viață foarte plăcută — mereu, firește, în ipoteza că nu bântuia prin preajmă vreo armată pusă pe jaf. Oameni școliți care se bucurau de bunăvoiță vreunui principie puteau beneficia de un înalt grad de confort, cu condiția de a fi adulatori dibace și de a nu se simți deranjați când erau luati în tărbacă de către niște ignoranți regali. Securitate însă nu exista pe nicăieri. Se putea întâmpla ca o revoluție de palat să-l detroneze pe protectorul învățătului sicofant sau ca o ceată de galateni să distrugă vila unui bogătaș sau, în chip de incident în cadrul unui război dinastic, un oraș să se pomenească jefuit. În astfel de împrejurări, nu-i de mirare că oamenii se apucau să adore pe zeița Fortune sau pe zeul Noroc. În sfera treburilor omenești nimic nu părea rațional. Cei ce stăruiau cu obstinație să găsească pe undeva raționalitate se refugiau în sinea lor, chibzuind, precum Satan al lui Milton, că

Spiritul sieși își este sălaș, și-n ăst cămin
Din iad, rai poate face și din rai, un chin.

Exceptând categoria aventurierilor hrăpăreți, nimic nu mai stimula interesul pentru treburile publice. După strălucitul episod al cucericilor lui Alexandru, lumea elenistică se scufunda în haos, din lipsa unui despot îndeajuns de puternic pentru a genera coeziune socială. Confruntată cu noile probleme, inteligența greacă s-a vădit total nepregătită să le facă față. Fără îndoială că, în comparație cu grecii, românii erau inferiori intelectual și brutali, dar cel puțin au creat o ordine. Vechea dezordine din zilele de libertate fusese tolerabilă, pentru că orice cetățean participa la ea; pe când noua dezordine, impusă supușilor de niște conducători incompetenți, era total intolerabilă — cu mult mai intolerabilă decât supunerea de mai târziu față de Roma.

Nemulțumirea socială și teama de revoluție erau foarte răspândite. Munca liberă era mai prost plătită, pesemne datorită concurenței pe care i-o făcea munca sclavilor aduși din Orient, iar prețurile bunurilor de primă necesitate crescuseră. Alexandru, la începutul întreprinderii sale, avea timp să încheie tratate menite să-i țină pe cei săraci la locul lor. „În tratatele încheiate în 355 între Alexandru și statele Ligii corintice era stipulat că Consiliul Ligii și reprezentantul lui Alexandru vor veghea ca în nici o cetate membră a Ligii să nu aibă loc confiscări de averi personale, împărțiri de pământuri, anulări de datorii sau eliberări de sclavi în scop de revoluție.”⁷ În lumea elenistică,

⁷ „The Social Question in the Third Century”, de W.W. Tarn, în *The Hellenistic Age*, de mai mulți autori. Cambridge, 1923. Eseul lui Tarn este extrem de interesant și cuprinde multe lăptișoare de găsit în alte surse.

templele aveau și rolul de bancheri, deținând rezerva de aur și controlând creditul. La începutul secolului al III-lea, templul lui Apollo de la Delos dădea împrumuturi cu dobândă de zece la sută; anterior, rata dobânzii fusese mai ridicată⁸.

Muncitorii liberi cărora salariile li se păreau insuficiente chiar și pentru minimul necesar izbuteau, dacă erau tineri și viguroși, să fie angajați ca mercenari. Fără îndoială că viața de mercenar era plină de privațiuni și pericole, dar oferea și mari oportunități, precum prădarea vreunui oraș bogat din Orient sau vreo răzmerită profitabilă. Pentru un comandant se putea dovedi periculos să-și dizolve oastea și trebuie că aceasta era și una din rațiunile războaielor aproape neîntrerupte.

Vechiul spirit civic supraviețuise, mai mult sau mai puțin, în vechile orașe grecești, dar lipsea în noile orașe întemeiate de Alexandru, aici nefăcând excepție nici Alexandria. În vremurile mai vechi, un oraș nou era întotdeauna o colonie formată din emigranți plecați din câte un oraș mai vechi și rămânea legat sentimental de orașul de obârșie. Genul acesta de sentiment dura vreme îndelungată, aşa cum se vede, spre exemplu, din activitățile diplomatice ale orașului Lampsacos de la Hellespont în anul 196 î.Cr. Acest oraș era amenințat să fie subjugat de către regele seleucid Antioh al III-lea și a decis să solicite protecția Romei. A trimis în acest scop o ambasadă, care însă nu s-a dus direct la Roma, ci, în ciuda distanței enorme, mai întâi la Marsilia care, la fel ca Lampsacos, era o colonie a Phoceei și, în plus, era privită cu ochi prietenoși de către romani. Cetățenii Marsiliei, după ce au ascultat cuvântul emisarului, au hotărât pe loc să trimită la Roma o misiune diplomatică proprie care să pledeze cauza cetății-soră. Galii care trăiau mai în interior în apropierea Marsiliei s-au alăturat și ei, trimițând o scrisoare celor de același neam cu ei din Asia Mică, galatenii, rugându-i să-i ajute la nevoie pe cei din Lampsacos. Roma, firește, a fost bucurioasă de pretext pentru a se amesteca în treburile Asiei Mici, iar intervenția sa a permis cetății Lampsacos să-și păstreze libertatea — până când aceasta a devenit neconvenabilă romanilor⁹.

În general, cârmuitorii din Asia Mică își spuneau „filo-eleni” și se purtau prietenos cu vechile orașe grecești atât cât le îngăduiau circumstanțele politice și necesitățile militare. Orașele își doreau și (atunci când puteau) revendicau autoguvernarea, scutirea de tribut și de prezența unei garnizoane regale. Era avantajos ca cererile să le fie satisfăcute,

⁸ *Ibidem.*

⁹ Bevan, *House of Seleucus*, vol. II, pp. 45–46.

pentru că erau bogate, puteau furniza mercenari și multe din ele aveau porturi importante. Dacă însă optau neinspirat de ce parte să se situeze în câte un război civil, riscau să fie pur și simplu cotropite. În ansamblu, seleucizii și celealte dinastii ivite între timp se purtau tolerant față de ele, dar existau și excepții.

Noile orașe, deși se bucurau de oarecare autonomie, nu aveau aceleși tradiții cu cele mai vechi. Cetățenii lor nu erau de origine omogenă, ci proveneau din diverse părți ale Greciei. Ei erau în principal aventurieri, aidoma conchistadorilor moderni sau coloniștilor din Johannesburg, și nu niște pioși pelerini ca mai vechii coloniști greci sau ca pionierii din Noua Anglie. Din această pricina, nici unul din orașele întemeiate de Alexandru nu forma o puternică unitate politică. Lucrul acesta reprezenta un avantaj din punctul de vedere al cârmuirii regale, dar din cel al răspândirii elenismului reprezenta o slăbiciune.

Influența religiilor ne-grecești și a superstițiilor în lumea elenă a fost în cea mai mare parte, dar nu în totalitate, un fenomen negativ. Ar fi putut să nu fie așa. Evrei, perși și budiștii aveau cu toții religii hotărât superioare politeismului popular grec și care ar fi putut chiar să fie studiate cu folos de către cei mai buni dintre filozofi. Din păcate, cei ce au impresionat cel mai puternic imaginea grecilor au fost babilonienii și chaldeenii. Înainte de toate, prin fabuloasa lor vechime; însemnările preoților de aici datau de mii de ani și se pretindeau a fi încă mult mai vechi. Apoi existau incontestabile cunoștințe științifice: babilonienii erau mai mult sau mai puțin în stare să prezică eclipselor, cu mult înaintea grecilor. Acestea însă n-au fost decât cauze ce au favorizat receptivitatea; ceea ce a fost receptat au fost în principal astrologia și magia. „Astrologia — spune profesorul Gilbert Murray — s-a abătut asupra spiritul grec așa cum se abate o boală peste un îndepărtat popor insular. Mormântul lui Ozymandias, așa cum îl descrie Diodor, era acoperit de simboluri astrologice, iar cel al lui Antioh I, descoperit la Commagene, are același caracter. Pentru monarhi era firesc să creadă că sunt protejați de astri. Dar toată lumea era predispusă să primească microbul.”¹⁰ Se pare că astrologia a fost transmisă grecilor din epoca lui Alexandru mai întâi de către un chaldeean pe nume Berossus, care ținea școală în Cos și, după cum spune Seneca, „îl tălmăcea pe Bel” (sau Baal, zeul babilonian al cerului și pământului — *n. t.*). „Aceasta — spune profesorul Murray — nu putea să însemne decât că traducea în greacă «Ochiul lui Bel», un tratat scris pe

¹⁰ *Five Stages of Greek Religion*, pp. 177–178.

șaptezeci de tăblițe, găsit în biblioteca lui Assurbanipal (686–626 î.Cr.), dar redactat pentru Sargon I încă în mileniul al III-lea î.Cr.” (*ibid.*, p. 176).

După cum vom vedea, majoritatea filozofilor, chiar și a celor mai buni, s-au îndrăgostit de astrologie. Aceasta, de vreme ce consideră că viitorul e predictibil, presupunea credința în necesitate sau destin, care putea fi contrapusă credinței prevalente în noroc. Fără îndoială că majoritatea oamenilor credeau în ambele, nedându-și seama că sunt incompatibile.

Confuzia generală n-avea cum să nu ducă la anemiere intelectuală și, mai mult încă, la decădere morală. Secole de necontenită incertitudine, deși sunt compatibile cu un înalt grad de sfîrșenie la o minoritate, au urmări nefaste asupra prozaicelor virtuți cotidiene ale unor cetățeni respectabili. Pare a nu fi de nici un folos să economisești dacă mâine economiile tale se pot duce pe apa sămbetei; la ce bun să fii cinstit când în mod aproape sigur cel față de care ești cinstit te va escroca? La ce bun să aderi cu statornicie la o cauză, când nici o cauză nu e importantă sau n-are vreo șansă să triumfe durabil? La ce bun să argumentezi în favoarea veracității, când numai tergiversarea dibace face posibilă prezervarea vieții și a avuției? Într-o asemenea lume, omul a cărui virtute izvorăște exclusiv din prudența terestră va deveni un aventurier dacă are curaj, iar dacă nu, va căuta să stea în umbră ca un oportunist.

Poetul Menandru, care aparține acestei epoci, spune:

Atâtea cazuri cunoscut-am
De oameni ce, nefiind pungași din fire
Se făcură aşa, din nenoroc sau de nevoie.

Aceasta rezumă caracterul moral al secolului al III-lea î.Cr., exceptând câțiva oameni de o factură cu totul aparte. Chiar și la această minoritate, teama a luat locul speranței; scopul vieții era acum mai degrabă să te ferești de nenorociri, decât să urmărești vreun bine pozitiv. „Metafizica se retrage în plan secund, iar etica, acum individuală, devine de primă importanță. Filozofia nu mai este stâlpul de foc care precede câțiva căutători de adevăr neînfricăți; ci este precum o ambulanță aflată la remorca luptei pentru existență, adunându-i pe bolnavi și pe răniți.”¹¹

¹¹ C.F. Angus în *Cambridge Ancient History*, vol. VII, p. 231. Ciatul de mai sus din Menandru este luat din același capitol.

CAPITOLUL XXVI

Cinicii și scepticii

Raporturile oamenilor eminenți în plan intelectual cu societatea vremii lor au diferit foarte mult de la o epocă la alta. În anumite epoci fericite ei s-au aflat, îndeobște, în armonie cu realitățile înconjurătoare — sugerând, firește, reforme ce li se păreau necesare, încrezători însă că sugestiile lor vor fi bine primite și nedisplăcându-le lumea în care trăiau chiar și dacă rămânea nereformată. În alte epoci, s-au manifestat ca revoluționari, considerând necesare schimbări radicale, dar așteptându-se ca, în parte ca rezultat al pledoariei lor, aceste schimbări să se producă în viitorul apropiat. Alteori însă erau cuprinși de dezna-dejde în fața lumii și simțea că, deși ei își știau ce ar trebui făcut, nu se putea spera că se va și face așa. Această din urmă mentalitate alunecă ușor spre o dezna-dejde mai profundă, căreia viața pe pământ i se pare funciarmente ticăloasă, iar speranța de mai bine i se pare realizabilă doar într-o viață de apoi sau într-o transfigurare mistică.

În unele epoci, toate aceste atitudini erau adoptate de oameni diferenți care-și erau contemporani. Să ne gândim, bunăoară, la perioada de început a secolului al XIX-lea. Goethe era mulțumit, Bentham se manifesta ca reformator, Shelley ca revoluționar, iar Leopardi ca pessimist. În majoritatea epocilor însă, există la marii scriitori câte o tonalitate dominantă. În Anglia aceștia se simțea mulțumiți sub domnia Elisabetei și în secolul al XVIII-lea; în Franța, au devenit revoluționari pe la 1750; în Germania, după 1813 au îmbrățișat naționalismul.

În perioada dominației ecclaziastice, între secolele al V-lea și al XV-lea, a existat un anumit conflict între credințele teoretice și simțăminte efective. Teoretic, lumea era o vale a plângerii, o pregătire, prin pătimiri, pentru lumea de apoi. În practică însă, autorii de cărți, fiind aproape toți clerici, nu puteau să nu se simtă încântați de puterea Bisericii; găseau prilejuri din belșug pentru activități pe care le credeau utile. Ei aveau aşadar o mentalitate de clasă conducătoare și nu de oameni ce se simt exilați într-o lume străină. Aceasta e o dimensiune a ciudatului

dualism ce străbate întregul Ev Mediu, datorat faptului că Biserica, deși bazată pe credința în lumea de apoi, era cea mai importantă instituție a lumii pământești.

Pregătirea psihologică pentru transcendența creștină începe în perioada elenistică și stă în legătură cu declinul orașului-stat. Până la Aristotel inclusiv, filozofii greci, chiar dacă se întâmpla să deplore un lucru sau altul, nu erau, îndeobște, cuprinși de deznaștere cosmică și nici nu se simțeau politicește neputinciosi. Se întâmpla, cîteodată, să aparțină unui partid înfrânt, dar într-un astfel de caz, înfrângerea era pusă pe seama sănsei sau neșansei, și nu pe seama unei neputințe inevitabile a înțeleptului. Chiar și cei care, precum Pitagora iar în unele momente și Platon, desconsiderau lumea aparenței și căuta refugiu în misticism, aveau planuri practice de transformare a claselor conduceătoare în sfinți și înțelepți. Când puterea politică a trecut în mâinile macedonenilor, filozofii greci, cum era și firesc, au întors spatele politicii și s-au consacrat mai mult problemei virtuții personale și a mântuirii. Au încetat de a se mai întreba cum pot oamenii să creeze un stat bun și au început să se întrebe cum pot oamenii să fie virtuoși într-o lume vicioasă, sau fericiți într-o lume dominată de suferință. Schimbarea, ce-i drept, a fost doar una de grad; astfel de întrebări fuseseră puse și mai demult, iar stoicii târzi, pentru o vreme, aveau să se preocupe din nou de politică — nu de politica Greciei, ci de aceea a Romei. A fost totuși o schimbare reală. Exceptând într-o anumită măsură stoicismul din epoca romană, viziunea celor ce gândeau și simțeau cu seriozitate a devenit tot mai pronunțat subiectivă și individualistă, până când, în cele din urmă, creștinismul a dat la iveală o evanghelie a mântuirii individuale care a inspirat zelul misionar și a creat Biserica. Până să se întâmple aceste lucruri, nu a existat o instituție la care filozoful să fi putut să adere din toată inima și, deci, nu a existat nici o supapă pentru dorința sa legitimă de putere. Din acest motiv, filozofii perioadei elenistice sunt, ca oameni, mai limitați decât cei ce au trăit pe când orașul-stat mai putea încă să inspire atașament. Ei continuă să gândească, fiindcă aceasta le e chemarea, dar nu prea mai speră ca gândirea lor să dea roade în lumea îndeletnicirilor practice.

Patru școli de filozofie au fost întemeiate cam pe vremea lui Alexandru. Cele mai celebre două, stoicii și epicureicii, vor face obiectul unor capitole ulterioare; în cel de față ne vom ocupa de cinici și de sceptici.

Prima din aceste două școli derivă, prin fondatorul ei Diogene, din Antistene, un discipol al lui Socrate cu vreo douăzeci de ani mai vîrstnic decât Platon. Antistene a fost o personalitate remarcabilă, în anumite

privințe destul de asemănătoare cu Tolstoi. Până după moartea lui Socrate, a trăit în cercul aristocratic al condiscipolilor săi și nu a vădit semne de heterodoxie. Dar, pe când nu se mai afla la vârsta tinereții, ceva — poate înfrângerea Atenei, poate moartea lui Socrate, poate dezgustul față de chitibușările filozofice — l-a făcut să prindă dispreț față de ceea ce prețuise până atunci. Nu mai voia să audă de nimic în afară de curata bunătate. Se întovărășea cu cei ocupați cu munca, se îmbrăca precum unul de-al lor. Se apucă să predice în locuri publice și pe înțelesul oamenilor simpli. Filozofarea rafinată i se părea o deșertăciune; ceea ce putea fi cunoscut era și la îndemâna celor neșcoliți. Preconiza „întoarcerea la natură” și ducea acest crez foarte departe. Nu trebuia să mai existe ocârmuire, proprietate privată, căsătorie, religie oficială. Discipolii săi, dacă nu și el însuși, condamnau sclavia. Nu a fost propriu-zis un ascet, dar a disprețuit luxul și căutarea de plăceri artificiale ale simțurilor. „Prefer să fiu nebun decât să mă scald în plăceri”, spunea el.¹

Faima lui Antistene a fost întrecută de cea a discipolului său Diogene, „un Tânăr din Sinope, de pe țărmul Pontului Euxin, pe care [Antistene] nu l-a plăcut de la prima vedere; fiu al unui zaraf care făcuse închisoare pentru falsificare de monezi. Antistene i-a poruncit flăcău-lui să plece, dar acesta s-a făcut că n-aude; l-a amenințat cu bățul, dar degeaba. Tânărul dorea «întelepciune» și văzuse că Antistene o avea din belșug. Scopul pe care și-l propusese în viață era de a face ce făcuse și tatăl său, să șteargă inscripțiile oficiale de pe monezi, dar pe o scară mult mai mare. Ar fi vrut să deprecieze tot ce era pe lume monedă curentă. Tot ce era însemn convențional era fals. Oamenii cu însemne de regi sau de generali; lucrurile însemnate drept onoare, întelepciune, fericire și bogătie; totul era metal ordinar cu ștampilă mincinoasă.”²

Hotărâse să trăiască precum un câine, drept care a și fost poreclit „cinicul”, adică „caninul”. Repudia toate convențiile, fie că era vorba de religie, de maniere, de îmbrăcăminte, de locuință, de mâncare sau de decență. Se spune că trăia într-un butoi, dar Gilbert Murray ne asigură că aici e la mijloc o traducere greșită: era vorba de un ulcior mare, dintre cele folosite în vremuri străvechi pentru înmormântări.³ Trăia din cerșit, ca un fachir indian. Își proclama înfrățirea nu numai cu întreaga specie umană, ci și cu dobitoacele. A fost un om în jurul căruia s-au țesut povești încă din timpul vieții. Toată lumea știe că odată a

¹ Benn, vol. II, pp. 4–5; Murray, *Five Stages*, pp. 113–114.

² Murray, *Five Stages*, p. 117.

³ Murray, *Ibidem*, p. 119.

fost vizitat de Alexandru și că, la întrebarea acestuia dacă voia să-i facă vreo favoare, a răspuns „Nu-mi lua lumina soarelui!”

Învățatura lui Diogene nu era nicidecum „cinică” în sensul pe care-l dăm astăzi acestui cuvânt; ba dimpotrivă. Avea o pasiune arzătoare pentru „virtute”, în comparație cu care socotea că bunurile lumești nu prețuiesc nimic. Virtutea și libertatea morală le căuta în eliberarea de dorințe: fii nepăsător la bunurile pe care îți le poate dărui norocul, și vei scăpa de orice teamă. În această privință, doctrina sa a fost preluată, după cum vom vedea, de stoici, care însă nu l-au urmat și în refuzul înclesirilor civilizației. Consideră că Prometeu a fost pe bună dreptate pedepsit pentru că le-a adus oamenilor meșteșugurile, din care au rezultat complicațiile și artificialitatea vieții. Sub acest aspect se aseamănă cu taoiștii, cu Rousseau și cu Tolstoi, fiind însă mai consecvent decât aceștia.

Deși a fost contemporan cu Aristotel, doctrina sa aparține, ca factură, epocii elenistice. Aristotel e ultimul filozof grec căruia lumea î se înfățișează într-o lumină optimistă; după el, toti cultivă, sub o formă sau alta, o filozofie a replierii. Lumea e rea; să învățăm, aşadar, cum să fim independenți față de ea. Bunurile exterioare sunt precare; ele sunt un dar al norocului, nu rodul propriilor noastre strădanii. Sigure sunt numai bunurile subiective — virtutea sau mulțumirea prin resemnare — și omul înțeleapt numai pe ele va pune preț. Diogene personal a fost un bărbat plin de vigoare, însă doctrina sa, aidoma tuturor celor din epoca elenistică, era pe placul oamenilor obosiți, la care dezamăgirea stinsese ardoarea naturală. Si cu siguranță, nu era o doctrină menită să promoveze arta, știința, pricoperea de a guverna sau vreo altă activitate utilă, cu excepția uneia de protest împotriva răului atotputernic.

Este interesant de urmărit ce a devenit doctrina cinică atunci când a fost popularizată. În partea de început a secolului al III-lea î.Cr. cincii erau la modă, mai ales în Alexandria. Ei publicau surte predici în care arătau cât este de ușor să trăiești fără bunuri materiale, cât de fericit poți fi cu mâncare simplă, cât de cald poate să-ți fie iarna fără haine scumpe (în Egipt poate că aşa și era!), cât e de stupid să-ți iubești ținutul natal sau să-ți jelești copiii sau prietenii decedați. „Dacă mi-a murit fiul sau soția — spune Teles, unul din popularizatorii cincismului — este acesta un motiv să nu-mi mai pese de mine, care sunt încă în viață, ori să nu mai port de grija bunurilor mele?”⁴ În acest punct e greu să mai simți vreo simpatie pentru viața simplă, devenită peste

⁴ The Hellenistic Age (Cambridge, 1923), pp. 84 și urm.

măsură de simplă. Te întrebi mirat cine găsea plăcere în astfel de predici. Oamenii bogați, dornici să considere închipuite suferințele celor săraci? Sau noii săraci, care încercau să disprețuiască pe afaceristul de succes? Sau sicofanții, care se convingeau astfel că pomana pe care o acceptau era un lucru fără importanță? Același Teles îi spunea unui bogătaș: „Tu dai cu generozitate, iar eu iau de la tine în mod firesc, fără a mă umili, înjosii sau văicări.”⁵ Avantajoasă doctrină! Cinismul popular nu predica abstinența de la lucrurile bune ale acestei lumi, ci doar o anumită indiferență față de ele. În cazul unui debitor, aceasta putea îmbrăca forma minimalizării obligației față de creditor. Se vede de aici cum a dobândit cuvântul „cinic” înțelesul său curent.

Miezul mai bun al doctrinei cinice a fost preluat de stoicism, o doctrină filozofică mult mai elaborată și mai închegată.

Scepticismul ca doctrină de școală a fost proclamat mai întâi de Pyrrhon, care, alăturându-se armatei lui Alexandru, a străbătut împreună cu ea întreg drumul până în India. Se pare că această lungă campanie i-a satisfăcut îndeajuns plăcerea de a călători, încât restul vieții și l-a petrecut în orașul natal, Elis, unde a murit în 275 î.Cr. Doctrina sa nu cuprinde multe lucruri noi, dincolo de o anumită sistematizare și formalizare a unor vechi îndoieri. Scepticismul în privința simțurilor i-a frământat pe filozofii greci foarte de timpuriu; singurele excepții au fost cei care, precum Parmenide și Platon, negând valoarea cognitivă a percepției, au scos din această negare un argument în favoarea unui dogmatism intelectual. Pe sofisti, îndeosebi pe Protagoras și Gorgias, ambiguitățile și aparentele contradicții ale percepției senzoriale i-au condus la un subiectivism destul de asemănător cu cel pe care avea să-l proclame Hume. Scepticismul privitor la simțuri, Pyrrhon pare (pentru că a avut înțelegiunea de a nu scrie nici o carte) să-i fi adăugat un scepticism moral și logic. Se spune că ar fi susținut că nu putem avea niciodată vreun temei rațional de a prefera o linie de acțiune alteia. În practică aceasta însemna că fiecare trebuia să se conformeze obiceiurilor țării în care trăia. Un discipol de-al său din zilele noastre s-ar duce la biserică duminica, ar executa genuflexiunile prescrise, dar fără ca aceste acțiuni să fie motivate de vreo credință religioasă. Scepticii antici se conformau întregului ritual pagân iar uneori erau chiar și preoți; scepticismul lor le dădea siguranță că despre un astfel de comportament nu se putea dovedi că este greșit, iar bunul lor simț (care a supraviețuit filozofiei lor) le dădea siguranță că este și avantajos.

⁵ Ibidem, p. 86.

În mod firesc, scepticismul era atrăgător pentru multe din spiritele nefilosofice. Oamenii observau diversitatea școlilor filozofice, prinse în dispute acerbe, și trăgeau concluzia că toate se pretindeau deținătoare de cunoaștere, când în fapt aceasta era inaccesibilă. Scepticismul era o consolare pentru insul leneș, pentru că-i arăta că ignorantii sunt la fel de înțelepți ca oamenii cu reputația de învățați. Celor care, prin firea lor, simțeau nevoie unei dogme, scepticismul putea să le pară nesatisfăcător, dar, asemenei tuturor doctrinelor din perioada elenistică, acesta se recomanda ca antidot împotriva neliniștii. De ce să te frământi cu privire la viitor? Acesta e cu totul incert. Mai bine bucură-te de prezent, căci ce va urma este încă nesigur. Din aceste motive, scepticismul a avut parte de un considerabil succes popular.

De observat că scepticismul ca filozofie înseamnă nu simplă îndoială, ci ceea ce s-ar putea numi îndoială dogmatică. Omul de știință spune: „Cred că lucrurile stau în cutare fel, dar nu sunt sigur.” Omul animat de curiozitate intelectuală spune: „Nu știu care-i adevărul, dar sper să afli.” Scepticul filozof spune: „nimeni nu știe și nimeni nu va putea ști vreodată”. Tocmai din pricina acestui element dogmatic, sistemul sceptic e vulnerabil. Scepticii, firește, neagă că ar susține în chip dogmatic imposibilitatea cunoașterii; negările lor însă nu sunt foarte convingătoare.

Timon, discipol al lui Pyrrhon, a formulat anumite argumente intelectuale care, din punctul de vedere al logicii grecești, erau foarte greu de parat. Singura logică admisă de greci era cea deductivă, iar orice deducție trebuia să pornească, aidoma celei din Euclid, de la niște principii generale considerate intrinsec evidente. Timon nega posibilitatea găsirii unor astfel de principii. Totul va trebui, aşadar, să fie dovedit apelând la altceva și astfel orice raționament va fi sau circular, sau un lanț nesfârșit nesuspendat de nimic. În ambele cazuri nu se poate dovedi nimic. Acest argument, după cum vom vedea, submina temeliile filozofiei aristotelice care a dominat întregul Ev Mediu.

Scepticilor din Antichitate nu le-au trecut prin minte anumite forme de scepticism pe care în zilele noastre le împărtășesc oameni ce nu sunt nicidcum cu totul sceptici. Ei nu se îndoiau de fenomene și nu puneau sub semnul întrebării propoziții ce, în opinia lor, exprimă doar ceea ce știm în mod direct despre fenomene. Opera lui Timon s-a pierdut în cea mai mare parte, dar două fragmente ce ni s-au păstrat ne lămuresc asupra acestui punct. În unul se spune „Fenomenul e întotdeauna valabil”; iar în celălalt, „Nu afirm că mierea este dulce, ci admit că pare așa.”⁶ Un sceptic din ziua de astăzi ar spune că fenomenul pur și simplu

⁶ Citat în Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*, p. 126.

are loc, nefiind nici valabil, nici nevalabil; valabil sau nevalabil poate fi doar un enunț, și nici un enunț nu poate fi atât de strâns legat de fenomen încât să fie nesusceptibil de falsitate. Pe același temei, el ar spune că enunțul „mierea pare dulce“ este doar foarte probabil, și nu absolut cert.

În anumite privințe, doctrina lui Timon se asemănă îndeaproape cu cea a lui Hume. El susținea că ceva ce n-a fost niciodată observat — bunăoară, atomii — nu poate fi inferat în mod valid; în schimb, când două *fenomene* au fost frecvent observate împreună, unul poate fi inferat din celălalt.

Ultimii ani ai lungii sale vieți Timon i-a petrecut la Atena, unde a și murit în 235 î.Cr. Odată cu moartea sa, școala lui Pyrrhon, ca școală, a încetat să existe, însă doctrinele lui, întrucâtva modificate, au fost preluate, oricât de straniu ar părea acest lucru, de către Academie, care reprezenta tradiția platoniciană.

Cel ce a săvârșit această surprinzătoare revoluție filozofică a fost Arcesilaos, un contemporan al lui Timon, care a murit bătrân pe la 240 î.Cr. Ceea ce majoritatea oamenilor au luat de la Platon a fost credința într-o lume intelectuală suprasensibilă și în superioritatea sufletului nemuritor asupra trupului muritor. Platon avea însă multe fațete și în anumite privințe putea fi considerat ca profesând scepticismul. Socratele platonician declară că nu știe nimic; noi, firește, dăm acestor cuvinte un înțeles ironic, dar ele puteau fi luate și în serios. În multe dialoguri platoniciene nu se ajunge la nici o concluzie pozitivă și se urmărește ca cititorul să fie lăsat într-o stare de îndoială. Unele — de pildă, ultima parte din *Parmenide* — ar putea să pară că n-au alt scop decât să arate că în orice chestiune fiecare din pozițiile opuse poate fi susținută cu egală plauzibilitate. Dialectica platoniciană putea fi tratată nu ca mijloc, ci ca scop, și atunci se preta de minune la susținerea scepticismului. Aceasta pare a fi fost modul în care Arcesilaos îl interpreta pe gânditorul pe care pretindea totuși că-l urmează. El îl decapitase pe Platon, dar cel puțin torsul rămas era autentic.

Modul de a predă al lui Archesilaos ar fi fost lăudabil în multe privințe, dacă tinerii săi învățăcei ar fi fost capabili să nu se lase paralizați ascultându-l. El nu susținea nici o teză, dar era dispus să combată orice teză formulată de vreun elev. Uneori obișnuia să avanseze el însuși, în ocazii succesive, două propoziții contradictorii, arătând cum se poate argumenta convingător în favoarea oricăreia din ele. Un elev suficient de viguros spre a se răzvrăti ar fi putut să deprindă șicusință de a argumenta și evitarea capcanelor sofistic; în fapt, nici unul nu pare să fi învățat ceva, în afara iștețimii și a indiferenței față de adevăr. Influența

lui Arcesilaos a fost atât de mare, încât Academia a rămas sceptică timp de vreo două sute de ani.

La mijlocul acestei perioade sceptice s-a produs un incident amuzant. Carneade, un vrednic succesor al lui Arcesilaos la conducerea Academiei, s-a numărat printre cei trei filozofi trimiși de Atena într-o misiune diplomatică la Roma în 156 î.Cr. El n-a găsit nici un motiv ca demnitatea de ambasador să-l împiedice de a profita de șansa ce i se oferea astfel, drept care a anunțat o serie de prelegeri destinate publicului interesat din Roma. Tinerii de aici, dornici pe atunci să imite manierele grecești și să cunoască cultura greacă, au dat buzna să-l asculte vorbind. Prima sa prelegere a expus vederile despre dreptate ale lui Platon și Aristotel și a fost cât se poate de educativă. Cea de a doua însă s-a îndeletnicit cu infirmarea a tot ce fusese spus în prima, nu cu scopul de a ajunge la concluzii opuse, ci doar pentru a arăta că nici o concluzie nu putea fi justificată în chip concludent. Socratele lui Platon argumentase că săvârșirea unei nedreptăți era un rău mai mare pentru cel ce o săvârșea decât pentru cel ce o îndura. În cea de a doua prelegere a sa, Carneade a tratat cu dispreț acest punct de vedere. Marile state, arăta el, au devenit mari prin agresiuni nedrepte împotriva vecinilor lor mai slabe; la Roma, lucrul acesta n-avea cum să fie tăgăduit. În caz de naufragiu, ai dreptul să-ți salvezi viața pe seama unuia mai slab și ar fi o prostie să nu o faci. „Întâi femeile și copiii”, pare a gândi el, nu-i o maximă ce duce la supraviețuire personală. Ce ai face dacă, fugind din fața unui inamic victorios, îți-ai pierde calul dar ai da apoi peste un camarad rănit, călare pe un cal? Dacă ai cât de cât minte, l-ai da jos cu forță și i-ai lua calul, indiferent de ce poruncește dreptatea. Toată această argumentare nu tocmai educativă este surprinzătoare la cineva care se declară discipol al lui Platon, dar pare să fi fost pe placul junilor romani cu spirit modern.

Se afla însă la Roma și un bărbat căruia acest mod de gândire nu i-a fost pe plac: Cato cel Bătrân, exponentul codului moral sever, rigid, obtuz și brutal cu ajutorul căruia Roma biruisse Cartagina. De la tinerețe și până la vîrsta senectuții el a dus o viață simplă, sculându-se devreme, practicând munci manuale grele, mâncând numai hrană de proastă calitate și purtând o togă ieftină. Față de stat a fost de o onestitate scrupuloasă, ferindu-se cu strășnicie de mită și de jaf. De la alți romani pretindea toate virtuțiile pe care el însuși le practica și spunea că lucrul cel mai bun pe care-l putea face un om cinstit era de a-i acuza și urmări în justiție pe cei vicioși. Atât cât i-a stat în puțință, s-a străduit să impună în moravuri vechea severitate romană:

Manlius, om cu faimă, a fost izgonit de Cato din Senat, când urma să devină consul, doar pentru că își sărutase soția ziua, în fața fiicei lor; și dojenindu-l pentru asta, i-a spus că el, Cato, nu-și îmbrățișa soția ziua decât când erau trăsnete mari.⁷

Când s-a aflat la putere, a combătut luxul și desfătările. Și-a obligat soția să-și alăpteze nu numai propriii copii, ci și pe cei ai sclavilor săi, pentru ca aceștia, fiind hrăniți cu același lapte, să-i iubească pe copiii lui. Când sclavii săi ajungeau prea bătrâni ca să mai poată munci, îi vindea fără remușcări. Insista ca sclavii săi, întotdeauna, ori să muncească, ori să doarmă. Îi îndemna să se certe între ei, căci „nu putea răbdă să-i vadă prietenii”. Când un sclav comitea o faptă gravă, obișnuia să-i convoace pe ceilalți sclavi ai săi și să-i determine să-l condamne pe acela la moarte, după care el însuși executa sentința cu propria-i mâнă în prezența supraviețuitorilor.

Contrastul dintre Cato și Carneade era total: unul din ei era brutal prin cultivarea rigidă a unei morale prea severe și prea tradiționale, pe când celălalt era ignobil prin adeziunea sa la o morală prea laxă și prea contaminată de disoluția socială a lumii elenistice.

Marcus Cato, încă de la început, de când zelul pentru discursuri a început să se extindă în cetate, privea cu ochi răi faptul, temându-se ca nu cumva tinerii să-și îndrepte râvna spre elocință și să iubească mai mult faima dobândită prin oratorie decât cea câștigată prin fapte și în expediții militare [...] Așa că, într-o bună zi, păsind la tribună în Senat, a dojenit pe conducători că îngăduie să stea în nelucrare solia unor oameni care pot să obțină repede, prin convingere, tot ceea ce doresc, că deci trebuie să cerceteze căt mai repede și să ia o hotărâre în legătură cu solia, pentru ca filozofii să se întoarcă la școlile lor, să vorbească pentru fiili elenilor, iar fiile romanilor să li se supună, ca mai înainte, legilor și conducătorilor. Acest lucru nu l-a făcut [...] fiindcă n-ar fi putut să-l suferă pe Carneade, cum au crezut unii, ci pentru că, îndeobște, era adversarul filozofiei.⁸

În viziunea lui Cato, atenienii erau un neam inferior și lipsit de legi, încât nu conta dacă *ei* erau supuși degradării de către sofistica găunoasă a intelectualilor; însă tineretul roman trebuia ferit de acest flagel, spre a rămâne puritan, imperialist, nemilos și incult. Strădania lui Cato a fost însă zadarnică: romani de mai târziu, păstrând multe din viciile lui, le-au preluat și pe cele ale lui Carneade.

După Carneade (cca 180 – cca 110 î.Cr.) vine în fruntea Academiei un cartaginez al cărui nume real era Hasdrubal, dar care în relațiile

⁷ Plutarh, *Vieti paralele*, Marcus Cato.

⁸ Ibidem.

cu grecii preferă să-și spună Clitomachos. Spre deosebire de Carneade, care se mulțumise să ţină prelegeri, Clitomachos a scris peste patru sute de cărți, unele din ele în limba feniciană. Principiile sale par să fi fost aceleași cu cele ale lui Carneade. În anumite privințe, ele erau utile. Acești doi sceptici s-au ridicat împotriva credinței în divinație, magie și astrologie, care devinea din ce în ce mai răspândită. Ei au dezvoltat și o doctrină constructivă, privitoare la gradele de probabilitate: deși niciodată nu suntem îndreptățiti să simțim certitudine, unele lucruri e mai probabil să fie adevărate decât altele. Probabilitatea trebuie să ne fie călăuză în practică, deoarece este rezonabil să acționăm în conformitate cu cele mai probabile dintre ipotezele posibile. Este o concepție la care ar subscrive majoritatea filozofilor moderni. Din păcate, cărțile în care ea este expusă s-au pierdut, iar din sumarele indicații care s-au păstrat, doctrina este greu de reconstituire.

După Clitomachos, Academia a încetat de a mai fi sceptică, iar începând din vremea lui Antiochos (care a murit în 69 î.Cr.), doctrinele ei au devenit, timp de secole, practic de nedeosebit de cele ale stoicilor.

Scepticismul însă n-a dispărut. A fost resuscitat de cretanul Aenesidemos, venit din Cnosos, unde, din câte ne putem da seama, e posibil să fi existat sceptici încă cu două mii de ani mai înainte, ocupăți să-i distreze pe curtenii ușuratici cu îndoieri privitoare la divinitatea Stăpânei animalelor. Datele biografice ale lui Aenesidemos sunt incerte. El a aruncat peste bord doctrinele probabilistice susținute de Carneade, revenind la formele cele mai timpurii ale scepticismului. Influența sa a fost considerabilă; a fost urmat de poetul Lucian, în secolul al II-lea d.Cr., și, un pic mai târziu, de Sextus Empiricus, singurul filozof sceptic din Antichitate ale cărui lucrări ni s-au păstrat. Printre ele se numără un scurt tratat intitulat „Argumente împotriva credinței în Zeu”, tradus în engleză de Edwyn Bevan în lucrarea sa *Later Greek Religion*, pp. 52–56, și considerat de către acesta, în temeiul unei referințe din Clitomachos, ca fiind, probabil, luat de Sextus Empiricus de la Carneade.

Acest tratat începe prin a spune că, *în conduită*, scepticii sunt ortodoxi: „Noi, scepticii, urmăm în practică obiceiurile lumii, dar fără a împărtăși vreo opinie asupra lor. Admitem că zeii există, ne încinăm lor și spunem că ei exercită providență, dar spunând asta nu exprimăm nici o credință și evităm temeritatea dogmaticilor.”

Autorul menționează mai departe că despre natura Zeului oamenii au opinii diferite; de exemplu, unii îl cred corporal, alții necorporal. Cum despre El nu avem nici o experiență, nu-i putem cunoaște atributile. Existența Zeului nu este ceva evident și, ca atare, se cere dovedită. Urmează un raționament cam încâlcit menit să arate că o asemenea

dovadă este imposibilă. Mai departe este abordată problema răului, ajungându-se la următoarea încheiere:

Cei ce afirmă pozitiv că Zeul există alunecă inevitabil în impietate. Pentru că, dacă ei spun că Zeul stăpânește peste toate, îl transformă în autorul lucrurilor rele; dacă, dimpotrivă, spun că El stăpânește doar peste unele lucruri sau că nu e stăpân peste nimic, sunt siliți să-l facă pe Zeu fie invidiios, fie neputincios, ceea ce, de bună seamă, constituie o impietate.

Scepticismul, deși a continuat să aibă priză la unii indivizi cultivați până prin secolul al III-lea d.Cr., se afla în răspăr cu starea de spirit dominantă a vremii, care era din ce în ce mai favorabilă religiei dogmatice și doctrinelor mântuirii. El mai avea destulă forță spre a întreține la oamenii cultivați insatisfacția față de religiile de stat, dar nu avea de oferit în locul acestora nimic pozitiv, nici măcar în sfera pur intelectuală. De la Renaștere încoace, scepticismul teologic a fost suplimentat, la majoritatea susținătorilor săi, printr-o credință entuziastă în știință, pe când în Antichitate n-a existat un astfel de supliment la îndoială. Înăără să fi răspuns la argumentele scepticilor, lumea antică și-a întors fața de la ele. Zeii olimpieni fiind discredități, drumul a rămas liber pentru invazia religiilor orientale, care și-au disputat favorurile celor superstițioși, până la triumful creștinismului.

CAPITOLUL XXVII

Epicureicii

Cele două mari școli de filozofie noi din perioada elenistică, stoică și epicureică, au fost întemeiate practic concomitent. Fondatorii lor, Zenon și Epicur, s-au născut aproximativ în același timp și s-au stabilit la Atena, ca șefi ai sectelor lor respective, la interval de câțiva ani unul de celălalt. Este, aşadar, doar o chestiune de gust care din aceste școli să fie discutată prima. Eu voi începe cu epicureicii, pentru că doctrinele lor au fost fixate odată pentru totdeauna de către fondator, pe când stoicismul a cunoscut o lungă dezvoltare, ce se întinde până la Împăratul Marc Aureliu, mort în anul 180 d.Cr.

Autoritatea principală pentru cunoașterea vieții lui Epicur este Diogenes Laertios, care a trăit în secolul al III-lea d.Cr. Ne întâmpină însă două dificultăți. Prima este că Diogenes Laertios se arată el însuși dispus să accepte legende cu o valoare istorică mică sau nulă, iar cea de a doua, că parte din *Viața* lui Epicur scrisă de el constă din relatarea acuzațiilor scandalioase aduse lui Epicur de către stoici, și aici nu e totdeauna clar dacă Diogenes afirmă el însuși ceva sau doar reproduce o bârfă. Clevetirile fabricate de stoici sunt fapte ce-i privesc pe ei însiși, care nu trebuie uitate atunci când se aduc elogii moralei lor semețe; nu sunt fapte privitoare la Epicur. Potrivit uneia din aceste legende, bunăoară, mama acestuia ar fi fost o preoteasă șarlatană, și iată ce citim în Diogenes:

Ei [pesemne stoicii] pretind că mergea cu mamă-sa prin sate ca să citească incantațiuni de purificare și că împreună cu tatăl său preda scrisul și ctitul în școală pentru un salariu derizoriu.

Legat de aceasta, Bailey comentează¹: „Dacă este ceva adevărat în povestea cum că se ducea cu mama sa ca acolit și recita formule din incantațiile ei, se prea poate ca asta să-i fi insuflat încă de mic ura față

¹ *The Greek Atomists and Epicurus*, de Cyril Bailey, Oxford, 1928, p. 221.

de superstiții, care mai apoi avea să fie un element atât de însemnat al doctrinei sale." Aceasta e o teorie atrăgătoare, dar știută fiind lipsa de scrupule cu care Antichitatea târzie născocea clevetiri, nu cred că povestea cu pricina poate fi acceptată ca având vreo bază.² Împotriva ei pledează faptul că Epicur a nutrit față de mama sa o afecțiune neobișnuit de puternică.³

Faptele principale privind viața lui Epicur par a fi însă destul de certe. Tatăl lui era un colonist atenian sărac stabilit în Samos; Epicur s-a născut în 342–341 î.Cr., dar nu știm dacă în Samos sau în Atica. În orice caz, copilăria a petrecut-o în Samos. El singur spune că a fost atras de studiul filozofiei la vîrsta de paisprezece ani. La vîrsta de optprezece ani, cam pe vremea morții lui Alexandru, s-a dus la Atena, pare-se spre a-și confirma cetățenia, dar pe când se găsea acolo, coloniștii atenieni au fost alungați din Samos (322 î.Cr.). Familia lui Epicur s-a refugiat în Asia Mică, unde el i s-a alăturat. În Taos, fie chiar atunci, fie ceva mai târziu, i-a predat filozofie un anume Nausiphanes, discipol, pare-se, al lui Democrit. Deși filozofia matură a lui Epicur datorează lui Democrit mai mult decât oricărui alt filozof, pentru Nausiphanes nu a exprimat niciodată decât dispreț, denumindu-l, într-un rând, „Meduza".

În anul 311 și-a fondat școala, întâi în Mitilene, apoi în Lampsacos, iar din 307 în Atena, unde va muri în 270–271 î.Cr.

După anii duri ai tinereții, la Atena a dus o viață liniștită, singurele supărări fiindu-i pricinuite de sănătatea subredă. Avea o casă și o grădină (pare-se separată de casă) și aici, în grădină, își ținea prelegerile. Cei trei frați ai săi și câțiva alții au fost membri ai școlii sale dintru început, dar la Atena comunitatea sa a crescut, alăturându-i-se nu doar discipoli filozofici, ci și prieteni și copiii acestora, sclavi și *hetaire*. Acestea din urmă au fost prilej de bârfă pentru dușmanii săi, dar pe cât se pare, cu totul pe nedrept. Avea o aptitudine cu totul excepțională pentru prietenia pur umană și compunea scrisori agreabile pentru copiii membrilor comunității. Nu cultivă acea demnitate și rezervă în exprimarea emoțiilor, care se aștepta din partea filozofilor antici; scrisorile sale sunt uimitor de naturale și de neafectate.

Viața comunității era de o mare simplitate, parte din considerente de principiu, parte (fără îndoială) din lipsă de bani. Mâncarea și băutura

² Stoicii au fost extrem de nedrepti cu Epicur. Epictet, de exemplu, adresându-i-se, spune: „Aceasta e viața de care te declară demn: mâncat, băut, acuplare, excreție și storâit." *Discursurile lui Epictet*, Cartea II, cap. XX.

³ Gilbert Murray, *Five Stages*, p. 130.

constau aici în principal din pâine și apă, pe care Epicur le găsea întru totul satisfăcătoare. „Tot trupul mi-e străbătut de plăcere — scrie el — când trăiesc cu pâine și apă, iar plăcerile scumpe le disprețuiesc, nu pentru că sunt aşa, ci din pricina inconvenientelor ce le însotesc.” Financiar, comunitatea era susținută, cel puțin în parte, prin contribuții voluntare. „Trimite-mi o ulcică cu brânză — scrie el — ca să trăiesc luxos când îmi vine gust.” Iar către un alt prieten: „Trimite-ne prinosuri pentru trupul nostru sfânt, în numele tău și al copiilor tăi.” Și din nou: „Singura contribuție pe care o pretind este cea pe care — — — a ordonat discipolilor să mi-o trimită, chiar de s-ar afla printre hiperboreni. Vreau să primesc de la fiecare din voi câte două sute douăzeci de drahme⁴ pe an, nu mai mult.”

Epicur a suferit toată viața din pricina sănătății subrede, dar s-a deprins să-o îndure cu mult curaj. El, și nu vreun stoic, a fost cel ce a susținut primul că un om putea fi fericit și pe scaunul de tortură. Două scrisori scrise, una cu câteva zile înainte de a muri, cealaltă în chiar ziua morții, arată că era îndreptățit la această opinie. Prima din scrisori spune: „În cele șapte zile dinaintea de a-ți scrie această scrisoare, retenția de urină a devenit totală și am avut dureri dintre cele ce-i duc pe oameni la ziua lor din urmă. Dacă mi se întâmplă ceva, să portă de grijă copiilor lui Metrodoros timp de patru sau cinci ani, dar nu cheltui pentru ei mai mult decât cheltui acum pentru mine.” Iar cea de a doua: „Ti-am scris în această zi fericită, care-i și cea din urmă a vieții mele. Suferințele mele din pricina retenției urinei și a dizenteriei sunt la paroxism și întru nimic nu-și micșorează intensitatea; dar tuturor acestor dureri le opun fericirea pe care o simt în suflet amintindu-mi convingările noastre trecute. Și, într-un mod demn de conduită ta încă din fragedă tinerețe față de mine și de filozofie, te rog să ai grijă de copiii lui Metrodoros.” Metrodoros, care fusese unul din primii săi discipoli, era mort; Epicur i-a trecut pe copiii acestuia în testamentul său.

Deși Epicur a fost bland și amabil cu majoritatea oamenilor, o fațetă diferită a caracterului său a ieșit la iveală în relațiile cu filozofii, îndeosebi cu cei despre care am putea considera că le era îndatorat. „Presupun — spune el — că acești bombănitori vor crede că sunt un discipol al Meduzei (Nausiphanes) și că i-am ascultat prelegerile în tovărașia cătorva tineri dispuși să-i soarbă cuvintele. Căci într-adevăr, insul acesta a fost rău din fire și cu deprinderi ce n-ar fi putut conduce nicicând la înțelepciune.”⁵ Nu a recunoscut niciodată cât de mult ii

⁴ Cam douăzeci de dolari (în 1945).

⁵ *The Stoic and Epicurean Philosophers*, de W.J. Oates, p. 47.

datorează lui Democrit, iar cât despre Leucip, susținea că nici n-a existat vreodată un asemenea filozof — vrând să spună prin aceasta nu că n-a existat un astfel de om, ci că acest om nu a fost filozof. Diogenes Laertios însără o listă întreagă de epite insultătoare despre care se spunea că le-ar fi aplicat celor mai eminenți dintre predecesorii săi. Mână-n mână cu această lipsă de generozitate față de alți filozofi merge și un alt cusur grav, cel al dogmatismului dictatorial. Discipolii săi erau obligați să învețe un fel de crez ce întruchipa doctrinele lui, pe care nu le era îngăduit să le pună sub semnul întrebării. Până la sfârșit, nici unul din ei n-a adăugat sau modificat nimic. Atunci când, peste două sute de ani, Lucrețiu a îmbrăcat filozofia lui Epicur în vesmânt poetic, el nu a adăugat, din câte ne dăm seama, nici un element teoretic învățăturii maestrului. Oriunde e posibilă o comparație, constatăm că Lucrețiu se conformează îndeaproape originalului și exegetiile consideră îndeobște că poate fi folosit spre a umple lacunele din cunoașterea noastră datorate pierderii tuturor celor trei sute de cărți ale lui Epicur. Din scrierile acestuia nu s-au păstrat decât câteva scrisori, un număr de fragmente și un rezumat al „Principalelor Doctrine”.

Filozofia lui Epicur, aidoma tuturor celorlalte din epoca sa (excepând în partea scepticismul), era menită înainte de toate să procure liniște sufletească. El considera că binele rezidă în plăcere și adera, cu o remarcabilă consecvență, la toate consecințele acestui punct de vedere. „Noi numim plăcerea — spunea el — începutul și țelul unei vieți ferice.” Diogenes Laertios citează următoarele din cartea sa *Despre scopul vieții*: „Nu știu cum să concep binele, dacă suprim plăcerile gustului, plăcerile sexuale, plăcerile urechii și ale formelor frumoase.” Iar în alt loc Epicur spune: „Începutul și rădăcina oricărui bine este plăcerea stomacului; până și înțelepciunea și cultura trebuie raportate la aceasta.” Plăcerea spiritului, ni se spune, constă în contemplarea plăcerilor trupului. Singurul ei avantaj față de plăcerile trupești rezidă în faptul că putem învăță să contemplăm plăcerea și nu durerea, putând astfel să stăpânim în mai mare măsură plăcerile sufletești decât pe cele fizice. „Virtutea”, dacă nu înseamnă „prudență în căutarea plăcerii”, este o vorbă goală. Dreptatea, de exemplu, constă în a acționa în aşa fel, încât să n-ai prilej de a te teme de resentimentul altora — punct de vedere ce conduce la o doctrină despre originea societății înrudită cu teoria Contractului social.

În dezacord cu unii dintre predecesorii săi hedoniști, Epicur distinge între plăceri *active* și plăceri *passive*, sau între plăceri *dinamice* și plăceri *stative*. Plăcerile dinamice constau în atingerea unui țel dorit, când dorința anterioară era însotită de durere. Cele statice constau într-o stare

de echilibru rezultată din existența genului de stare de lucruri care dacă ar lipsi, ar fi dorită. Cred că se poate spune că potolirea foamei, în timp ce se realizează, este o plăcere dinamică, pe când starea de calm ce se instalează atunci când foamea a fost complet potolită este o plăcere statică. Dintre cele două feluri de plăceri, Epicur consideră că e mai prudent să fie căutat cel de-al doilea, pentru că este omogen și nu depinde de existența durerii ca stimul al dorinței. Când corpul se află într-o stare de echilibru, nu există durere; trebuie, aşadar, să năzuim spre echilibru și spre plăcerile calme, nu spre juișări mai violente. Epicur ar fi vrut, pare-se, dacă ar fi posibil, să se afle mereu în starea cuiva care a mâncat cu moderatie, niciodată în cea a omului stăpânit de o dorință vorace de a mâncă.

El ajunge astfel, practic, să considere drept țel al omului înțelept absența durerii mai degrabă decât prezența plăcerii.⁶ Stomacul s-ar putea să fie la rădăcina lucrurilor, dar suferințele pe care le prinduiește durerea de stomac precumpără asupra plăcerilor pe care le procură înfulecatul lacom; de aceea, Epicur trăia cu pâine goală, căreia în zilele de sărbătoare i se adăuga un pic de brânză. Dorințe precum cele de îmbogățire sau de dobândire de onoruri sunt deșarte, deoarece aduc omului zbucium, în loc de mulțumire calmă. „Binele cel mai mare din toate este prudență; aceasta e mai de preț chiar și decât filozofia.” Filozofia, aşa cum o înțelegea Epicur, era un sistem practic menit să procure o viață fericită; pentru aceasta era de-a juns bunul-simt, nefiind nevoie de logică sau matematică sau de complicata pregătire recomandată de Platon. Tânărului său discipol și prieten Pythocles, Epicur îi recomandă să fugă „de orice cultură”. Din principiile sale decurgea în chip firesc sfatul ca omul să se țină deoparte de viața publică, căci pe măsură ce cineva dobândește putere, crește numărul celor care-l invidiază și ar vrea să-i facă rău. Într-o astfel de situație, chiar dacă scapă nenorocirilor exterioare, liniște sufletească nu poate avea. Omul înțelept va căuta să trăiască nebăgat în seamă, astfel încât să nu aibă dușmani.

Iubirea sexuală, fiind una din cele mai „dinamice” plăceri, este în chip firesc proscrisă. „Relația sexuală — declară filozoful — nu aduce niciodată un folos; e încă bine dacă n-a adus vătămare.” Epicur îndrăgea copiii (altora), dar pentru ca el să se poată bucura de ei, trebuie ca alții oameni să nu-i urmeze sfatul privitor la iubirea sexuală. În fapt, se pare că dragostea pe care o purta copiilor se află în răspăr cu ceea-

⁶ (Pentru Epicur) „absența durerii este prin ea însăși plăcere, ba este chiar, în ultimă analiză, cea mai autentică plăcere”. Bailey, *op. cit.*, p. 249.

ce predica teoretic, căci vedea în căsnicie și în creșterea copiilor o distragere de la îndeletniciri mai serioase. Lucrețiu, care îl urmează în denunțarea amorului, nu este împotriva contactului sexual, cu condiția ca acesta să nu fie dublat de pasiune.

Cea mai sigură dintre plăcerile sociale este, în opinia lui Epicur, prietenia. La fel ca Bentham în epoca modernă, el consideră că toți oamenii, din toate timpurile, își urmăresc doar propria plăcere, uneori în mod înțelept, alteori nu; dar, tot ca în cazul lui Bentham, firea sa blajină și iubitoare îl împinge statoric spre un comportament de la care, conform propriilor sale teorii, ar fi trebuit să se înfrâneze. În mod evident își iubea prietenii indiferent de cât primea de la ei, dar își impusese convingerea că era la fel de egoist cum erau, potrivit filozofiei sale, toți oamenii. Conform spuselor lui Cicero, el susținea că „prietenia nu poate fi despărțită de plăcere și că din acest motiv trebuie cultivată, căci în lipsa ei nu putem trăi în siguranță și fără teamă, și nici măcar plăcut”. Ocazional însă, el își uită, mai mult sau mai puțin, teoriile: „orice prietenie este dezirabilă prin ea însăși”, spune el, adăugând: „deși pornește din nevoie de ajutor”⁷.

Epicur, deși altora etica sa li se părea porcească și lipsită de altitudine morală, abordează lucrurile cu adâncă seriozitate. După cum am văzut, vorbea despre comunitatea din grădina sa ca despre „corpu nostru sfânt”; a scris o carte *Despre pietate*; era pătruns de întregă fervoare a unui reformator religios. Trebuie că simțea o adâncă milă pentru suferințele omenirii și că împărtășea o convingere de nezdruncinat că aceste suferințe ar fi mult alinate dacă oamenii ar adopta filozofia sa. O filozofie valetudinară, destinată unei lumi în care fericirea aventuroasă devenise practic imposibilă. Mănâncă puțin, de teama indigestiei; bea puțin, de teama mahmurelui din dimineață următoare; ferește-te de politică, de amor și de toate activitățile violent pasionale; nu da osta-teci hazardului căsătorindu-te și făcând copii; în viață sufletească, învață să contempli plăcerile și nu durerile. Durerea fizică este, de bună seamă, un mare rău, dar dacă e aprigă va fi scurtă, iar dacă durează mult, va putea fi îndurată prin disciplina spiritului și prin deprinderea că, în ciuda ei, gândurile să fie îndreptate spre lucruri fericite. Mai presus de toate, trăiește în aşa fel încât să eviți frica.

Problema evitării fricii e cea care l-a condus pe Epicur spre filozofia teoretică. El l-a urmat pe Democrit în credința că lumea constă din atomi și vid; dar spre deosebire de Democrit, nu credea că atomii

⁷ În ceea ce privește prietenie și a simpaticei inconsecvențe a lui Epicur, vezi Bayley, op. cit., pp. 517-520.

sunt tot timpul supuși integral unor legi naturale. În Grecia, după cum am văzut, concepția despre necesitate era de origine religioasă și Epicur avea probabil dreptate să considere că atacul împotriva religiei ar fi incomplet dacă ar lăsa să supraviețuiască necesitatea. Atomii săi aveau greutate și erau în cădere continuă; nu spre centrul pământului, ci în jos într-un sens absolut. Din când în când însă, câte un atom, mânat de ceva de genul liberului arbitru, se abate un pic de la traectoria dreaptă în jos⁸ și astfel ajunge să se ciocnească cu alți atomi. De aici mai departe, formarea de vârtejuri etc. are loc în același mod ca la Democrit. Sufletul e material și este alcătuit din particule aidoma celor ale respirației și căldurii. (La Epicur, respirația și vântul diferă, ca substanță, de aer; ele nu sunt doar aer în mișcare.) Atomii sufletului sunt răspândiți prin tot corpul. Senzația se datorează unor pelicule subțiri emanate de corpuri și care se propagă până când vin în atingere cu atomi de-aia sufletului. Aceste pelicule pot să persiste și după ce corpurile din care au emant inițial se destramă; aşa se explică visele. La moarte, sufletul se împrăștie, iar atomii săi, care, firește, supraviețuiesc, nu mai sunt capabili de senzație, pentru că nu mai sunt legați de corp. Rezultă, în cuvintele lui Epicur, că „Moartea nu are nici o legătură cu noi, căci trupul, după ce s-a risipit în elementele lui, nu mai are simțire și ceea ce nu are simțire nu are nici o legătură cu noi.”

Cât despre zei, Epicur crede ferm în existența lor, pentru că altfel nu poate explica existența atât de răspândită a ideii de zei. Este convins însă că ei nu se frământă cu ceea ce se întâmplă în lumea noastră omenească. Zeii sunt niște hedoniști raționali, care urmează preceptele sale și nu se amestecă în viața publică; guvernarea ar fi o trudă de prisos, de care ei, în deplina beatitudine de care au parte, nu se simt defel ispiți. Firește, ghicitul, prevestirile și alte asemenea practici sunt simple superstiții, aşa cum este și credința în Providență.

Așadar, e lipsit de rațiune să ne temem că s-ar putea abate asupra noastră mânia zeilor sau că după moarte am putea pătimi în Hades. Deși suntem supuși forțelor naturii, care pot fi studiate științific, avem totuși liber arbitru și, între anumite limite, suntem stăpâni pe destinul nostru. Nu putem fugi de moarte, dar moartea, corect înțeleasă, nu este un rău. Dacă trăim înțelept, conform maximelor lui Epicur, ne vom putea feri probabil, într-o anumită măsură, de durere. Aceasta e un îndreptar de mântuire modest, dar pentru omul descumpănit de nefericirea din jur el era suficient ca să inspire entuziasm.

⁸ O viziune analogă este avansată în zilele noastre de Eddington în interpretarea pe care o dă principiului de indeterminare.

Pe Epicur nu-l interesează defel știința în sine; el o prețuiește doar întrucât oferă explicații naturale ale unor fenomene pe care superstiția le pune pe seama acțiunii zeilor. Atunci când există mai multe explicații naturale posibile, consideră fără rost încercarea de a decide între ele. Fazele Lunii, bunăoară, au fost explicate în numeroase feluri; oricare din aceste explicații, în măsura în care nu apelează la zei, este la fel de bună și ar fi o curiozitate deșartă să încercăm să determinăm care din ele este adevărată. Nu este, aşadar, de mirare că epicureicii n-au contribuit practic cu nimic la cunoașterea naturii. Ei au servit unui scop util prin protestul lor împotriva devotamentului din ce în ce mai mare al păgânilor din Antichitatea târzie față de magie, astrologie și divinație; dar, asemenei fondatorului școlii lor, au rămas și ei dogmatici, mărginiți și fără un interes veritabil pentru orice nu privea fericirea individuală. Au învățat pe de rost crezul lui Epicur și n-au adăugat nimic în decursul secolelor în care școala lor a mai dăinuit.

Singurul discipol de seamă al lui Epicur este poetul Lucrețiu (99–55 î.Cr.), contemporan cu Iulius Cezar. În ultimele zile ale republii romane libera cugetare era la modă iar doctrinele lui Epicur aveau priză la oamenii culți. Împăratul August a procedat la o restaurare a virtuții de odinioară și a vechii religii, ceea ce a făcut ca poemul lui Lucrețiu *Despre natura lucrurilor*⁹ să devină impopular, rămânând apoi aşa până în Renaștere. Un singur manuscris al poemului a supraviețuit Evului Mediu și puțin a lipsit ca și el să fie distrus de habotnici. Probabil că nici un alt mare poet n-a avut de așteptat atâtă spre a fi recunoscut, dar în epoca modernă calitățile lui Lucrețiu au beneficiat de o recunoaștere aproape universală. El și Benjamin Franklin au fost, de pildă, autorii preferați ai lui Shelley.

Poemul lui Lucrețiu expune în versuri filozofia lui Epicur. Deși cei doi au aceeași doctrină, ei diferă foarte mult ca temperament. Lucrețiu era o fire pătimășă și avea mult mai mare nevoie de îndemnuri la prudență decât Epicur. El s-a sinucis și pare să fi avut periodic accese de nebunie — cauzate, după părerile unora, de durerile iubirii sau de efectele neintenționate ale unui elixir al dragostei. Pe Epicur îl percepă ca pe un mântuitor și folosește un limbaj cu inflexiuni religioase când vorbește despre omul pe care-l consideră nimicitorul religiei:

Când ticăloasă viața omenească
Zăcea pe-acest pământ îngenunchiată

⁹ Traducerea în română, datorată lui T. Naum, a apărut sub titlul *Poemul naturii*, Editura științifică, București, 1965. Versurile din Lucrețiu reproduse mai jos sunt luate din această traducere. (N. I.)

Sub ochii tuturora de povara
 Religiei, ce-și arăta din ceruri
 Hidosu-i cap, amenințând pe oameni,
 Un grec întâi și-ntâi luă-n drăzneală
 Și ochii lui cei muritori spre dânsa
 Îi ridică și-i stete împotrivă.
 Nici basmele cu zeii și nici fulgerul
 Nu l-au oprit, nici bubuitul cerului;
 Ba ele i-au aprins mai tare-n inimă
 Dorința lui cea aprigă să sfărăme
 Zăvoarele la porțile naturii!
 Deci birui puterea mintii sale:
 El s-avântă departe, până dincolo
 De zidurile-n flăcărate-a' lumii,
 Și străbătu cu gândul și cu mintea
 Imensul tot. De-acolo el se-ntoarse
 Învingător și ne vesti ce lucru
 Se poate naște și ce nu se poate,
 Și cum pe lume orice lucru are
 Putere țărmurită de la fire
 Și piatră de hotar, adânc înfiptă.
 La rândul ei, religia fu, astfel,
 Călcată în picioare și strivită,
 Iar biruința lui ne face una
 Cu cerul!

Ostilitatea față de religie exprimată de Epicur și de Lucrețiu nu-i tocmai ușor de înțeles dacă acceptăm explicațiile convenționale privind seninătatea religiei grecești și a ritualului asociat ei. *Odă unei urne grecești* a lui Keats, de pildă, laudă o ceremonie religioasă, dar nu una ce ar putea umple mintile oamenilor cu spaime tenebroase și deprimante. După părerea mea, credințele populare, în foarte mare parte, nu erau de această factură senină și voioasă. Cultul zeilor olimpieni cuprindea mai puțină cruzime superstițioasă decât celelalte forme ale religiei grecești, dar până și zeii olimpii au pretins ocazional jertfe umane până în secolele al VII-lea și al VI-lea î.Cr., iar această practică și-a aflat ecou în mit și în dramă.¹⁰ În tot cuprinsul lumii barbare, sacrificiile umane mai erau practicate pe vremea lui Epicur; până la cucerirea romană, ele se întâlnesc în epoci de criză, aşa cum a fost cea a Războaielor punice, chiar și la cele mai civilizate dintre populațiile barbare.

¹⁰ Jertfirea Iphigeniei este dată de Lucrețiu ca exemplu al relelor cauzate de religie. Cf. Cartea I, 85–100.

După cum a arătat în mod cât se poate de convingător Jane Harrison, grecii aveau, pe lângă cultele oficiale închinatice lui Zeus și familiei sale, alte credințe, mai primitive, asociate cu rituri mai mult sau mai puțin barbare. Acestea au fost integrate într-o anumită măsură orfismului, care a devenit credința prevalentă printre oamenii cu fire religioasă. S-a crezut uneori că infernul e o invenție creștină, dar asta e o greșeală. Ceea ce a adus nou creștinismul în această privință a fost sistematizarea unor credințe populare mai vechi. Începutul *Republicii* lui Platon atestă clar că teama de pedeapsa de după moarte era ceva comun în Atena secolului al V-lea și nu pare probabil ca ea să fi scăzut în răstimpul dintre Socrate și Epicur. (Aici am în vedere nu minoritatea cultă, ci populația de rând.) În mod cert era răspândită și înclinația de a pune molimele, cutremurele de pământ, înfrângerile militare și alte asemenea calamități pe seama supărării zeilor sau pe seama nerespectării prevestirilor rele. Mie mi se pare că literatura și arta greacă favorizează o reprezentare foarte derutantă despre credințele populare. Ce am ști noi astăzi despre metodismul din secolul al XVIII-lea târziu dacă nu ni s-ar fi păstrat despre respectiva perioadă alte mărturii decât cărțile și tablourile aristocratice de atunci? Influența metodismului, întocmai ca aceea a religiozității în epoca elenistică, s-a impus de jos; ea era deja puternică în vremea lui Boswell și a lui Sir Joshua Reynolds, deși din aluziile lor nu se degajă influența acestuia. Nu trebuie, aşadar, să judecăm religia populară din Grecia după picturile de pe urnele grecești sau după scrierile poeților și filozofilor aristocrați. Epicur nu a fost aristocrat nici prin naștere, nici prin asociații săi; pesemne că aşa se și explică exceptiionala sa ostilitate față de religie.

Poemul lui Lucrețiu este cel prin intermediul căruia a devenit în principal cunoscută filozofia lui Epicur cititorilor din epoca Renașterii și de mai târziu. Ceea ce i-a impresionat cel mai mult, atunci când nu erau filozofi de profesie, a fost contrastul cu credința creștină în chestiuni precum materialismul, negarea Providenței și respingerea nemuririi. Ceea ce-l izbește mai cu seamă pe cititorul modern este prezentarea acestor vederi — care astăzi sunt îndeobște considerate lugubre și deprimante — în chip de îndreptar al eliberării de povara friciei. Lucrețiu e la fel de convins ca orice creștin de importanță credinței adevărate în materie de religie. După ce descrie felul în care oamenii, atunci când sunt victimele unui conflict lăuntric, încearcă să fugă de sine și să caute alinare schimbând locul de viață, el spune¹¹:

¹¹ Cartea III, 1068-1076.

De sine fuge, astfel, fiecare!
 Dar, cum se-ntâmplă, nimene nu poate
 Fugi de el. Cu el e fiecare,
 Chiar fără voia lui, cu el de-a pururi!
 Ba omul se urăște chiar pe sine,
 Fiindcă, bolnav, nu-și cunoaște boala.
 Dac-ar vedea-o bine, fiecare,
 Lăsându-le pe toate la o parte,
 S-ar apuca natura s-o cunoască,
 Deoarece e vorba nu de-o oră,
 Ci de vecia veacului, în care
 Vor trebui să-și treacă muritorii
 Tot timpul ce rămâne după moarte.

Epoca lui Epicur era una obosită, astfel încât stingerea din viață putea să pară o binevenită odihnă pentru sufletul trudit. Ultima perioadă a Republicii, dimpotrivă, nu a fost, pentru majoritatea romanilor, una de dezabuzare: oameni cu o energie titanică făureau din haos o nouă ordine, ceea ce macedonenii nu izbutiseră să facă. Dar pentru aristocratul roman care se ținea deoparte de politică și nu se sinchisea defel de încăierările pentru putere și jaf, mersul evenimentelor trebuie să fi fost profund descurajator. Când la această stare de spirit s-a mai adăugat și năpasta nebuniei recurente, nu-i de mirare că Lucrețiu a acceptat speranța non-existenței ca pe o izbăvire.

Teama de moarte este însă atât de înrădăcinată în instinct încât evanghelia lui Epicur n-a putut în nici o epocă să aibă un larg ecou popular, rămânând mereu crezul unei minorități cultivate. Chiar și printre filozofi, după epoca lui August, ea era de regulă respinsă în favoarea stoicismului. A supraviețuit, ce-i drept, deși cu o vigoare mereu în scădere, timp de șase sute de ani după moartea lui Epicur; cum însă oamenii erau din ce în ce mai apăsați de nefericirile existenței pământești, ei cereau de la filozofie sau religie leacuri mereu mai tari. Filozofii, cu puține excepții, s-au refugiat în neoplatonism; oamenii neșcoliți au îmbrățișat diverse superstiții orientale, iar mai apoi, în număr din ce în ce mai mare, creștinismul, care, în forma sa timpurie, plasa tot binele în viață de dincolo de mormânt, oferind astfel oamenilor o evanghelie ce era opusul diametral al celei a lui Epicur. Doctrine foarte asemănătoare celor epicureene au fost resuscitate însă de către *les philosophes* francezi la sfârșitul secolului al XVIII-lea, fiind aduse în Anglia de către Bentham și adeptii săi; acest lucru a fost făcut în opozиție conștientă cu creștinismul, privit de către acești oameni cu aceeași ostilitate cu care Epicur privise religiile din vremea sa.

CAPITOLUL XXVIII

Stoicismul

Stoicismul este ca origine contemporan cu epicureismul, dar a avut o istorie mai îndelungată, iar în doctrină nu a rămas la fel de statornic. Doctrinele fondatorului său, Zenon, de la începutul secolului al III-lea î.Cr., n-au fost nicidecum identice cu cele ale lui Marc Aureliu, din a doua jumătate a secolului al II-lea d.Cr. Zenon a fost materialist, doctrinele sale fiind în principal o combinație între cinism și Heraclit; treptat însă, prin adaosuri platoniciene, stoicii au abandonat materialismul, din care n-au rămas, finalmente, decât firave urme. Doctrina lor etică, pe care cei mai mulți dintre ei o socoteau prima ca importanță, a variat, ce-i drept, foarte puțin. Chiar și în această zonă însă, a avut loc o anumită schimbare de accent. Pe măsura trecerii timpului, se spun tot mai puține lucruri despre celelalte aspecte ale stoicismului și se acordă o atenție din ce în ce mai exclusivă eticiei și acelor părți ale teologiei care sunt cele mai relevante pentru etică. Cunoașterea gândirii primilor filozofi stoici este îngreunată de circumstanța că din scriurile lor nu ne-au rămas decât fragmente răzlețe. Numai din Seneca, Epictet și Marc Aureliu, care aparțin secolelor I și al II-lea d.Cr., ni s-au păstrat cărti întregi.

Stoicismul este mai puțin grecesc decât oricare dintre școlile de filozofie de care ne-am ocupat până aici. Stoicii timpurii au fost în majoritatea lor sirieni, iar cei de mai târziu, în majoritate romani. Tarn (în *Hellenistic Civilization*, p. 287) bănuiește prezența în stoicism a unor influențe chaldeene. Ueberweg remarcă pe drept cuvânt că, elenizând lumea barbară, grecii au părasit acele elemente de cultură care li se potriveau numai lor. Stoicismul, spre deosebire de filozofiile anterioare pur grecești, se caracterizează prin îngustime afectivă și printr-un anume fanatism; dar cuprinde și elemente religioase de care lumea simțea nevoie și pe care grecii păreau a nu fi în măsură să le ofere. În particular, el a fost pe placul cărmuitorilor; după cum scrie prof. Gilbert

Murray, „aproape toți succesorii lui Alexandru — am putea spune chiar toți principalii regi din generațiile de după Zenon — au profesat ei însăși stoicismul”.

Zenon era fenician, născut la Cition, în Cipru, cândva în a doua jumătate a secolului al IV-lea î.Cr. Pare probabil că familia sa se îndeletnicea cu negoțul și că și el a venit pentru prima dată la Atena în interes de afaceri. Ajuns aici însă, s-a pasionat de studiul filozofiei. Cu ideile cinicilor a avut mai multă afinitate decât cu cele ale oricărei alte școli, dar în linii mari a fost mai degrabă un eclectic. Discipolii lui Platon l-au acuzat că plagiază Academia. Socrate a fost principalul sfânt al stoicilor de-a lungul întregii lor istorii; atitudinea sa în timpul procesului ce i s-a intentat, refuzul său de a evada, calmul său în fața morții, teza sa că cel ce săvârșește o nedreptate își face sieși un rău mai mare decât victimei, se potriveau toate de minune doctrinei stoice. La fel și nepăsarea sa fată de căldură și frig, lipsa sa de pretenții în materie de mâncare și îmbrăcăminte și totala sa independentă față de orice confort trupesc. Stoicii însă n-au preluat niciodată teoria platoniciană a Ideilor iar cei mai mulți dintre ei au respins și argumentele platoniciene în favoarea nemuririi. Numai stoicii mai târzii l-au urmat pe Platon în a afirma că sufletul e imaterial; cei timpurii erau de acord cu Heraclit că sufletul constă din foc material. Verbal, această doctrină se regăsește și la Epictet și Marc Aureliu, dar se pare că la ei focul nu trebuie considerat literalmente ca unul din cele patru elemente din care sunt alcătuite lucrurile fizice.

Zenon nu punea preț pe subtilități metafizice. Importantă pentru el era doar virtutea, iar fizica și metafizica îl interesau doar în măsura în care puteau contribui la virtute. A încercat să combată tendințele metafizice ale epocii sale cu ajutorul simțului comun, care în Grecia însemna materialism. Îndoielile cu privire la veridicitatea simțurilor îl agasau și el a împins la extrem teza opusă.

Zenon începu prin a aserta existența lumii reale. „Ce înțelegi prin real?” întrebă scepticul. „Înțeleg ceea ce e solid și material. Bunăoară, această masă este materie solidă.” „Iar Divinitatea și sufletul?”, întrebă mai departe scepticul. „Sunt perfect solide, a spus Zenon, mai solide chiar, dacă e cu putință, decât masa.” „Dar virtutea sau regula de trei? Sunt și ele solide?” „De bună seamă, spuse Zenon, întru totul solide.”¹

Este evident că aici, ca și în multe alte locuri, zelul anti-metafizic îl antrenează pe Zenon spre speculații metafizice proprii.

¹ Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy* (1915), p. 25.

Principalele doctrine pe care școala le-a profesat constant pe toată durata ei au fost determinismul cosmic și libertatea umană. Zenon credea că nu există hazard și că mersul naturii este rigid determinat de legi naturale. La început a existat doar focul; apoi s-au ivit celelalte elemente — aerul, apa, pământul, în această ordine. Dar mai devreme sau mai târziu va avea loc o conflagrație cosmică și totul va redeveni foc. Această conflagrație, conform majorității stoicilor, nu este un sfârșit definitiv, de felul celui din învățătura creștină, ci doar încheierea unui ciclu; întreg procesul se va repeta la nesfârșit. Tot ce se întâmplă s-a mai întâmplat și se va mai întâmpla, nu o dată, ci de nenumărate ori.

Până aici doctrina stoică ar putea să pară sumbră și cu nimic mai consolatoare decât materialismul obișnuit, de felul celui al lui Democrit. Dar acesta nu este decât un aspect al ei. În stoicism, la fel ca în teologia secolului al XVIII-lea, mersul naturii este orânduit de un Legiuitor care este totodată o Providență binefăcătoare. Întregul a fost proiectat, până în cele mai mici detalii, în vederea realizării anumitor scopuri prin mijloace naturale. Aceste scopuri, exceptând componenta lor referitoare la zei și la demoni, sunt de găsit în viața omului. Totul pe lume are o finalitate legată de ființele umane. Unele animale sunt bune de mâncat, altele pentru a ne prilejui probe de curaj; până și ploșnițele sunt de folos, pentru că ne ajută să ne trezim dimineața și să nu stăm prea mult în pat. Puterea supremă este numită uneori Zeul, alteori Zeus. Seneca făcea deosebire între acest Zeus și cel din credințele populare, care e și el real, dar subordonat.

Zeul nu e separat de lume, ci este sufletul acesteia și în fiecare din noi sălăsluiește câte o particică din Focul divin. Toate lucrurile fac parte dintr-un unic sistem, numit Natură; viața individuală este bună când se află în armonie cu Natura. Într-un sens, *orice viață este în armonie cu Natura*, fiind aşa cum legile Naturii au făcut-o să fie; dar în alt sens, o viață umană este în armonie cu Natura numai când voința individului vizează scopuri ce se numără printre cele ale Naturii. *Virtutea* constă în *a voi* ceea ce este conform Naturii. Oamenii vicioși, deși n-au cum să se sustragă legii statornicite de Zeu, i se supun acesteia în mod involuntar; potrivit analogiei propuse de Cleanthes, ei sunt aidoma cîinelui legat de căruță și siliti să urmeze pe aceasta oriîncotro să duce.

În viața individului uman virtutea e singurul bine; lucruri precum sănătatea, fericirea, avuția nu contează defel. Dat fiind că virtutea rezidă în voință, tot ce e cu adevărat bun sau rău în viața unui om depinde doar de el însuși. El ar putea ajunge sărac, dar ce contează? Poate fi virtuos și fiind sărac. Un tiran îl poate băga la închisoare, dar asta nu-l va împiedica să trăiască mai departe în armonie cu Natura. Ar

putea fi condamnat la moarte, dar poate muri în chip nobil, precum Socrate. Alți oameni pot avea putere asupra lui doar în ceea ce privește lucrurile exterioare; virtutea, care este singurul bine veritabil, ține doar de individ. Prin urmare, omul e cu desăvârșire liber, cu condiția de a se fi emancipat de dorințele lumești. Astfel de dorințe triumfă doar din pricina judecătilor false; înțeleptul, ale căruia judecăți sunt adevărate, este stăpân pe destinul său în tot ceea ce consideră de valoare, pentru că nici o forță din afară nu-l poate lipsi de virtute.

Această doctrină întâmpină evidente dificultăți logice. Dacă virtutea este cu adevărat singurul bine, o Providență binevoitoare ar trebui să nu se preocupe decât de producerea virtuții; iată însă că legile Naturii au produs nenumărați păcătoși. Dacă virtutea e singurul bine, nu există motive raționale de a ne împotrivi cruzimii și nedreptății, deoarece, așa cum stoicii n-au obosit niciodată să sublinieze, cruzimea și nedreptatea îi oferă celui năpăstuit prilejuri optime de a-și exercita virtutea. Dacă lumea este perfect deterministă, legile naturale vor decide dacă voi fi sau nu virtuos. Eu sunt vicios, Natura mă silește să fiu așa și pentru mine nu-i posibilă libertatea despre care se consideră că este rodul virtuții.

Unui spirit modern îi vine greu să se entuziasmeze pentru o viață virtuoasă dacă prin aceasta nu se obține nimic. Noi admirăm pe un medic care-și riscă viața într-o epidemie de ciumă, pentru că socotim că boala e un rău și sperăm să-i diminuăm frecvența. Pe când dacă boala nu este un rău, medicul ar putea la fel de bine să stea acasă. Pentru stoic, virtutea sa este un scop în sine, nu ceva aducător de bine. Or, care este până la urmă rezultatul, dacă privim lucrurile într-o perspectivă mai lungă? Nimicirea lumii actuale prin foc și apoi repetarea întregului proces. Ce-ar putea fi mai dezolant de zadarmic și mai lipsit de noimă? Progres ar putea să existe, pentru o vreme, ici și colo, dar pe termen lung există doar repetiție. Ai zice că Providența, care vede ansamblul, nu se poate să nu ajungă până la urmă sastisită.

Se adaugă la toate astea o anume răceală în concepția stoică despre virtute. Ea condamnă nu doar pasiunile rele, ci pasiunile de orice fel. Înțeleptul nu simte compasiune: dacă-i mor soția sau copiii, el cugetă că aceasta nu-i o piedică în calea propriei sale virtuți și, ca atare, nu suferă profund. Prietenia, atât de prețuită de Epicur, este, nu-i vorbă, un lucru bun, dar nu trebuie dusă până într-acolo încât nenorocirile prietenului să-ți tulbere calmul sufletesc. Cât despre viața publică, ar putea fi de datoria ta să participe la ea, deoarece oferă prilejuri pentru dreptate, tărie de caracter etc.; nu trebuie însă să te lași însuflați de dorința de a fi de folos omenirii, pentru că binefacerile pe care le poți

aduce — bunăoară pacea sau o mai adecvată asigurare a hranei — nu sunt binefaceri veritabile și, în orice caz, pentru tine nu contează decât propria-ți virtute. Stoicul nu este virtuos pentru a fi bun, ci face binele spre a fi virtuos. Nu i-ar trece prin cap să-și iubească aproapele ca pe sine însuși; iubirea, exceptând una în sens superficial, lipsește din concepția sa despre virtute.

Spunând aceasta, mă gândesc la iubire ca afect, nu ca principiu. În chip de principiu, stoicii predicau iubirea universală; găsim acest principiu la Seneca și la succesorii săi, preluat probabil de la stoicii mai vechi. Doctrinele la care ducea logica școlii au fost înmlădiate de omenia aderenților ei, oameni mult mai cumsecade decât ar fi fost dacă erau consecvenți în convingerile lor. Kant — care le seamănă — spune că trebuie să fii bun cu fratele tău, nu pentru că ții la el, ci pentru că legea morală prescrie bunătatea; eu unul mă îndoiesc că el, în viața privată, a trăit conform acestui precept.

După aceste generalități, să ne ocupăm de istoria stoicismului.

De la Zenon² ni s-au păstrat doar câteva fragmente. Din ele rezultă că definea Zeul ca fiind spiritul igneu al lumii, că îl considera o substanță materială și că întreg universul formează substanța Zeului; Tertulian spune că, potrivit lui Zenon, Zeul îmbibă lumea materială precum mierea fagurii. După Diogenes Laertios, Zenon susținea că Legea generală, adică Dreapta Rațiune ce pătrunde totul, este aceeași cu Zeus, căpetenia supremă a cârmuirii universului: Zeul, Spiritul, Destinul, Zeus sunt totuna. Destinul e o putere ce pune în mișcare materie; el mai este numit și „Providență” sau „Natura”. Zenon nu crede că zeilor trebuie să li se înalte temple: „Nu-i nevoie să se ridice temple, pentru că un templu nu trebuie considerat un lucru de mare valoare sau ceva sfânt. Ceva ce este opera unor constructori și a unor meșteșugari nu poate fi de mare valoare sau sfânt.” Credea, se pare, că și stoicii de mai târziu, în astrologie și mantica. Cicero spune că atribuia astrelor puteri divine. Iar Diogenes Laertios scrie, la rândul său: „Stoicii spun că mantica sub toate formele ei este valabilă, din moment ce există Providența. Dovedesc că aceasta este cu adevărat o știință, după rezultatele ei favorabile, aşa cum spune Zenon.” Chrysippus este explicit în această privință.

Doctrina stoică a virtuții nu se degajă din fragmentele rămase de la Zenon, dar se pare că și el a împărtășit-o.

Cleanthes din Assos, succesorul imediat al lui Zenon, este cunoscut mai cu seamă prin două lucruri. Primul e că, după cum am văzut

² Pentru sursele expunerii care urmează, vezi Bevan, *Later Greek Religion*, pp. 11 și urm.

deja, a susținut că Aristarh din Samos trebuia urmărit pentru impietate deoarece făcea din Soare, în loc de Pământ, centrul universului. Iar al doilea este al său *Inn către Zeus*, care în mare parte ar fi putut ieși și din pana Papei sau a oricărui creștin cultivat din secolul următor lui Newton. De tonalitate și mai creștină ne apare următoarea scurtă rugăciune a lui Cleanthes:

Condu-mă, o, Zeus, și tu, Destin,
Condu-mă ne-ncetat.
La orice-nsărcinare m-ai trimite,
Condu-mă ne-ncetat.
Pe tine ne-nfrițat eu te urmez
Iar de cumva zăbvnic sunt și preget,
Te voi urma și-așa, altminteri nu e chip.

Chrysippos (280–207 î.Cr.), care i-a succedat lui Cleanthes, a scris enorm de mult, fiindu-i atribuite șapte sute cinci cărți. Prin el, stoicismul a devenit sistematic și pedant. Considera că nemuritor e doar Zeus, Focul Suprem; ceilalți zei, inclusiv Soarele și Luna, sunt născuți și muritori. I se atribuie teza că Zeul nu contribuie cu nimic la cauzarea răului, dar nu e clar cum împăca această teză cu determinismul său. În alt loc tratează răul în felul lui Heraclit, susținând că opusii se implică reciproc, binele fără rău fiind, din punct de vedere logic, cu neputință. „Nimic nu poate fi mai nătâng decât închipuirea oamenilor că binele ar putea exista fără existența răului. Binele și răul fiindu-și antitetice, subzistă cu necesitate, unul ca opusul celuilalt.“ În sprijinul acestei doctrine, el apelează nu la Heraclit, ci la Platon.

Chrysippos susținea că omul virtuos este întotdeauna fericit, iar cel vicios e întotdeauna nefericit, și că fericirea omului virtuos nu diferă în nici un fel de cea a Zeului. În chestiunea supraviețuirii sufletului după moarte, au existat opinii discordante. Cleanthes susținea că toate sufletele supraviețuiesc până la conflagrația următoare (când totul se resoarbe în Zeu); Chrysippos însă susținea că acest lucru e adevărat numai pentru sufletele celor înțelepți. Preocupările lui nu au fost atât de axate pe etică precum cele ale stoicilor de mai târziu; în fapt, el a considerat fundamentală logica. Silogismele ipotetic și disjunctiv, ca și însuși cuvântul „disjuncție“, li se datorează stoicilor; la fel și studiul gramaticii și inventarea „cazurilor“ în declinare.³ Chrysippos, sau alți stoici inspirați de opera sa au elaborat o teorie complexă a cunoașterii, în principal empirică și bazată pe percepție, deși

³ Vezi Barth, *Die Stoia*, ediția a patra, Stuttgart, 1922.

admiteau și anumite idei și principii considerate a fi fost statonice prin *consensus gentium*, aşadar prin acordul tuturor oamenilor. În schimb, Zenon, ca și mai târziu stoicii romani au considerat studiile teoretice ca fiind subordonate eticii. Zenon asemua filozofia cu o grădină unde logica reprezintă gardul, fizica arborii, iar etica fructele; sau cu un ou, unde logica este coaja, fizica albușul, iar etica gălbenușul.⁴ Chrysippos, se pare, acorda o valoare mai independentă studiilor teoretice. Poate că influenței sale i se datorează faptul că printre stoici s-au aflat numeroase inteligențe care au contribuit la progresul matematicii și al altor științe.

După Chrysippos stoicismul a fost modificat într-o măsură însemnată de către doi gânditori importanți, Panaitios și Poseidonios. Panaitios i-a injectat o doză considerabilă de platonism, abandonând materialismul. El a fost prieten cu Scipio cel Tânăr și a exercitat influență asupra lui Cicero, prin care filozofia stoică a și devenit, în principal, cunoscută romanilor. Cicero a fost influențat într-o măsură și mai mare de Poseidonios, care i-a fost profesor în Rhodos. Poseidonios îl avusese profesor pe Panaitios, mort pe la 110 î.Cr.

Poseidonios (cca 135 – cca 51 î.Cr.), un grec sirian, era copil în anii de sfârșit ai imperiului seleucid. Poate că tocmai experiența anarhiei ce domnea în Siria l-a făcut să apuce drumul spre vest, ducându-se mai întâi la Atena, unde a absorbit filozofia stoică, iar apoi mai departe, spre părțile occidentale ale Imperiului roman. „A văzut cu ochii săi cum apune Soarele în Atlantic, dincolo de marginile lumii pe atunci cunoscute, coasta africană din fața Spaniei, unde copacii erau plini de maimuțe, și satele de barbari din apropierea Marsiliei, unde capete de oameni atârnăte ca trofee la porțile caselor erau o priveliște cotidiană.”⁵ A devenit un autor prolific pe teme științifice; de altfel, unul din motivele călătoriilor sale a fost dorința de a studia mareale, ceea ce nu se putea face în Marea Mediterană. A efectuat cercetări valoroase de astronomie; după cum am văzut în cap. XXII, a reușit cea mai bună estimare, din Antichitate, a distanței până la Soare.⁶ A fost și un istoric de marcă, continuându-l pe Polibiu. În principal însă, a rămas cunoscut ca un filozof eclectic, care combina stoicismul cu multe elemente din gândirea lui Platon, aparent uitate de Academie în faza ei sceptică.

⁴ Ibidem.

⁵ Bevan, *Stoics and Sceptics*, p. 88.

⁶ A estimat că, navigând spre vest de Cadiz, se putea ajunge în India parcurgând 70 000 de stadii. „Această remarcă a fost temeiul ultim al convingerii lui Columb.” Tarn, *Hellenistic Civilization*, p. 249.

Afinitatea cu Platon este vizibilă în doctrina lui Poseidonios despre suflet și despre viața de apoi. Panaitios spusesese, cum făcuseră majoritatea stoicilor, că sufletul pierde odată cu corpul. Poseidonios, dimpotrivă, spune că sufletul continuă să trăiască în aer, unde, în majoritatea cazurilor, rămâne neschimbat până la următoarea conflagrație cosmică. Nu există infern, însă cei răi nu vor fi, după moarte, la fel de norocoși ca cei buni, pentru că neleguiurile tulbură și îngroașă vaporii sufletului, împiedicându-i să se ridice la fel de sus ca sufletele celor virtuoși. Sufletele celor *foarte* vicioși rămân în apropierea pământului și se reîncarnează; cele ale oamenilor cu adevărat virtuoși se înalță în sfera astrală, unde-și petrec timpul contemplând rotația stelelor. Ele pot ajuta alte suflete, ceea ce (crede el) explică adevărul astrologiei. Bevan sugerează că prin această resuscitare de idei orifice și încorporare de credințe neo-pitagoreice, Poseidonios a netezit, poate, drumul gnosticismului. Și adaugă, pe drept cuvânt, că ceea ce le-a fost fatal unor astfel de filozofi nu a fost creștinismul, ci teoria copernicană.⁷ Cleanthes avusese dreptate să vadă în Aristarch din Samos un dușman periculos.

Mult mai importanți din punct de vedere istoric (deși nu și din punct de vedere filozofic) decât stoicii de mai înainte au fost cei trei legați de Roma: Seneca, Epictet și Marc Aureliu — primul din ei demnitar, al doilea sclav, iar al treilea Împărat.

Seneca (cca 3 î.Cr. – 65 d.Cr.) era spaniol, tatăl său fiind un bărbat cultivat care trăia la Roma. Seneca a urmat o carieră politică și înregistrase pe această linie oarecare succese până să fie exilat în Corsica (în anul 41 d.Cr.) de către Împăratul Claudiu pentru că-și atrăsesese dușmania Împăratesei Messalina. Cea de a doua soție a lui Claudiu, Agrippina, l-a rechemat pe Seneca din exil în anul 48 d.Cr. și l-a numit preceptor al fiului ei în vîrstă de unsprezece ani. Seneca a fost mai puțin norocos decât Aristotel cu învățăcelul său, viitorul Împărat Nero. Deși, ca stoic, Seneca disprețuia în mod oficial bogăția, el a strâns o imensă avere, despre care se spunea că ajungea la trei sute de milioane de sesterți (echivalentul a vreo douăsprezece milioane de dolari). O bună parte din ea o agonisise în Britania, dând bani cu împrumut; istoricul Dio ne spune că rata excesivă a dobânzii pe care o storcea a fost una din cauzele revoltei izbucnite în această țară. Eroica regină Boadicea, dacă informația este adevărată, s-a aflat în fruntea unei răzvrătiri împotriva capitalismului reprezentat de apostolul filozofic al austeriorii.

⁷ Caracterizarea de mai sus a lui Poseidonios se sprijină în principal pe capitolul al treilea al cărții lui Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*.

Treptat, pe măsură ce excesele lui Nero devaneau mai deșăntăte, Seneca a căzut în dizgrație. În cele din urmă, pe drept sau pe nedrept, a fost acuzat de complicitate la o amplă conpirație în vederea asasinării lui Nero și a întronării unui nou Împărat — după unii, a lui Seneca însuși. Luându-se în considerare serviciile făcute de el în trecut, i s-a permis cu generozitate să se sinucidă (în anul 65 d.Cr.).

Sfărșitul său a fost nobil. Inițial, fiind informat de decizia Împăratului, s-a apucat să-și scrie testamentul. Când i s-a spus că nu e timp pentru o treabă atât de zăbavnică, și-a adunat familia îndurerată și a rostit următoarele cuvinte: „N-are a face, vă las ceva mult mai de preț decât bogăția: pilda unei vieți virtuoase” — sau ceva de genul acesta. Apoi și-a deschis venele și și-a chemat secretarii ca să-i consemneze ultimele vorbe; conform spuselor lui Tacit, elocința sa a continuat să se reverse în cursul acestor clipe din urmă. Nepotul său, poetul Lucan, a avut parte, cam tot atunci, de o moarte asemănătoare și și-a dat sufletul recitând din propriile-i versuri. În veacurile următoare, Seneca a fost judecat mai mult după admirabilele-i precepte decât după practicile-i oarecum dubioase. Mai mulți Părinți ai Bisericii l-au revendicat ca pe un creștin, iar niște presupuse scrisori schimbate între el și Sfântul Pavel au fost acceptate ca autentice de autori ca sfântul Ieronim.

Epictet (născut pe la anul 60 d.Cr., mort pe la anul 100) este un tip de om cu totul diferit, deși ca filozof aparține aceleiași stirpe. De obârșie era grec, la început sclav al unui anume Epaphroditos, care după o vreme l-a eliberat. Era șchiop — ca urmare, zice-se, a unei pedepse crude pe care o suferise pe vremea când era sclav. A trăit și predat la Roma până în anul 90 d.Cr., când Împăratul Domițian, care nu agreea intelectualii, i-a alungat pe toți filozofii. După aceea, Epictet s-a retras la Nicopolis, în Epir, unde a și murit, după ce un număr de ani a scris și predat.

Marc Aureliu (121–180 d.Cr.) s-a aflat la capătul opus al scării sociale. A fost înfiat de bunul Împărat Antonin Pius, care-i era unchi iar apoi i-a fost socru, succedându-i acestuia în anul 161 și venerându-i memoria. Ca Împărat, a cultivat virtutea stoică. A avut nevoie de multă tărie de caracter, pentru că domnia i-a fost presărată de calamități — cutremure de pământ, molime, lungi și grele războaie, insurecții militare. *Meditațiile* lui, adresate sieși și aparent nedestinate publicării, arată că percepea îndatoririle sale publice ca pe o povară și că simțea față de ele o mare lehamite. Fiul său, Commodus, care i-a succedat la tron, s-a dovedit a fi unul din cei mai răi din lungul șir de împărați netrebnici, dar care și-a ascuns cu dibăcie pornirile vicioase atâtă timp cât trăia tatăl său. Soția filozofului, Faustina, a fost acuzată, probabil pe nedrept, de crasă imoralitate, dar el nu a suspectat-o niciodată, iar după

moartea ei s-a preocupat să fie zeificată. I-a persecutat pe creștini pentru că respingeau religia de stat, pe care el o considera politicește necesară. În toate acțiunile sale a fost plin de scrupule, dar în cele mai multe a eşuat. Este o figură patetică: într-o listă de dorințe lumești cărora trebuia să li se împotrivească, cea pe care o considera cea mai seducătoare era de a se retrage la țară într-o viață liniștită. Nu i s-a oferit nicicând prilejul ca ea să i se îndeplinească. Unele din *Meditațiile* sale au fost scrise în tabere militare, pe când se afla departe de Roma, în campanii ale căror vitregii i-au și pricinuit curând moartea.

Este remarcabil faptul că Epictet și Marc Aureliu gândesc întrul totul la fel în toate chestiunile filozofice. Aceasta ne sugerează că, deși circumstanțele sociale afectează filozofia unei epoci, cele individuale influențează mai puțin decât se crede uneori pe filozoful individual. Filozofii sunt de obicei oameni cu o anumită largime de spirit, capabili în bună măsură să facă abstracție de accidentele vieții lor private; dar nici chiar ei nu se pot ridica deasupra binelui și răului în sens mai larg ale epocii lor. În vremuri vitrege, ei inventează consolări; în cele bune, preocupările lor sunt mai pur intelectuale.

Gibbon, a cărui istorie amănunțită începe cu viciile lui Commodus, este de acord cu majoritatea autorilor din secolul al XVIII-lea în a considera perioada Antoninilor ca fiind una de aur. „Dacă i s-ar cere unui om — scrie el — să aleagă din istoria lumii perioada în care situația omenirii a fost cea mai fericită și mai prosperă, el ar alege-o fără șovăire pe cea cuprinsă între moartea lui Domitian și suirea pe tron a lui Commodus.” E cu neputință să subscrii fără rezerve la această judecată. Flagelul sclaviei comporta imense suferințe și sleia vigoarea lumii antice. Existau spectacole de gladiatori și lupte cu fiarele, care erau neînchipuit de crude și trebuie că aveau un efect degradant asupra gloatei ce lua parte la ele. Marc Aureliu, ce-i drept, a decretat obligația ca gladiatorii să se lupte cu săbii boante; această reformă n-a durat însă mult și n-a modificat întru nimic luptele cu fiarele în arenă. Sistemul economic era deplorabil; agricultura Italiei era în declin și populația Romei trăia din cerealele aduse din provincii și distribuite gratuit. Toate inițiativele erau concentrate în mâinile Împăratului și ale ministrilor săi; în tot cuprinsul vastului imperiu, nimeni, cu excepția câte unui general răzvrătit, nu putea face altceva decât să se supună. Oamenii vedeau în trecut ceea ce era mai bun; iar despre viitor simțeau că va fi în cel mai bun caz urât, iar în cel mai rău, oribil. Când comparăm tonul gândirii lui Marc Aureliu cu cel al gândirii lui Bacon, Locke sau Condorcet, simțim diferența dintre o epocă obosită și una dătătoare de speranțe. Într-o epocă dătătoare de speranțe, marile reale ale prezentului

pot fi îndurăte, grație convingerii că vor trece; pe când în una obosită, chiar și bunurile reale își pierd savoarea. Etica stoică se potrivea epocii lui Epictet și a lui Marc Aureliu, pentru că evanghelia ei era una a îndurării, și nu a speranței.

Din punctul de vedere al bunăstării generale, epoca Antoninilor a fost, fără îndoială, mult mai bună decât orice epocă ulterioară de până la Renaștere. Un studiu atent arată însă că nu a fost atât de prosperă cum ne-ar putea face să credem vestigiile ei arhitecturale. Civilizația greco-romană a pus o foarte slabă amprentă asupra zonelor agricole, fiind practic limitată la orașe. Chiar și în acestea, exista un proletariat, care trăia în sărăcie cruntă, și o foarte numeroasă clasă de sclavi. Rostovtseff rezumă în următoarele cuvinte situația socială și economică din orașe⁸:

Tabloul situației lor sociale nu-i atât de atrăgător ca acela al înfățișării lor exterioare. Impresia ce se degajă din sursele noastre este că splendoarea orașelor era creată și exista pentru o destul de mică minoritate a populației; că bunăstarea, chiar și a acestei mici minorități, se sprijinea pe temelii relativ subrede; că masele largi ale populației urbane sau aveau venituri foarte moderate, sau trăiau în sărăcie extremă. Într-un cuvânt, bogăția orașelor nu trebuie exagerată: aspectul lor exterior ne poate induce în eroare.

Pe pământ, spune Epictet, suntem prizonieri, întemnițați într-un trup de tină. Conform lui Marc Aureliu, el obișnuia să spună: „Ești un suflet prizărit care târăște un cadavru.” Zeus n-a putut face corpul liber, dar ne-a dat o fărâmă din divinitatea sa. Zeul e tatăl oamenilor și noi toți suntem frați. N-ar trebui să spunem „Sunt atenian” sau „Sunt roman”, ci „Sunt cetățean al universului”. Dacă ai fi rudă cu Cezarul, te-ai simți ocrotit; cu cât mai ocrotit ar trebui să te simți, fiind înrudit cu Zeul? Dacă înțelegem că virtutea e singurul bine adevărat, ne dăm seama că nimic cu adevărat rău nu ni se poate întâmpla.

Moartea nu am cum s-o evit. Dar oare trebuie să mor văitându-mă? N-am cum să evit temnița. Dar trebuie oare să mă și tânguesc din pricina asta? Nu pot evita de a fi exilat. Dar mă poate oare împiedica cineva să plec acolo surâzând, plin de curaj și liniștit? „Divulgă secretul!” Refuz să-l divulg, căci asta stă în puterea mea. „Dar te voi pune în lanțuri.” Ce vorbești, amice? Să mă pui în lanțuri? Piciorul poti să mi-l pui în lanțuri, nu zic nu, dar voința mea nicidcum, nici chiar Zeus nu mi-o poate subjugă. „Te voi întemnița.” Vrei să zici că amărătul meu de trup. „Te voi decapita.” De ce? Ti-am spus eu cumva vreodată că sunt singurul om din lume care nu poate fi decapitat?

⁸ Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, p. 179.

Astfel de gânduri trebuie să cultive cei ce se îndeletniceșc cu filozofia, astfel de învățăminte să scrie zi de zi, în astfel de lucruri să se exerceze.⁹

Sclavi sunt egalii celorlalți oameni, pentru că și ei sunt fii ai Zeului.

Trebuie să ne supunem Zeului aşa cum cetățenii buni se supun legii. „Soldatul jură să nu respecte nici un om mai mult ca pe Cezar, iar noi jurăm că ne vom respecta întâi de toate pe noi însine.”¹⁰ Când te află în fața puternicilor lumii, amintește-ți că Celălalt privește de sus la ceea ce se întâmplă și că Lui trebuie să-i fii pe plac, și nu acestor oameni.¹¹

Ce este, aşadar, un stoic?

Arătați-mi un om plămădit după tiparul judecăților pe care le rostește, aşa cum numim fidiană o statuie plămădită potrivit artei lui Fidias. Arătați-mi unul care e bolnav și totuși fericit, în pericol și totuși fericit, muribund și totuși fericit, în exil și fericit, în dizgrație și fericit. Arătați-mi-l. Pe zei, aș fi fericit să văd un stoic. Ba nu, un stoic autentic n-aveți cum să-mi arătați; arătați-mi aşadar unul în curs de plămădire, unul care a pășit pe acea cărare. Făceti-mi această bucurie, nu-l frustrați pe un bătrân ca mine de o priveliște de care până acum n-a avut parte. Cum? Credeți că trebuie să mi-l arătați pe Zeus al lui Fidias, sau pe Atena sa, acea sculptură din fildeș și aur? Ceea ce vreau e un suflet; să-mi arate unul din voi sufletul unui om care năzuiește să fie una cu Zeul și să nu-l blameze pe Zeu sau pe om, să nu-i lipsească nimic, să nu simtă nici o nenorocire, să nu fie stăpânit de mânie, invidie și gelozie — unul care (de ce să n-o spun pe șleau?) dorește să-și preschimbe firea umană în fire zeiască și care, în acest trup nevolnic, năzuiește la comuniunea cu Zeul. Arătați-mi-l. Nu, n-o puteți face.

Epictet nu contenește să explice cum trebuie să ne raportăm la ceea ce socotim a fi nenorociri și deseori face acest lucru prin dialoguri nemeșteșugite.

Asemenei creștinilor, consideră că trebuie să ne iubim dușmanii. În general, ca și alții stoici, disprețuiește placerea, dar există și un gen de fericire ce nu se cuvine disprețuită. „Atena e frumoasă. Da, dar există o fericire mult mai frumoasă — eliberarea de patimi și de zbului sentimentul că în ceea ce faci nu depinzi de nimeni” (p. 428). Orice om este actor într-o piesă în care Zeul a distribuit rolurile; avem datoria de a juca destoinic rolul ce ni s-a dat, oricare ar fi el.

Scrierile ce expun învățătura lui Epictet se disting printr-o neobișnuită sinceritate și simplitate. (Ele au fost întocmite după notițele elevului său Arrianus.) Morala sa este mândră și nepământeană; într-o situație în care principala datorie a omului este de a se împotrivi puterii

⁹ Citat din Oates, *op. cit.*, pp. 225–226.

¹⁰ *Ibidem*, p. 251.

¹¹ *Ibidem*, p. 280.

tiranice, ar fi greu de găsit ceva mai salutar. În anumite privințe, bunăoară când afirmă frăția oamenilor și predică egalitatea sclavilor cu ceilalți oameni, ea este superioară oricareia din ideile care se găsesc la Platon, la Aristotel sau la orice filozof a cărui gândire se inspiră din orașul-stat. Lumea reală era, în vremea lui Epictet, cu mult inferioară Atenei lui Pericle; dar răul din viața reală i-a eliberat aspirațiile, iar lumea lui ideală este superioară celei a lui Platon, aşa cum lumea în care trăia era inferioară Atenei secolului al V-lea.

Meditațiile lui Marc Aureliu se deschid cu exprimarea recunoștinței sale față de bunic, tată, tată adoptiv, de diversi dascăli și față de zei. Unele din lucrurile pe care spune că li le datorează sunt curioase. De la Diogenes (spune el) a învățat să nu-și plece urechea la făcătorii de minuni; de la Rusticus, să nu scrie poezie; de la Sextus, să aibă o înfățișare gravă, dar neafectată; de la Alexandru gramaticul, să nu corecteze greșelile de gramatică ale altora, ci să folosească imediat după aceea exprimarea corectă; de la Alexandru platonicianul, să nu-și scuze întârițierea în a răspunde la o scrisoare cu pretextul de a fi fost foarte ocupat; de la tatăl adoptiv, să nu se îndrăgostească de băieți. Zeilor le datorează (spune el mai departe) că n-a fost crescut prea multă vreme în preajma concubinei bunicului său și că n-a făcut prea de timpuriu dovada virilității sale; că nu are copii nătângi sau diformi la trup; că are o soție supusă, iubitoare și cu o fire simplă; și că atunci când s-a apucat de filozofie, nu și-a irosit timpul cu istoria, cu silogismul sau cu astronomia.

Ceea ce e impersonal în *Meditații* concordă îndeaproape cu Epictet. Marc Aureliu are îndoieri în privința nemuririi, dar spune, cum ar face-o și un creștin: „Făptuiește, vorbește și gândește totul ca și cum s-ar putea să părăsești viața chiar în această clipă.” Binele constă în a trăi în armonie cu universul, iar armonia cu universul este același lucru cu supunerea față de voința Zeului.

Orice-ți este potrivit tăie, o, univers, mi se potrivește și mie. Nimic nu mi se pare prea devreme sau prea târziu, dacă pentru tine apare la timpul potrivit. Tot ceea ce produc anotimpurile tale sunt roade pentru mine, o, natură! De la tine vin toate, toate există în tine, în tine toate se vor întoarce. Odinoară, cineva a exclamat: „O, scumpă cetate a lui Cecrops!” Tu oare n-ai putea să spui de asemenea: „O, cetate dragă a lui Zeus!”?

Vedem de aici că Cetatea lui Dumnezeu aşa cum o descrie sfântul Augustin a fost preluată în parte de la Împăratul păgân.

Marc Aureliu este convins că Zeul dă fiecărui om drept călăuză un demon propriu — credință ce reapare în creștinism sub chipul îngerului păzitor. El astă alinare în ideea că universul este un tot încheiat,

o unică viețuitoare având o singură substanță și un singur suflet. Una din maximele sale este: „Cugetă cât mai des cu puțință la dependența reciprocă a tuturor lucrurilor din univers.“ „Tot ce ți se întâmplă a fost pregătit pentru tine încă din veșnicie, o strânsă înlănțuire a cauzelor a urzit încă din infinitul timpului întreaga ta existență precum și evenimentele din cursul acesteia.“ Cu aceasta merge mâna-n mâna, în pofida posturii sale în statul roman, credința stoică în speța umană ca o singură comunitate: „Orașul și patria mea, întrucât sunt Antonin, este Roma, dar întrucât sunt om, este lumea.“ Apare și aici, la fel ca la toți stoicii, dificultatea de a împăca determinismul cu liberul arbitru. „Oamenii există unii în vederea altora“, spune el când se gândește la îndatorirea sa de conducător. „Răutatea unui om nu-l vatămă pe altul“, spune apoi pe aceeași pagină, când se gândește la doctrina că numai voința virtuoasă este bună. N-a tras niciodată concluzia că destoinicia unui om nu aduce nici un bine altuia și că el, dacă ar fi un Împărat la fel de rău ca Nero, și-ar dăuna numai sieși, nu și altora; dar această concluzie pare totuși să decurgă din premisele lui.

Este o particularitate a omului să-i iubescă chiar și pe cei care greșesc. Aceasta se poate îndeplini dacă în același timp ai în minte faptul că sunt de origine identică, că au căzut în greșeală din cauza neștiinței sau fără voia lor și că după puțină vreme și tu și ei veți muri și, mai presus de orice, că nu te-au vătămat, fiindcă n-au făcut rațiunea ta călăuzitoare mai rea decât era înainte.

Iar în alt loc: „Iubește neamul omenesc. Urmează cu stăruință îndrumările divinității [...] Si e de-ajuns să-ți aduci aminte că totul se petrece potrivit Legii.“

Din aceste pasaje se văd impede contradicțiile inerente eticii și teologiei stoice. Pe de o parte, universul e un întreg unitar rigid determinist, în care tot ce se întâmplă este rezultatul unor cauze anterioare. Pe de altă parte, voința individuală este complet autonomă și nici un om nu poate fi silit de cauze din afară să păcătuiască. Aceasta e una din contradicții; și mai este și o a doua, strâns legată de ea. Dat fiind că voința e autonomă și că voința virtuoasă este singurul bine, un om nu le poate face altora nici bine, nici rău; aşadar, bunăvoița este o iluzie. Se impune să spunem câte ceva despre fiecare din aceste contradicții.

Contradicția dintre liberul arbitru și determinism este una dintre cele ce însotesc filozofia de la origini și până în zilele noastre, îmbrăcând în diferite epoci forme diferite. Aici ne preocupă forma pe care a avut-o în stoicism.

Eu cred că un stoic, dacă l-am putea supune unei interogări socratice, și-ar apăra punctul de vedere cam în felul următor: Universul e o unică Ființă vie, având un suflet care mai poate fi numit Zeu sau Rațiune. Privită ca un tot, această Ființă este liberă. Zeul a hotărât, de la bun început, să acționeze în conformitate cu niște legi statornice, dar a ales aceste legi în aşa fel încât rezultatele să fie optime. Câteodată, în cazuri particulare, rezultatele nu sunt întru totul dezirabile, dar acest inconvenient merită suportat, ca și în codurile de legi concepute de oameni, de dragul avantajelor pe care le prezintă o legislație stabilă. Individual uman este în parte foc, iar în parte, lut netrebnic; în măsura în care e foc (cel puțin când acesta este de cea mai bună calitate), el este o părticică din Zeu. Când partea divină din om își exercită voința în chip virtuos, această voință este parte a voinței Zeului, care este liberă; ca atare, în aceste circumstanțe, voința umană este și ea liberă.

Răspunsul acesta este bun, dar își vădește punctul slab atunci când ne întrebăm asupra cauzelor din spatele volițiilor noastre. Știm cu toții, ca fapt empiric, că dispepsia, de exemplu, are efecte proaste asupra virtuții omului în cauză și mai știm, tot aşa, că prin anumite droguri, administrate cu forță, puterea voinței poate fi nimicită. Să luăm exemplul preferat al lui Epictet, cel al omului întemnițat pe nedrept de un tiran — exemplu întâlnit în anii din urmă mai frecvent decât în orice altă perioadă din istorie. Unii din acești oameni au acționat cu eroism stoic; alții, e greu de spus în fiecare caz de ce, n-au acționat aşa. A devenit clar nu numai că printr-o schinguire bestială se poate frângătaria de caracter a aproape oricărui om, ci și că morfina sau cocaina pot reduce un om la docilitate. De fapt, voința este independentă de tiran doar atâtă timp cât acesta nu procedează științific. Aceasta e un exemplu extrem; dar aceleași argumente care se pot aduce în favoarea determinismului în lumea nevie sunt aplicabile și în sfera volițiilor umane în general. Nu afirm — și nu cred — că aceste argumente sunt absolut concludente; afirm doar că ele sunt de aceeași forță în ambele cazuri și că nu pot exista temeiuri bune de a le accepta într-un domeniu și a le refuza în celălalt. Stoicul, când formulează îndemnuri la atitudine tolerantă față de păcătoși, va stăru-i el însuși că voința vicioasă este rezultatul unor cauze anterioare; liberă i se pare doar voința virtuoasă. Dar asta e o inconsecvență. Marc Aureliu explică propria sa virtute ca fiind datorată influenței benefice a părinților, bunicilor și dascălilor; voința bună este în aceeași măsură rezultatul cauzelor anterioare, ca și voința rea. Stoicul poate spune în mod îndreptățit că filozofia sa este o cauză a virtuții la cei ce o adoptă, dar se pare că ea nu va avea acest efect dezirabil dacă nu cuprinde și o doză de eroare

intellectuală. Conștiința faptului că atât virtutea cât și păcatul sunt rezultatul necesar al unor cauze anterioare (așa cum stoicii ar fi trebuit să consideră) este probabil să aibă un efect întrucâtva paralizant asupra strădaniei morale.

Ajung acum la cea de a doua contradicție, care constă în aceea că stoicul, în timp ce predică bunăvoița, susține, pe de altă parte, în teorie că nici un om nu poate pricina altuia nici bine, nici vătămare, deoarece voiața virtuoasă este singurul bine și ea nu depinde de cauze din afară. Această contradicție este mai vizibilă decât cealaltă și este mai specifică stoicilor (și unora din moraliștii creștini). Faptul că ei nu o observă se explică prin aceea că, la fel ca mulți alți oameni, stoicii aveau două sisteme de etică, unul suprarafinat destinat lor însile și unul mai puțin rafinat, destinat celor „de soi inferior și lipsiți de lege”. Când filozoful stoic se gândește la sine însuși, el consideră că fericirea și toate celelalte așa-zise bunuri sunt fără valoare; el spune chiar că dorința de fericire este potrivnică naturii, în sensul că implică lipsa de resemnare față de voiața Zeului. Dar ca om practic ce administrează Imperiul roman, Marc Aureliu știe cât se poate de bine că nu se poate gândi așa. Este de datoria sa să se îngrijească de sosirea la timp a corăbiilor cu cereale din Africa la Roma, de luarea de măsuri pentru atenuarea suferințelor datorate molimilor și de împiedicarea inamicilor barbari să traverseze frontierele imperiului. Așadar, în raporturile cu aceia dintre supușii săi pe care nu-i consideră a fi niște filozofi stoici, actuali sau potențiali, el acceptă obișnuitele standarde mundane ale binelui și răului. Își îndeplinește îndatorirea de administrator tocmai aplicând aceste standarde. Bizar este doar faptul că această îndatorire face ea însăși parte din sfera superioară a lucrurilor pe care înțeleptul stoic trebuie să le facă, deși este dedusă dintr-o etică pe care înțeleptul stoic o privește ca fundamental greșită.

Singurul răspuns pe care mi-l pot închipui la această dificultate este unul care e, probabil, logicește impecabil, dar, pe de altă parte, nu foarte plauzibil. Este răspunsul pe care, cred eu, l-ar da Kant, al căruia sistem etic este foarte apropiat de cel al stoicilor. E adevărat, ar putea spune el, că nu există nimic bun în afară de voiața bună, dar voiața e bună când este îndreptată spre anumite scopuri care, prin ele însese, sunt indiferente. Nu contează dacă dl A. este fericit sau nefericit, dar eu, dacă sunt virtuos, voi acționa într-un mod despre care cred că-l va face fericit, pentru că asta este ceea ce prescrie legea morală. Pe dl A. eu nu-l pot face virtuos, pentru că virtutea sa depinde numai de el însuși; dar pot face anumite lucruri de care depinde fericirea, bunăstarea, cunoștințele sau sănătatea sa. Etica stoică poate fi, așadar,

formulată astfel: Anumite lucruri sunt considerate de vulg a fi bunuri, dar asta e o greșală; ceea ce e cu adevărat bun este voința îndreptată spre procurarea pentru ceilalți a acestor false bunuri. Această doctrină nu suferă de nici o contradicție logică, dar își pierde orice plauzibilitate dacă credem cu adevărat că lucrurile privite îndeobște drept bunuri sunt fără valoare, pentru că în acest caz voința virtuoasă ar putea la fel de bine să vizeze cu totul alte scopuri.

În stoicism există, la drept vorbind, și ceva struguri acri. Nu putem fi fericiți, dar putem să fim buni; să ne prefacem, aşadar, că atâtă timp cât suntem buni, nu contează dacă suntem nefericiți. Este o doctrină eroică și care, într-o lume rău întocmită, este utilă; dar ea nu este nici cu totul adevărată, nici, într-un sens fundamental, cu totul sinceră.

Deși importanța stoicilor este în principal etică, învățătura lor, sub două aspecte, a dat roade și în alte domenii. Unul din acestea este teoria cunoașterii, iar celălalt este doctrina dreptului natural și a drepturilor naturale.

În teoria cunoașterii, contrar lui Platon, ei acceptau perceptia; atunci când simțurile ne însăla, susțineau ei, este vorba, de fapt, de o judecată eronată, care cu puțină grijă poate fi evitată. Filozoful stoic Sphairos, un discipol imediat al lui Zenon, a fost odată invitat la cină de regele Ptolemeu, care, cunoscându-i doctrina, i-a oferit o rodie făcută din ceară. Filozoful a încercat să muște din ea, la care regele a râs de el. Sphairos a replicat că n-a simțit nici o *certitudine* că e vorba de o rodie adevărată, dar a considerat improbabil ca la o masă regească să-i fie servit ceva necomestibil¹². În această replică, el apela la distincția stoică dintre lucrurile ce pot fi cunoscute cu certitudine pe baza perceptiei și cele care, pe această bază, sunt doar probabile. În ansamblu, această doctrină era corectă și științifică.

O altă doctrină a lor din teoria cunoașterii a fost mai influentă, deși e mai problematică. Este vorba de credința lor în idei și principii înnăscute. Logica greacă era integral deductivă iar aceasta ridică problema primelor premise. Primele premise trebuiau să fie, cel puțin în parte, generale, și nu exista nici o metodă de a le dovedi. Stoicii au susținut că există anumite principii care sunt intrinsec evidente și că ele sunt admise de toți oamenii; acestea ar putea fi luate, ca în *Elementele* lui Euclid, drept bază a deducției. În mod similar, ideile înnăscute ar putea fi folosite ca puncte de plecare ale definițiilor. Acest mod de a vedea lucrurile a fost acceptat de-a lungul întregului Ev Mediu și chiar și de către Descartes.

¹² Diogenes Laertios, carte a VII-a, 177.

Doctrina *dreptului natural*, aşa cum se prezintă ea în secolele XVI–XVIII, este o resuscitare a doctrinei stoice, deși cu importante modificări. Stoicii sunt cei ce au făcut deosebirea între *jus naturale* și *jus gentium*. Dreptul natural era derivat din niște principii prime de felul celor considerate a sta la baza întregii cunoașteri generale. După natură, susțineau stoicii, toți oamenii sunt egali. Marc Aureliu, în *Meditații*, se pronunță în favoarea „unei cârmuiri întemeiate pe egalitate în fața legii, pe echitate și pe libertatea de exprimare, a unui imperiu în care să aibă cea mai mare importanță libertatea celor conduși”. Aceasta a fost un ideal care nu se putea înfăptui în mod consecvent în cadrul Imperiului roman, dar el a influențat legislația, în particular în ce privește ameliorarea statutului femeilor și al sclavilor. Creștinismul a preluat această parte a învățăturii stoice, alături de multe alte lucruri. Iar când în fine, în veacul al XVII-lea, s-a ivit posibilitatea de a combate efectiv despotismul, doctrinele stoice privind dreptul natural și egalitatea naturală, îmbrăcate în veșmânt creștin, au dobândit o forță practică pe care în Antichitate nu le-a putut-o da nici chiar Împăratul.

Imperiul roman în relație cu cultura

Imperiul roman și-a pus amprenta pe istoria culturii în diverse moduri mai mult sau mai puțin distințe:

Înălțându-se în primul rând, prin influența directă a Romei asupra gândirii elenistice. Această influență nu a fost foarte importantă și profundă.

În al doilea rând, prin influența Greciei și a Orientului asupra jumătății occidentale a imperiului. Această influență a fost îndelungată și cu efecte durabile, inclusiv și religia creștină.

În al treilea rând, prin importanța pe care a avut-o lunga pace romană în răspândirea culturii și în obișnuirea oamenilor cu ideea unei unice civilizații asociate cu o unică ocârmuire.

În al patrulea rând, prin transmiterea civilizației elenistice către musulmani și, prin aceștia, în cele din urmă, către Europa occidentală.

Înainte de a examina aceste influențe ale Romei, va fi de folos un foarte sumar tablou sinoptic al istoriei politice.

Cuceririle lui Alexandru lăsaseră neatins vestul Mediteranei; la începutul secolului al III-lea î.Cr., acesta a fost dominat de două orașe-state puternice, Cartagina și Siracuza. În primul și al doilea Război punic (264–241, respectiv 218–201), Roma a cucerit Siracuza și a redus Cartagina la insignificanță. În decursul secolului al II-lea, Roma a cucerit monarhiile macedonene — Egiptul, ce-i drept, continuând să dăinuie ca stat vasal până la moartea Cleopatrei (30 î.Cr.). Spania a fost cucerită în cursul războiului cu Hannibal; Franța a fost cucerită de Cezar la mijlocul secolului I î.Cr., iar Anglia a fost cucerită cam o sută de ani mai târziu. Frontierele imperiului, în anii lui de măreție, erau Rinul și Dunărea în Europa, Eufratul în Asia, iar în nordul Africii, deșertul.

Imperialismului roman i-a mers pesemne cel mai bine în nordul Africii (important în istoria creștină ca loc de obârșie al sfântului Ciprian și al sfântului Augustin), unde mari întinderi de pământ, necultivate înainte de epoca romană și nici după aceasta, au fost fertilizate, devenind suportul alimentar al unor orașe cu populație numeroasă.

Pe ansamblu, în Imperiul roman au domnit stabilitatea și pacea timp de peste două sute de ani, de la urcarea pe tron a lui August (30 î.Cr.) și până la dezastrele din secolul al III-lea.

În decursul timpului, constituția statului roman a cunoscut evoluții importante. La început, Roma a fost un mic oraș-stat, nu cu mult diferit de cele din Grecia, mai cu seamă de cele care, precum Sparta, nu depindeau de comerțul exterior. Regilor, asemănători celor din Grecia homerică, le-a succedat o republică aristocratică. Treptat, deși elementul aristocratic, reprezentat de Senat, a rămas puternic, s-au adăugat elemente democratice; compromisul rezultat a fost considerat de stoicul Panaitios (ale cărui vederi sunt redate de Polibiu și de Cicero) o combinație ideală de elemente monarhice, aristocratice și democratice. Cuceririle însă au stricat echilibrul, aducând noi și uriașe bogății clasei senatoriale și, într-o măsură ceva mai mică, „cavalerilor”, cum era numită clasa mijlocie superioară. În agricultura italică, aflată odinioară în mâinile micilor fermieri care cultivau cereale prin munca lor și a familiilor lor, au ajuns să domine marile latifundii aflate în proprietatea aristocrației romane, unde erau cultivate viața de vie și măslinii, folosindu-se munca sclavilor. Rezultatul a fost omnipotența virtuală a Senatului, care era folosit cu nerușinare în interesul îmbogățirii unor indivizi, fără a ține cont de interesele statului sau de bunăstarea supușilor acestuia.

O mișcare democratică, inițiată de frații Grachi în a doua jumătate a secolului al II-lea î.Cr., a dus la un șir de războaie civile și finalmente — ca de atâtea ori în Grecia — la instaurarea unei „tiranii”. Este bizar să constați repetarea, la o scară atât de mare, a unor evoluții care în Grecia fuseseră cantonate la niște teritorii minusculе. August, moștenitorul și fiul adoptiv al lui Iuliu Cezar, care a domnit de la anul 30 î.Cr. până la anul 14 d.Cr., a pus capăt discordiei civile și (cu puține excepții) războaielor externe de cucerire. Pentru prima dată de la începuturile civilizației grecești, lumea antică se bucura de pace și securitate.

Două lucruri ruinaseră sistemul politic grecesc: pretenția la suveranitate absolută a fiecărui polis și înfruntarea aprigă și săngeroasă dintre bogăți și săraci înăuntrul majorității polisurilor. După cucerirea Cartaginei și a regatelor elenistice, prima din aceste cauze n-a mai fost sursă de învățătură, pentru că nu era posibilă o împotrivire eficace față de Roma. Dar cea de a doua cauză a rămas. În războaiele civile, câte un general se proclama exponent al Senatului, iar un altul, exponentul poporului. Victoria era obținută de cel care oferea răsplătită mai mare soldaților. Aceștia voiau nu numai bani și pradă, ci și donații de ogoare; drept urmare, fiecare război civil se termina cu expulzarea formal legală

„a numeroși latifundiari, care nominal erau arendași ai statului, spre a putea fi împroprietării legionarii taberei învingătoare. Cheltuielile de război, din ce în ce mai mari, erau plătite prin uciderea unor oameni bogăți și confiscarea averii lor. Acestui sistem, oricât de dezastruos era, nu era ușor să i se pună capăt; în cele din urmă, spre surprinderea generală, August a izbutit o victorie atât de totală, încât n-a rămas nici un competitor care să-i conteste pretenția la domnie.

Pentru lumea romană, constatarea că perioada războaielor civile luase sfârșit a venit ca o surpriză, de care s-a bucurat toată lumea cu excepția unei mici partide senatoriale. Toți ceilalți au simțit o profundă ușurare atunci când Roma, sub August, a izbutit în fine să obțină stabilitatea și ordinea la care grecii și macedonenii năzuiseră zadarnic și pe care înaaintea lui August nici Roma nu izbutise să le producă. În Grecia, după cum spune Rostovtseff, Roma republicană nu adusese „nimic nou, în afară de pauperizare, ruină și curmarea oricărei activități politice independente”¹.

Domnia lui August a fost o perioadă de fericire pentru Imperiul roman. Administrarea provinciilor a fost în sfârșit organizată avându-se cât de cât în vedere binele populației, și nu după un sistem de pură jefuire. August însuși a fost nu doar oficial zeificat după moarte, ci a fost în mod spontan privit ca un zeu în diversele orașe provinciale. Poeții l-au proslăvit, clasa negustorească a găsit convenabilă pacea universală, și chiar și Senatul, pe care el l-a tratat cu toate formele exterioare de respect, n-a scăpat nici un prilej de a-l copleși cu onoruri și demnități.

Dar cu toate că lumea era fericită, o anumită savoare a vieții fusese pierdută de când siguranța a fost preferată aventurii. În vremurile de odinioară, orice grec liber avea prilejuri de aventură; Filip și Alexandru au pus capăt acestei stări de lucruri, și în lumea elenistică numai dinaștii macedoneni se mai bucurau de libertate anarhică. Lumea greacă și-a pierdut tinerețea, devenind ori cinică, ori religioasă. Speranța de a întruchipa idealuri în instituțiile pământești s-a anemiat și odată cu ea bărbații cei mai destoinici și-au pierdut ardoarea. Pentru Socrate, cerul era un loc în care putea continua să discute, aşa cum făcuse în viață pământească; pentru filozofii de după Alexandru, existența în lumea de dincolo era mult diferită de existența lor de pe pământ.

La Roma, o transformare similară s-a petrecut mai târziu și sub o formă mai puțin dureroasă. Roma nu a fost cucerită, aşa cum fusese Grecia, ci, dimpotrivă, a beneficiat de stimulentul unui imperialism

¹ *History of the Ancient World*, vol. II, p. 255.

victorios. În toată perioada războaielor civile, romani au fost cei răspunzători pentru tulburări. În urma supunerii față de macedoneni, grecii n-au beneficiat de pace și ordine, pe când prin supunere față de August, ambele lucruri au fost obținute atât de greci cât și de romani. August era roman, iar majoritatea romanilor i se supuneau de bună voie, și nu *numai* din pricina puterii lui superioare; în plus, el s-a străduit pe cât posibil să disimuleze obârșia militară a cărmuirii sale și s-o bazeze pe decrete ale Senatului. Adularea pe care î-o exprima Senatul era, fără îndoială, în bună parte nesinceră, dar în afara clasei senatoriale nimeni nu se simțea umilit.

Starea de spirit a romanilor era cea a unui *jeune homme rangé* (tânăr așezat) din Franța secolului al XIX-lea, care, după o viață de aventuri amoroase, contracteaază o cuminte căsătorie de conveniență. Această stare de spirit oferă mulțumire, dar nu este creațoare. Marii poeți din epoca augustană se formaseră în vremuri mai tulburi; Horațiu a fugit de pe câmpul de luptă de la Philipi, iar atât el cât și Vergiliu și-au pierdut moșiiile prin confiscări în folosul soldaților din tabăra îngingătoare. De dragul stabilității, August s-a străduit, nu tocmai sincer, să restaurze vechea pietate, drept care a trebuit, negreșit, să fie destul de ostil liberei cercetări. Lumea romană a început să fie stereotipă și, sub împărații care au urmat, acest proces a continuat.

Succesorii imediați ai lui August s-au dedat la cruzimi înfricoșătoare față de senatori și față de competitorii posibili la toga imperială. Într-o anumită măsură, guvernarea abuzivă din această perioadă s-a extins și la provincii; în ce privește principalul însă, mecanismul administrativ creat de August a continuat să funcționeze destul de bine.

O perioadă mai fastă a început cu urcarea pe tron a lui Traian, durând până la moartea lui Marc Aureliu, în 180 d.Cr. În cursul acestei perioade guvernarea imperiului a atins optimul posibil într-un regim despotic. Secolul al III-lea, dimpotrivă, a fost unul de înfricoșătoare dezastre. Armata, devenită conștientă de puterea sa, făcea și desfăcea împărați contra bani peșin și promisiunea unei vieți fără campanii militare, iar drept urmare, a încetat de a mai fi o forță de luptă eficientă. Barbari din nord și din est invadau și prăduau teritoriul roman, pe care armata, ocupată cu agoniseala privată și cu discordia civilă, nu mai era în stare să-l apere. Întreg sistemul fiscal a falimentat, în urma unei diminuări fără precedent a resurselor, concomitent cu o galopantă creștere a cheltuielilor în războaie pierdute și în mituirea armatei. Molimele, adăugându-se războaielor, au dus la o scădere accentuată a numărului populației. Se părea că imperiul se află în pragul prăbușirii.

Acest deznodământ a fost împiedicat de doi bărbați energici — Dioclețian (286–305 d.Cr.) și Constantin, a cărui domnie necontestată a durat între 312 și 337 d.Cr. Imperiul era atunci împărțit în două jumătăți — răsăriteană și apuseană, aproximativ după linia de separație dintre limbile greacă și latină. Constantin a stabilit capitala jumătății răsăritene la Byzantium, căruia i-a dat noul nume de Constantinopol. Dioclețian a strunit, pentru o vreme, armata, schimbându-i caracterul; începând din epoca sa, cele mai eficace forțe combatante erau alcătuite din barbari, în principal germanici, cărora le erau deschise chiar și cele mai înalte funcții de comandă. Aceasta a fost, de bună seamă, un experiment primejdios, care la începutul secolului al IV-lea avea să-și dea roadele firești. Barbarii au decis atunci că era mai profitabil să lupte pentru ei însăși decât pentru stăpânul roman. Experimentul și-a atins totuși scopul timp de mai bine de un secol. Reformele administrative ale lui Dioclețian au înregistrat și ele reușite pentru o vreme, iar pe termen lung s-au dovedit la fel de dezastruoase. Sistemul roman consta în a acorda orașelor autoguvernare locală și a-i lăsa pe edilii lor să strângă impozitele, în privința cărora autoritățile centrale fixau doar quantumul datorat de fiecare oraș în parte. Acest sistem a funcționat destul de bine în perioade prospere, în schimb acum, în starea de sleire a imperiului, venitul solicitat depășea nivelul ce putea fi suportat fără privațiuni excesive. Autoritățile municipale răspundeau personal de plata impozitelor, încât uneori preferau să fugă spre a se sustrage. Dioclețian îi obliga pe cetățenii înstăriți să accepte dregătorii municipale, iar fuga a declarat-o ilegală. Din motive similare a transformat populația rurală în șerbi, legați de pământ și opriți să migreze. Acest sistem a fost perpetuat de împărații de mai târziu.

Cea mai importantă inovație a lui Constantin a fost adoptarea creștinismului ca religie de stat, aparent pentru că o mare parte din soldați erau creștini². Rezultatul a fost că atunci când, în cursul secolului al V-lea, germanii au distrus imperiul de vest, prestigiul acestuia i-a făcut să adopte religia creștină, prezervând astfel pentru Europa occidentală ceea ce Biserica absorbise din civilizația antică.

Teritoriul atribuit jumătății răsăritene a imperiului a cunoscut o evoluție diferită. Imperiul de răsărit, deși întinderea i-a fost mereu diminuată (exceptând cuceririle vremelnice ale lui Iustinian din secolul al VI-lea), a supraviețuit până la 1453, când Constantinopolul a fost cucerit de Turci. Dar cea mai mare parte din ceea ce fuseseră provincii romane în est, plus Africa și Spania în vest, au devenit mahomedane.

² Vezi Rostovtseff, *History of the Ancient World*, vol. II, p. 332.

Arabii, spre deosebire de germani, au respins religia teritoriilor cucerite, dar le-au adoptat civilizația. Or, civilizația imperiului de răsărit era greacă, și nu latină; drept urmare, din secolul al VII-lea până în cel de-al XI-lea, arabii au fost cei ce au prezervat literatura greacă și tot ce mai supraviețuise din civilizația elenă, ca opusă celei romane. Începând din secolul al XI-lea, mai întâi prin intermediul influențelor maure, Occidentul a recuperat treptat ceea ce pierduse din moștenirea greacă.

Mă întorc acum la cele patru moduri în care Imperiul roman a afectat istoria culturii.

I. *Influența directă a Romei asupra gândirii grecești.* Aceasta debutează în secolul al II-lea d.Cr. cu două personalități — istoricul Polibiu și filozoful stoic Panaitios. Atitudinea firească a grecilor față de romani era una de dispreț amestecat cu teamă; ei se simțeau mai civilizați, dar politicește mai slabii. Dacă romani au izbutit mai bine pe plan politic, aceasta nu dovedea decât că politica e o îndeletnicire ignobilă. Grecul mijlociu din secolul al II-lea î.Cr. era iubitor de plăceri, sprinten la minte, priceput în afaceri și lipsit de scrupule în toate. Mai existau, totuși, printre greci, oameni cu înzestrări filozofice. Unii dintre aceștia — îndeosebi dintre sceptici, precum Carneade — lăsaseră ca istețimea să anihileze seriozitatea. Alții, precum Epicur și o parte din stoici, se retrăseseră cu totul într-o placidă viață privată. Cățiva însă, cu mai multă pătrundere decât vădise Aristotel în privința lui Alexandru, au înțeles că măretia Romei se datora unor calități care la greci nu existau.

Istoricul Polibiu, născut în Arcadia pe la 200 î.Cr., a fost adus la Roma ca prizonier, iar aici a avut norocul să devină prieten cu Scipio cel Tânăr, pe care l-a însoțit în multe din campaniile acestuia. Pentru un grec, cunoașterea limbii latine era lucru rar, pe când majoritatea romanilor școliți cunoșteau limba greacă; împrejurările vieții lui Polibiu i-au permis însă să se familiarizeze temeinic cu latina. El a scris, spre folosul grecilor, istoria războaielor punice, care au permis Romei să cucerească lumea. Admirarea sa față de constituția romană devinea cam desuetă în timp ce el scria, dar până atunci aceasta fusese, ca stabilitate și eficiență, mult superioară constituțiilor neconținut schimbătoare ale majorității polisurilor grecești. Era firesc ca romani să citească cu plăcere istoriile lui Polibiu; este mai îndoialnic dacă același lucru se poate spune despre greci.

Despre stoicul Panaitios am vorbit deja în capitolul precedent. El a fost prieten cu Polibiu și, aidoma acestuia, protejat al lui Scipio cel Tânăr. Cât timp a trăit acesta, el se afla frecvent la Roma, dar după moarte lui Scipio, în 129 î.Cr., a locuit în Atena ca șef al școlii stoice. Roma avea încă ceea ce Grecia pierduse — ardoarea legată de oportunitatea

de a desfășura o activitate politică. În consecință, doctrinele lui Panaitios au fost mai apăsat politice și mai puțin înrudite cu cele ale cincilor decât fuseseră doctrinele stoicilor de mai înainte. Probabil că admirarea pe care romanii cultivați o nutreau față de Platon l-a influențat pe Panaitios să abandoneze îngustimea dogmatică a predecesorilor săi stoici. În forma mai largă pe care i-au imprimat-o el și succesorul său Poseidonios, stoicismul a devenit foarte atrăgător pentru cei mai serioși dintre romani.

Mai târziu, Epictet, deși era grec, și-a trăit cea mai mare parte a vieții la Roma. Aceasta i-a furnizat majoritatea exemplelor ilustrative și el nu contenește să-l îndemne pe omul înțelept să nu tremure în prezența împăratului. Cunoaștem influența exercitată de Epictet asupra lui Marc Aureliu, dar influența sa asupra grecilor e mai greu de depistat.

Plutarh (cca 46–120 d.Cr.), în *Viețile grecilor și romanilor iluștri*, trasează paralele între cei mai eminenți bărbați din cele două țări. El a petrecut multă vreme la Roma și a fost onorat de împărații Hadrian și Traian. În afară de mențiunile Vieți, a scris numeroase lucrări despre filozofie, religie, istorie naturală și morală. Viețile aveau, evident, menirea de a împăca, în mintile oamenilor, Grecia și Roma.

În ansamblu, dacă lăsăm de o parte personalitățile excepționale de acest fel, Roma a exercitat o influență nefastă asupra părții elenofone a imperiului. Până la sfârșitul secolului al II-lea î.Cr., pentru cei avuți viață era plăcută și fără griji; nu existau stimulente pentru efort și erau prea puține oportunități pentru mari înfăptuiri. Școlile de filozofie recunoscute — Academia, peripateticii, epicureicii și stoicii — și-au continuat existența până când Iustinian, din habotnicie creștină, a dispus, la 529 d.Cr., să fie închise. Nici una din ele însă n-a mai dovedit vitalitate în epoca de după Marc Aureliu, exceptându-i pe neoplatonicienii din secolul al III-lea d.Cr., de care ne vom ocupa în capitolul următor, dar ei n-au prea fost influențați de Roma. Jumătățile latină și greacă ale imperiului au devenit din ce în ce mai divergente; cunoașterea limbii grecești în Vest a devenit lucru rar, iar în Est, după Constantin, latina a supraviețuit doar în domeniul dreptului și în armată.

II. Influența Greciei și a Orientului la Roma. Aici se impune să fie examineate două lucruri foarte diferite: întâi, influența artei, a literaturii și a filozofiei elene asupra celor mai cultivați dintre romani; iar în al doilea rând, răspândirea religiilor și superstițiilor non-elene în lumea occidentală.

(1) Când romanii au venit pentru prima dată în contact cu grecii, ei au conștientizat că sunt relativ barbari și necizelați. Grecii le erau incomparabil superiori în multe privințe: în manufactură și în tehnica

agricolă; în genurile de cunoaștere necesare unui bun funcționar; în conversație și în plăcerile vieții; în artă, literatură și poezie. Romanii dețineau superioritatea doar în tactica militară și în privința coeziunii sociale. Ei se aflau față de greci într-o relație asemănătoare celei în care se vor afla prusacii cu francezii în 1814 și 1815; numai că această din urmă relație a fost vremelnică, pe când cealaltă a durat mult timp. După războaiele punice, tinerii romani au fost cuprinși de admirație față de greci. Ei s-au apucat să învețe limba greacă, să copieze arhitectura greacă, să angajeze sculptori greci. Zeii romani erau identificați cu cei ai Greciei. Originea troiană a romanilor a fost născocită spre a face legătura cu miturile homerice. Poeții latini au adoptat metrica poeziei grecești, filozofii latini au preluat teorii grecești. Până la sfârșit, Roma va parazita cultural Grecia. Romanii n-au inventat noi genuri de artă, n-au construit sisteme filozofice originale și n-au făcut descoperiri științifice. Ei au construit șosele bune, au alcătuit coduri juridice sistematice, au avut armate eficiente; în celealte privințe, au urmat modele grecești.

Elenizarea Romei a adus cu sine o anumită relaxare a moravurilor, detestabilă în ochii lui Cato cel Bătrân. Până la războaiele punice, romanii fuseseră un popor bucolic, cu virtuți și vicii țărănești: austeri, muncitori, violenti, încăpătânați și inculți. Viața lor de familie fusese stabilă și construită solid pe *patria potestas* (autoritatea tatălui); femeile și tinerii erau total subordonăți. Toate acestea s-au schimbat odată cu afluxul subit de bogății. Micile gospodării țărănești au dispărut, fiind treptat înlocuite cu întinse latifundii în care era folosită munca sclavilor pentru practicarea unor noi moduri, mai științifice, de cultivare a pământului. S-a format o nouă și numeroasă clasă de negustori și o mulțime de oameni îmbogătiți prin jaf, aidoma nababilor din Anglia secolului al XVIII-lea. Femeile, până atunci niște virtuoase slave, au devenit libere și destrăbălate; divorțul a devenit un fenomen banal; cei bogăți au încetat să mai aibă copii. Grecii, care trecuseră printr-o evoluție similară cu secole în urmă, încurajau, prin exemplul lor, ceea ce istoricii numesc disoluția moravurilor. Până și în cele mai dezmatătate perioade ale Imperiului, romanul mediu mai vedea în Roma purtătoarea unui standard etic mai pur, împotriva stricăciunii decadente a Greciei.

Influența culturală a Greciei asupra Imperiului de apus s-a diminuat rapid începând din secolul al III-lea d.Cr., în principal datorită declinului culturii în general. Cauzele acestui fenomen au fost multiple, dar una se cere menționată cu deosebire. În perioada de sfârșit

a Imperiului de apus, cârmuirea a fost, într-un mod mai fătis decât fusese încă dinainte, o tiranie militară iar armatele alegeau de obicei ca Împărat pe căte un general biruitor în războaie; dar armata însăși, chiar și în eșaloanele ei cele mai înalte, nu mai era alcătuită din romani cultivați, ci din semi-barbari de la frontiere. Acești soldați neciopliți nu priveau cu ochi buni cultura iar în cetățenii civilizați vedea doar o sursă de venit. Particularii erau mult prea săraciți pentru a putea susține în mod substanțial educația, iar statul considera educația un lucru de prisos. Drept urmare, în Occident doar o minoritate de oameni exceptionali continuau să mai studieze limba greacă.

(2) Religiile non-elene și superstițiile au dobândit, dimpotrivă, pe măsura trecerii timpului, o priză tot mai puternică asupra Occidentului. Am văzut deja cum cuceririle lui Alexandru i-au familiarizat pe greci cu credințele babilonienilor, ale perșilor și ale egiptenilor. În mod asemănător, cuceririle romane au familiarizat lumea occidentală cu aceste doctrine și, pe deasupra, cu cele ale evreilor și ale creștinilor. Aspectele care-i privesc pe evrei și pe creștini le voi examina mai târziu; deocamdată mă voi mărgini pe cât posibil la superstițiile pagâne.³

La Roma erau reprezentate toate sectele și toți profetii, bucurându-se câteodată de favoare în cele mai înalte cercuri ale cârmuirii. Lucian, care pleda pentru un scepticism sănătos în ciuda credulității epocii sale, relatează o poveste amuzantă, dar îndeobște acceptată ca fiind în linii mari adevărată, despre un profet și taumaturg pe nume Alexandru Paflagonianul. Bărbatul acesta vindeca bolnavi și prezicea viitorul, nedându-se înlături, când era cazul, de la șantaj. Faima sa a ajuns la urechile lui Marc Aureliu, care pe atunci se războia cu marcomanii pe Dunăre. Împăratul l-a consultat pe acest Alexandru cu privire la modul cum ar putea birui în război și aflat de la el că dacă arunca doi lei în Dunăre va urma o mare victorie. A urmat sfatul profetului, dar marea victorie a fost obținută de marcomani. Cu toate că în acest caz nu o brodise, fama lui Alexandru a continuat să sporească. Un roman de vază cu rang consular, Rutilianus, după ce l-a consultat asupra a numeroase chestiuni, în cele din urmă i-a cerut sfatul cum să-și aleagă o nevastă. Alexandru, precum Endymion, se bucurase de favorurile Lunii și avea de la ea o fiică, pe care oracolul a recomandat-o lui Rutilianus. „Rutilianus, care pe vremea aceea avea șaizeci de ani, a urmat numaidecât îndemnul divin și și-a serbat căsătoria sacrificând hecatombe întregi în cinstea celestei sale soacre.”⁴

³ Vezi Cumont, *Oriental Religion in Roman Paganism*.

⁴ Benn, *The Greek Philosophers*, vol. II, p. 226.

Mai importantă decât cariera lui Alexandru din Paflagonia a fost domnia Împăratului Heliogabal (218–222 d.Cr.), care, înainte de a fi ales Împărat de către armată, a fost preot sirian al Soarelui. Alaiul cu care călătorea alene din Siria la Roma a fost precedat de portretul său, trimis cadou Senatului. „Era zugrăvit în veșmânt sacerdotal din mătase și aur, după croiala largă și cu falduri a mezilor și fenicienilor; purta pe cap o tiară semeată, iar numeroasele-i gulere și brățări erau bătute cu nestemate de inestimabilă valoare. Sprâncenele îi erau date cu negreală, iar obrajii îi erau sulemenăți cu fard roșu și alb. Gravii senatori își vor fi spus în sinea lor, suspinând, că după ce lungă vreme îndurase tirania sumbră a propriilor compatrioti, Roma a ajuns să fie umilită sub luxul efeminat al despotismului oriental.”⁵ Susținut de o parte însemnată a armatei, el s-a apucat cu un zel fanatic să introducă la Roma practici religioase din Orient; numele său era cel al zeului-Soare adorat la Emesa, unde fusese marele preot. Mama sau bunica sa, care era conducătorul real, și-a dat seama că omul mersese prea departe, drept care l-a detronat în favoarea nepotului ei Alexandru (222–235), la care înclinațiile orientale erau mai moderate. Amestecul de credințe religioase, care era posibil pe vremea sa, și-a aflat ilustrarea în capela sa privată, unde erau amplasate statuile lui Avraam, Orfeu, Apollonios din Tyana și Cristos.

Religia lui Mithra, care era de origine persană, a fost un concurent serios al creștinismului, îndeosebi în cursul celei de a doua jumătăți a secolului al III-lea d.Cr. Împărații, în eforturile lor desperate de a controla armata, au simțit că religia putea aduce atât de necesara stabilitate; ea ar fi trebuit să fie însă una din noile religii, pentru că pe acestea le preferau soldații. Cultul mithraic a fost introdus la Roma și multe din elementele lui erau pe placul spiritelor militare. Mithra era un zeu solar, dar nu atât de efeminat ca omologul său sirian; era un zeu preocupat de război, de marele război dintre bine și rău, care începând de la Zoroastru făcea parte din crezul persan. Rostovtseff⁶ reproduce în cartea sa un basorelief reprezentând acest cult, găsit în sanctuarul subteran de la Heddernheim, din Germania, și trage concluzia că adeptii săi trebuie să fi fost numerosi printre soldați nu numai în Orient, ci și în Occident.

Adoptarea de către Constantin a creștinismului a fost o reușită pe plan politic, de vreme ce încercările anterioare de a introduce o nouă religie eșuaseră; dar încercările anterioare fuseseră, din perspectiva

⁵ Gibbon, cap. VI.

⁶ *History of the Ancient World*, II, p. 343.

ocârmuirii, foarte asemănătoare acesteia. Toate deopotrivă mizau, pentru a reuși, pe nenorocirile și oboseala lumii romane. Religiile tradiționale ale Greciei și Romei erau potrivite pentru niște oameni interesăți de viața pământească și încrezători în posibilitatea fericirii pe pământ. Asia, cu o experiență mai îndelungată a deznașdejdii, dăduse la iveală antidoturi cu mai mare priză, sub forma speranțelor în lumea de apoi; dintre acestea, creștinismul a fost cel mai eficace în a aduce mângâiere. Numai că, pe vremea când a devenit religie de stat, creștinismul absorbise deja multe elemente din Grecia, pe care avea să le transmită, împreună cu elementul iudaic, epocilor următoare din Occident.

III. Unificarea dintre ocârmuire și cultură. Lui Alexandru în primul rând și apoi Romei le datorăm faptul că realizările din marea epocă a Greciei n-au fost pierdute pentru lume, ca acelea din epoca minoică. În secolul al V-lea î.Cr., un Genghis Han, dacă s-ar fi întâmplat să se ivească unul, ar fi putut aneantiza tot ceea ce era important în lumea elenă; Xerxes, dacă era un militar mai capabil, ar fi putut aduce civilizația greacă într-o stare mult inferioară celei atinse după ce el a fost înfrânt și alungat. Să ne gândim la perioada dintre Eschil și Platon: tot ce s-a înfăptuit în acest răstimp a fost înfăptuit de către o minoritate din populația câtorva orașe comerciale. Aceste orașe, după cum se va vădi mai apoi, n-aveau o mare capacitate de a rezista cuceririi externe, dar un noroc extraordinar a făcut ca aceia care le-au cucerit, macedonenii și romanii, să fie filoeleni și să nu distrugă ceea ce au cucerit, aşa cum ar fi făcut Xerxes sau Cartagina. Faptul că am ajuns să cunoaștem realizările grecilor în materie de artă, literatură, filozofie și știință se datorează stabilității instaurate de niște cuceritori occidențiali care au avut bunul simț să admire o civilizație peste care au stăpânit, dar făcând tot posibilul ca s-o prezerve.

Sub anumite aspecte, politice și etice, Alexandru și romanii au fost cauzele unei filozofii mai bune decât oricare dintre cele profesate de greci în zilele lor de libertate. Stoicii, după cum am văzut, credeau în frăția dintre oameni, nelimitându-și simpatiile la greci. Lunga domniație romană i-a obișnuit pe oameni cu ideea unei unice civilizații sub o unică ocârmuire. *Noi* știm că au existat părți importante ale lumii care nu erau supuse Romei — India și China, îndeosebi. Unui roman însă i se părea că dincolo de hotarele imperiului nu se aflau decât niște obscure triburi barbare, care puteau fi cucerite oricând s-ar fi dovedit că un atare efort merită făcut. În chip esențial și ca idee, imperiul era, în mintile romanilor, universal. Această concepție s-a transmis și Bisericii, numită „catolică” în posida existenței budiștilor, a confucianiștilor și (mai târziu) a mahomedanilor. *Securus judicial orbis terrarum* (Lumea

în care te afli e cea care să verdicte) este o maximă preluată de Biserică de la stoicii târzi; ea își datorează forța de atracție aparentei universalități a Imperiului roman. În tot cursul Evului Mediu de după Carol cel Mare, Biserica și Sfântul Imperiu roman au fost universale ca idee, deși toată lumea știa că în fapt nu erau așa. Viziunea unei unice familii umane, a unei unice religii catolice, a unei culturi universale și a unui unic stat mondial a bântuit mereu gândurile oamenilor începând de la prima ei înfăptuire aproximativă de către Roma.

Rolul jucat de Roma în largirea ariei civilizației a fost de o importanță uriașă. Nordul Italiei, Spania, Franța și părți din vestul Germaniei au fost civilizate ca urmare a cuceririi lor prin forță de către legiunile romane. Toate aceste regiuni s-au dovedit la fel de capabile ca Roma însăși de un înalt nivel de cultură. În ultimele zile ale Imperiului de apus, Galia a dat la iveală personalități de talie cel puțin egală celei a contemporanilor lor din regiuni de mai veche civilizație. Răspândirii culturii de către Roma i se datorează faptul că barbarii au primit doar o eclipsă vremelnică și nu o beznă permanentă. Se poate argumenta că niciodată după Atena lui Pericle *calitatea* civilizației nu s-a mai ridicat la nivelul celei atinse în vremea ei; dar într-o lume de războaie și pustiiri, cantitatea e, pe termen lung, aproape la fel de importantă ca și calitatea, iar cantitatea i s-a datorat Romei.

IV. *Mahomedanii ca vehicul al elenismului*. În secolul al VII-lea, discipolii Profetului au cucerit Siria, Egiptul și nordul Africii; în secolul următor au cucerit Spania. Victoriile lor au fost obținute ușor, fără bătălii de amploare. Exceptând eventual răstimpul primilor câțiva ani, ei n-au fost fanatici; creștinii și evreii nu erau maltratați cât timp plăteau tributul. Foarte curând arabii și-au însușit civilizația Imperiului de răsărit, dar cu ardoarea unui stat în plină afirmare, în locul obozelii proprii declinului. Învățății lor studiau limba greacă și scriau comentarii. Reputația lui Aristotel lor li se datorează în principal; în Antichitate, el era rareori menționat și nu era privit ca fiind de aceeași talie cu Platon.

Este instructiv să examinăm unele din cuvintele preluate de noi din arabă, cum ar fi: algebră, alcool, alchimie, alambic, alcalin, azimut, zenit. Cu excepția cuvântului „alcool”, care desemna nu o băutură, ci o substanță folosită în chimie, aceste cuvinte ar oferi o bună imagine despre unele din lucrurile pe care le datorăm arabilor. Algebra a fost inventată de grecii alexandrini, dar a fost dusă mai departe de mahomedani. „Alchimie”, „alambic”, „alcalin” sunt cuvinte legate de încercarea de transmutare a metalelor nenobile în aur, preluată de arabi

de la greci și în vederea căreia ei apelau la filozofia greacă.⁷ „Azimut” și „zenit” sunt termeni astronomici, utili arabilor în principal în legătură cu astrologia.

Metoda etimologică ascunde ceea ce datorăm arabilor în privința cunoașterii filozofiei grecești, deoarece, atunci când aceasta a ajuns să fie din nou studiată în Europa, termenii tehnici de care era nevoie au fost luati din greacă sau din latină. Pe tărâmul filozofiei, arabi au excelat mai mult în ipostaza de comentatori decât în cea de gânditori originali. Importanța lor pentru noi rezidă în aceea că ei, și nu creștinii, au fost moștenitorii nemijlociți ai acelei părți din tradiția greacă pe care numai Imperiul de răsărit a păstrat-o vie. În Spania și, într-o mai mică măsură, în Sicilia, contactul cu mahomedanii a făcut ca Occidentul să-l cunoască pe Aristotel și, de asemenea, cifrele arabe, algebra și chimia. Odată cu acest contact au început să se reînfiripe în secolul al XI-lea erudiția și studiile, care aveau să ducă la filozofia scolastică. Abia mult mai târziu, începând din secolul al XIII-lea, studierea limbii grecești a făcut posibil accesul direct la lucrările lui Platon, Aristotel și ale altor autori din Antichitate. Dacă însă arabi n-ar fi prezervat tradiția, oamenii din Renaștere ar fi putut să nu presimtă cât de mult era de câștigat prin resuscitarea studiilor clasice.

Plotin (204–270 d.Cr.), în temeietorul neoplatonismului, este ultimul dintre marii filozofi ai Antichității. Viața sa este aproape coextensivă cu una din cele mai dezastruoase perioade ale istoriei romane. Cu puțină vreme înainte de nașterea lui, armata devenise conștientă de propria-i putere și adoptase practica de a-i alege pe împărați în schimbul unor recompense bănești și de a-i asasina după aceea spre a da prilej pentru o nouă scoatere la mezat a Imperiului. Aceste preocupări îi făcuseră incapabili pe soldați să mai apere frontiera, permitând viguroase incursiuni ale germanilor dinspre nord și ale persilor dinspre est. Războiul și ciuma împuținaseră populația Imperiului cam cu o treime, în timp ce fiscalitatea sporită și resursele diminuate pricinuiau colaps financiar chiar și în acele provincii unde nu pătrundea forțe ostile. Greu lovite erau în mod deosebit orașele, care fuseseră purtătoare culturii; cetătenii înstăriți, în număr mare, fugeau spre a scăpa de perceptorul de impozite. Abia după moartea lui Plotin ordinea a fost restabilită iar Imperiul a fost vremelnic salvat prin măsuri energetice luate de Dioclețian și de Constantin.

Nimic din toate acestea nu este menționat în scrierile lui Plotin. El își întorsese față de la priveliștea de ruină și nefericire din lumea reală, spre a contempla o lume eternă a binelui și frumosului. În această privință el era aidoma tuturor oamenilor de supremă seriozitate din epoca sa. Pentru ei toti, creștini și păgâni deopotrivă, lumea îndeletnicirilor practice părea să nu ofere nici o speranță și numai Lumea de Dincolo merita să i te atașezi. Pentru creștin, Lumea de Dincolo era Împărația Cerurilor, de care urma să aibă parte după moarte; pentru platonician, ea era lumea eternă a Ideilor, lumea reală ca opusă celei a aparenței iluzorii. Teologii creștini au combinat aceste puncte de vedere și au încorporat multe elemente din filozofia lui Plotin. Teologul vicar W.R. Inge, în foarte valoroasa sa carte despre Plotin, relevă pe drept cuvânt cât de mulți datorează acestuia creștinismul. „Platonismul

spune el — este o componentă a edificiului vital al teologiei creștine, cu care, îndrăznesc să afirm, nici o altă filozofie nu poate conviețui fără fricțiuni.“ Este absolut imposibil, spune el, „să desprinzi platonismul de creștinătate fără a o rupe pe aceasta în bucăți“. El relevă că sfântul Augustin vorbește despre sistemul lui Platon ca fiind „cel mai pur și mai luminos din întregă filozofie“, iar despre Plotin ca fiind cel în care „Platon a trăit o nouă viață“ și care, dacă ar fi trăit ceva mai târziu, ar fi „modificat câteva cuvinte și expresii, devenind creștin“. Sfântul Toma d'Aquino, consideră vicarul Inge, „este mai aproape de Plotin decât de *adevăratul Aristotel*“.

Plotin este, aşadar, important istoricește întrucât a contribuit la modelarea creștinismului medieval și a teologiei catolice. Istoricul, atunci când vorbește despre creștinism, trebuie să fie atent și să recunoască marile schimbări pe care acesta le-a suferit și varietatea de forme pe care poate să le îmbrace chiar și în cadrul unei aceleiași epoci. Creștinismul Evangheliilor sinoptice este aproape străin de orice metafizică. Creștinismul din America de astăzi este, în această privință, asemănător creștinismului primitiv; platonismul este străin gândirii și simțirii populare din Statele Unite, iar majoritatea creștinilor americanii sunt mult mai preocupați de îndatoririle lor pământești și de progres social în lumea de fiecare zi, decât de speranțele transcendentale care-i consolau pe oameni într-o vreme când tot ce era pământesc era prilej de deznașejde. Nu vorbesc despre vreo schimbare de dogmă, ci despre o deosebire de accent și de interes. Un creștin din ziua de astăzi, dacă nu pricepe cât de mare este această deosebire, nu va înțelge creștinismul din trecut. Pe noi, pentru că facem un studiu istoric, ne preocupă credințele efective ale unor veacuri trecute, iar în privința acestora e cu neputință să nu fim de acord cu ceea ce spune vicarul Inge despre influența lui Platon și a lui Plotin.

Plotin este însă important nu *numai* din punct de vedere istoric. El reprezintă, mai bine decât orice alt filozof, un tip important de teorie. Un sistem filozofic poate fi considerat important din rațiuni de ordin diferit. Prima și cea mai evidentă este că ne gândim că ar putea să fie adevărat. Nu mulți dintre cei ce studiază în prezent filozofia ar simți astfel în privința lui Plotin și sub acest aspect vicarul Inge este o excepție rară. Adevărul nu este însă singura calitate pe care un sistem metafizic ar putea s-o aibă. El se poate distinge și prin frumusețe, iar aceasta este cu siguranță prezentă la Plotin; există în el pasaje care ne trimit cu gândul la cânturile din finalul *Paradisului* lui Dante și la aproape nimic altceva din literatură. Acum și pururea, descrierile sale făcute veșnicei lumi a slavei

Înfățișează tulburei noastre închipuirii
 Cântecul limpede și armonios
 Închinat din veac Celui aflat pe tronul de safir.

O filozofie mai poate fi, apoi, importantă întrucât exprimă bine ceea ce oamenii înclină să credă când se află în anumite stări sufletești sau în anumite împrejurări. Bucuria și măhnirea necomplicate nu constituie material pentru filozofie, ci pentru genurile mai simple de poezie și muzică. Numai bucuria și măhnirea însotite de reflecția asupra universului generează teorii metafizice. Un om poate fi un pessimist vesel sau un optimist melancolic. Ca exemplu pentru primul tip, mă gândesc că ar putea servi Samuel Butler; Plotin e un exemplu admirabil pentru cel de-al doilea. Într-o epocă precum aceea în care el a trăit, nefericirea e imediată și presantă, pe când fericirea, dacă poate fi în general atinsă, trebuie căutată reflectând asupra unor lucruri aflate departe de impresiile simțurilor. O astfel de fericire cuprinde în ea întotdeauna un element de angoasă, fiind foarte diferită de fericirea simplă a copilului. Și fiindcă nu derivă din lumea de fiecare zi, ci din gândire și imagine, ea presupune puterea de a ignora sau desconsidera viața simțurilor. Drept urmare, nu cei ce se bucură de fericire instinctivă inventează genurile de optimism metafizic care depind de credință în realitatea unei lumi supra-sensibile. Printre oamenii care au fost nefericiți în sens mundan, dar ferm hotărâți să afle o fericire superioară în lumea teoriei, Plotin ocupă un loc foarte înalt.

Nu sunt de disprețuit nici calitățile lui pur intelectuale. El a lăzisit, în multe privințe, învățătura lui Platon și a dezvoltat cu maximum de consecvență posibilă tipul de teorie comun lui și multor altor gânditori. Argumentele sale împotriva materialismului sunt solide iar întregă sa concepție despre relația dintre suflet și corp este mai clară decât cea a lui Platon sau cea a lui Aristotel.

Asemeni lui Spinoza, el se distinge printr-un soi de puritate și altitudine morale ce impresionează profund. Este întotdeauna sincer, niciodată pisălog sau muștrător, și mereu preocupat să spună cititorului ceea ce crede a fi important. Orice ai gândi despre el ca filozof teoretic, nu-i chip să nu-l îndrăgești ca om.

Viața lui Plotin o cunoaștem, atât cât o cunoaștem, din biografia pe care i-a scris-o prietenul și discipolul său Porfir (Porphyrios), un semit al cărui nume real era Malchos. În această lucrare există însă o seamă de elemente miraculoase, din pricina cărora nu putem lua de bune fără rezerve nici portiunile ei mai credibile.

Plotin consideră neimportantă aparența sa spațio-temporală și nu i-a făcut plăcere să vorbească despre accidentele existenței sale istorice.

Spune totuși undeva că s-a născut în Egipt și se știe că în tinerețe a studiat la Alexandria, unde a trăit până la vîrstă de treizeci și nouă de ani, avându-l profesor pe Ammonios Saccas, considerat adesea întemeietorul neoplatonismului. Apoi s-a alăturat expediției Împăratului Gordianus al III-lea împotriva persilor, cu intenția, zice-se, de a studia religiile Orientului. Împăratul era încă foarte Tânăr și a fost asasinat de armata sa, după cum era obiceiul pe atunci. Aceasta s-a întâmplat în cursul campaniei din Mesopotamia din anul 244 d.Cr. Plotin a abandonat atunci proiectele sale orientale și s-a stabilit la Roma, unde a început să predea. Printre auditorii săi se aflau mulți oameni influenți iar Împăratul Gallienus¹ i-a acordat protecție. La un moment dat a conceput proiectul de a întemeia Republica lui Platon în Campania și de a construi în acest scop un nou oraș ce urma să se numească Platonopolis. Împăratul a fost inițial favorabil acestui proiect, dar în cele din urmă și-a retras autorizația. Poate părea straniu că se găsea loc pentru un nou oraș atât de aproape de Roma, dar probabil că în acea vreme regiunea era paludică, aşa cum este și acum, dar nu fusese mai înainte. Până la vîrstă de patruzeci și nouă de ani n-a scris nimic; după aceea, a scris mult. Scrierile i-au fost editate și aranjate de Porfir, care era mai pitagoreic decât Plotin și datorită căruia școala neoplatoniciană a devenit mai supranaturalistă decât ar fi fost dacă l-ar fi urmat mai fidel pe Plotin. Plotin a nutrit un foarte mare respect față de Platon; de obicei, când se referă la acesta, spune „El”. În general, „fericiții din vechime” sunt tratați cu venerație, cu excepția atomiștilor. Cu stoicii și cu epicureicii, care erau încă activi, polemizează, la stoici combătând doar materialismul lor, iar la epicureici fiecare din compartiamentele filozofiei lor. Aristotel joacă un rol mai mare decât pare la prima vedere, pentru că imprumuturile din el sunt deseori nemărturisite. În multe puncte se simte influența lui Parmenide.

Figura lui Platon nu e la Plotin la fel de complexă și de viguroasă cum a fost în realitate. Teoria Ideilor, doctrinele mistice din *Phaidon* și din cartea a VI-a a *Republicii*, în fine con vorbirea despre iubire din *Banchetul* sunt cam tot ce apare din Platon în *Enneade* (cum sunt numite, colectiv, cărțile lui Plotin). Preocupările de ordin politic, căutarea de definiții ale diverselor virtuți, pasiunea pentru matematică, prețuirea

¹ Despre Gallienus, Gibbon scrie următoarele: „Stăpânea mai multe științe curioase dar nefolositoare, era orator dibaci și poet elegant, grădinar însusit, excelent bucătar și jalnic ca domnitor. Când treburi de stat de mare însemnatate și urgență reclamau prezența și atenția lui, el era ocupat să discute cu filozoful Plotin, irosindu-și timpul cu plăceri deșarte și licențioase, pregătindu-se de inițiere în misteriile grecești sau solicitând să i se dea un loc în Areopagul Atenei” (cap. X).

dramatică și tandră a unor indivizi și, mai presus de orice, verva lui Platon lipsesc cu totul la Plotin. Așa cum spunea Carlyle, Platon e „foarte dezvoltat în ceruri”; Plotin, dimpotrivă, e totdeauna foarte cuminte.

Metafizica lui Plotin începe cu o Sfântă Treime: Unul, Intelectul și Sufletul. Acestea nu sunt egale, precum persoanele Treimii creștine; Unul deține rangul suprem, după el vine Intelectul, iar la urmă Sufletul.²

Unul e creionat oarecum vag. Uneori este numit Zeul, alteori Binele; el transcende Ființa, care este primul secent al Unului. Acestuia nu trebuie să-i aplicăm predicate, ci să spunem doar că „este”. (Iată o reminiscență din Parmenide.) Ar fi greșit să numim Zeul „Totul”, pentru că El transcende Totul. Zeul e prezent în toate lucrurile. Unul poate fi prezent fără să se arate: „neafându-se nicăieri, nu e totușa cu nicăieri”. Desi Unul este numit uneori Binele, alteori citim că el precede atât Binele cât și Frumosul.³ Câteodată Unul pare să semene cu Divinitatea lui Aristotel; ni se spune că Zeul n-are nevoie de derivele sale și că ignoră lumea creată. Unul este nefinibil și în privința lui este mai mult adevăr în tăcere decât în cuvinte de vreun fel.

Ajungem acum la Persoana a Doua, numită de Plotin *nous*, termen redat în traduceri uneori prin „Principiul Intelectual”, alteori prin „Spirit” (în engleză, *mind* — *n. t.*). Prima din aceste opțiuni are defecțul de a nu sugera un obiect ce se cuvine venerat în sens religios; cea de a doua nu integrează elementul intelectual, care a fost important în toată filozofia religioasă greacă de după Pitagora. Matematica, lumea ideilor și orice gând despre ceva ne-sensibil au, pentru Pitagora, Platon și Plotin, ceva divin; ele constituie activitatea *nous*-ului, sau măcar cea mai bună aproximare a activității acestuia pe care o putem concepe. Acest element intelectual din religia lui Platon a fost cel ce i-a făcut pe creștini — mai cu seamă pe autorul Evangheliei sfântului Ioan — să-l identifice pe Cristos cu *Logos*-ul. În acest context, *logos* ar trebui tradus prin „rațiune”, ceea ce ne împiedică să folosim „rațiune” ca echivalent al lui *nous*⁴. În cele ce urmează, voi folosi cel mai adesea chiar termenul grecesc, *nous*.

² Origene, care era contemporan cu Plotin și a studiat filozofia cu același profesor, susținea că Persoana Întâia este superioară Celei de-a Doua, iar aceasta, Celei de-a Treia, fiind în acest punct de acord cu Plotin. Ulterior însă, concepția lui Origene a fost declarată eretică.

³ *Enneada a cincea, Tratatul al cincilea*, cap. 12.

⁴ Folosim aici ca echivalent pentru *nous* cuvântul „Intelect”, pentru care s-a optat în traducerile românești recente. Remarcile lui Russell la acest punct rămân, evident, relevante și în cazul acestei tălmăciri. (N. t.).

Despre *nous* ni se spune că este imaginea Unului; el este zămislit, pentru că Unul, căutându-se pe sine, posedă vedere, care este tocmai *nous*-ul. Avem de-a face aici cu un concept dificil. O Ființă fără părți, spune Plotin, poate să se autocunoască; în acest caz privitorul și privatul sunt identici. În Zeu, care, ca și la Platon, este conceput prin analogie cu Soarele, dătătorul de lumină și ceea ce e luminat sunt identici. Dacă mai departe această analogie, *nous*-ul poate fi considerat lumina prin care Unul se vede pe sine. Noi avem posibilitatea de a cunoaște Spiritul Divin (în engleză, *Divine Mind* — n. t.), pe care-l uităm din încăpățânare. Pentru a cunoaște Spiritul Divin, trebuie să studiem propriul nostru suflet atunci când seamănă cel mai mult cu divinitatea: să dăm deoparte corpul și acea parte din suflet care a plămădit corpul, „cu simțurile, dorințele, pornirile și orice asemenea zădărnicii”; ceea ce rămâne atunci este o imagine a Intelectului Divin.

Cei posedați și inspirați în chip divin știu într-un fel că în ei se află ceva ce-i depășește, deși nu pot spune ce este acel ceva; dar din mișcările pe care le fac și din vorbele pe care le rostesc, ei simt acea putere, diferită de ei însăși, care-i pune în mișcare. Același trebuie că e raportul în care ne aflăm noi cu Supremul când ne păstrăm *nous*-ul în stare pură; vedem atunci miezul lăuntric al Spiritului Divin, cel ce zămislește Ființa și toate cele de acest ordin; dar totodată simțim că el este diferit de toate acestea, că este mult prea înalt și mai nobil decât orice cunoaștem ca Ființă; că este mai presus de cuvânt, înțelegere și simțire, izvorâte din el dar cu care el nu se confundă.⁵

Așadar, atunci când suntem „posedați și inspirați în chip divin”, vedem nu doar *nous*-ul, ci și Unul. Când ne aflăm astfel în contact cu Divinul, nu putem raționa sau exprima viziunea noastră în cuvinte; acestea vin mai târziu. „În momentul atingerii nu există o putere care să rostească ceva; nu există răgaz; cumpănirea asupra viziunii rămâne pentru mai târziu. Putem spune că am avut acea viziune când Sufletul în mod subit a primit lumină. Această lumină vine de la cel Suprem și este una cu el; putem să credem în Prezență când, la fel ca acel alt Zeu când e chemat de un anumit om, vine aducând lumină; lumina e dovada venirii. Astfel, Sufletul neluminat rămâne fără acea viziune; luminat, posedă ceea ce căuta. Și acesta e adevăratul țel așezat dinaintea Sufletului, să primească lumină, să vadă Supremul prin Suprem și nu la lumina vreunui alt principiu — să vadă Supremul care este totodată mijlocul în slujba viziunii; căci ceea ce iluminează sufletul este identic cu ceea ce acesta urmează să vadă, întocmai cum Soarele îl vedem cu ajutorul proprietății sale lumini.

⁵ *Enneade*, V, 3, 14.

Dar cum se poate ajunge la asta?
Desprinzându-te de toate cele.⁶

Lui Plotin î se întâmpla des să aibă experiența „extazului” (a desprinderii de propriul corp):

De multe ori, deșteptându-mă eu din trup, revenit la mine însumi și ajungând în afara restului lucrurilor, însă sosit *înlăuntrul meu*, am fost uimit de cât de multă frumusețe am văzut [Acolo]! Am crezut atunci cu tărie că aparțin părții mai bune [a Realității] și că trăiesc viața cea mai bună, atunci când am ajuns la identitatea cu zeiescul și când, sălăsluit în el, m-am îndreptat spre desăvârșita realizare [de sine], când m-am întemeiat pe mine însumi deasupra tot restului inteligeabilului.

Dar după această oprire în Zeu, după ce am coborât eu din Intelect înspre o cântărire critică [a experienței trăite], *am ajuns la încurcătură*: cum se explică oare că odată m-am coborât [din trup] și că, în momentul de față chiar, mă cobor? Si în ce fel Sufletul meu a ajuns cândva în interiorul corpului, dat fiind că el rămâne în felul în care se arată a fi *în sine*, chiar și dacă este întrerupt?⁷

Cu aceasta am ajuns la Suflet, cel de-al treilea și cel mai de jos membru al Treimii. Deși inferior *nous*-ului, Sufletul este autorul tuturor lucrurilor însuflețite; el a făcut Soarele, Luna și astrii, ca și întrega lume vizibilă. El este odrasla Intelectului Divin. Are o fire dublă: există un suflet lăuntric, întors spre *nous*, și un altul, întors spre realitățile din afară. Acesta din urmă este asociat cu o mișcare în jos, prin care Sufletul își generează propria imagine, care este Natura și lumea simțurilor. Stoicii identificaseră Natura cu Zeul, pe când Plotin consideră natura ca fiind sfera cea mai de jos, ceva ce emană din Suflet când acesta uită să privească în sus, spre *nous*. Aceasta ar părea să sugereze viziunea gnostică potrivit căreia lumea vizibilă e rea, dar Plotin nu adoptă această viziune. Lumea vizibilă este frumoasă și este sălașul unor spiri fericite; ea este mai puțin bună doar în comparație cu lumea Intelectului. Într-o foarte interesantă discuție polemică cu viziunea gnostică, potrivit căreia cosmosul și Creatorul său sunt răi, el admite că anumite părți ale doctrinei gnostice, bunăoară detestarea materiei, s-ar putea datora lui Platon, dar consideră neadevărate celelalte părți, care nu vin de la Platon.

Gnosticismului îi aduce două categorii de obiecții. Spune, pe de o parte, că Sufletul, atunci când creează lumea materială, o face

⁶ Enneade, V, 3, 17.

⁷ Enneade, IV, 8, 1.

amintindu-și de divin și nu pentru că e căzut; lumea simțurilor, crede el, e atât de bună pe cât poate fi o lume sensibilă. Plotin simte puternic frumusețea lucrurilor percepute de simțuri:

Cum ar putea cineva care cunoaște armonia proprie Tărâmului Intelectual, și care totodată are cât de cât înclinație muzicală, să nu fie mișcat de armonia ce sălăsluiește în sunetele sensibile? Cărui geometru sau aritmetician, cunoscător al raporturilor, al proporției și al ordinii, ar putea să nu-i facă plăcere când le observă în lumea sensibilă? Gândiți-vă, bunăoară, la tablouri; cei care le privesc nu văd aceleași lucruri când se uită cu ochii trupești și când recunosc în ele imaginea în sensibil a ceva situat în lumea inteligibilă, simțindu-se de data asta chemați să-și reamintească de adevăr. Aceasta e starea ce dă naștere iubirii. Or, dacă contemplarea frumuseții pe un chip ne transportă în sfera inteligibilă, de bună seamă că nimeni, văzând revărsarea de frumuseți din lumea sensibilă — această cuprinzătoare ordine, minunata privaliște pe care ne-o oferă aștrui chiar și de la marea lor depărtare — nu poate fi atât de tâmp și de nesimțitor încât să nu se deștepte în el amintirea și să nu fie cuprins de un sfânt fior, exclamând în sinea sa: „Câtă frumusețe, și cât de slăvită trebuie că e frumusețea din care toate astea purced!” Numai cine n-a înțeles această lume și n-a avut viziunea celeilalte ar putea să nu reacționeze aşa (II, 9, 16).

Mai e și un alt temei de a respinge concepția gnostică. Gnosticii cred că Soarele, Luna și aștrii nu au în ele nimic divin, că au fost create de un duh rău și că dintre lucrurile percepute, doar sufletul omului poate fi considerat bun. Plotin însă este ferm convins că și corporile cerești sunt trupuri ale unor ființe de natură divină, neasemuit de superioare omului. Gnosticii „declară nemuritor, divin propriul lor suflet, sufletul celor mai neînsemnați dintre oameni, socotind, în schimb, că întregul cer și aștrii din ceruri n-au nimic comun cu Prințipiu Nemuritor, deși acestea sunt cu mult mai pure și mai frumoase decât propriile lor suflete” (II, 9, 5). Viziunea lui Plotin are în sprijinul său autoritatea celor spuse în *Timaios* și ea a fost adoptată de unii dintre Părintii creștini, ca de pildă Origene. Ea captivează imaginația și exprimă simțăminte pe care corporile cerești le inspiră în chip firesc omului, făcându-l să se simtă mai puțin însingurat în universul fizic.

Misticismul lui Plotin nu are nimic mohorât sau ostil frumuseții. El este însă, pentru răstimpul multor secole, ultimul gânditor religios despre care se poate spune acest lucru. Frumusețea și toate plăcerile asociate ei au ajuns apoi să fie considerate opera Diavolului; păgâni și creștini deopotrivă au ajuns să proslăvească urâtenia și murdăria. Iulian Apostatul, aidoma sfinților ortodocși contemporani, se fudulea cu fauna ce-i mișuna prin barbă. La Plotin, nimic din toate acestea.

Materia este creată de Suflet și nu are realitate de sine stătătoare. Oricе Suflet își are ceasul său și când acesta vine, el coboară și intră într-un trup potrivit lui. Motivul subiacent nu este rațiunea, ci ceva asemănător mai degrabă cu dorința sexuală. Când sufletul părăsește corpul, el va intra cu necesitate în alt corp dacă a fost păcătos, pentru că dreptatea cere să fie pedepsit. Dacă în timpul vieții și-ai omorât mama, în viața următoare vei fi femeie și vei fi omorâtă de propriul fiu (III, 2, 13). Păcatul nu poate rămâne nepedepsit; pedeapsa însă vine în chip natural, prin acțiunea neostenită a erorilor păcătosului.

După moarte, păstrăm oare amintirea vieții de aici? Răspunsul dat de Plotin e perfect logic, dar nu coincide cu ceea ce ar spune majoritatea teologilor. Memoria are de-a face cu viața noastră în timp, pe când cea mai bună și mai adevărată viață a noastră își are sălașul în eternitate. Drept urmare, pe măsură ce sufletul înaintează spre viață veșnică, el își amintește din ce în ce mai puține lucruri; prieteni, copii, soție vor fi treptat uități; în cele din urmă nu vom mai ști nimic despre lucrurile acestei lumi, ci vom contempla doar tărâmul intelectual. Amintirea personalității va înceta, aceasta nemaiavând, în vizuirea contemplativă, conștiință de sine. Sufletul va deveni una cu *nous*-ul și sufletul individual va fi concomitant două și unul (IV, 4, 2).

În *Enneada a patra*, care tratează despre Suflet, una din secțiuni, Tratatul al șaptelea, este consacrată discutării nemuririi.

Corpul, fiind compus, evident că nu e nemuritor; dacă, deci, el este parte din noi, nici noi nu suntem pe de-a-ntregul nemuritori. Dar care este relația dintre suflet și corp? Aristotel (care nu este menționat explicit) spunea că sufletul este forma corpului, concepție pe care Plotin o respinge prin argumentul că dacă sufletul ar fi formă a unui corp, actul intelectual ar fi cu neputință. Stoicii consideră sufletul ca fiind material, dar unitatea pe care sufletul o posedă dovedește că acest lucru este imposibil. În plus, materia fiind pasivă, n-ar fi putut să se creeze singură; materia n-ar putea exista dacă n-ar fi fost creată de suflet, iar dacă n-ar exista suflet, materia ar dispărea într-o clipită. Sufletul nu e nici materie, nici forma unui corp material, ci este Esență, iar Esența este eternă. Această concepție este pezentă implicit în argumentul lui Platon că sufletul e nemuritor pentru că ideile sunt eterne; dar ea devine explicită abia odată cu Plotin.

Cum intră sufletul în corp venind din înaltul lumii intelectuale? Răspunsul e: prin apetit. Dar apetitul, deși uneori ignobil, poate fi și relativ nobil. În cazul optim, sufletul „are dorința de a făuri ordine după modelul celor văzute de el în Prinzipiul Intelectual (*nous*). Prin urmare, sufletul contemplă tărâmul lăuntric al esenței și dorește să

producă ceva cât mai asemănător cu putință, care să poată fi văzut privind în afară și nu înăuntru — aidoma, am putea spune, unui compozitor care întâi își imaginează muzica sa, iar apoi vrea să-o audă executată de o orchestră.

Dar această dorință a sufletului de a crea are rezultate nefericite. Sufletul, cât timp trăiește în lumea pură a esenței, nu este separat de alte suflete care trăiesc în aceeași lume; de îndată însă ce se alătură unui corp, el are sarcina de a guverna ceva ce-i este inferior și prin aceasta devine separat de alte suflete, care au alte corpuri. Cu excepția unui mic număr de suflete și a unui număr mic de momente, sufletul ajunge înălțuit de corp. „Dar toate acestea se înfățișează de necrezut din pricina slăbiciunii noastre și par obscure din cauza trupului. Acolo⁸ însă, toate laolaltă și fiecare în parte se oferă pline de strălucire și claritate“ (IV, 9, 5).

Această doctrină, asemeni celei a lui Platon, se izbește de dificultăți când vrea să evite teza conform căreia creația a fost o eroare. Sufletul, când e cu adevărat la înălțime, se mulțumește cu *nous*-ul, cu lumea esenței; dacă ar fi întotdeauna la această înălțime maximă, el nu ar crea, ci s-ar mulțumi să contemple. Se pare că actul creației trebuie scuzat pe temeiul că lumea creată este, în linii mari, cea mai bună din căte sunt logic posibile; dar ea este o copie a lumii eterne și, ca atare, are doar frumusețea pe care o poate avea o copie. Cea mai lămurită formulare a acestei idei este cea din Tratatul despre gnostici (II, 9, 8):

A întreba de ce a fost creată lumea înseamnă a întreba de ce există un Suflet și de ce Demiurgul creează. Cel ce pune această întrebare presupune că ceea ce e veșnic are un început și își reprezintă creația ca fiind actul unei finite schimbătoare care trece de la o stare la alta.

Trebuie, aşadar, ca pe cei ce gândesc așa să-i instruim — dacă sunt dispusi să ne asculte — privitor la firea Lucrurilor celor mai înalte și să-i facem să se lepede de blasfemia ce o comit cu mare ușurință față de măretele puteri despre care s-ar cuveni să nu vorbească decât cu venerație și sfială.

E o mare greșeală să clevetești astfel despre ocârmuirea universului, căci ea stă în chip manifest mărturie pentru măreția naturii inteligibile. Acest Tot care a prins viață nu-i o întocmire amorfă, precum acele forme inferioare care iau naștere zi și noapte din prea-plinul vitalității sale, ci este o viață organizată, clară pentru spirit, complexă, atotcuprinzătoare și care dă în vîleag o înțelepciune insondabilă. Cum ar putea, aşadar, să tăgăduiască cineva că universul este chipul vizibil frumos plămădit al divinităților inteligibile? De bună seamă, el e o copie, nu originalul; dar

⁸ Adică pe teritoriul vesniciei. Ca în limbajul liturgiei creștine.

asta ține de chiar firea sa, căci n-are cum să fie totdeodată simbol și realitate. Dar e fals să spui că este o copie inadecvată; din ea nu lipsește nimic din ce poate cuprinde o reprezentare frumoasă în ordinea firii.

O asemenea imagine trebuie cu necesitate să existe — deși nu în chip deliberat și meșteșugit — pentru că Inteligibilul nu poate fi termenul ultim al realității, ci trebuie să acționeze în două feluri — înăuntrul său și în afară; trebuie, așadar, neapărat să existe ceva ulterior Divinului, pentru că numai lucrul în care sfârșește orice putere nu emană în jos ceva din sine.

Acesta e, probabil cel mai bun răspuns care se putea da gnosticilor pe baza principiilor lui Plotin. Într-un limbaj ușor diferit, problema a fost moștenită de teologii creștini; și lor le-a venit greu să explice creația fără a admite concluzia blasfematoare că, înainte de creație, Creatorului i-a lipsit ceva. Dificultatea era pentru ei chiar mai mare decât pentru Plotin, căci el putea să spună că natura Intelectului făcea creația inevitabilă, pe când pentru creștin lumea a rezultat din exercițiul nestingherit al liberului arbitru al lui Dumnezeu.

Plotin are un simțământ foarte viu al unui anumit gen de frumusețe abstractă. Descriind poziția de intermediar a Intelectului între Unul și Suflet, el izbucnește deodată într-un pasaj de o inegalabilă elocvență:

Supremul, în progresia sa, nu poate fi purtat înainte de un vehicul neînsuflețit și nici în mod direct de către Suflet; ci trebuie vestit de către o nespusă frumusețe, întocmai cum înaintea Marelui Rege pășesc în escorta sa întâi personajele cele mai neînsemnate, apoi rând pe rând personaje de rang și demnitate mai înalte, după acestea cei ce stau în preajma regelui și dețin cele mai înalte dregătorii, pentru ca la sfârșit să-și facă dintr-o dată apariția însuși Monarhul Suprem, iar toată lumea — în afară de cei ce, mulțumiți de a fi privit spectacolul de dinaintea sosirii Sale, au plecat — să se prosterneze în fața sa și să îl adore (V, 5, 3).

Există și un Tratat consacrat Frumuseții Intelectuale, din care radiază același gen de simțire (V, 8):

Auguști și frumoși sunt toți zeii și frumusețea lor nu încape în cuvintele noastre. Dar ce-i face să fie astfel? Intelectul; și îndeosebi Intelectul lor, mai activ ca al nostru, care se face vizibil (Soarele divin și aștrii) [...]

Viața e usoară Acolo; adevărul e mama și doica lor, substanța și hrana lor; ei văd totul nu prin cele supuse generării, ci prin cele ce posedă ființă autentică, și se văd pe ei însiși în toate; căci totul e străveziu, nimic nu e obscur nici rezistent; toate sunt limpezi pentru toate, până în străfunduri, lumină prelinsă prin lumină. Și fiecare din ei cuprinde în sine totul și deopotrivă vede totul în fiecare făptură, astfel că totul e prezent pretutindeni, și toate sunt toate, și slava e fără de margini. Fiecare din ei este mare și

chiar și ceea ce e mic este mare; Soarele, Acolo, e una cu toți astrii iar fiecare astru, la rândul său, e una cu toți astrii și cu Soarele. În fiecare domină câte un mod de ființare, dar toate se oglindesc unul în altul.

Pe lângă imperfecțiunea prezentă inevitabil în lume pentru că aceasta e o copie, există, pentru Plotin, ca și pentru creștini, răul mai pozitiv ce rezultă din păcat. Păcatul e o consecință a liberului arbitru, pe care Plotin îl proclamă împotriva determiniștilor și, în particular, împotriva astrologilor. El nu se încumetă să nege cu totul valabilitatea astrologiei, dar încearcă să-i traseze limite, astfel încât să facă restul compatibil cu liberul arbitru. Același lucru îl face în privința magiei; înțeleptul, spune el, se sustrage puterii magicianului. Porfir relatează că un filozof rival a încercat să arunce farmece asupra lui Plotin, dar că, din pricina sfîrșeniei și a înțelepciunii acestuia, ele s-au întors asupra celui dintâi. Porfir și toți discipolii lui Plotin sunt mai superstițioși ca el. La el, superstiția e atât de slabă cât putea fi în acea epocă.

Să încercăm acum un bilanț al calităților și defectelor doctrinei profesate de Plotin și acceptate, în ce privește principalul, de teologia creștină cât timp aceasta a rămas sistematică și intelectuală.

Să consemnăm înainte de toate construirea de către Plotin a ceea ce el considera a fi un adăpost sigur pentru idealuri și speranțe, un adăpost care, trebuie subliniat, presupune adeopotrivă strădanie morală și intelectuală. În secolul al III-lea și în cele de după invazia barbarilor, civilizația occidentală a ajuns în pragul nimicirii totale. A fost un lucru salutar că, în condițiile când teologia era aproape singura activitate mentală care mai dăinuia, sistemul acceptat nu a fost unul pur superstițios, ci unul care a păstrat în el, deși câteodată adânc îngropate, doctrine ce încorporau mult din opera intelectului elen și mult din devotîunea morală comună stoicilor și neoplaticienilor. Aceasta a făcut posibile înflorirea filozofiei scolastice, iar mai târziu, odată cu Renașterea, stimulentul ivit din studiul resuscitat al lui Platon, iar pornind de aici, și al altor autori antici.

Pe de altă parte, filozofia lui Plotin are cusurul de a-i îndemna pe oameni să privească nu spre exterior, ci spre sinele lor lăuntric: când privim spre înăuntrul nostru, întâlnim *nous*-ul, care este divin, pe când dacă privim spre în afară, vedem imperfecțiunile lumii sensibile. Acest gen de subiectivitate s-a înfiripat treptat; îl întâlnim în doctrinele lui Protagoras, Socrate și Platon, precum și la stoici și la epicureici. La început însă, el a fost numai doctrinal, nu și temperamental; vreme îndelungată, el n-a izbutit să ucidă curiozitatea științifică. Am văzut cum Poseidonios, pe la anul 100 î.Cr., făcea călătorii în Spania și pe coasta Africii ca să studieze marea. Treptat însă, subiectivismul a

invadat deopotrivă simțăminteile oamenilor ca și doctrinele lor. Știința a încetat de a mai fi cultivată, virtutea singură fiind considerată importantă. Virtutea aşa cum o concepea Platon cuprindea tot ce era posibil ca strădanie a spiritului; dar în secolele următoare ea a ajuns să fie concepută, din ce în ce mai mult, ca însemnând exclusiv voință virtuoasă, nu și dorința de a înțelege lumea fizică sau de a ameliora instituțiile umane. Creștinismul, în doctrinele lui etice, n-a fost nici el străin de acest curs, deși în practică încrederea în importanța răspândirii credinței creștine a oferit un obiect practicabil activității morale, care nu s-a mai mărginit la desăvârșirea eului.

Plotin e deopotrivă un sfârșit și un început — un sfârșit în ceea ce-i privește pe greci, și un început în ceea ce privește creștinătatea. Pentru lumea antică, obosită în urma secolelor de dezamăgiri, sleită de deznădejde, doctrina lui putea fi acceptabilă, dar nu putea fi stimulativă. Pentru lumea barbară, unde o energie debordantă avea nevoie nu de a fi stimulată, ci de a fi zăgăzuită și regularizată, ceea ce putea pătrunde din învățătura lui a fost benefic, pentru că răul ce trebuia combătut aici nu era lâncezeala, ci brutalitatea. Munca de transmitere mai departe a ceea ce putuse supraviețui din filozofia lui Plotin a fost efectuată de filozofii creștini din epoca de sfârșit a Romei.

CARTEA A DOUA

FILOZOFIA CATOLICĂ

Introducere

Filosofia catolică, în sensul în care voi folosi eu acest termen, este cea care a dominat gândirea europeană de la Augustin la Renaștere. Au existat și alți filozofi, înaintea acestei perioade și după ea, care au aparținut aceleiași școli generale. Înainte de Augustin au fost primii Părinți ai Bisericii, îndeosebi Origene; după Renaștere au fost și sunt mulți, inclusiv, în prezent, toți profesorii de filozofie fideli catolicismului, care aderă la câte un sistem medieval, în special la cel al lui Toma d'Aquino. Dar numai în răstimpul dintre Augustin și Renaștere, cei mai de seamă filozofi ai vremii sunt preocupăți de elaborarea sau perfecționarea sintezei catolice. În veacurile creștine de dinainte de Augustin, stoicii și neoplatonicienii îi eclipsau ca virtuozitate filozofică pe Părinți; după Renaștere, nici unul dintre filozofii de seamă, nici chiar dintre cei riguroși catolici, nu s-a preocupat de ducerea mai departe a tradiției scolastice sau augustiniene.

Perioada de care ne vom ocupa în această carte a II-a diferă de cele de dinaintea ei și de după ea, nu numai în privința filozofiei, ci și în multe altele. Cea mai remarcabilă caracteristică a ei o constituie puterea Bisericii. Aceasta a adus ideile filozofice într-o legătură mai strânsă cu circumstanțele sociale și politice decât a fost cazul vreodată înainte și după perioada medievală, pe care o putem situa aproximativ între anii 400 d.Cr. și 1400 d.Cr. Biserica este o instituție socială clădită pe un crez în parte filozofic, iar în parte privitor la istoria sacră. Cu ajutorul acestui crez, ea a acumulat putere și bogăție. Cârmuitorii laici, aflați deseori în conflict cu ea, au fost înfrânti pentru că marea majoritate a populației, inclusiv majoritatea cârmuitorilor laici însăși, erau profund convinși de adevărul credinței catolice. Biserica a avut de luptat și împotriva unor tradiții romane și germanice. Tradiția romană era cea mai puternică în Italia, îndeosebi printre juriști; cea germanică era cea mai puternică la aristocrația feudală constituită în urma cuceririlor barbare. Timp de multe secole însă, nici una dintre aceste tradiții nu s-a dovedit

îndeajuns de puternică pentru a genera o opoziție eficace față de Biserică, ceea ce s-a datorat în bună măsură faptului că nu erau întruchipate într-o filozofie adevarată.

O istorie a gândirii, precum cea pe care o expunem aici, este în mod inevitabil unilaterală în tratarea Evului Mediu. Cu foarte puține excepții, toți cei ce au contribuit în această perioadă la viața intelectuală a vremii lor erau clerici. Lumea laică din Evul Mediu a edificat începutul cu începutul un viguros sistem politic și economic, dar activitățile ei au fost, într-un anumit sens, oarbe. În Evul Mediu târziu a existat o importantă literatură laică, foarte diferită de cea a Bisericii; într-o istorie generală, acestei literaturi i s-ar acorda un spațiu mai mare decât cel de care beneficiază într-o istorie a gândirii filozofice. Abia atunci când ajungem la Dante, întâlnim un laic care scrie în deplină cunoștință a filozofiei ecclaziastice din vremea sa. Până în secolul al XIV-lea, clericii dețin virtualmente monopolul filozofiei și, ca urmare, aceasta este scrisă din punctul de vedere al Bisericii. Din acest motiv, gândirea medievală nu poate fi explicată în mod satisfăcător fără o prezentare cât de cât cuprinzătoare a evoluției instituțiilor ecclaziastice și îndeosebi a papalității.

Lumea medievală, spre deosebire de cea a Antichității, se caracterizează prin diverse forme de dualism: dintre cler și laici, dintre latini și teutoni, dintre împărăția lui Dumnezeu și regatele lumii acesteia, dintre spirit și trup. Toate aceste dualisme apar exemplificate în dualismul dintre Papă și Împărat. Dualismul dintre latini și teutoni este un rezultat al invaziei barbare, pe când celelalte au obârșii mai vechi. Relațiile dintre cler și laici, în răstimpul Evului Mediu, aveau să se modeleze după tiparul relațiilor dintre Samuel și Saul; pretenția de suprematie a clerului datează din perioada împăraților și regilor arieni și semi-arieni. Dualismul dintre împărăția lui Dumnezeu și regatele lumii acesteia își are obârșia în Noul Testament, dar a fost sistematizat de Sfântul Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu*. Dualismul dintre spirit și trup se găsește la Platon și a fost potențiat de neoplatonicieni; el deține un loc important în învățătura Sfântului Pavel și a dominat ascetismul creștin din secolele IV–V.

Filozofia catolică este împărțită în două perioade de către veacurile de întuneric, în cursul căroră în Europa Occidentală viața intelectuală a fost aproape inexistentă. De la convertirea lui Constantin și până la moartea lui Boethius, gândurile filozofilor creștini sunt încă dominate de Imperiul roman, fie ca realitate, fie ca amintire recentă. În această perioadă barbarii sunt priviți doar ca o pacoste, nu ca o parte de sine stătătoare a creștinătății. Mai dăinuie încă o comunitate civilizată, în care toți oamenii cu dare de mâna să cunoască și să scrie, iar un

Filosof trebuie să se adreseze deopotrivă clericilor și laicilor. Între această perioadă și veacurile de întuneric, la sfârșitul secolului al VI-lea, se plasează Grigore cel Mare, care se consideră supus al Împăratului bizantin, dar îi privește de sus pe regii barbari. După el, separația dintre cler și laici devine din ce în ce mai pronunțată. Aristocrația laică creează sistemul feudal, care domolește întru câtva anarhia turbulentă; smerenia creștinească este propovăduită de cler, dar practicată numai de clasele de jos; mândria păgână se exprimă în duel, în judecata prin luptă, în turniruri, în răzbunarea personală — pe care Biserică le dezaproba, dar nu le poate împiedica. Cu multă dificultate, începând din secolul al XI-lea, ea izbutește să se emancipeze de aristocrația feudală, iar această emancipare este una din cauzele ieșirii Europei din veacurile de întuneric.

Prima mare perioadă a filozofiei catolice a fost dominată de Sfântul Augustin, iar dintre păgâni, de Platon. Cea de-a doua perioadă culminează cu Sfântul Toma d'Aquino; la el și la succesorii săi, Aristotel precumpărănește în chip decisiv asupra lui Platon. Dualismul din *Cetatea lui Dumnezeu* supraviețuiește însă viguros. Cetatea lui Dumnezeu o reprezintă Biserică, iar pe plan politic, filozofii se situează de partea intereselor acesteia. Filozofia era preocupată să apere credința și invoca rațiunea în disputa cu cei care, asemeni mahomedanilor, nu acceptau valabilitatea revelației creștine. Prin această invocare a rațiunii, filozofii deschideau drum criticii, nu doar în calitate de teologi, ci și ca inventatori de sisteme menite să câștige adeziunea oamenilor de indiferent ce crez. Pe termen lung, acest apel la rațiune a fost probabil o greșală, dar în secolul al XIII-lea el părea o mare reușită.

Sinteza realizată în secolul al XIII-lea, care părea completă și definitivă, a fost distrusă de mai multe cauze. Cea mai importantă dintre ele a fost probabil formarea unei bogate clase negustorești, întâi în Italia, apoi și în alte părți. Aristocrația feudală era îndeobște ignorantă, lipsită de inteligență și barbară; lumea de rând era de partea Bisericii, pe care o considera superioară nobililor ca inteligență, moralitate și capacitate de a combate anarhia. Dar noua clasă negustorească era la fel de inteligentă ca și clerul, la fel de informată în treburile lumești, mai capabilă de înfruntare cu nobilimea și mai acceptabilă claselor de jos orășenești în calitate de apărătoare a libertății civice. Tendințele democratice au ieșit la suprafață și, după ce l-au ajutat pe Papă să-l înfrângă pe Împărat, au purces la emanciparea vieții economice de controlul ecclaziastic.

O altă cauză a sfârșitului Evului Mediu a fost afirmarea unor puternice monarhii naționale în Franța, Anglia și Spania. După ce au zăgăzuit anarhia internă și s-au aliat cu negustorimea bogată împotriva

aristocrației, regii, începând de la mijlocul secolului al XV-lea, au ajuns suficient de puternici spre a-l înfrunta pe Papă în numele interesului național.

Papalitatea pierduse între timp prestigiul moral de care se bucurase și pe care, în general vorbind, îl meritase în secolele XI–XIII. Întâi prin aservirea față de Franța, în decursul perioadei cât Papii au trăit la Avignon, apoi prin Marea Schismă, Papii au ajutat fără voie lumea occidentală să priceapă că o autocrație papală neîngrădită nu era nici posibilă, nici dezirabilă. În secolul al XV-lea, poziția lor de conducători ai creștinătății a ajuns practic subordonată poziției lor de principi italieni, prinși în jocul încâlcit și lipsit de scrupule al politicii italiene.

În felul acesta Renașterea și Reforma au destrămat sinteza medievală, căreia nu i-a succedat nici până astăzi ceva la fel de bine închegat și în aparență atât de complet. Închegarea și apoi năruirea acestei sin- teze face obiectul Cărții a II-a.

Tonalitatea sufletească a oamenilor reflexivi a fost, în toată această perioadă, una de profundă dezolare în privința lucrurilor pământești, pe care o făcea suportabilă doar speranța de mai bine în lumea de apoi. Aceastădezolare era un reflex a ceea ce se petrecea în toată Europa occidentală. Secoul al III-lea a fost o perioadă de dezastru, când nivelul general de bunăstare a scăzut dramatic. După o acalmie în cursul secolului al IV-lea, în cel de-al V-lea s-a ajuns la extincția Imperiului de apus și la instalarea barbarilor pe întreg teritoriul său de odinioară. Orășenii bogăți cultivauți, pe care se sprijinise civilizația romană, au fost în mare parte reduși la condiția de refugiați scăpătați; restul s-au complăcut să trăiască pe moșiile lor de la țară. Au urmat noi șocuri până pe la anul 1000 d.Cr., care n-au lăsat suficient răgaz pentru refacere. Războaiele dintre bizantini și lombarzi au nimicit în mare parte ceea ce mai rămăsese din civilizația Italiei. Arabii au cucerit cea mai mare parte din teritoriul Imperiului de răsărit, stabilindu-se în Africa și Spania, amenințau Franța, iar într-un rând au jefuit chiar Roma. Danezii și normanzii făceau prăpăd în Franța și Anglia, în Sicilia și sudul Italiei. În decursul acestor secole viața era precară și plină de privațiuni. Tot felul de superstiții sumbre o făceau însă și mai rea decât era în realitate. Se credea că marea majoritate a oamenilor, chiar și a creștinilor, vor ajunge în iad. Clipă de clipă, oamenii se simțeau împresurați de duhuri rele și expuși la urzelile vracilor și ale vrăjitoarelor. Nici o bucurie a vietii nu mai era posibilă decât, în clipele norocoase, pentru cei ce păstrau o nepăsare infantilă. Nefericirea generală sporea intensitatea sentimentului religios. Viața celor virtuoși aici, pe pământ, era un pelerinaj spre cetatea din ceruri; nimic de valoare nu era posibil în lumea sublunară, exceptând

virtutea statornică ce avea să ducă, în cele din urmă, la beatitudinea eternă. Grecii, pe vremea măretiei lor, găseau bucurie și frumusețe în lumea de fiecare zi. Empedocle, adresându-se concetătenilor săi, spunea: „Voi ce sălaș aveți, prieteni, în marea și mândra cetate, lâng-acel galben Acragas, de-Acropole-atât de aproape, pentru oaspeți liman de cinstire. Treburi alese trudind voi, la mărșăvii nededați, salut vă trimite tuturora!“ În epociile mai târzii, până la Renaștere, oamenii nu aveau să mai afle o asemenea fericire simplă în lumea vizibilă, trebuind să-și îndrepte nădejdile spre tărâmul invizibil. În simțământul lor de iubire, locul Acragasului l-a luat Ierusalimul cel aurit. Când în cele din urmă fericirea pământească a revenit, intensitatea Tânjurii după cealaltă lume a scăzut treptat. Oamenii foloseau mai departe aceleași cuvinte, dar cu o sinceritate mai puțin profundă.

În încercarea de a lămuri geneza și semnificația filozofiei catolice, am socotit necesar să consacru mai mult spațiu istoriei generale decât este nevoie în expunerea filozofiei antice sau a celei moderne. Filozofia catolică este în esență filozofia unei instituții, și anume a Bisericii catolice; filozofia modernă, chiar și atunci când este departe de creștinismul oficial, se preocupă, mai cu seamă în etică și în teoria politică, de probleme născute din vederile creștine despre legea morală și din doctrinele catolice privitoare la relația dintre Biserică și stat. În pagânismul greco-roman nu exista un devotament dublu de felul celui pe care, din capul locului, creștinul îl datorează lui Dumnezeu și cezarului sau, în termeni politici, Bisericii și statului.

Problemele pe care le ridică acest dublu devotament au fost, în cea mai mare parte, abordate în practică înainte ca filozofii să furnizeze temeiuri teoretice soluțiilor practice. Înăuntrul acestui proces au existat două etape distințe: cea de dinaintea căderii Imperiului de apus și cea de după. Practica unui lung sir de episcopi, culminând cu Sfântul Ambrozie, a furnizat baza pentru filozofia politică a Sfântului Augustin. A venit apoi invazia barbarilor, urmată de o lungă perioadă de confuzie și de ignoranță crescândă. Între Boethius și Sfântul Anselm, în răstimp de peste cinci secole, înregistrăm un singur filozof de seamă, Ioan Scotus, iar acesta, fiind irlandez, a fost în mare măsură la adăpost de diversele procese care modelau restul lumii occidentale. Această perioadă, deși lipsită de filozofi, n-a fost totuși una care să nu fi cunoscut nici o evoluție intelectuală. Haosul ridică probleme practice presante, care erau abordate folosind instituții și moduri de gândire ce aveau să domine filozofia scolastică și care rămân în bună parte importante până în ziua de astăzi. Aceste instituții și moduri de gândire n-au fost inventate de teoreticieni, ci de niște oameni practici în vîltoarea

conflictelor. Reformarea morală a Bisericii în secolul al XI-lea, care a constituit preludiul imediat al filozofiei scolastice, a fost o reacție împotriva absorbirii crescânde a Bisericii în sistemul feudal. Pentru a-i înțelege pe scolastici, trebuie să-l înțelegem pe Hildebrand, iar pentru a-l înțelege pe acesta, trebuie să știm câte ceva despre relele împotriva cărora a militat. Nu putem ignora, tot aşa, nici intemeierea Sfântului Imperiu roman și influența sa asupra gândirii europene.

Din aceste motive, cititorul va găsi în paginile ce urmează multă istorie ecclaziastică și politică, a cărei relevanță pentru dezvoltarea gândirii filozofice s-ar putea să nu fie imediat evidentă. Necesitatea de a relata câte ceva din această istorie este cu atât mai mare, cu cât perioada în cauză este una obscură și nefamiliară multora care cunosc bine istoria antică și cea modernă. Puțini filozofi în sens tehnic au avut o influență atât de mare asupra filozofiei ca Sfântul Ambrozie, Carol cel Mare și Hildebrand. Se impune, aşadar, ca în orice tratare adecvată a temei noastre, să fie spus esențialul despre acești bărbați și despre timpul în care au trăit.

PARTEA I
PĂRINTII

CAPITOLUL I

Evoluția religioasă a evreilor

Religia creștină aşa cum Imperiul roman târziu a transmis-o barbarilor constă din trei elemente: întâi, anumite credințe filozofice, derivate în principal din Platon și din neoplatonicieni, dar în parte și din stoici; în al doilea rând, o concepție despre morală și istorie preluată de la evrei; iar în al treilea rând, anumite teorii, privitoare în special la mântuire, care în ansamblu erau noi în creștinism, deși în parte erau decelabile în orfism și în culte înrudite din Orientul Apropiat.

Cele mai importante elemente ebraice din creștinism mi se par a fi următoarele:

(1) O istorie sacră, începând cu Creația, ducând la o împlinire în viitor și deslușind omului căile lui Dumnezeu.

(2) Existența unei părțicile din omenire căreia Dumnezeu îi arată o iubire specială. Pentru evrei, această părticică era Poporul Ales; pentru creștini, sunt aleșii Lui.

(3) O nouă concepție despre virtute. Virtutea filantropiei, de exemplu, a fost preluată de creștinism din iudaismul târziu. Importanța acordată botezului s-ar putea să derive din orfism sau din religii de mistere orientale, dar filantropia practică, în calitate de componentă a concepției creștine despre virtute, pare să fi venit de la evrei.

(4) Legea. Creștinii au păstrat o parte din Legea iudaică, de pildă Decalogul, respingându-i însă părțile ce țin de ceremonial și de ritual. În practică însă, ei legau de Crez aceleași sentimente pe care evreii le legau de Lege. Acesta încorpora doctrina, esențialmente elenică, potrivit căreia credința corectă este cel puțin la fel de importantă ca acțiunea virtuoasă. Ceea ce e evreiesc la obârșie este exclusivitatea celor aleși.

(5) Mesia. Evreii credeau că Mesia avea să le aducă prosperitate seculară și biruință asupra dușmanilor aici pe pământ; în plus, el era situat în viitor. Pentru creștini, Mesia era Isus cel istoric, identificat, de asemenea, cu Logosul din filozofia greacă; și nu pământul, ci cerul

era locul unde Mesia avea să asigure adeptilor săi biruința asupra vrăjășilor lor.

(6) Împărăția cerurilor. Concepția despre o lume de dincolo evreii și creștinii o au, într-un anumit sens, în comun cu platonismul, dar la ei această concepție îmbracă o formă mult mai concretă decât la filozofii greci. Doctrina acestora — care se va regăsi într-o mare parte a filozofiei creștine, dar nu și în creștinismul popular — era că lumea sensibilă, existentă în spațiu și timp, este o iluzie și că, prin disciplină intelectuală și morală, omul poate învăța să trăiască în lumea eternă, care este singura reală. Doctrinele iudaică și creștină, pe de altă parte, concepeau lumea de apoi ca fiind nu *metafizic* diferită de lumea de aici, ci doar situată în viitor, când cei virtuoși se vor bucura de fericire veșnică, iar cei păcătoși vor suferi chinuri veșnice. Această credință încorpora o psihologie vindicativă și era pe înțelesul tuturor, aşa cum nu erau doctrinele filozofilor greci.

Pentru a înțelege originea acestor credințe, trebuie să ținem cont de anumite fapte din istoria evreilor, fapte pe care le vom recapitula acum.

Pentru istoria timpurie a izraeliților nu există alte surse în afară de Vechiul Testament și este cu neputință de știut din ce punct ea încețează de a fi pur legendară. David și Solomon pot fi acceptați ca regi ce au avut probabil o existență istorică, dar punctul cel mai timpuriu în care ajungem la ceva ce este cu siguranță istoric este cel în care există deja două regate — al lui Israel și al lui Iuda. Primul personaj menționat în Vechiul Testament despre care dispunem de o mărturie independentă este Ahab, rege al Israelului, despre care vorbește o scrisoare asiriană din 853 î.Cr. În cele din urmă, asirienii au cucerit regatul din nord în 722 î.Cr. și au strămutat o mare parte a populației acestuia. După această dată, numai regatul Iudeii a mai păstrat religia și tradiția israelite. Regatul Iudeii le-a supraviețuit doar cu puțin asirienilor, a căror putere a luat sfârșit odată cu capturarea Ninivei de către babilonieni și mezi în 606 î.Cr. În 586 î.Cr., Nabucodonosor a capturat Ierusalimul, a distrus Templul și a dus o mare parte a populației în Babilon. Regatul babilonian s-a prăbușit în 538 î.Cr., când Babilonul a fost cucerit de Cirus, regele mezilor și persilor. În 537 î.Cr., acesta a emis un edict prin care li se îngăduia evreilor întoarcerea în Palestina. Mulți dintre ei au făcut-o, sub conducerea lui Neemia și Ezra; Templul a fost reclădit și a început să se cristalizeze ortodoxia iudaică.

În perioada captivității, iar o vreme și înainte de ea și după, religia evreilor a cunoscut o evoluție foarte importantă. Inițial se pare că n-a existat, din punct de vedere religios, o prea mare deosebire între israeliți și triburile înconjurătoare. Iahve a fost la început doar un zeu tribal

care-i ocrotea pe copiii lui Israel, dar nu se tăgăduia că există și alți zei, iar cultul acestora era ceva obișnuit. Când Prima poruncă spune „Să nu ai alți dumnezei afară de mine”, ea spune ceva ce era o inovație în epoca imediat anterioară captivității. Acest lucru reiese în mod evident din mai multe texte din primii profetii. Profetii au fost în acea vreme primii care spuneau că adorarea zeilor păgâni este un păcat. Pentru a obține victoria în neconitenitele războie de atunci, proclamau ei, era esențial ajutorul lui Iahve; iar acesta nu oferea ajutorul cerut dacă erau cinstiți și alți zei. Ieremia și Iezekiel, îndeosebi, par a fi cei ce au inventat ideea că toate religiile în afară de una sunt false și că Domnul pedepsește idolatria.

Câteva citate vor ilustra învățăturile lor și răspândirea practicilor păgâne pe care ei le osândeau. „Nu vezi tu ce fac ei prin cetățile lui Iuda și pe ultițele Ierusalimului? Copiii adună lemne, iar părinții ațâță focul și femeile frământă aluatul ca să facă turte pentru zeița cerului [Iștar] și să săvârșească turnări în cinstea altor dumnezei, ca să Mă rănească pe Mine.”¹ Ceea ce îl mânie pe Domnul. „Și au zidit locurile înalte la Tofet, în valea fiilor lui Hinom, ca să-și ardă fiii și fiicele cu foc, ceea ce Eu nu le-am poruncit și ceea ce Mie nu Mi-a trecut prin minte.”²

Există la Ieremia un foarte interesant pasaj în care-i mustă pentru idolatria lor pe evreii din Egipt, printre care trăise o vreme și el. Profetul le spune refugiaților evrei din Egipt că Iahve îi va nimici pentru că soțiile lor tămâiau pe alți zei. Ei însă refuză să-l asculte, zicând: „Vom face tot ce am făgăduit cu gura noastră, vom tămâia pe zeița cerului și vom săvârși pentru ea jertfe cu turnare, cum am mai făcut și noi, și părinții noștri, regii noștri și mai-marii noștri în cetățile lui Iuda și pe ultițele Ierusalimului, că atunci eram sătui și fericiți și n-am văzut nenorociri.” Ieremia îi asigură însă că Iahve a văzut aceste practici idolatre și că din pricina acestora au avut parte de nenorociri. „Iată Eu M-am jurat pe numele Meu cel mare, zice Domnul, că nu va mai fi rostit numele Meu de gura vreunui iudeu în toată țara Egiptului. [...] Voi veghea asupra lor spre pieire, iar nu spre bine; și toți oamenii din Iuda care sunt în țara Egiptului vor pieri de sabie și de foame, până se vor stinge de tot.”³

La fel de șocat este și Iezekiel de practicile idolatre ale evreilor. Într-o vedenie, Domnul îi arată, la poarta dinspre nord a templului, niște femei care-l plângneau pe Tamuz (o zeitate babiloniană); apoi îi arată

¹ Ieremia, 7.17-18.

² Ibid., 7.31.

³ Ibid., 44.11-27.

„urâciuni” și mai mari, vreo douăzeci și cinci de oameni, la ușa Templului, închinându-se Soarelui. Și zice Domnul: „De aceea și Eu voi lucra cu urgie; ochiul meu nu-i va crăta, și Eu nu mă voi îndura. Chiar de ar striga ei cu glas mare la urechile Mele, nu-i voi auzi.”⁴

Ideea că toate religiile afară de una sunt vicioase și că Domnul pădește idolatria au fost, pesemne, inventate de acești profetii. Dacă Iahve era atotputernic iar evreii erau poporul său ales, pătimirile lor aveau ca unică explicație fărădelegile lor. Psihologia implicită este cea a corecției paterne: evreii trebuie purificați prin pedeapsă. Sub influența acestei credințe, ei au dezvoltat, în exil, o ortodoxie cu mult mai rigidă și național mai exclusivistă decât cea care existase pe vremea când erau independenți. Evreii rămași, care n-au fost duși în Babilon, n-au cunoscut într-o măsură comparabilă această evoluție. Atunci când Ezra și Neemia s-au întors după captivitate în Ierusalim, ei au fost șocați să descopere că mariajele mixte erau ceva obișnuit și au purces la desfacerea acestora.⁵

Evreii se distingeau de celealte popoare din Antichitate prin apriga lor mândrie națională. Toate celealte popoare, odată cucerite, consumțeau deopotrivă în sinea lor și în comportamentul exterior; singuri evreii au păstrat credința în propria-le superioritate și convingerea că pătimirile lor se datorau mâniei lui Dumnezeu pentru faptul că nu păstraseră puritatea credinței și a ritualului lor. Cărțile istorice din Vechiul Testament, compuse în cea mai mare parte după captivitate, creează o impresie greșită, deoarece sugerează că practicile idolatre împotriva căror protestau profetii erau o îndepărțare de la strictețea de odinoară, când de fapt această strictețe de odinoară n-a existat niciodată. Profetii au fost inovatori într-o măsură mult mai mare decât se desprinde din Biblie când este citită în spirit anistoric.

Unele trăsături devenite ulterior caracteristice religiei iudaice s-au plămădit, deși în parte din surse anterior existente, în timpul captivității. În urma distrugerii Templului, care era singurul loc unde se puteau aduce jertfe, ritualul iudaic a devenit prin forța lucrurilor ne-sacrificial. În acea vreme apar sinagogile, unde se făceau lecturi din părțile deja existente ale Scripturilor. Tot pe atunci s-a pus pentru prima dată accentul pe importanța sabatului, ca și a circumciziei ca însemn evreiesc. După cum am văzut deja, abia în timpul exilului căsătoria cu persoane de altă credință a devenit interzisă. Au proliferat tot felul de exclusivism. „Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru, Care v-am despărțit de

⁴ Iezuchiel 8, de la 11 la sfârșit.

⁵ Ezra 9–10.5.

toate popoarele.”⁶ „Fiți sfânti, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt.”⁷ Legea e un produs al acestei perioade și a fost una dintre pârghiile de căpetenie în păstrarea unității naționale.

Cartea ce ne-a parvenit sub numele lui Isaia este opera a doi profeti diferenți, unul anterior exilului, celălalt posterior. Acesta din urmă, numit de cercetătorii Bibliei Deutero-Isaia, este cel mai remarcabil dintre toți profetii. El este primul care relatează că Domnul a spus „Nu există alt Dumnezeu afară de Mine”. El crede în învierea trupului, probabil ca urmare a influenței persane. Profetiile sale privitoare la Mesia au fost mai târziu principalele texte vetero-testamentare folosite pentru a învedera că profetii au anticipat venirea lui Cristos.

În disputele creștinilor atât cu păgânii, cât și cu evreii, aceste texte din Deutero-Isaia au jucat un rol foarte important și din acest motiv le voi cita aici pe cele mai importante. Până la urmă toate popoarele vor fi convertite: „Preface-vor săbiile în fiare de pluguri și lăncile lor în cosoare. Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul” (Is. 2, 4). „Iată, fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel.”⁸ (În privința acestui text s-a purtat o controversă între evrei și creștini; evreii spuneau că traducerea corectă este „o Tânără va lua în pântece”, dar creștiniii credeau că evreii mint). „Poporul care locuia întru întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiați în latura umbrei morții, lumină va străluci peste voi [...] Căci Prunc s-a născut nouă, un fiu s-a dat nouă, a Căruia stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie.”⁹ Cel mai izbitoare profetic dintre aceste pasaje este capitolul cincizeci și trei, care cuprinde bine cunoscutele texte: „Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoșcător al suferinței [...] El a luat asupră-și durerile noastre și cu suferințele noastre [...] Dar el fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mândrirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat [...] Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, aşa nu Și-a deschis gura sa.” Cuprinderea ne-evreilor în mândrirea din

⁶ Leviticul, 20.24.

⁷ Ibidem, 19.2.

⁸ Isaia 7.14.

⁹ Ibid., 9.1, 5.

urmă este explicită: „Și vor umbla regi întru lumina ta și neamuri întru strălucirea ta.”¹⁰

După Ezdra și Neemia, evreii dispar pentru o vreme din istorie. Statul evreu a supraviețuit ca o teocrație, dar teritoriul lui era foarte mic — conform lui E. Bevan, numai regiunea de zece până la cincisprezece mile în jurul Ierusalimului.¹¹ După Alexandru, acest teritoriu a ajuns obiect de dispută între Ptolemei și Seleucizi. Dar disputa a dus rareori la lupte pe teritoriul stăpânit efectiv de evrei, aceștia fiind lăsați multă vreme să-și practice liber religia.

Maximele lor morale din această epocă sunt formulate în Eccleziasticul (Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah), scrisă probabil pe la 200 î.Cr. Până nu demult, această carte era cunoscută doar într-o versiune greacă; din acest motiv era alungată printre Apocrife. Nu demult a fost descoperit însă un manuscris ebraic, diferit în anumite privințe de textul grecesc tradus în versiunea engleză a cărților apocrife. Morala predicată în ele e foarte pământească. La mare preț se află reputația insului printre semenii. Cinstea e cea mai bună politică, pentru că este avantajos să-l ai pe Iahve de partea ta. Este recomandată facerea de pomeni. Singurul semn al influenței grecești îl constituie prețuirea medicinei.

Sclavii nu trebuie tratați cu prea multă blândețe. „Mâncare, toiag și povară la asin; iar la slugă pâine, certare și lucru [...] La lucru punе-l precum se cuvine și de nu te va asculta, îngreuiază obezile lui.” (33.29, 33). Amintește-ți totodată că ai dat bani pe el și că dacă fugi de la tine, vei păgubi; acest considerent pune limite severității profitabile (*ibid.*, 35, 36). Fiicele sunt izvorul multor griji; se pare că pe vremea sa erau destate peste măsură la fapte imorale (42.11–15). Are o părere destul de proastă despre femei: „Că din haină ieșe molia și de la femeie răutatea femeii” (*ibid.*, 18). E o greșelă să fii prietenos cu copiii; e mai bine „să-i obișnuiești de mici cu capul plecat” (VII, 23, 24).

Una peste alta, asemeni lui Cato cel Bătrân, el reprezintă, într-o lumenă foarte neatrăgătoare, morala omului de afaceri virtuos.

Această existență placidă și ipocrită virtuoasă a fost brutal curmată de regele seleucid Antioh al IV-lea, care era decis să elenizeze toate dominioanele sale. În 175 î.Cr. el a înființat la Ierusalim un gimnaziu și i-a povătuit pe tineri să poarte pălării grecești și să practice sportul. A fost ajutat în aceasta de un evreu elenizant pe nume Iason, pe care l-a numit mare preot. Aristocrația preotească devenise laxă și simțise

¹⁰ *Ibid.*, 60.3.

¹¹ *Jerusalem under the High Priests*, p. 12.

atracție față de civilizația greacă; ei i s-a opus însă vehement un partid numit „Hasidim” (care însemna „sfânt”), cu mare priză la populația rurală.¹² Când, în 170 î.Cr., Antioh era angajat într-un război cu Egiptul, evreii s-au răsculat. Asta l-a făcut pe Antioh să îndepărteze din Templu vasele sfinte și să plaseze în el chipul Zeului. El l-a identificat pe Iahve cu Zeus, urmând o practică ce peste tot aiurea dăduse rezultate.¹³ A decis să extirpe religia iudaică și să opreasă circumcizia și respectarea legilor privitoare la alimentație. La toate aceste măsuri Ierusalimul s-a supus, dar în afara Ierusalimului evreii au rezistat cu maximă cerbicie.

Istoria acestei perioade este relatată în Cartea întâi a Macabeilor. Primul capitol povestește cum Antioh a decretat ca toți locuitorii regatului său să fie un singur popor și să-și abandoneze legile lor specifice. Toți păgânii s-au conformat, ca și mulți dintre israeliți, deși regele poruncise ca ei să profaneze sabatul, să aducă drept jertfe carne de porc și să-și lase copiii necircumciși. Pe oricine nu se supunea îl aștepta moarte. Cu toate acestea, mulți s-au împotravit. „Pe femeile care-și tăiaseră împrejur pe fiili lor, le-au omorât după poruncă. Si pe prunci i-au spânzurat de grumajii lor și casele lor le-au prădat și pe cei care i-au tăiat împrejur i-au omorât. Iar mulți din Israel s-au întărit și au pus legămantă întru sine, ca să nu mănânce necurat. Si mai bine au voit a muri, decât a se pângări cu mâncăruri necurate și a călca legea cea sfântă; pentru aceea au primit moartea.”¹⁴

Acesta e timpul în care doctrina nemuririi a ajuns să fie larg împărtășită printre evrei. Se crezuse că virtutea avea să fie răsplătită aici pe pământ; dar în urma prigoanei, care s-a abătut asupra celor mai virtuoși, a devenit vădit că nu se întâmplă aşa. Si atunci, pentru a salvă garda dreptatea divină, a devenit necesară credința în răsplăti și pedepsă în lumea de apoi. Această doctrină nu a fost universal acceptată printre evrei; în timpul lui Isus, saduchii încă o mai respingeau. La acea dată însă, ei ajunseseră un partid foarte mic iar mai târziu toți evreii au ajuns să creadă în nemurire.

Răscoala împotriva lui Antioh era condusă de Iuda Macabeul, un comandanț militar capabil, care mai întâi a recapturat Ierusalimul (164 î.Cr.), iar apoi a pornit la atac. Uneori ucidea pe toți cei de sex bărbătesc, alteori impunea cu forță circumcizia. Fratele său Ionatan

¹² Din el s-a dezvoltat, probabil, secta esenienilor, ale cărei doctrine se pare că au influențat creștinismul timpuriu. Vezi Oesterley și Robinson, *History of Israel*, vol. II, pp. 323 și urm. Din ei descind și fariseii.

¹³ Unii evrei alexandrini nu s-au opus acestei identificări. Vezi *Scrisoarea lui Aristea*, 15, 16.

¹⁴ I Macabei, 1, 63-66.

a fost făcut mare preot, i s-a îngăduit să ocupe Ierusalimul cu o garnizoană și a cucerit o parte din Samaria, punând stăpânire pe Iafa și Ecrom. El a negociat cu Roma și a izbutit să obțină autonomie deplină. Familia sa a dat înalți preoți până în vremea lui Irod, cunoscuți sub numele de dinaști hasmonei.

În îndurarea prigoanei și în rezistența opusă prigonitorilor, evreii au dat doavadă de mare eroism, deși o făceau pentru lucruri care nouă ni se par neimportante, cum sunt circumcizia sau opreliștea de a consuma carne de porc.

Epoca prigoanei practicate de Antioh al IV-lea a fost crucială în istoria evreilor. Pe atunci, evreii din diaspora devineau din ce în ce mai elenizați; cei din Iudeea erau puțini, și chiar și printre ei, cei bogăți și puternici erau înclinați să primească inovațiile grecești. Dacă n-ar fi fost rezistența eroică a hasideenilor, religia iudaică ar fi putut ușor să piară. Iar dacă acest lucru s-ar fi întâmplat, nici creștinismul, nici islamul n-ar fi putut să existe sub forma pe care în fapt au îmbrăcat-o și nici măcar sub una asemănătoare. Townsend, în *Introducerea sa la Cartea a patra a Macabeilor*, scrie:

S-a spus în chip inspirat că dacă sub Antioh iudaismul ca religie ar fi dispărut, n-ar mai fi existat pepiniera creștinismului; și că deci sângele martirilor Macabei, care au salvat iudaismul, a devenit în cele din urmă sămânța Bisericii. Așadar, dat fiind că nu numai creștinătatea, ci și islamul își derivă monoteismul din sursă ebraică, se prea poate ca lumea de astăzi să datorizeze Macabeilor existența însăși a monoteismului, deopotrivă în Est ca și în Vest.¹⁵

Macabeii însăși n-au fost însă admirăți de către evreii de mai târziu, pentru că marii preoți proveniți din familia lor au adoptat, după succesele dobândite de înaintași, o politică lumească și de temporizare. Admirația era rezervată martirilor. Cartea a patra a Macabeilor, scrisă probabil la Alexandria cam în vremea lui Cristos, ilustrează acest aspect, ca și anumite altele. În ciuda titlului, în ea nu sunt nicăieri menționăți Macabeii, ci este descrisă dărzenia, întâi a unui bătrân, iar apoi a șapte frați tineri, care cu totii au fost schinguiuți și apoi arși de către Antioh, în timp ce mama lor, aflată de față, îi îndemna să rămână neclintiți. Regele a încercat mai întâi să-i înduplece cu vorbă bună, spunându-le că dacă consimt să mănânce carne de porc, el îi va lua sub protecția sa și le va oferi slujbe avantajoase. Văzând că ei refuză, le-a arătat instrumentele

¹⁵ *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Editat de R.H. Charles, vol. II, p. 659.

de tortură. Ei rămâneau însă neclintiți, spunându-i că după moarte el va avea parte de chinuri veșnice, pe când ei vor moșteni o fericire fără de sfârșit. Unul câte unul, în prezența celorlalți ca și a mamei lor, erau îndemnați să mănânce carne de porc, iar după ce refuzau, erau schinguiiți și uciși. La sfârșit, regele s-a întors cu fața către soldații săi și le-a spus că speră că un asemenea exemplu de curaj le va fi de folos. Relatarea e împodobită, firește, cu elemente de legendă, dar este istorică și adevărat că prigoana a fost nemiloasă și că a fost îndurată eroic; că asemenea, că miza principală o constituia circumcizia și consumul cărnii de porc.

Cartea despre care vorbim este importantă și într-o altă privință. Deși autorul ei este în mod evident un evreu ortodox, el folosește limbajul filozofiei stoice și ține să arate că viața evreilor este în cea mai deplină concordanță cu preceptele acestei filozofii. Cartea debutează cu următoarea frază:

Chestiunea pe care-mi propun să o discut, și anume dacă Rațiunea Înspărată este cârmuitor suprem asupra pasiunilor, e o chestiune în cel mai înalt grad filozofic; și vă rog stăruitor să acordați filozofiei ei toată atenția.

Ebreii alexandrini erau dispuși ca în materie de filozofie să învețe de la greci, dar aderau cu o extraordinară strășnicie la Lege, îndeosebi în ceea ce privește circumcizia, respectarea Sabatului și abținerea de la carnea de porc și de la alte cărnuri necurate. Din epoca lui Neemia și până după căderea Ierusalimului, în anul 70 d.Cr., importanța pe care o acordau Legii a crescut necontenit. Nu mai tolerau pe profetii care aveau de spus ceva nou. Aceia dintre ei care simțeau îndemnul de a scrie în stilul profetilor pretextau că descoperiseră vreo carte veche, a lui Daniel sau Solomon sau a altui autor din vechime și de o respectabilitate impecabilă. Ritualul specific pe care-l practicau și suda ca popor, dar accentul pus pe Lege a distrus treptat originalitatea și i-a făcut intens conservatori. În raport cu această rigiditate, ne apare cât se poate de remarcabilă revolta Sfântului Pavel împotriva dominației Legii.

Noul Testament însă nu marchează un început atât de complet nou cum poate să le pară celor ce nu știu nimic despre literatura iudaică imediat anteroară nașterii lui Isus. Fervoarea profetică nu se stinsese nicidcum, deși, pentru a obține audiență, a trebuit să recurgă la experimentul pseudonimelor. De cel mai mare interes este, sub acest aspect, Cartea lui Enoch¹⁶, o scriere compozită, datorată mai multor autori, dintre care primul se plasează în timp cu puțin înaintea epocii Macabeilor,

¹⁶ Pentru textul în engleză al acestei cărți, vezi Charles, *op. cit.*, a cărui introducere este și ea valoioasă.

iar ultimul, pe la 64 î.Cr. Cea mai mare parte a textului se declară a fi o relatare a vedeniilor apocaliptice ale patriarhului Enoch. Este de mare importanță pentru acea secțiune a iudaismului care s-a îndreptat spre creștinism. Autorii neotestamentari cunosc această carte; Sfântul apostol Iuda o consideră scrisă chiar de Enoch. Primii Părinți creștini, de exemplu Clement din Alexandria și Tertulian, o considerau canonică, dar Ieronim și Augustin au repudiat-o. Drept urmare, ea a căzut în uitare și a rămas pierdută până când, la începutul secolului al XIX-lea, au fost găsite în Abisinia trei manuscrise ale ei, în etiopiană. Ulterior au fost găsite și manuscrise ale unor părți din ea în versiuni grecești și latine. Inițial pare să fi fost scrisă parțial în ebraică, parțial în aramaică.

Autorii ei aparțineau grupării Hasidim și succesorilor acesteia, farsișii. Cartea înfierăză pe regi și principi, vizând dinastia hasmoneană și pe saduchei. Ea a influențat doctrina neotestamentară, îndeosebi în ceea ce-l privește pe Mesia, șeoul (iadul) și demonologia.

Cartea constă în cea mai mare parte din „pilde”, care sunt mai cosmice decât cele din Noul Testament. Există în ea viziuni ale raiului și iadului, ale Judecății de Apoi etc.; acolo unde calitatea literară a textului este bună, gândul te duce la primele două Cărți ale *Paradisului pierdut*, iar unde este slabă, la Cărțile Profetice ale lui Blake.

Există o dezvoltare, curioasă și prometeică, la Facerea 6.2, 4. Îngerii i-au învățat pe oameni metalurgia și au fost pedepsiți pentru divulgarea de „secrete eterne”. Ei mai erau și canibali. Îngerii care păcatuiseră au devenit zei păgâni, iar femeile lor au devenit sirene; în cele din urmă însă au fost osândiți la chinuri veșnice.

Există descrieri ale raiului și iadului de o considerabilă valoare literară. Judecata de Apoi este săvârșită de „Fiul Omului, deținător al dreptății” și care șade pe tronul slavei Sale. Unii din rândul „neamurilor” se vor pocăi în cele din urmă și vor fi iertați; dar majoritatea lor, ca și evreii elenizanți, vor avea parte de osânda veșnică, pentru că cei virtuoși vor cere în rugăciuni răzbunare, iar rugămintile le vor fi împlinite.

Există și o secțiune astronomică, din care aflăm că Soarele și Luna au care trase de vânt, că anul constă din 364 de zile, că păcatul omenesc produce abateri ale corpurilor cerești de la traectoriile lor și că numai cei virtuoși pot să cunoască astronomia. Stelele căzătoare sunt îngeri care cad și sunt pedepsiți de către cei șapte arhangeli.

Urmează apoi istoria sacră. Până la Macabei, ea este expusă în părțile de început potrivit desfășurării cunoscute din Biblie, iar în părțile dinspre sfârșit, potrivit celei cunoscute din istorie. Autorul se lansează apoi în viitor: Noul Ierusalim, convertirea restului neamurilor, invierea celor drepti și Mesia.

Se vorbește pe larg despre pedepsirea păcătoșilor și răsplătirea celor drepti, aceștia din urmă nemanifestând niciodată atitudinea creștină de iertare a păcătoșilor. „Ce vă veți face voi, păcătoșilor, și încotro veți fugi în ziua Judecății, când veți auzi glasul de rugăciune al celor drepti?” „Păcatul nu a fost trimis pe pământ, ci omul însuși l-a creat.” Păcatele sunt consemnate în ceruri. „Voi, păcătoșilor, veți fi în veci blestemați și pace nicicând nu veți avea.” Păcătoșii pot fi, eventual, fericiți toată viața și chiar și în ceasul morții, dar sufletele lor coboară în șeol, unde vor avea parte de „beznă și lanțuri și de dogoarea focului”. Cât despre cei drepti, „Eu și Fiul Meu vom fi uniți cu ei pe vecie”.

Ultimele cuvinte ale cărții sunt: „Celor credincioși, Ele v-a da încredințarea că vor avea sălaș pe cărările de sus. De unde îi vor vedea pe cei născuți în beznă cum sunt duși în beznă, pe când cei drepti vor fi scăldați în lumină. Iar păcătoșii vor plângere cu glas mare văzându-i pe aceștia plini de strălucire și se vor duce cu adevărat acolo unde zilele și soroacele le-au fost prescrise.”

Ereii, ca și creștinii, se gândeau mult la păcat, dar puțini dintre ei se gândeau la ei însăși ca la niște păcătoși. Aceasta a fost, în principal, o invenție creștină, introdusă prin pilda fariseului și a vameșului și considerată a fi o virtute în imprecațiile lui Cristos la adresa cărturărilor și a fariseilor. Creștinii se străduiau să practice smerenia crești-nească; evreii, în general, nu.

Există însă și importante excepții printre evreii ortodocși, și aceasta cu puțin înainte de epoca lui Cristos. Să luăm, de exemplu, „Testamentele celor doisprezece patriarhi”, carte scrisă între 109 și 107 î.Cr. de către un fariseu care-l admira pe Ioan Hyrcanus, un mare preot din dinastia hasmoneană. Această carte, în forma în care ne-a parvenit, cuprinde interpolări creștine, dar acestea se referă toate la dogmă. Dacă le eliminăm, doctrina etică rămasă se aseamănă îndeaproape cu cea din Evanghelii. După cum spune rev. dr. R.H. Charles: „Predica de pe Munte reflectă în mai multe locuri spiritul și chiar reproduce expresii din textul nostru; în multe pasaje din Evanghelii se văd aceleași urme, iar Sf. Pavel a folosit cartea ca pe un *vade mecum*” (*op. cit.*, pp. 291–292). Găsim în această carte precepte de felul:

Iubiți-vă din inimă unii pe alții; iar dacă un om păcătuiește împotriva ta, vorbește-i împăciuitor și nu ţine supărare în sufletul tău; iar dacă se căiește și mărturisește, iartă-l. Dacă însă tăgăduiește, nu te mânia pe el, ca nu cumva, molipsindu-se de veninul tău, să se dedea la ocări și astfel să păcătuiască îndoit. [...] Iar dacă e nerușinat și stăruie în greșeală, chiar și atunci iartă-l în inima ta și lasă răzbunarea pe seama lui Dumnezeu.

Dr. Charles este de părere că Cristos trebuie să fi cunoscut acest pasaj. Apoi mai găsim următoarele:

„Iubește-l pe Domnul și pe aproapele tău.”

„Iubiți-l pe Domnul în toată viața voastră și iubiți-vă între voi cu inima curată.”

„L-am iubit pe Domnul; totașa și pe fiecare om, cu toată inima mea.” De pus în paralel aceste cuvinte cu Matei 22.37–39. În „Testamentele celor doisprezece patriarhi” este blamată orice ură; de exemplu:

„Mânia e orbire și ea nu te lasă să vezi chipul nici unui om întru adevăr.”

„Ura e, aşadar, un rău; căci e statoric unită cu minciuna.” Autorul acestei cărți consideră, cum și era de așteptat, că vor fi mântuiți nu doar evrei, ci și toate neamurile.

Creștinii au învățat din Evanghelii să gândească rău despre farisei; or, autorul acestei cărți era fariseu și predica, după cum am văzut, exact maximele etice pe care noi le considerăm cele mai distinctive pentru învățatura lui Cristos. Explicația însă nu-i greu de aflat. În primul rând, el trebuie că era, chiar și în epoca sa, un fariseu ieșit din comun; doctrina mai uzuală a fariseilor era, fără îndoială, cea din Cartea lui Enoch. În al doilea rând, știm că toate mișcările tind cu timpul să se osifice; cine ar putea infera principiile lui Jefferson din cele ale D.A.R.¹⁷? În al treilea rând, știm despre farisei în particular că devotamentul lor față de Lege, ca adevăr absolut și definitiv, a pus curând capăt printre ei oricărei gândiri libere și înnoitoare. După cum spune dr. Charles:

Atunci când fariseismul, rupând cu vechile idealuri ale partidei sale, s-a atașat de interese și mișcări politice și, odată cu aceasta, s-a abandonat din ce în ce mai complet studierii Legii în litera ei, el a încetat curând să mai ofere spațiu pentru dezvoltarea unui sistem etic atât de elevat cum este cel ce se degăjă din Testamente [din Testamentele Patriarhilor], ceea ce i-a făcut pe adevărații succesorii ai primilor hasideeni și ai învățurii acestora să părăsească iudaismul și să-și găsească firescul cămin în sânul creștinătății primitive.

După perioada domniei marilor preoți, Marc Antoniu l-a făcut rege al evreilor pe prietenul său Irod. Acesta era un aventurier dezmarțat, aflat adesea în pragul falimentului, deprins cu societatea romană și foarte îndepărtat de evlavia evreiască. Soția sa era din familia marilor preoți, dar el era idumean, fiind și numai din această pricina suspect în ochii evreilor. Irod era un oportunist dibace, care l-a părăsit prompt pe Antoniu când a devenit evident că Octavian va deveni victorios. A depus însă strădanii asidue de a-i reconcilia pe evrei cu domnia sa. A reconstruit Templul, deși într-un stil elenistic, cu șiruri de coloane corintice; deasupra porții principale a așezat însă o mare acvilă de aur,

¹⁷ Daughters of the American Revolution (n. t.).

încălcând prin aceasta cea de a doua poruncă. Când s-a zvonit că este pe moarte, fariseii au doborât acvila de la locul ei, dar Irod, drept răzbunare, a dispus uciderea câtorva dintre ei. A murit în anul 4 î.Cr. iar curând după moartea sa romanii au abolit regalitatea, punând Iudeea sub ocârmuirea unui procurator. Ponțiu Pilat, care a devenit procurator în anul 26 d.Cr., era lipsit de tact și curând a fost rechemat.

În anul 66 d.Cr., evreii, conduși de partidul zeloșilor, s-au răsculat împotriva Romei. Au fost înfrânți și Ierusalimul a fost capturat în anul 70 d.Cr. Templul a fost distrus și puțini evrei au fost lăsați să rămână în Iudeea.

Numărul evreilor din diaspora devenise important cu secole înaținte. Evreii erau la început un popor aproape exclusiv agrar, dar în timpul captivității au învățat de la babilonieni să facă comerț. Mulți au rămas în Babilon după epoca lui Ezdra și Neemia, unii dintre cei rămași fiind foarte bogați. După întemeierea Alexandriei, numeroși evrei s-au stabilit în acest oraș; li s-a atribuit acolo un cartier special, nu ca ghetou, ci spre a-i feri de pericolul pângăririi prin contact cu cei de alt neam. Evreii alexandrini au devenit mult mai elenizați decât cei din Iudeea și au uitat ebraica. Din acest motiv s-a impus necesitatea traducerii Vechiului Testament în limba greacă; rezultatul a fost Septuaginta. Pentateuhul a fost tradus la mijlocul secolului al III-lea î.Cr., iar celelalte părți, ceva mai târziu.

Cu privire la Septuaginta — numită aşa pentru că era opera a șaptezeci de traducători — s-au înfiripat legende. Se spunea că fiecare dintre cei șaptezeci a tradus în mod independent totul și că atunci când s-a procedat la compararea versiunilor, s-a constatat că sunt identice până în cel mai mic amănunt, fiind toate inspirate de divinitate. Studiile biblice de mai târziu au dat însă la iveală în Septuaginta carențe grave. După apariția creștinismului, evreii n-au mai prea folosit-o, preferând să se întoarcă la citirea Vechiului Testament în ebraică. Primii creștini, dimpotrivă, dat fiind că puțini dintre ei cunoșteau ebraica, apelau la Septuaginta sau la traduceri din ea în latină. Un text mai bun a fost produs prin truda lui Origene în secolul al III-lea, dar cei ce nu cunoșteau decât latina au avut la dispoziție versiuni foarte defectuoase până când Ieronim, în secolul al V-lea, a dat la iveală Vulgata. La început, aceasta a fost întâmpinată cu numeroase critici, pentru că Ieronim fusese ajutat de evrei la stabilirea textului, iar mulți creștini credeau că evreii îi falsificaseră în mod deliberat pe profetii astfel încât să nu pară că ei au prezis venirea lui Cristos. Cu timpul însă traducerea Sfântului Ieronim a fost acceptată și ea își păstrează până în ziua de astăzi autoritatea în interiorul Bisericii catolice.

La filozoful Philon, care a fost contemporan cu Cristos, se vede cel mai bine influența exercitată de greci asupra evreilor în sfera gândirii. Ortodox în religie, Philon a fost în materie de filozofie cu precădere platonician; alte influențe importante asupra sa sunt cele ale stoicilor și ale neopitagoreicilor. Influența sa printre evrei a încetat după căderea Ierusalimului, dar Părinții creștini au descoperit că el arătase calea de reconciliere a filozofiei grecești cu acceptarea Scripturilor ebraice.

În fiecare din orașele importante ale Antichității au ajuns să existe însemnate colonii evreiești, care, alături de reprezentanții altor religii orientale importante, au exercitat influență asupra celor ce nu erau mulțumiți nici de scepticism, nici de religiile oficiale ale Greciei și Romei. Mulți oameni s-au convertit la iudaism, nu numai înăuntrul hotarelor Imperiului, ci și în Sudul Rusiei. Creștinismul a avut priză, probabil, mai întâi în cercurile evreiești și semi-evreiești. Iudaismul ortodox însă a devenit mai ortodox și mai îngust după căderea Ierusalimului, întocmai cum se întâmplase după căderea de odinioară, pricinuită de Nabucodonosor. După secolul I, creștinismul s-a cristalizat și el, iar relațiile sale cu iudaismul au devenit total ostile și exterioare; după cum vom vedea, creștinismul a stimulat puternic antisemitismul. De-a lungul întregului Ev Mediu, evreii n-au jucat nici un rol în cultura țărilor creștine și au fost prea aprig persecuți pentru a putea contribui la civilizație și altfel decât prin furnizare de capital pentru construirea de catedrale și pentru alte întreprinderi similară. În acea perioadă, numai printre mahomedani evreii au fost tratați cu omenie și au avut posibilitatea de a se îndeletnici cu filozofia și cu speculația cultă.

Pe parcursul Evului Mediu, mahomedanii au fost mai civilizați și mai omeniști decât creștinii. Creștinii i-au persecutat pe evrei, mai cu seamă în perioadele de exaltare religioasă; cruciadele au fost asociate cu pogromuri înfiorătoare. În țările mahomedane, dimpotrivă, evreii n-au avut de îndurat tratamente rele de nici un fel. Îndeosebi în Spania maură, ei au adus contribuții pe tărâmul culturii intelectuale; Maimonide (1135–1204), născut la Cordoba, este considerat de unii sursa multor elemente din filozofia lui Spinoza. Când creștinii au recucerit Spania, evreii au fost cu precădere cei ce le-au transmis zestrea intelectuală a maurilor. Evrei învățați, care cunoșteau ebraica, greaca și araba, și erau familiarizați cu filozofia lui Aristotel, și-au transmis bagajul de cunoștințe scolasticilor mai puțin erudiți. Au transmis, ce-i drept, și lucruri mai puțin dezirabile, precum alchimia și astrologia.

După Evul de Mijloc, evreii au continuat să aducă însemnante contribuții la civilizație ca indivizi, nu însă și ca popor.

CAPITOLUL II

Creștinismul în decursul primelor patru secole

La început, creștinismul a fost propovăduit de evrei evreilor, ca un iudaism reformat. Sfântul Iacov iar într-o mai mică măsură și Sfântul Petru voiau ca el să rămână doar aceasta și ei ar fi putut să impună acest punct de vedere dacă n-ar fi fost Sfântul Pavel, care era hotărât să-i admită și pe ne-evrei fără a le pretinde circumcizia sau supunerea la Legea mozaică. Confruntarea dintre cele două fații este relativă, din perspectiva paulină, în Faptele Apostolilor. Comunitățile de creștini statornicite de Sfântul Pavel în numeroase locuri erau, fără indoială, alcătuite în parte din convertiți proveniți dintre evrei, iar în parte din ne-evrei în căutarea unei noi religii. Certitudinile iudaismului îl făceau atrăgător în acea epocă de crezuri în disoluție, dar circumcizia era un obstacol în calea convertirii bărbaților. Legile rituale privitoare la alimentație erau și ele un inconvenient. Aceste două obstacole, chiar și de n-ar fi existat altele, ar fi făcut aproape cu neputință ca religia iudaică să devină universală. Datorită Sfântului Pavel, creștinismul a păstrat ceea ce era atrăgător din doctrinele evreilor, fără acele elemente pe care ne-evreii le considerau cel mai greu de asimilat.

Ideea că evreii erau poporul ales rămânea însă nesuferită pentru orgoliul grec. Această idee a fost hotărât respinsă de către gnostiici. Aceștia, sau cel puțin unii dintre ei, susțineau că lumea sensibilă a fost creată de o divinitate inferioară numită Iadabaot, fiul răzvrătit al Sofiei (întelepciunea cerească). Iabadaot, spuneau ei, este Iahve din Vechiul Testament, în timp ce șarpele, departe de a fi hain, a ținut să avertizeze pe Eva de vicenile aceluiua. Vreme îndelungată, zeitatea supremă i-a lăsat lui Iabadaot mâna liberă; în cele din urmă însă, Ea Și-a trimis Fiul să locuiască vremelnic în trupul omului Isus și să elibereze lumea de falsă învățătură a lui Moise. Cei ce împărtășeau această viziune o combinau, de regulă, cu o filozofie platoniciană; Plotin, după cum am văzut, simțea o oarecare dificultate în a o infirma. Gnosticismul oferea un compromis

între păgânismul filozofic și creștinism, căci, în timp ce îl cinstea pe Cristos, gândeau rău despre evrei. Același lucru este valabil, mai târziu, despre maniheism, prin intermediul căruia Sfântul Augustin a ajuns la credința catolică. Maniheismul amalgama elemente creștine și zoroastriene, propovăduind că răul e un principiu pozitiv, întruchipat în materie, în timp ce principiul bun este întruchipat în spirit. El condamna consumul de carne și raporturile sexuale de orice fel, chiar și în cadrul căsniciei. Astfel de doctrine intermediare au contribuit mult la convertirea treptată a unor oameni cultivați vorbitori de greacă; dar Noul Testament îi avertizează pe adevărații credincioși împotriva lor: „O, Timotei, păzește comoara ce ți s-a încredințat, depărându-te de vorbirile deșarte și lumești și de împotrivirile științei mincinoase [adică ale gnozei]. Pe care unii, mărturisind-o, au rătăcit de la credință.”¹

Gnosticii și maniheenii au continuat să prospere până când cârmuirea Imperiului a devenit creștină. După aceea au trebuit să-și ascundă credințele, dar au continuat să aibă o influență subterană. Una dintre doctrinele promovate de o anumită sectă a gnosticilor a fost adoptată de Mahomed. Conform acelei doctrine, Isus a fost un om, iar Fiul lui Dumnezeu s-a pogorât în el la botez și l-a părăsit în ceasul Pătimirii. În sprijinul acestei teze, ei invocau textul: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?”² — text pe care, trebuie să-o spunem, creștinii l-au găsit întotdeauna incomod. Gnosticii considerau nedemn de Fiul lui Dumnezeu să se nască, să fie prunc și, mai cu seamă, să moară pe cruce; ei spuneau că acestea i s-au întâmplat omului Isus, nu Fiului divin al lui Dumnezeu. Mahomed, care-l recunoștea pe Isus ca profet, dar nu ca fiind divin, avea un puternic simțământ de clasă că profetii nu trebuie să-o sfârșească rău. Drept urmare, el a adoptat concepția docetiștilor (o sectă gnostică), potrivit căreia pe cruce s-a aflat doar o năluca pe care evreii și romani, neputincioși și ignorații, și-au vărsat zadarnica lor răzbunare. În felul acesta, ceva din gnosticism a trecut în doctrina ortodoxă a islamului.

La creștini s-a dezvoltat de timpuriu o atitudine ostilă față de contemporanii lor evrei. A prins rădăcini ideea că Dumnezeu le vorbise patriarhilor și profetilor, care erau oameni evlavioși, vestindu-le venirea lui Cristos, dar când Cristos a venit, evreii nu l-au recunoscut și de aceea trebuiau considerați păcătoși. În plus, Cristos abrogase Legea Mozaică, punând în locul ei cele două porunci — de a-l iubi pe Dumnezeu și pe semenii, dar nici pe acestea evreii nu le-au recunoscut. De

¹ I Timotei 6,20, 21.

² Marcu 15,34.

îndată ce statul a devenit creștin, a debutat antisemitismul, în forma lui medievală, prezentat ca o manifestare a zelului creștinesc. În ce măsură vor fi fost la mijloc, în Imperiul creștin, și motive economice, prin care antisemitismul avea să fie ațâțat mai târziu, pare cu nepuțință de stabilit.

Pe măsură ce creștinismul se eleniza, el devinea teologic. Teologia iudaică a fost întotdeauna simplă. Din zeitate tribală, Iahve se transformase în Dumnezeul unic și atotputernic, creatorul cerului și al pământului; dreptatea divină, atunci când s-a constatat că nu conferă celor virtuoși prosperitate pământească, a fost transferată în cer, ceea ce presupunea ideea de nemurire. Dar de-a lungul întregii sale evoluții, crezul evreiesc nu a pus în joc nimic complicat și metafizic; nu avea mistere și era pe înțelesul oricărui evreu.

Această simplitate evreiască rămâne în ansamblu caracteristică și pentru evangeliile sinoptice (Matei, Marcu și Luca), dar deja la Sfântul Ioan dispare, Cristos fiind aici identificat cu Logosul platonician-stoic. Cel de-al patrulea evanghelist este interesat mai puțin de omul Cristos decât de Cristos ca figură teologică. Acest lucru este cu atât mai adevarat despre sfintii Părinți; în scrisurile lor veți găsi mult mai multe aluzii la evanghelia lui Ioan decât la celelalte trei evanghelii la un loc. Epistolele pauline cuprind și ele multă teologie, îndeosebi privitoare la mântuire; în același timp ele vădesc o familiarizare considerabilă cu cultura greacă — un citat din Menandru, o aluzie la Epimenide cretanul care spunea că toți cretanii sunt mincinoși ș.a.m.d. Totuși, Sfântul Pavel³ spune: „Luați aminte să nu vă fure mintile cineva cu filozofia și cu deșarta înțelepciunie.”

Sinteza dintre filozofia greacă și scripturile ebraice a rămas mai mult sau mai puțin accidentală și fragmentară până în vremea lui Origene (185–254 d.Cr.). Aceasta, la fel ca Philon, a trăit în Alexandria, care, datorită comerțului și învățământului superior, a fost, de la înțemeiere și până la cădere, principalul centru al sincretismului savant. Asemenei contemporanului său Plotin, Origene a fost elev al lui Ammonius Saccas, pe care mulți îl consideră întemeitorul neoplatonismului. Doctrinele sale, aşa cum sunt expuse în lucrarea *De Principiis*, au multe afinități cu cele ale lui Plotin — mai multe, la drept vorbind, decât este compatibil cu ortodoxia.

Nu există, spune Origene, nimic în întregime necorporal în afară de Dumnezeu — Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Aștrii sunt vietăți raționale,

³ Sau mai degrabă autorul unei epistole atribuite Sfântului Pavel — Coloseni II, 8.

cărora Dumnezeu le-a dat suflete deja existente. Soarele, crede el, poate să păcătuiască. Sufletele oamenilor, aşa cum a susținut Platon, li se atășează acestora la naștere, venind din altă parte, unde existau de la Creație. *Nous*-ul și sufletul sunt distinse între ele cam în același mod ca la Plotin. *Nous*-ul când se degradează devine suflet; sufletul, când este virtuos, devine *Nous*. În cele din urmă, toate spiritele vor deveni pe deplin supuse lui Cristos și atunci vor fi necorporale. Până la urmă, chiar și diavolul va fi mântuit.

Origene, în ciuda faptului că este recunoscut ca unul dintre Părinți, a fost mai târziu condamnat ca susținător al următoarelor patru erezii:

1. Preexistența sufletelor, ca în doctrina lui Platon.
2. Că nu doar firea divină a lui Cristos, ci și firea lui umană au existat încă dinainte de Întrupare.
3. Că la înviere trupurile noastre se vor transforma în corpuri absolut eterice.
4. Că toți oamenii, și chiar și diavolii, vor fi în cele din urmă mântuiti.

Sfântul Ieronim, care a exprimat o admirăție cam necumpănată față de Origene pentru osteneala depusă de acesta la stabilirea textului Vechiului Testament, a socotit, ulterior, prudent să aloce mult timp și să pună multă vehemență în repudierea erorilor teologice ale acestuia.

Aberațiile lui Origene n-au fost numai teologice; în tinerete se făcuse vinovat de o eroare ireparabilă dând o interpretare prea literală textului: „Și sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei însiși, pentru împărația cerurilor.”⁴ Această metodă de a scăpa de ispитеle cărnii, adoptată în chip temerar de Origene, a fost condamnată de Biserică; în plus, ea l-a făcut inapt pentru hirotonisire, cu toate că unii clerici par să fi gândit altfel, dând naștere prin aceasta la controverse oțioase.

Cea mai lungă scriere a lui Origene este o carte intitulată *Împotriva lui Celsus*. Celsus era autorul unei cărți (în prezent pierdute) împotriva creștinismului, iar Origene s-a apucat să-i răspundă punct cu punct. Celsus începe prin a le obiecta creștinilor că aparțin unor asociații ilegale; Origene nu neagă acest lucru, dar pretinde că el este o virtute, aidoma tiranicidului. Celsus ajunge apoi la ceea ce constituie, fără îndoială, temeiul real al antipatiei sale față de creștinism: creștinismul, spune el, vine de la evrei, care sunt barbari; iar grecii sunt singurii capabili să scoată o noimă din învățăturile unor barbari. Origene replică spunând că oricine vine dinspre filozofia greacă la Evanghelii va conchide că acestea sunt adevărate și va furniza o demonstrație satisfăcătoare

⁴ Matei 19.12.

pentru intelectul grecesc. În plus însă, „Cuvântul dumnezeiesc își are o putere proprie de dovedire, mai dumnezeiască decât cea elinească, cu toată dialectica ei. Și această putere de dovedire mai dumnezeiască Apostolul o numește «dovada Duhului și a puterii»; a «Duhului», prin mijlocirea prorocilor în stare să provoace credință în cititor, mai ales atunci când e vorba de persoana lui Isus Cristos; și a «puterii», prin minunile suprafirșită, cu ajutorul căror se poate dovedi, între altele, că există urme ale acestui fel de minuni la cei care-și orânduiesc viața după cerințele acestui cuvânt.”⁵

Acest pasaj este interesant întrucât cuprinde deja dublul argument în favoarea credinței care este caracteristic filozofiei creștine. Pe de o parte, pură rațiune, folosită aşa cum trebuie, este de ajuns pentru stabilirea elementelor esențiale ale credinței creștine, îndeosebi a celor privitoare la Dumnezeu, nemurire și liber arbitru. Dar pe de altă parte, Scripturile nu dovedesc doar aceste lucruri esențiale, ci mult mai mult; iar inspirația divină a Scripturilor este dovedită de faptul că profetii au anticipat venirea lui Mesia, de miracole și de efectele benefice ale credinței în viețile credincioșilor. Unele dintre aceste argumente sunt considerate astăzi învechite, dar ultimul dintre ele mai era încă folosit de William James. Până la Renaștere, erau acceptate toate de către orice filozof creștin.

Unele din argumentele lui Origene sunt curioase. El spune că magicienii invocă pe „Dumnezeul lui Avraam” adesea fără să știe cine este El; dar această invocare este aparent deosebit de eficace. Numele sunt esențiale în magie; nu e totușă dacă Dumnezeu este chemat pe numele Său evreiesc, egiptean, babilonian, grecesc sau brahmanic. Formulele magice își pierd în traducere eficacitatea. Ni se sugerează presupunerea că magicienii de atunci foloseau formule din toate religiile cunoscute, dar dacă e să-l credem pe Origene, cele derivate din surse ebraice erau cele mai eficace. Argumentul e cu atât mai curios, cu cât Origene spune că Moise a interzis magia.⁶

Creștinii, ni se spune, nu trebuie să participe la cârmuirea statului, ci doar la cea a „patriei celei după Dumnezeu”, adică a Bisericii.⁷ Această doctrină, firește, a fost întru câțiva modificate după epoca lui Constantin, dar ceva din ea a supraviețuit. Este prezentă implicit în *Cetatea lui Dumnezeu* a Sfântului Augustin. Ea i-a făcut pe ierarhii Bisericii, în epoca prăbușirii Imperiului de apus, să asiste pasiv la dezastrele

⁵ Origene, *Contra Celsum*, carte I, cap. II.

⁶ *Ibid.*, carte I, cap. XXVI

⁷ *Ibid.*, carte VIII, cap. LXXXV

seculare în timp ce și exersau remarcabilele lor talente în disciplina Bisericii, în controversa teologică și în răspândirea monahismului. Unele vestigii ale ei dăinuie și astăzi: politica este privită de oameni ca o îndeletnicire „lumească” și nedemnă de un om cu adevărat evlavios.

Cârmuirea eclesiastică s-a înfiripat lent în cursul primelor trei secole, apoi repede după convertirea lui Constantin. Episcopii erau aleși de masa credincioșilor; treptat, ei au dobândit o putere considerabilă asupra creștinilor din propriile lor dioceze, dar înainte de Constantin cu greu s-ar putea vorbi de o cârmuire centrală asupra întregii Biserici. În marile orașe, puterea episcopilor era amplificată de practica filantropiei: daniile credincioșilor erau administrate de episcop, care le putea da sau refuza săracilor milostenia. S-a format astfel o gloată de oameni sărmani, gata să împlinească voia episcopului. Când statul a devenit creștin, episcopii au fost investiți cu funcții judecătoarești și administrative. A luat ființă și o conducere centrală, cel puțin în chestiuni de doctrină. Constantin era agasat de cearta dintre catolici și arieni; legându-și soarta de cea a creștinilor, voia ca aceștia să fie un partid unit. Pentru a aplana disensiunile, el a făcut să fie convocat Conciliul ecumenic de la Niceea, care a formulat Crezul niceean⁸ iar în legătură cu controversa ariană a determinat o dată pentru totdeauna standartul ortodoxiei. Si alte controverse, ulterioare, au fost arbitrate în mod asemănător de către concilii ecumenice, până când împărțirea între Răsărit și Apus și refuzul Răsăritului de a recunoaște autoritatea Papei au făcut imposibile astfel de concilii.

Papa, deși oficial era persoana cea mai importantă în cadrul Bisericii, nu a avut până mult mai târziu autoritate asupra Bisericii ca întreg. Creșterea treptată a puterii papale este un subiect foarte interesant, de care mă voi ocupa în unele dintre capitolele următoare.

Progresul Bisericii în perioada de dinainte de Constantin ca și motivele convertirii acestuia au fost explicate în diverse moduri de către diferiți autori. Gibbon⁹ identifică cinci cauze:

1. Zelul inflexibil și, dacă putem spune așa, intolerant al creștinilor, preluat, ce-i drept, din religia iudaică, dar purificat de spiritul îngust și nesociabil care, în loc să-i atragă pe ne-evrei, îi făcea să pregețe în a îmbrățișa legea lui Moise.
2. Doctrina vieții de apoi, ameliorată prin orice circumstanță adițională ce putea da greutate și eficacitate acestui important adevăr.
3. Puterile miraculoase atribuite Bisericii primitive.

⁸ Nu chiar în forma lui actuală, care a fost adoptată în anul 362.

⁹ *The Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. XV.

4. Morala pură și austera a creștinilor.
5. Unitatea și disciplina republiei creștine, care a format treptat, înăuntrul Imperiului roman, un stat independent și din ce în ce mai mare.

Această analiză poate fi în linii mari acceptată, cu condiția de a-i adăuga unele comentarii. Prima dintre cele cinci cauze — inflexibilitatea și intoleranța preluate de la evrei — poate fi acceptată fără rezerve. Cunoaștem din zilele noastre avantajele intoleranței în propagandă. Creștinii în majoritatea lor credeau că numai ei vor merge în rai, iar asupra păgânilor se vor abate, în lumea de apoi, cele mai groaznice pedepse. Închinătorii Marii Mame, de exemplu, deși aveau o ceremonie — numită Taurobolium — care era analoagă botezului, nu propovăduiau ideea că acei ce nu i se supun vor ajunge în iad. Putem face în treacăt observația că Tauroboliumul era costisitor: trebuia înjunghiat un taur, iar sângele acestuia să picure peste convertit. Un rit de acest fel era aristocratic și nu putea constitui baza unei religii capabile să cuprindă grosul populației, pe bogăți și pe săraci, pe cei liberi și pe sclavi. În asemenea privințe, creștinismul avea un mare avantaj față de rivalii săi.

În ceea ce privește doctrina vieții de apoi, în Occident ea a fost mai întâi propovăduită de orfici, iar apoi adoptată de filozofi greci. Profetii evrei, unii dintre ei, propovăduiau înviera trupului, dar se pare că grecii au fost cei de la care evreii au învățat să credă în înviera spiritului.¹⁰ În Grecia, doctrina nemuririi a avut o formă populară în orfism și o formă savantă în platonism. Aceasta din urmă, fiind bazată pe argumente dificile, nu putea deveni cu adevărat populară; în schimb, forma orfică a avut, probabil, o mare influență asupra opiniilor generale din Antichitatea târzie, nu numai printre păgâni, ci și printre evrei și creștini. Elemente din religiile de mistere, atât orifice cât și asiatice, au pătruns în mare număr în teologia creștină; în toate aceste religii mitul central era cel al zeului care moare, iar apoi învie.¹¹ Cred, aşadar, că doctrina nemuririi a contribuit mai puțin decât credea Gibbon la răspândirea creștinismului.

Miracolele au jucat cu siguranță un rol foarte mare în propaganda creștină. În Antichitatea târzie însă, ele erau foarte răspândite, nefiind prerogativa vreunei religii anume. Nu-i tocmai ușor de văzut de ce, în această competiție, miracolele creștine au ajuns să fie crențute de mai multă lume decât miracolele altor secte. Eu cred că Gibbon pierde din vedere un lucru foarte important, și anume posesia unei Cărți sacre.

¹⁰ Vezi Oesterley și Robinson, *Hebrew Religion*.

¹¹ Vezi Angus, *The Mystery Religions and Christianity*.

Miracolele la care apelau creștinii se iviseră în Antichitatea îndepărtată, în mijlocul unui popor pe care anticii îl simțeau misterios; există o istorie încheiată, începând de la Creație, conform căreia Providența a săvârșit dintotdeauna minuni, întâi pentru evrei, apoi pentru creștini. Pentru un istoric modern este limpede că istoria timpurie a israeliților este în cea mai mare parte legendară, dar cei din vechime nu vedea lucrurile aşa. Ei credeau în povestea homerică a asedierii Troiei, în Romulus și Remus și.a.m.d.; de ce să acceptați aceste tradiții, întreba Origene, și să le respingeți pe cele ale evreilor? Acestui argument nu i se putea da un răspuns logic. Era, aşadar, firesc să se accepte miracolele din Vechiul Testament, iar odată admise ele, devineau credibile și cele de dată mai recentă, mai cu seamă prin prisma interpretării creștine a profetilor.

Înainte de Constantin, morala creștinilor a fost neîndoいelnic cu mult superioară celei a păgânului mediu. Creștinii erau la răstimpuri persecuati și s-au aflat aproape întotdeauna în dezavantaj în competiția cu păgânii. Ei credeau ferm că virtutea va fi răsplătită în ceruri, iar păcatul va fi pedepsit în iad. Etica lor sexuală era de o strictețe rar întâlnită în Antichitate. Pliniu, a cărui îndatorire oficială era să-i persecute, depune mărturie despre altitudinea lor morală. După convertirea lui Constantin au existat, firește, oportuniști și în rândurile creștinilor; dar clericii de vază, cu unele excepții, au continuat să fie oameni cu principii morale inflexible. Cred că Gibbon are dreptate când include printre cauzele răspândirii creștinismului acest standard moral elevat.

Gibbon menționează la urmă „unitatea și disciplina republicii creștine”. Eu cred că, din punct de vedere politic, aceasta a fost, dintre cele cinci cauze, cea mai importantă. În lumea modernă suntem obișnuiți cu organizarea politică; orice politician trebuie să ia în calcul votul catolicilor, dar acesta e contrabalansat de votul altor grupuri organizate. Un candidat catolic la președinție este dezavantajat de prejudecata protestanților. Dacă însă această prejudecată protestantă n-ar exista, un candidat catolic ar avea șanse mai bune decât oricare altul. În astă trebuie că a constat calculul lui Constantin. Sprijinul creștinilor ca un unic bloc organizat urma să fie obținut favorizându-i. Antipatia față de creștini, atâtă câtă exista, era neorganizată și politicește ineficientă. Rostovtseff are probabil dreptate când consideră că o mare parte dintre oșteni erau creștini și că asta l-a influențat cel mai mult pe Constantin. Fie că a fost aşa sau nu, creștinii, deși erau încă în minoritate, aveau un gen de organizare care pe atunci era nouă, deși în prezent e ceva curent, și care-i înzestră cu toată influența politica proprie unui grup de presiune căruia nu i se opun alte grupuri de presiune. Aceasta a fost consecința

firească a monopolului virtual pe care-l aveau asupra zelului, iar acest zel îl moșteniseră de la evrei.

Din nefericire, de îndată ce au dobândit puterea politică, creștinii și-au îndreptat zelul unii împotriva altora. Erezii au existat destule și înainte de Constantin, dar drept-credincioșii nu aveau mijloace de a le pedepsi. Când statul a devenit creștin, pentru clerici s-a ivit posibilitatea de a obține mari recompense sub formă de putere și bogătie; alegerile erau de acum disputate, iar certurile teologice erau totodată certuri pentru avantaje pământești. Constantin însuși a păstrat un anumit grad de neutralitate în disputele dintre teologi, dar după moarte sa (337), cei ce i-au succedat la tron (cu excepția lui Iulian Apostatul) au fost, într-o măsură mai mare sau mai mică, favorabili arienilor, până la ocuparea tronului de către Teodosiu, în 379.

Eroul acestei perioade este Atanasie (cca 297–373), care de-a lungul întregii sale vieți a fost cel mai neîndupăcat exponent al ortodoxiei niceene.

Dată fiind importanța politică a teologiei, perioada dintre Constantin și Conciliul de la Chalcedon (451) are ceva deosebit. Două chestiuni au frământat succesiv lumea creștină: mai întâi, natura Sfintei Treimi, iar apoi, doctrina Întrupării. În vremea lui Atanasie, doar prima dintre ele s-a aflat pe tapet. Arie, un preot alexandrin cultivat, susținea că Fiul nu este egalul Tatălui, ci a fost creat de acesta. Mai înainte, această concepție ar fi putut să nu stârnească un mare antagonism, dar în secolul al IV-lea majoritatea teologilor au repudiat-o. Concepția care până la urmă s-a impus a fost cea conform căreia Tatăl și Fiul sunt egali și de aceeași substanță; ei sunt însă Persoane distințte. Concepția că nu sunt distinții, ci sunt doar aspecte diferite ale unei unice Ființe, a constituit erzia sabelliană, numită așa după fondatorul ei, Sabellius. Ortodoxia trebuia, astfel, să pășească pe o punte îngustă: cei ce accentuau prea mult distinția dintre Tatăl și Fiul erau pândiți de pericolul arianismului, iar cei ce accentuau prea mult identitatea lor erau pândiți de pericolul sabellianismului.

Conciliul de la Niceea (325) a condamnat cu o majoritate covârși-toare doctrinele lui Arie. Diverși teologi au sugerat însă diferite modificări, favorizate și de împărați. Atanasie, care a fost episcop al Alexandriei din 328 și până la moarte, s-a aflat întruna în exil din pricina zelului cu care susținea ortodoxia niceeană. El s-a bucurat de o imensă popularitate în Egipt, unde a fost urmat în mod neabătut pe tot parcursul controversei. E un lucru curios că, în cursul controversei teologice, a renăscut sentimentul național (sau cel puțin regional), care părea că se stinsese în răstimpul de la cucerirea romană.

Constantinopolul și Asia îclinau spre arianism; Egiptul era fanatic atanasiian; Occidentul adera ferm la decretele Conciliului de la Niceea. Când controversa ariană a luat sfârșit, au izbucnit noi controverse, de un gen mai mult sau mai puțin înrudit, în care Egiptul a devenit eretic într-o direcție, iar Siria în alta. Aceste erezii, care au fost persecutate de ortodocși, au dăunat unității Imperiului de răsărit și au facilitat astfel cuceririle mahomedane. Mișcările separatiste, prin ele însese, nu sunt surprinzătoare, dar este curios că erau asociate cu niște subtile și abstruse chestiuni teologice.

Între 335 și 378, împărații au favorizat, mai mult sau mai puțin, atât cât au putut îndrăzni, opiniile ariene, exceptie făcând Iulian Apostatul (361–363), care, fiind păgân, a rămas neutru în privința disputelor interne dintre creștini. În cele din urmă, în 379, Împăratul Teodosiu a acordat întregul său sprijin catolicilor, aceștia obținând astfel o victorie completă în tot Imperiul. Sfinții Ambrozie, Ieronim și Augustin, despre care vom vorbi în capitolul următor, și-au trăit cea mai mare parte a vieții în cursul acestei perioade de triumf catolic. Ei i-a urmat însă în Occident o altă domnație ariană, cea a goților și vandalilor, care au cucerit cea mai mare parte a Imperiului de apus. Stăpânirea lor a durat circa un secol, la sfârșitul căruia a fost nimicită de Iustinian, de lombarzi și de franci, dintre care Iustinian și francii, iar până la urmă și lombarzii, au fost ortodocși. Astfel, în cele din urmă credința ortodoxă a repurtat succes definitiv.

CAPITOLUL III

Trei Doctori ai Bisericii

Numele de Doctori ai Bisericii occidentale s-a dat la patru bărbați: Sfântul Ambrozie, Sfântul Ieronim, Sfântul Augustin și Papa Grigore cel Mare. Dintre ei, primii trei au fost contemporani, pe când cel de-al patrulea aparține unei perioade ulterioare. În capitolul de față mă voi ocupa de viețile și epoca primilor trei, rezervând pentru capitolul următor prezentarea doctrinelor Sfântului Augustin, care este pentru noi cel mai important dintre cei trei.

Ambrozie, Ieronim și Augustin au activat toți în scurta perioadă cuprinsă între biruința Bisericii catolice în Imperiul roman și invazia barbarilor. Toți trei erau tineri în timpul domniei lui Iulian Apostatul; Ieronim a mai trăit zece ani după prădarea Romei de către goții conduși de Alaric; Augustin a trăit până la năvălirea vandalilor în Africa și a murit în timp ce aceștia asediau Hippona, unde el era episcop. Immediat după perioada lor, stăpânitorii Italiei, ai Spaniei și ai Africii au fost nu numai barbari, ci și eretici arieni. Civilizația a cunoscut apoi un declin timp de secole și aveau să treacă aproape o mie de ani până când creștinismul a dat din nou la iveală bărbați egali lor ca erudiție și cultură. În răstimpul veacurilor de întuneric și în toată perioada medievală, autoritatea lor a fost venerată; ei sunt cei ce, mai mult ca originea altcineva, au fixat tiparul înăuntrul căruia s-a modelat Biserica. Vorbind în linii mari, Sfântul Ambrozie a determinat concepția eclezastică despre relația dintre Biserică și stat; Sfântul Ieronim a dat Bisericii Apusene Biblia ei latină și o bună parte din imboldul spre monahism; iar Sfântul Augustin a fixat teologia Bisericii aşa cum avea să rămână până la Reformă și, mai târziu, o mare parte dintre doctrinele lui Luther și Calvin. Puține personalități i-au depășit pe cei trei în privința influenței exercitate asupra mersului istoriei. Independența Bisericii în raporturile cu statul secular, aşa cum a afirmat-o cu succes Sfântul Ambrozie, a fost o doctrină nouă și revoluționară, care a dominat până la Reformă; când Hobbes o combătea în secolul al XVII-lea, el argumenta

în principal împotriva Sfântului Ambrozie. Sfântul Augustin s-a aflat în avanscena controversei teologice din secolele XVI–XVII, protestanții și janseniștii fiind în favoarea lui, iar catolicii ortodocși¹, împotrivă.

La sfârșitul secolului al IV-lea, capitala Imperiului de apus se afla la Milano, unde episcop era Ambrozie. Îndatoririle lui îl puneau constant în legătură cu împărații, cărora de obicei le vorbea de la egal la egal, iar uneori ca un superior. Raporturile sale cu curtea imperială exemplifică un contrast general caracteristic epocii: în timp ce statul era slab, neputincios, guvernat de oportuniști lipsiți de principii și ducea o politică mărginită la expediente de moment, Biserica era viguroasă, capabilă, condusă de oameni gata să sacrifice în interesul ei orice considerent personal și ducea o politică perspicace, care avea să facă biruitoare pentru următorii o mie de ani. Aceste calități erau, ce-i drept, contrabalansate de fanatism și superstiție, dar fără ele nici o mișcare de reformă nu-ar fi putut fi, pe atunci, încununată de succes.

Sfântul Ambrozie avea toate sănsele de a face o carieră de succes în serviciul statului. Tatăl său, pe care-l chema tot Ambrozie, era un înalt demnitar — prefect al Galiei. Sfântul Ambrozie s-a născut, probabil, în Augusta Treverorum (Trèves), un oraș de frontieră fortificat unde erau staționate legiuni romane destinate să-i țină la respect pe germani. La vîrstă de treisprezece ani a fost dus la Roma, unde a căpătat o educație temeinică, inclusiv o bună cunoaștere a limbii grecești. La vîrstă adultă a prins gust pentru drept, înregistrând în acest domeniu succese remarcabile, iar la vîrstă de treizeci de ani a fost numit guvernator al Liguriei și Aemiliei. Cu toate acestea, peste patru ani a întors spatele guvernării seculare și prin aclamațiile populației a devenit episcop al Milanului în dauna unui candidat arian. Toate bunurile sale pământești le-a împărtit celor săraci și tot restul vieții și l-a consacrat slujirii Bisericii, uneori cu mari riscuri personale. Această opțiune a să în mod sigur nu a avut la bază motive lumești, dar ar fi fost înțeleaptă și dacă avea. În stat, chiar și dacă ar fi devenit Împărat, nu-ar fi găsit în acea vreme atâtea posibilități de a-și valorifica priceperea administrativă câte a găsit îndeplinindu-și îndatoririle de episcop.

În primii nouă ani ai episcopatului lui Ambrozie, Împăratul Occidentalul a fost Grațian, care era catolic, virtuos și indolent. Era atât de pasionat de vânătoare, încât neglijă cărmuirea și în cele din urmă a fost asasinat. I-a succedat, în cea mai mare parte a Imperiului de apus,

¹ Aici și în continuare cuvintele „ortodoxie” și „ortodox” au, evident, accepțiunea religios abstractă de conformitate deplină cu doctrina teologică oficială, și nu accepțiunea concretă care diferențiază ritul bizantin de cel catolic (*n. l.*).

un uzurpator pe nume Maximus; în Italia însă, succesiunea i-a revenit fratei mai tânăr al lui Grațian, Valentinian II, pe atunci încă mic copil. La început, puterea imperială a fost exercitată de mama sa, Iustina, văduva Împăratului Valentinian I; ea fiind însă ariană, era inevitabil să ajungă în conflict cu Ambrozie.

Toți cei trei sfinți de care ne ocupăm în capitolul de față au scris nenumărate scritori, dintre care multe ni s-au păstrat; aşa se face că știm despre ei mai mult decât despre oricare filozof pagân și mai mult decât despre aproape toți clericii din Evul Mediu. Sfântul Augustin scria scritori la tot felul de persoane, cu precădere despre doctrină sau despre canoanele Bisericii; scrisorile Sfântului Ieronim sunt adresate, cele mai multe, unor doamne, cărora le dădea sfaturi despre cum să-și păstreze virginitatea; cele mai importante și mai interesante scritori ale Sfântului Ambrozie sunt însă către împărați și în ele li se spune în ce privințe s-au abătut de la îndatoriri sau, ocasional, sunt felicitați că și le-au îndeplinit.

Prima chestiune publică de care Ambrozie a trebuit să se ocupe a fost cea a altarului și a statuii Victoriei din Roma. Păgânismul dăinuia mai mult printre familiile senatoriale din Roma decât aiurea; religia oficială se afla în mâinile unei preoțimi aristocratice și era amalgamată cu mândria imperială de cuceritorii ai lumii. Statuia Victoriei din clădirea Senatului fusese îndepărtată de către Constanțiu, fiul lui Constanțin, dar pusă la loc de Iulian Apostatul. Împăratul Grațian a îndepărtat iar statuia și atunci o delegație a Senatului, în frunte cu Symmachus, prefectul urbei, a cerut să fie din nou restaurată.

Symmachus, care a jucat un rol și în viața lui Augustin, era un membru proeminent al unei familii de vază — bogate, aristocratice, culte și pagâne. El a fost alungat din Roma de către Grațian, în 382, deoarece protestase împotriva îndepărțirii statuui Victoriei, dar nu pentru multă vreme, pentru că în 384 îl vedem din nou prefect al Urbei. El era buniciul acelui Symmachus care a fost socrul lui Boethius și personaj de vază în timpul domniei lui Theodoric.

Senatorii creștini s-au împotrivit și, cu ajutorul lui Ambrozie și al Papei (Damasus), punctul lor de vedere a avut câștig de cauză la Împărat. După moartea lui Grațian, Symmachus și senatorii pagâni au înaintat, în 384, o petiție nouului Împărat, Valentinian II. Împotriva acestei noi încercări, Ambrozie i-a scris Împăratului, avansând teza că aşa cum toți romani datorau serviciu militar suveranului lor, aşa și el, Împăratul, era dator să-i slujească lui Dumnezeu Atotputernicul.²

² Această serioare pare să anticipateze concepția feudalismului.

„Nimeni — scria el — să nu cate a profita de tinerețea dumitale; dacă cel ce o cere e un păgân, nu-i drept ca el să-ți robească spiritul cu cătușele propriei sale superstiții; ci cu râvna sa ar trebui să te povătuiască și să te îndemne cum să fii zelos întru adevărata credință, căci el apără lucruri deșarte cu toată patima adevărului.” A fi silit să jure la altarul unui idol, adaugă el, înseamnă pentru creștin prigoană. „Dacă ar fi la mijloc o pricină civilă, partea opusă ar avea dreptul să replice; dar e o pricină religioasă și eu, episcopul, fac reclamație [...] Dacă se hotărăște în vreun alt fel, atunci negreșit noi episcopii nu putem răbdă întruna și să nu luăm aminte; dumneata, de bună seamă, poți să vii la biserică, dar acolo ori nu vei afla nici un preot, ori vei afla unul care îți va sta împotrivă.”³

În următoarea scrisoare se arată că avutul Bisericii servește unor scopuri cărora nu le-a servit niciodată bogăția templelor păgâne. „Bunurile Bisericii sunt pentru întreținerea celor nevoiași. Să facă socoteala, templele cătăi prizonieri au răscumpărat, ce alimente au procurat pentru săraci, cător surghiuniți le-au furnizat mijloace de trai.” Era un argument edificator și pe care practica creștină îl îndreptătea întru totul.

Sfântul Ambrozie a avut câștig de cauză, dar un usurpator de mai târziu, Eugenius, care-i favoriza pe păgâni, a restaurat altarul și statuia. Abia după înfrângerea lui Eugenius de către Teodosiu, în 394, chestiunea a fost definitiv soluționată în favoarea creștinilor.

La început, episcopul s-a aflat în raporturi foarte prietenești cu curtea imperială, care l-a folosit și într-o misiune diplomatică pe lângă usurpatorul Maximus, de care Împăratul se temea că ar putea invada Italia. Curând însă s-a iscat o gravă controversă. Împărăteasa Iustina, care era ariană, a cerut ca una dintre bisericile din Milan să fie cedată arienilor, iar Ambrozie a refuzat. Poporul s-a situat de partea lui și o gloață mare a dat năvală în acea biserică. Niște soldați goți, care erau arieni, au fost trimiși să ocupe biserică, dar au fraternizat cu mulțimea. „Veniră la mine comiți și tribuni — spune Ambrozie într-o scrisoare însuflată către sora sa — și îmi cerură să dispun cedarea imediată a bisericii, zicându-mi că Împăratul își exercita dreptul său, căci totul era supus puterii sale. Am răspuns că dacă mi-ar cere ceea ce e al meu, adică pământul meu, banii mei sau orice alt lucru care-mi aparține, nu aş refuza, deși tot ce am eu aparține celor săraci, dar că lucrurile care sunt ale lui Dumnezeu nu sunt supuse puterii împărătești. «Dacă se cere avutul meu, luați-l; dacă se cere trupul meu, mă duc îndată.

³ Scrisoarea XVII.

Vreți să mă punеti în lanțuri sau să mă dați morții? Sunt gata să mă supun. Nu voi chеma mulțimi de oameni să mă apere, nici nu mă voi lipi de altare implorând să mi se crуe viațа, ci m-aș jertfi mai degrabă pe mine pentru altare.» M-a cuprins groaza aflând că niște oameni înarmați au fost trimiși să ocupe basilica, pentru că aceasta era apărată de multime și putea să iasă cu vărsare de sânge, spre paguba întregii urbe. M-am rugat lui Dumnezeu să nu supraviețuiesc distrugerii unei atât de mărețe urbe sau poate chiar a Italiei întregi.“

Aceste temeri nu erau exagerate, pentru că soldățimea gotică se putea ușor deda la sălbăticii, cum și avea să facă peste douăzeci și cinci de ani, când a prădat Roma.

Tăria lui Ambrozie rezida în sprijinul pe care i-l dădea poporul. Când a fost acuzat că incită multimea, a răspuns că „nu stă în puterea mea să ațăț multimea, dar stă în mâinile Domnului să o potolească”. Nimeni dintre arieni, spunea el, nu a cutedat să iasă în față, căci printre cetăteni nu se afla nici un arian. I s-a poruncit oficial să predea basilica iar soldaților li s-a ordonat ca la nevoie să facă uz de violență. Până la urmă însă, aceștia au refuzat să recurgă la violență, iar Împăratul s-a văzut nevoit să dea înapoi. A fost astfel câștigată o mare bătălie în lupta pentru independentă eclesiastică; Ambrozie dovedise că există chestiuni în care statul tebuie să cedeze în fața Bisericii și statornicise astfel un nou principiu, care-și păstrează importanța până în ziua de astăzi.

Următorul conflict l-a avut cu Împăratul Teodosiu. Fusese incendiată o sinagogă iar Comitelui Răsăritului i s-a raportat că fapta a fost comisă la instigarea episcopului local. Împăratul a poruncit ca aceia ce efectiv au pus focul să fie pedepsiți, iar episcopul vinovat să fie obligat să reconstruiască sinagoga. Sfântul Ambrozie nici nu admite, nici nu lăgăduiește complicitatea episcopului, dar se arată indignat că Împăratul pare a ține partea evreilor împotriva creștinilor. Să presupunem că episcopul refuză să se supună. El va trebui atunci să devină martir dacă stăruie în refuz, sau apostat, în caz că cedează. Să presupunem că înaltul demnitar decide să reconstruiască el însuși sinagoga pe cheltuiala creștinilor. În acest caz Împăratul va avea un comite apostat, iar de la creștini se vor lua niște bani cu care va fi sprijinită necredința. „Se cuvine oare să se facă lăcaș pentru necredința evreilor luând din tezaurul Bisericii, iar din avutul care prin voia lui Cristos a fost agonisit pentru creștini să se verse în tezaurele unor necredincioși?” Si continuă astfel: „Dar poate că, o, Împărate, disciplina e pricina ce te îmboldește? Dar atunci, ce-i de mai mare însemnatate, o demonstrație de supunere sau cauza religiei? Se cade ca judecata să cedeze în fața religiei. Oare

n-a auzit, Împărate, cum, atunci când Iulian a poruncit să se reclădească Templul din Ierusalim, cei ce curățau molozul au fost mistuiți de foc?"

Se vede limpede că, în opinia Sfântului Ambrozie, distrugerea de sinagogi nu trebuie pedepsită în nici un fel. Avem aici un exemplu al felului în care, de îndată ce a dobândit putere, Biserica a început să stimuleze antisemitismul.

Următorul conflict dintre Împărat și Sfânt a fost mai onorabil pentru acesta din urmă. În anul 390 d.Cr., pe când Teodosiu se afla în Milano, la Salonic o gloată a ucis pe comandantul garnizoanei. Aflând această știre, Teodosiu a fost cuprins de o furie nestăpânită și a poruncit o răzbunare abominabilă. Pe când poporul se afla adunat în circ, soldații au tăbărât asupra mulțimii, masacrând orbește cel puțin șapte mii de oameni. Atunci Ambrozie, care încercase mai dinainte să-l potolească pe Împărat, dar în zadar, i-a scris acestuia o scrisoare plină de un curaj admirabil, pe o temă pur morală, fără a amesteca, de această dată, în discuție vreo chestiune de teologie sau privitoare la puterea Bisericii:

S-a făptuit în orașul Salonic un lucru nemaiauzit, pe care eu n-am reușit să-l preîntâmpin, dar despre care mai înainte, prin mai multe petiții, am avertizat că va fi neasemuit de atroce.

David a păcătuit în mod repetat și și-a mărturisit păcatul prin penitență.⁴ Va face așa și Teodosiu? Și Ambrozie decide: „Nu voi aduce jertfa dacă ai de gând să fii de față. Oare ceva ce nu-i îngădui după ce s-a vărsat sângele unui singur inocent, să fie îngădui după ce s-a vărsat sângele unei mulțimi? Eu nu gândesc așa.”

Împăratul s-a căit și, dezbrăcat de purpură, a făcut penitență publică în catedrala din Milano. De atunci și până la moartea sa, în 395, n-a mai avut nici o neînțelegere cu Ambrozie.

Eminent ca om politic, Ambrozie n-a fost în alte privințe decât un exponent tipic al epocii. A scris, aidoma altor autori ecclaziastici, un tratat de elogiere a virginității și un altul în care dezaproba recăsătorirea văduvelor. Când a hotărât amplasamentul noii sale catedrale, la locul cu pricina au fost descoperite, după cum se cuvenea, două schelete (apărute, se spunea, într-o vedenie), s-a constatat că făptuiesc miracole, iar el le-a declarat ca fiind de la doi martiri. Alte miracole sunt relatate în scrisorile sale, cu toată credulitatea caracteristică acelor vremuri.

⁴ Această aluzie la Cărțile lui Samuel inițiază o direcție de argumentare biblică împotriva regilor care va continua de-a lungul întregului Ev Mediu, bă chiar și în conflictul puritanilor cu dinastia Stuart. O regăsim, bunăoară, la Milton.

În calitate de cărturar i-a fost inferior lui Ieronim, iar ca filozof, lui Augustin. Dar ca om politic, care a consolidat cu dibăcie și curaj puterea Bisericii, este o figură de prim ordin.

Ieronim prezintă importanță în principal în calitate de traducător, care a dat la iveală Vulgata, rămasă până în ziua de astăzi versiunea catolică oficială a Bibliei. Până atunci, în privința Vechiului Testament, Biserica Apuseană se baza cu precădere pe traducerile din Septuaginta, care prezenta importante deosebiri față de originalul ebraic. Creștinii înclinau să considere că evreii, de la apariția creștinismului, au falsificat textul ebraic acolo unde acesta părea să prevestească pe Mesia. Studii biblice serioase au arătat că această părere este de nesușinut, iar Ieronim a respins-o și el cu fermitate. El a acceptat ajutor de la rabini, care îl-au dat pe ascuns, din teamă de evrei. Apărându-se de critica creștină, Ieronim spunea: „Cel ce tăgăduiește să-ri întrebe pe evrei.” Din pricina acestei acceptări a textului ebraic în forma pe care evreii o considerau corectă, versiunea lui Ieronim a fost la început întâmpinată de mulți cu ostilitate; a izbutit însă să se impună, în parte și pentru că, în ansamblu, a fost susținută de Sfântul Augustin. Ea a fost o mare reușită, bazată pe o considerabilă critică textuală.

Ieronim s-a născut în 345 — la cinci ani după Ambrozie — nu departe de Aquileia, într-un oraș numit Stridon, pe care goții l-au distrus în 377. Familia sa era înstărită, dar nu foarte bogată. În 363 s-a dus la Roma, unde a studiat retorica și a păcătuit. După călătorii în Galia, s-a stabilit în Aquileia și a devenit ascet. Următorii cinci ani i-a petrecut ca sihastru în deșertul sirian. „Viața sa în pustie a fost una de aspiră penitență, de lacrimi și suspine alternând cu ceasuri de extaz duhovniceșc, și de ispite izvorâte din amintirile obsedante ale vieții romane; a trăit într-o chilie sau peșteră; își câștiga pâinea zilnică și purta veșminte din pânză de sac.”⁵ După această perioadă, a călătorit la Constantinopol și a trăit timp de trei ani la Roma, unde a devenit prieten și sfetnic al Papei Damasus, cu a cărui încurajare a purces la traducerea Bibliei.

Sfântul Ieronim era o fire cârcotașă. S-a certat cu Sfântul Augustin pe tema purtării întrucâtva discutabile a Sfântului Petru aşa cum o prezintă Sfântul Pavel în Galateni, 2; și-a stricat prietenia cu Ruffinus în legătură cu Origene; și s-a manifestat atât de vehement împotriva lui Pelagius, încât mănăstirea sa a fost atacată de o gloată de pelagiensi. După moartea lui Damasus, se pare că a făcut cunoștință cu diverse

⁵ Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers, vol. VI, p. 17.

doamne virtuoase ce erau deopotrivă aristocrate și cucernice, convingând pe unele dintre ele să adopte viața ascetică, lucru ce i-a displăcut noului Papă ca și multor altor oameni din Roma. Din acest motiv și din anumite altele, Ieronim a părăsit Roma, ducându-se la Bethleem, unde a rămas din 386 până la moartea sa, în 420.

Dintre convertitele sale de vază, două ieșeau cu deosebire în evidență: văduva Paula și fiica ei, Eustochium. Ambele l-au întovărășit în călătoria sa sinuoasă spre Bethleem. Apartineau celei mai înalte nobilimi și n-au cum să nu simți oarece iz de snobism în atitudinea Sfântului față de ele. Când Paula a murit și a fost înmormântată la Bethleem, Ieronim a compus un epitaf pentru mormântul ei:

În ast mormânt copil-a lui Scipio zace,
Mladită a vestitei case pauline,
Din Grachi coborătoare, din tulipina
Lui însuși Agamemnon cel slăvit:
Aici Paula-doamna odihnește,
Cea mult iubită de-amândoi părinții
Și-având pe Eustochium de fiică.
Ea cea dintâi din doamnele romane
Ales-a nevoie-ntru Cristos
Și loc de viețuire-n Bethleem.⁶

Unele din scrisorile lui Ieronim către Eustochium sunt curioase. El îi dă sfaturi pentru păstrarea virginității, foarte amănunțite și deschise, explicându-i înțelesul anatomic exact al unor eufemisme din Vechiul Testament; și uzează de un fel de misticism erotic când laudă bucuriile vieții monahale. Călugărița e Mireasa lui Cristos; această căsătorie este celebrată în Cântarea Cântărilor. Într-o lungă scrisoare scrisă cu prilejul călugăririi lui Eustochium, Ieronim transmite mamei ei un mesaj remarcabil: „Ești cumva supărată pe ea că a ales să fie soția unui rege [a lui Cristos, adică] și nu a unui soldat? Ea îți-a acordat astfel un înalt privilegiu; acum ești soacra lui Dumnezeu.”⁷

Lui Eustochium însăși îi spune în aceeași scrisoare (XXII):

Mereu să te păzească intimitatea odăii tale; în ea Mirele să petreacă mereu cu tine. Spui rugăciuni? Vorbești cu Mirele. Citești? El îți grăiește ție. Când somnul te cotropescă, El va veni tiptil, va întinde mâna prin deschizătura ușii și va face ca inima să-ți tresalte; iar tu te vei trezi, te vei ridica și vei spune: „Bolesc de iubire.” Atunci El îți va răspunde: „O grădină împrejmuită este sora mea, soața mea; un izvor astupat, un puț pecetluit.”

⁶ Ibid., p. 212.

⁷ Ibid., p. 30.

În aceeași scrisoare el povestește cum, după ce s-a rupt de rude și de prieteni, „și — mai greu încă — de bucatele alese cu care eram obișnuit”, nu se încumeta încă să se despartă de biblioteca sa, încât a luat-o cu sine în desert. „Și uite-așa, nevrednicul de mine, preferam să posteșc, numai ca să pot citi apoi din Cicero.” După zile și nopti de remușcări, recidiva și ctea din Plaut. După un astfel de răsfăț, stilul profetilor iî părea „grosolan și indigest”. În sfârșit, în timpul unei febre, a visat că, la Judecata de Apoi, Cristos îl întreabă cine e, iar el răspunde: un creștin. La care Cristos iî replică: „Minți, nu ești creștin, ci adept al lui Cicero” și poruncește să fie biciuit. Într-un târziu, tot visând, a strigat: „Doamne, dacă o să mai țin vreodată cărți lumești sau dacă voi citi vreodată din ele, înseamnă că m-am lepădat de Tine.” Acesta, adaugă el, „nu a fost somn sau vis fără noimă”⁸.

După aceasta, timp de câțiva ani scrisorile sale cuprind puține citate din clasici. Dar peste o vreme, recade iar în păcatul evocării versurilor din Vergiliu, Horațiu și chiar Ovidiu. Dar se pare că le citează din memorie, mai cu seamă că pe unele le repetă de mai multe ori.

Scrisorile lui Ieronim exprimă mai intens ca oricare altele cunoscute mie sentimentele pricinuite de căderea Imperiului roman. În 396, el scrie⁹:

Mă cutremur când mă gândesc la catastrofele epocii noastre. Timp de douăzeci de ani și mai bine, sănge de romani s-a vîrsat zi de zi între Constantinopol și Alpii Iulieni. Scitia, Tracia, Macedonia, Dacia, Tesalia, Ahaia, Epirul, Panonia — fiecare din acestea a fost prădată și jefuită de goți și sarmați, de quasi și alani, de huni, vandali și marcomani. [...] Lumea romană se prăbușește; totuși, noi ținem capul sus, în loc să-l plecăm. Gândește-te, ce curaj mai au astăzi corinenii, sau atenienii, sau lacedemonienii, sau arcadienii sau oricare dintre grecii aflați sub stăpânirea barbarilor? Am numit doar câteva orașe, dar care odinioară au fost capitale ale unor state importante.

În continuare povestește despre prăpădul făcut de huni în Est și încheie cu reflecția: „Pentru a trata cum se cuvine astfel de teme, n-ar fi de-ajuns nici chiar pana lui Tucidide sau a lui Salustiu.”

Săptesprezece ani mai târziu, la trei ani după jefuirea Romei, scrie¹⁰:

⁸ Această ostilitate față de literatura păgână a dăinuit în Biserică până în secolul al XI-lea, exceptând Irlanda, unde zeii olimpieni n-au fost adorați niciodată și că atare Biserică n-avea de ce să se teamă de ei.

⁹ Scrisoarea I.X.

¹⁰ Scrisoarea CXXVIII.

Lumea se scufundă în ruine; da! Dar e rușinos că păcatele noastre trăiesc mai departe și se înmulțesc. Glorioasa urbe, capitala Imperiului roman, e îngrijită de un gigantic incendiu; și nu-i colț de lume unde să nu fie romani exilați. Biserici socotite odinioară sacre sunt acum doar mormane de praf și de cenușă: iar noi mai suntem încă cu gândul la câștig. Trăim de parcă ar urma să murim mâine; dar construim de parcă ar urma să trăim veșnic pe această lume. Peretii noștri sclipesc de aur, aşijderi și tavanele odăilor noastre și capitelurile coloanelor noastre; iar Cristos moare în fața ușilor noastre, flămând și despuiat, sub chipul nevoiașilor Săi.

Acest pasaj apare incidental într-o scrisoare către un prieten care hotărâse ca fiica lui să se dedice virginității perpetue, scrisoare care se preocupă în principal de regulile ce trebuie respectate în educația fetelor destinate unei asemenea vieți. Pare straniu că Ieronim, care simte cu atâtă intensitate prăbușirea lumii antice, consideră mai importantă păstrarea virginității decât victoria asupra hunilor, a vandalilor și a goților. Nici măcar o dată gândurile sale nu se îndreaptă spre vreo măsură posibilă în sfera politicii de stat practice; niciodată el nu semnalează racilele sistemului fiscal sau riscurile bizuirii pe o armată formată din barbari. Același lucru este valabil pentru Ambrozie și Augustin; Ambrozie, ce-i drept, a fost om politic, dar numai în numele Bisericii. Nu-i de mirare că Imperiul a căzut în ruină atunci când cele mai alese și mai viguroase minți din acea vreme s-au rupt atât de total de preocupările seculare. Pe de altă parte, dacă prăbușirea era inevitabilă, viziunea creștină era cum nu se poate mai potrivită ca să le insuflă oamenilor tărie și să-i susțină în păstrarea speranțelor lor religioase, într-o situație când speranțele pământești păreau zadarnice. Meritul suprem al Sfântului Augustin este de a fi exprimat, în *Cetatea lui Dumnezeu*, acest punct de vedere.

În capitolul de față voi vorbi despre Sfântul Augustin numai că om; de el ca teolog și filozof, mă voi ocupa în capitolul următor.

S-a născut în 354, cu nouă ani după Ieronim și cu paisprezece după Ambrozie; se trăgea din Africa, unde și-a și petrecut partea de departe cea mai mare din viață. Mama sa era creștină, tatăl însă nu. După ce a fost o vreme manihean, a devenit catolic și a fost botezat de Ambrozie la Milano. A devenit episcop al Hipponei, nu departe de Cartagina, pe la 396. Aici a rămas până la moartea sa, survenită în 430.

Despre perioada timpurie a vieții sale știm mult mai mult decât în cazul majorității ierarhilor bisericești, pentru că și-a povestit-o în *Confesiuni*. Această carte a avut imitatori de seamă, în particular pe Rousseau și pe Tolstoi, dar nu cred că are predecesori comparabili. Sfântul Augustin se aseamănă cu Tolstoi în anumite privințe, fiindu-i

însă superior ca inteligență. A fost un om pătimaș, cătuși de puțin un model de virtute în tinerețe, dar împins de un impuls lăuntric să caute adevărul și dreptatea. Ca și Tolstoi, spre sfârșitul vieții a fost obsedat de sentimentul păcatului, ceea ce a imprimat vieții sale o anume aspirație, iar filozofiei sale o notă de cruzime. A combătut vârtos diverse eretizii, dar și unele din vederile sale, atunci când le-a reluat Jansenius, în secolul al XVII-lea, aveau să fie declarate eretice. Înainte însă ca protestanții să reafirme opiniile sale, Biserica catolică nu le-a contestat niciodată ortodoxia.

Unul din incidentele biografice relatate în *Confesiuni* s-a petrecut în copilăria sa și, prin el însuși, nu-l deosebește mult de alți băieți. E vorba de faptul că odată, împreună cu alți băieți de vîrstă sa, a furat pere din livada unui vecin, deși nu-i era foame iar părinții săi aveau acasă pere mai de soi decât acelea. Toată viața a continuat să considere acest act ca pe o nelegiuire aproape incredibilă. Nu ar fi fost aşa dacă i-ar fi fost foame sau dacă n-ar fi avut alt mijloc de a obține pere; dar aşa cum s-au petrecut în fapt lucrurile, actul a fost unul de curată răutate, inspirat de înclinația spre păcat ca atare. Aceasta e ceea ce-l făcea nespus de mărșav. Augustin îl imploră de Dumnezeu să-l ierte:

Iată inima mea, o, Dumnezeule, iată inima mea, cea de care Tu te-ai milostivit, tocmai când se afla în adâncul prăpastiei. Iată, să-Ți spună Tie acum inima mea ce căuta ea acolo, oare numai ca să fiu rău fără nici o noimă, și motivul răutății mele să nu fie nimic altceva decât răutatea în sine!? Hidoasă era această răutate și eu am prețuit-o, mi-a făcut plăcere să mă distrug, mi-am iubit decădere; am iubit nu lucrul acela după care mă prăpădeam, ci am iubit însăși distrugerea mea: suflet plin de scârbă și care se îndepărta de sprijinul Tău, spre exterminarea lui; care prin murdărie nu căuta ceva anume, ci murdăria însăși.¹¹

Să continuă tot aşa pe parcursul a șapte capitole, totul aproape de niște pere pe care, dintr-o năzdrăvănie de puștan, le-a cules pe furiș dintr-un pom. Un spirit modern ar vedea aici o obsesie morbidă¹²; pe vremea lui Augustin însă, remușcările sale păreau a fi la locul lor și un semn de evlavie. În simțământul păcatului, care în vremea sa era foarte puternic, evreii vedea un mod de a-și împăca trufia cu înfrângerea exterioară. Iahve era atotputernic și era în mod deosebit interesat de evrei; de ce, atunci, evreilor nu le-a mers bine? Pentru că erau păcătoși: erau idolatri, se căsătoreau cu ne-evrei, nu respectau Legea.

¹¹ *Confesiuni*, cartea II, cap. IV.

¹² Trebuie să-l exceptez pe Mahatma Gandhi, a cărui autobiografie cuprinde pasaje foarte asemănătoare celui de mai sus.

Scopurile lui Dumnezeu erau centrate pe evrei, dar pentru că virtutea e binele suprem, iar la ea se ajunge trecând prin năpastă, era necesar ca mai întâi să fie aspru pedepta și să recunoască în această pedeapsă semnul iubirii părintești pe care le-o poartă Dumnezeu.

Creștinii puneau Biserica în locul Poporului Ales, dar în toate privințele afară de una, psihologia păcatului era practic aceeași. Biserica, asemenei evreilor, era năpăstuită; era răscolută de erezii, iar sub apăsarea prigoanei, creștini individuali cădeau în apostazie. S-a produs însă o evoluție importantă, pe care evreii o trăiseră deja în bună măsură: înlocuirea păcatului colectiv prin păcatul individual. Inițial, cel ce a păcatuit a fost poporul evreu și el a suportat din această pricina o pedeapsă colectivă; ulterior însă păcatul a devenit mai personal, pierzându-și astfel caracterul politic. Când Biserica a fost pusă în locul poporului evreu, această schimbare a devenit esențială, deoarece Biserica, fiind o entitate spirituală, nu putea să păcătuiască, ci păcătosul individual putea înceta să se afle în comuniune cu Biserica. Păcatul, cum spuneam adineauri, se leagă de trufie. Inițial trufia fusese a poporului evreu, dar mai apoi a fost cea a individului — nu a Bisericii, pentru că Biserica nu păcătuia niciodată. Așa s-a ajuns ca teologia creștină să aibă două părți — una preocupată de Biserică, cealaltă de sufletul individual. În vremuri mai apropiate de noi, accentul pe prima a fost pus îndeosebi de catolici, iar pe cea de a doua, de protestanți, dar la Sfântul Augustin ambele există pe picior de egalitate, fără ca el să simtă vreo dizarmonie între ele. Cei mântuiți sunt cei pe care Dumnezeu i-a predestinat mântuirii; mântuirea e o relație directă a sufletului cu Dumnezeu. Nu va fi însă mântuit nimeni dintre cei ce n-au fost botezați și n-au devenit, astfel, membri ai Bisericii; aceasta face din Biserică un mijlocitor între suflet și Dumnezeu.

Păcatul e elementul esențial în această relație directă, pentru că el explică faptul că un Dumnezeu binefăcător îi poate face pe oameni să suferă, precum și faptul că, cu toate acestea, sufletele individuale sunt ceea ce e mai important în lumea creată. Nu este, aşadar, surprinzător că teologia pe care s-a sprijinit Reforma era datorată unui om la care sentimentul păcatului era anormal de potențiat.

Atât despre pere. Să vedem acum ce a spus *Confesiunile* pe alte câteva teme.

Augustin povestește cum a învățat latina fără efort, șezând pe genunchii mamei sale, în timp ce ura limba greacă pe care era pus să învețe la școală, pentru că „asupra mea se făceau niște presiuni vehemente, pline de amenințări sălbatrice și de pedepse”. Până la sfârșitul vieții, cunoștințele sale de greacă au rămas precare. Am fi putut

presupune că, pornind de la acest contrast, va trage mai departe o concluzie în favoarea metodelor blânde în învățământ. Or, iată ce spune el:

De aici reiese cu claritate că pentru procesul de însușire a acestora are o mai mare putere curiozitatea firească decât necesitatea aducătoare de spaime. Pentru că această necesitate restrânge prin legile Tale, o, Dumnezeule, avântul celeilalte [adică al curiozității]; prin legile Tale, datorită cărora procesul de învățare se plasează între nuiilele dascălilor și ispитеle martirilor; prin legile Tale, care au puterea să dozeze amărăciunile sănătoase, rechemându-ne la Tine de la acea plăcere fatală, aceea prin care ne-am îndepărtat de Tine.

Bătaia primită de la învățător, deși n-a izbutit să-l facă să învețe limba greacă, l-a lecuit de o plăcere pernicioasă și era, din acest motiv, o componentă bine-venită a educației. Celor în ochii cărora păcatul e cea mai importantă preocupare pentru om, acest mod de a vedea lucrurile li se pare logic. Mai departe Augustin arată că a păcătuit nu numai ca școlar, când spunea minciuni și fura mâncare, ci chiar mai devreme; consacră chiar un întreg capitol (cartea I, cap. VII) dovedirii aserțiunii că până și sugarii sunt plini de păcate — de voracitate, de gelozie și de alte vicii oribile.

Când a ajuns la adolescentă, poftele trupești l-au covârșit.

Unde mă aflam eu și cât de departe eram exilat de desfătările casei Tale în cel de-al șaisprezecelea an al vârstei trupului meu, când desfrânarea și-a întins stăpânirea asupra mea, iar eu m-am dat ei cu toată ființa mea, acelei sminteli a poftei nemăsurate, îngăduită de ticăloșia umană, dar neîngăduită prin legile Tale?¹³

Tatăl său nu și-a dat silința să împiedice acest rău, ci s-a mărginit să dea ajutor în legătură cu studiile băiatului. Mama acestuia, Monica, dimpotrivă, îl îndemna la castitate, dar degeaba. Si nici chiar ea nu i-a sugerat în acea vreme să se însolare, „întrucât exista teama să nu-mi fie zădănicită speranța după ce aș fi fost prinț în lanțurile căsătoriei”.

La vârsta de șaisprezece ani s-a dus la Cartagina, unde „în jurul meu clocotea din toate părțile cazanul scandaloselor amoruri. Încă nu iubeam, dar îmi plăcea să iubesc, și, fiind deja mistuit de o lipsă lăuntrică mai adâncă, mă uram pe mine însuși că nu simt prea îndejuns această lipsă. Căutam cu ardoare ce să iubesc, dorind să iubesc, și uram siguranța. [...] A iubi și a fi iubit reprezenta pentru mine ceva încă și mai dulce, dacă îmi era dat să mă bucur și de trupul celei care

¹³ Confesiuni, cartea II, cap. II.

mă iubea. Pângăream, aşadar, puterea prieteniei prinjosnicile poftei mele şi-i întunecam candoarea cu o dorinţă de-a dreptul infernală.”¹⁴ Aceste cuvinte descriu relaţia cu o amantă pe care a iubit-o statornic timp de mulţi ani¹⁵ şi de la care a avut un fiu, pe care de asemenea l-a iubit şi de a cărui educaţie religioasă s-a ocupat cu multă stăruinţă după convertire.

A venit apoi timpul când mama sa a socotit că e cazul ca el să se gândească la însurătoare. Augustin s-a logodit cu o fată pe care mama lui o agreea şi atunci s-a considerat că trebuie ruptă legătura lui cu ibovnica. „Femeia cu care obişnuiam să mă culc a fost smulsă de lângă mine, fiind considerată o piedică în calea căsătoriei mele, şi inima mea, care era lipită de ea, a rămas zdrobită şi rănită, şi-şi târă după ea sângele. Ci fata s-a întors în Africa [Augustin se afla pe atunci la Milano], jurând în faţa Ta că nu va mai şti de nici un alt bărbat, lăsându-mi mie pe acel fiu natural născut din ea.”¹⁶ Cum însă căsătoria nu putea să aibă loc timp de încă doi ani, logodnica fiind prea Tânără, el şi-a luat între timp o altă ibovnică, mai puţin oficială şi mai puţin recunoscută. Având însă tot mai des muştri de conştienţă, s-a apucat să se roage: „Dă-mi mie castitatea şi stăpânirea de sine, dar nu acum!”¹⁷ Până la urmă, înainte de a sosi vremea căsătoriei, religia a repurtat o victorie totală şi el şi-a dedicat restul vieţii celibatului.

Revenind un pic în urmă: la vîrstă de nouăsprezece ani, după ce a dobândit îscusinţă în retorică, a fost rechemat la filozofie de Cicero. A încercat să citească Biblia, dar a constatat că textul ei e lipsit de demnitatea celui ciceronian. În acest timp a devenit manichean, ceea ce a măhnit-o pe mama sa. De profesie era dascăl de retorică. Se pasionase de astrologie, care mai târziu avea să-i repugne pentru că susținea că „din cer vine cauza inevitabilă a păcatului tău”¹⁸. Citea filozofie, atât cât putea fi ea citită în latină; menţionează în mod deosebit *Cele zece categorii* ale lui Aristotel, pe care, spune el, le-a înțeles fără ajutorul vreunui profesor. „Şi la ce mi-a folosit faptul că am citit şi am înțeles eu, robul ticălos al relelor mele porniri, toate cărţile artelor, cele pe care cărturarii le numesc liberale? [...] Fiindcă eu aveam spatele spre lumină, iar faţa mea era întoarsă înspre cele care erau luminate, drept urmare, însăşi faţa mea [...] rămânea neluminată.”¹⁹ Pe atunci credea

¹⁴ *Confesiuni*, cartea III, cap. I.

¹⁵ *Ibid.*, cartea IV, cap. II.

¹⁶ *Ibid.*, cartea VI, cap. XV.

¹⁷ *Ibid.*, cartea VIII, cap. VII.

¹⁸ *Ibid.*, cartea IV, cap. III.

¹⁹ *Ibid.*, cartea IV, cap. XVI.

că Dumnezeu e un corp mare și strălucitor, iar el însuși o părticică din acel corp. Astăzi regretăm că n-a expus în detaliu tezele maniheenilor, în loc să spună doar că erau eronate.

Este interesant de consemnat că primele temeiuri pentru care Sfântul Augustin respinge doctrinele maniheenilor erau de ordin științific. Își amintea — ne spune el²⁰ — că învățase astronomie din scrieri ale celor mai buni astronomi „și le comparăm cu cele spuse de Manichaeus, care a scris numeroase lucrări despre toate acestea, aiurând din belșug; și nu-mi venea în minte lămurirea solstițiilor și a echinocțiilor, nici a eclipselor de soare și de lună, și nici ceea ce învățasem eu în mod asemănător din cărțile lumești de înțelepciune. Or, tocmai în acestea mi se poruncea să-mi pun credință, dar faptul acesta nu venea în întâmpinarea acestor teorii care rezultaseră din calculele mele, și care fuseseră cercetate cu propriii mei ochi, ci se deosebeau de acestea în toate privințele.”²¹ Ține să remarcă că greșelile științifice nu sunt prin ele însele semnul unor erori ținând de credință, ci devin așa numai dacă sunt rostite cu un aer de autoritate, ca și cum ar fi fost cunoscute prin inspirație divină. Te întrebi ce ar fi gândit dacă ar fi trăit în vremea lui Galilei.

În speranța de a-i risipi îndoielile, un episcop manihean pe nume Faustus, care avea reputația de cel mai erudit membru al sectei, s-a întâlnit cu el și au stat de vorbă. Dar „mi-am dat seama mai întâi că omul acela era lipsit de cunoașterea disciplinelor liberale, în afară poate doar de gramatică, și chiar și pe aceea la nivelul obișnuit de cunoaștere; și fiindcă el citise unele discursuri ale lui Tullius și foarte puține cărți ale lui Seneca, și unele volume ale poetilor și ale sectei sale, și, întrucât aceste volume fuseseră scrise cu foarte mult meșteșug în latină, la care se mai adăuga și exercițiul de a conversa în fiecare zi cu cineva, am dedus eu că de aici îi venea darul vorbirii, care-l punea în situația de a fi și mai bine primit și mai seducător datorită talentului și grație unui anumit farmec natural.”²²

A constatat că Faustus nu era deloc în stare să-i lămurească dificultățile astronomice. Cărțile maniheenilor, ne spune el, „sunt pline de povești foarte lungi despre cer și despre stele, despre Soare și Lună”, care nu se potrivesc cu descoperirile astronomilor; dar când l-a întrebat pe Faustus cu privire la aceste lucruri, el și-a mărturisit deschis ignoranța; „un lucru pentru care el mi-a plăcut și mai mult. Căci modestia

²⁰ *Confesioni*, carteia V, cap. III.

²¹ *Ibid.*, carteia V, cap. III.

²² *Ibid.*, carteia V, cap. VI

unui suflet care se mărturisește este mai frumoasă decât acele lucruri pe care eu doream să le cunosc; or, eu îl găseam pe acesta exact aşa în toate privințele și în toate chestiunile mai grele și mai subtile.”²³

E un simțământ surprinzător de liberal, la care nu te-ai fi așteptat în acele vremuri, și care, de altfel, nu concordă deplin nici cu atitudinea de mai târziu a Sfântului Augustin față de eretici.

În timpul acela se hotărăște să plece la Roma, nu — spune el — pentru că acolo un profesor câștiga mai bine decât la Cartagina, ci pentru că auzise că acolo elevii erau mai cuminți. În Cartagina, indisciplina printre elevi era atât de mare, încât ținerea lecțiilor era aproape cu neputință; în schimb la Roma, unde era mai puțină indisciplină, elevii se cam sustrăgeau de la plata taxelor școlare.

La Roma a mai păstrat legătura cu maniheenii, dar mai puțin convins că sunt pe o cale bună. A început să credă că academicienii aveau dreptate când susțineau că oamenii ar trebui să se îndoiască de toate.²⁴ Totuși, mai era încă de acord cu ideea maniheană „că nu noi suntem cei care păcătuim, ci că în noi păcătuiește nu știu ce altă natură” și credea că Răul e un fel de substanță. De unde se vede împede preocuparea sa pentru problema păcatului, atât înainte de convertire, cât și după ea.

După ce a petrecut cam un an la Roma, a fost trimis la Milano de prefectul Symmachus, căruia acel oraș îi ceruse un profesor de retorică. La Milano l-a cunoscut pe Ambrozie, „considerat a fi printre cei mai buni ierarhi de pe întreg pământul”. A ajuns să-l iubească pe Ambrozie pentru blândețea lui și să prefere doctrina catolică celei a maniheenilor; câțiva timp a pregetat totuși din pricina scepticismului pe care-l deprinsese de la academicici, „filozofi cărora totuși eu refuzam să le încreindințez lecuirea slăbiciunii sufletului meu, fiindcă ei nu se aflau sub semnul binefăcător al numelui lui Cristos”²⁵.

La Milan i s-a alăturat și mama, care a avut o mare influență în grăbirea ultimilor lui pași spre convertire. Era o catolică ferventă, despre care el scrie întotdeauna pe un ton de venerație. Ea a fost cu atât mai importantă pentru Augustin în acel moment, cu cât Ambrozie era prea ocupat ca să poată conversa cu el în particular.

Există în *Confesiuni* un capitol foarte important²⁶ în care Augustin compară filozofia platoniciană cu doctrina creștină. Domnul, spune

²³ *Confesiuni*, cartea V, cap. VII.

²⁴ *Ibid.*, cartea V, cap. X.

²⁵ *Ibidem*, cartea V, cap. XIV.

²⁶ *Ibid.*, cartea VII, cap. IX.

el, i-a procurat „niște cărți de-ale platonicienilor, traduse din limba greacă în limba latină. Și acolo am citit eu, desigur, nu cu aceleasi cuvinte, că și ei susțineau cu multe și felurite raționamente exact același lucru, anume că: «la început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu; toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viața și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o». Dar că sufletul omului, deși are mărturie despre lumină, nu el este totuși lumina însăși, ci Cuvântul lui Dumnezeu; deoarece Dumnezeu este «lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume»; și fiindcă «El în lume era, și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut»; dar pentru că «întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit; și celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat lor putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu», toate acestea nu le-am citit acolo». Nu a citit nici cum „Cuvântul S-a făcut trup și că S-a sălășluit întru noi”; nici că „S-a smerit pe Sine și S-a făcut ascultător până la moarte, și încă de moartea pe cruce”; și nici că „întru numele lui Isus tot genunchiul se cade să se plece”.

În linii mari, putem spune că a găsit la platonicieni doctrina metafizică a Logosului, dar nu și doctrina Întrupării și doctrina consecventă a mântuirii umane. Ceva destul de asemănător acestor doctrine se găsea în orfism și în alte religii bazate pe misterii; lucru pe care, după cum se vede, Sfântul Augustin nu-l știa. În orice caz, spre deosebire de creștinism, nici una din acestea nu se afla în legătură cu vreun eveniment istoric relativ recent.

Împotriva maniheenilor, care erau dualiști, Augustin a ajuns să credă că răul vine nu de la vreo substanță, ci din perversitatea voinței.

A găsit mândgăiere îndeosebi în scările Sfântului Pavel.²⁷

Într-un târziu, după un apriug zbucium lăuntric, s-a convertit (386); și-a abandonat profesia de dascăl, ibovnică și logodnică, iar după o scurtă perioadă de meditație și solitudine, a fost botezat de Sfântul Ambrozie. Mama sa s-a bucurat, dar după puțină vreme a murit. În anul 388 Augustin s-a întors în Africa, unde a rămas pentru tot restul vieții, absorbit cu totul de îndatoririle sale episcopale și de scările polemice împotriva diverselor erezii — donatistă, maniheană și pelagiană.

Filozofia și teologia Sfântului Augustin

Sfântul Augustin a fost un autor foarte prolific, în principal pe teme de teologie. Unele din scările sale polemice au avut o țintă bine circumscrisă, pierzându-și mai apoi interesul tocmai ca urmare a atingerii acelei ținte; altele însă, îndeosebi cele referitoare la pelagieni, au rămas influente practic până în epoca modernă. Nu-mi propun o examinare exhaustivă a lucrărilor sale, ci doar o discuție despre ceea ce mi se pare important fie în chip intrinsec, fie din perspectivă istorică. Mă voi ocupa de:

I. Filozofia pură a lui Augustin și în particular teoria augustiniană a timpului.

II. Filozofia augustiniană a istoriei aşa cum este expusă în *Cetatea lui Dumnezeu*.

III. Teoria augustiniană a mântuirii aşa cum a fost formulată împotriva pelagienilor.

A. Filozofia pură

De cele mai multe ori, Sfântul Augustin nu se ocupă cu filozofia pură, dar atunci când o face, demonstrează o foarte mare virtuzitate. El este primul dintr-un lung sir de gânditori ale căror vederi pur speculative sunt influențate de necesitatea de a fi în acord cu Sfânta Scriptură. Lucrul acesta nu este valabil pentru filozofii creștini de dinaintea sa, bunăoară pentru Origene; la acesta, creștinismul și platonismul stau unul alături de celălalt și nu se întrepătrund. La Sfântul Augustin, pe de altă parte, gândirea originală în domeniul filozofiei pure este stimulată de faptul că platonismul, în anumite privințe, nu se află în armonie cu Facerea.

Cea mai bună lucrare pur filozofică din scările Sfântului Augustin este cartea a XI-a a *Confesiunilor*. Edițiile populare ale *Confesiunilor*

se opresc la cartea a zecea, pe motiv că ceea ce urmează după ea ar fi neinteresant; este neinteresant pentru că este filozofie de calitate, și nu biografie. Cartea XI discută următoarea problemă: întrucât creația a avut loc aşa cum asertează primul capitol din Facerea și cum susține Augustin împotriva maniheenilor, ea trebuie să fi avut loc cât mai curând posibil. Așa își imaginează el că ar argumenta un oponent.

Primul lucru ce tebuie reținut de oricine vrea să înțeleagă răspunsul lui Augustin este că creația din nimic, susținută în Vechiul Testament, era o idee total străină filozofiei grecești. Când Platon vorbește despre creație, el imaginează o materie primordială căreia Zeul îi dă formă; același lucru este valabil pentru Aristotel. Zeul lor este un meșteșugar sau arhitect, și nu un Creator. Substanța e gândită ca fiind eternă și necreată; numai forma este datorată voinței Zeului. Împotriva acestei concepții, Sfântul Augustin susține, aşa cum e obligat să facă orice creștin drept-credincios, că lumea a fost creată nu din vreo materie anumită, ci din nimic. Dumnezeu a creat nu doar ordinea și dispunerea, ci și substanța./

Concepția greacă, potrivit căreia creația din nimic este imposibilă, a reapărut la răstimpuri în era creștină și a dus la panteism. Panteismul susține că Dumnezeu și lumea nu sunt distințe și că totul în lume este parte a lui Dumnezeu. Această viziune o găsim cel mai deplin elaborată la Spinoza, dar către ea se simt atrași aproape toți misticii. Așa se face că de-a lungul veacurilor creștine misticilor le-a venit greu să rămână ortodocși, pentru că le era greu să credă că lumea e exterioară lui Dumnezeu. Augustin însă nu simte nici o dificultate în acest punct; Facerea este aici explicită și lui nu-i trebuie mai mult de atât. Felul cum vede el aici lucrurile este esențial pentru concepția sa despre timp.

/De ce lumea n-a fost creată mai devreme? Pentru că n-a existat un „mai devreme”. Timpul a fost creat odată cu lumea. Dumnezeu e etern, în sensul de atemporal; în Dumnezeu nu există înainte și după, ci doar un prezent etern. Eternitatea lui Dumnezeu este sustrasă relației cu timpul; Lui, întregul timp îi este prezent deodată. Dumnezeu nu a precedat creării de către El a timpului, pentru că asta ar presupune că El este în timp, când în fapt el se află veșnic în afara fluxului temporal. Aceasta îl conduce pe Sfântul Augustin la o admirabilă teorie relativistă a timpului./

„Așadar, ce este timpul? Dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine, știu; dacă însă eu aş vrea să explic noțiunea cuiva care mă întrebă, nu știu.” Diverse dificultăți îl nedumeresc. Nici trecutul, nici

viitorul, spune el, nu sunt cu adevărat, ci doar prezentul este; prezentul e doar o clipă, iar timpul poate fi măsurat numai pe măsură ce trece. Cu toate acestea, există realmente timp trecut și timp viitor. Se pare că aici ne împotmolim în contradicții. Singura cale de evitare a acestor contradicții pe care Augustin o vede posibilă este aceea de a spune că trecutul și viitorul nu pot fi gândite decât ca prezent: „trecutul” trebuie identificat cu amintirea, iar „viitorul” cu așteptarea, amintirea și așteptarea fiind amândouă fapte prezente. Există, spune el, trei timpuri: „prezentul din cele trecute, prezentul din cele prezente și prezentul din cele viitoare”. „Prezentul din cele trecute se află în memorie; prezentul din cele prezente, în privirea atență; și prezentul din cele viitoare, în așteptare.”¹ A spune că există trei timpuri — trecut, prezent și viitor — înseamnă a vorbi imprecis și neglijent.

Augustin își dă seama că prin această teorie nu a rezolvat toate dificultățile. „S-a aprins sufletul meu în a cunoaște această mult prea complicată problemă”, spune el, și se roagă lui Dumnezeu să-l lumineze, asigurându-L că interesul său pentru ea nu izvorăște dintr-o desărtă curiozitate. „Mărturisescu-Ți Ție, o, Doamne, că până acum nu știu ce este timpul.” Dar esențialul soluției pe care o sugerează este că timpul e subiectiv: timpul e în sufletul omenesc, care așteaptă, observă și-și amintește.² De unde rezultă că nu poate exista timp fără o ființă creată³ și că este fără noimă să se vorbească despre timp înaintea Creătorului.

Personal nu sunt de acord cu această teorie, pentru că face din timp ceva psihic. Dar este neîndoelnic o teorie foarte viguroasă, care merită examinată cu toată seriozitatea. Aș merge chiar mai departe, spunând că ea marchează un mare progres față de tot ce se poate găsi pe această temă în filozofia greacă. Ea cuprinde o formulare mai bună și mai clară decât cea kantiană a concepției subiective despre timp — concepție ce, de la Kant încوace, a fost larg acceptată printre filozofi.

Teoria că timpul nu e decât un aspect al gândurilor noastre este una din formele cele mai extreme ale acelui subiectivism care, după cum am văzut, s-a amplificat treptat în Antichitate începând din epoca lui Protagoras și Socrate. Aspectul ei emoțional îl constituie obsesia păcatului, care a survenit mai târziu decât aspectele ei intelectuale. La Sfântul Augustin se constată ambele feluri de subiectivism. Subiectivismul l-a condus la anticiparea nu numai a teoriei kantiene a timpului, ci și

¹ Confesiuni, cartea XI, cap. XX.

² Ibid., cap. XXVIII.

³ Ibid., cap. XXX.

a *cogito*-ului cartesian. În *Soliloquia* el spune: „Tu, care vrei să știi, știi oare că ești? Știu. De unde vii? Nu știu. Te simți unic sau multiplu? Nu știu. Simți că ești mișcat? Nu știu. Știi că gândești? Da.” Găsim aici nu numai *cogito*-ul lui Descartes, ci și răspunsul său la *ambulo ergo sum* al lui Gassendi. Ca filozof, aşadar, Augustin merită o înaltă prețuire.

B. Cetatea lui Dumnezeu

Atunci când, în anul 410, Roma a fost prădată de goți, păgânii, în mod destul de firesc, au pus dezastrul pe seama părăsirii vechilor zei. Cât timp a fost adorat Jupiter, spuneau ei, Roma a rămas puternică; acum, când împărații și-au întors fața de la el, Jupiter nu-i mai ocroteste pe romanii săi. Acestui argument păgân trebuia să i se dea răspuns. Răspunsul lui Augustin a fost *Cetatea lui Dumnezeu*, scrisă treptat între 412 și 427; dar pe măsură ce era scrisă, cartea și-a lărgit orizontul, dezvoltând o vizionare creștină completă a istoriei, trecute, prezente și viitoare. Ea a fost enorm de influentă pe tot parcursul Evului Mediu și mai cu seamă în disputele Bisericii cu principii seculare.

Asemeni altor cărți foarte mari, ea se cristalizează, în memoria celor ce au citit-o, în ceva superior primei impresii pe care îl-o lasă recitirea ei. În ea se găsesc multe lucruri pe care în prezent mai nimeni nu le-ar accepta, iar teza ei centrală este întru câtva obnubilată de excrescențe ce țin de epoca în care a trăit autorul. Dar conceptul larg al contrastului dintre Cetatea lumii acesteia și Cetatea lui Dumnezeu a continuat să-i inspire pe mulți și chiar și astăzi poate fi reformulat în termeni neteologici.

Dacă în prezentarea cărții am omite detaliile și ne-am concentra asupra ideii centrale, impresia despre ea ar fi mult prea bună; pe de altă parte, concentrarea asupra detaliilor ar însemna omisiunea a ceea ce e cel mai valoros și mai important. Voi căuta să evit ambele aceste erori, spunând mai întâi câte ceva despre detalii și trecând apoi la ideea generală așa cum s-a degajat din evoluția istorică.

Cartea debutează cu considerații prilejuite de prădarea Romei și menite să arate că în vremurile precreștine s-au întâmplat lucruri și mai cumplite. Printre păgânii care pun dezastrul pe seama creștinismului, sunt mulți, spune Sfântul, care în timpul jafului au căutat refugiu în biserici, pe care goții, pentru că erau creștini, le respectau. În timpul jefuirii Troiei, dimpotrivă, templul lunonei n-a oferit nici un fel de protecție, iar zeii n-au ferit orașul de distrugere. Romanii n-au cruceat niciodată templele în orasele pe care le-au cucerit; în această

privință, prădarea Romei a fost mai blândă decât majoritatea devastărilor de acest fel din trecut, iar temperarea a fost un rezultat al creștinismului.

Din mai multe motive, creștinii care au avut de suferit în timpul jafului n-au nici un drept să se plângă. Unii goți haini poate că s-au îmbogățit pe seama lor, dar aceștia vor suferi în lumea de apoi: dacă toate păcatele ar fi pedepsite pe pământ, n-ar mai fi necesară Judecata de Apoi. Ceea ce creștinii au suferit îi va înălța sufletește dacă sunt virtuoși, pentru că sfintii prin pierderea unor bunuri pământești nu pierd nimic prețios. N-are importanță dacă trupurile lor zac neîngropate, pentru că fiarele prădătoare nu pot împiedica învierea trupului.

Este abordată după aceea chestiunea fecioarelor cucernice care au fost violate în timpul jafului. Existau, se vede, unii care considerau că aceste doamne, fără nici o vină din partea lor, pierduseră cununa fecioriei. Sfântul respinge în mod intelligent acest punct de vedere. „Ptiu, pofta trupească a altuia nu te poate întina.” Castitatea e o virtute sufletească și ea nu se pierde prin viol, ci prin intenția de a păcătui, chiar și neîmplinită. Se sugerează că Dumnezeu a îngăduit violurile pentru că victimele fuseseră prea mândre de castitatea lor. Pentru o fecioară e un păcat să se sinucidă spre a evita de a fi violată; chestiunea prilejuiește o lungă discuție despre Lucreția, care n-ar fi trebuit să-și ia viața. Suicidul e întotdeauna un păcat, exceptând doar cazul lui Samson.

La disculparea femeilor virtuoase care au fost violate există o clauză: să nu fi simțit plăcere; altminteri sunt păcătoase.

Autorul vorbește mai departe despre josnicia zeilor păgâni. „Piesele voastre de teatru, acele spectacole de necurăție, acele deșertăciuni licentioase n-au fost aduse pentru prima dată la Roma în urma depravării oamenilor, ci la porunca directă a zeilor voștri.”⁴ Ar fi mai bine să fie adorat un om virtuos, cum a fost Scipio, decât acești zei imorali. Cât despre prădarea Romei, ea nu trebuie să-i tulbere pe creștini, care își au refugiu în „cetatea de pelerini a lui Dumnezeu”.

În lumea de aici, cele două cetăți — cea pământească și cea cerească — sunt amestecate; în lumea de dincolo însă, cei aleși vor fi separați de cei netrebnici. În viața pământească nu putem ști cine, chiar și dintre cei ce par a ne fi vrăjmași, se va număra finalmente printre aleși.

Partea cea mai gea a lucrării, ni se spune, va consta în combaterea filozofilor, deoarece cu cei mai valoroși dintre ei învățatura creștină

⁴ Cetatea lui Dumnezeu, I, 31.

are multe în comun — de pildă, în ceea ce privește nemurirea și crea-rea lumii de către Dumnezeu.⁵

Filosofii n-au abandonat cultul zeilor păgâni iar prescripțiile lor morale erau slabe pentru că acei zei erau imorali. Nu se sugerează că acei zei ar fi simple născociri; Sfântul Augustin consideră că ei există, dar că sunt diavoli. Le plăcea să se spună despre ei povești obscene, pentru că voiau să-i vatăme pe oameni. La majoritatea păgânilor isprăvile lui Jupiter contează mai mult decât doctrinele lui Platon sau opiniile lui Cato. „Platon, care n-ar fi îngăduit poetilor să locuiască într-o cetate bine orânduită, a arătat că el singur valorează mai mult decât acei zei, care doresc să li se aducă cinstiri prin spectacole de teatru.”⁶

Roma a fost dintotdeauna păcătoasă, începând încă de la răpirea sabinelor. Multe capitole vorbesc despre păcatele imperialismului roman. Nu-i adevărat nici că Roma n-a suferit înainte ca statul să devină creștin; din partea galilor și a războaielor civile a suferit la fel de mult ca din partea goților, ba chiar mai mult.

Astrologia nu e imorală, ci falsă; falsitatea ei o dovedesc viețile diferite ale gemenilor, care au același horoscop.⁷ Concepția stoică despre Soartă (care avea legături cu astrologia) este greșită, pentru că îngerii și oamenii au liber-arbitru. E adevărat că Dumnezeu posedă preștiința păcatelor noastre, dar noi păcătuim nu *din pricina* preștiinței Sale. E o greșală să se credă că virtutea aduce nefericire, chiar și în lumea de aici: împărații creștini, dacă erau virtuoși, erau fericiți chiar și când nu erau norocoși, iar Constantin și Teodosiu au fost și norocoși pe deasupra; tot așa, regatul evreiesc a dăinuit cât timp evreii au aderat la adevărul religiei.

Platon beneficiază de o prezentare foarte simpatetică, fiind plasat deasupra tuturor celorlalți filozofi. Toți ceilalți trebuie să-i cedeze întărietatea: „Să plece Thales cu apa lui, Anaximene cu aerul lui, stoicii cu focul lor, Epicur cu atomii săi.”⁸ Toți aceștia au fost materialiști; Platon nu. Platon a înțeles că Dumnezeu nu e vreun lucru corporal, ci că toate lucrurile își au ființă de la Dumnezeu și de la ceva imuabil. Dreptate a avut și când a susținut că nu perceptia e sursa adevărului. Platonicienii sunt cei mai buni în materie de logică și de etică și sunt cei mai apropiatați de creștinism. „Se spune că Plotin, care a trăit nu aşa demult, l-a înțeles pe Platon mai bine ca oricine.” Cât despre Aristotel, el i-a

⁵ *Cetatea lui Dumnezeu*, I, 35.

⁶ *Ibid.*, II, 14.

⁷ Acest argument nu este original, ci preluat de la scepticul academic Carneade. Cf. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 166.

⁸ *Cetatea lui Dumnezeu*, VIII, 5.

fost inferior lui Platon, dar cu mult superior tuturor celorlalți. Amândoi însă spuneau că toți zeii sunt buni și trebuie cinstiți.

Împotriva stoicilor, care dezaprobau orice pasiune, Sfântul Augustin susține că pasiunile creștinilor pot fi pricini de virtute; mânia sau mila nu trebuie condamnate *per se*, ci trebuie totdeauna să le cercetăm cauza.

Platonicienii au dreptate în privința lui Dumnezeu, dar greșesc în privința zeilor. Greșesc și atunci când nu recunosc Întruparea.

Există, în legătură cu neplatonicienii, o lungă discuție despre îngeri și demoni. Îngerii pot fi buni sau răi, dar demonii sunt întotdeauna răi. Pentru îngeri, cunoașterea lucrurilor temporale (deși o posedă) este fără valoare. Sfântul Augustin consideră, alături de Platon, că lumea sensibilă este inferioară celei eterne.

Cu cartea XI încep considerațiile despre natura Cetății lui Dumnezeu. Cetatea lui Dumnezeu este societatea celor aleși. Despre Dumnezeu se poate obține cunoaștere numai prin Cristos. Există lucruri ce pot fi descoperite prin rațiune (ca la filozofi), dar tot ce este în plus cunoaștere religioasă se află în Scripturi. Nu trebuie să încercăm să înțelegem timpul și spațiul de dinaintea facerii lumii: înainte de Creație nu există timp, iar unde nu-i lume nu este nici loc.

Tot ce-i binecuvântat este și etern, dar nu tot ce-i etern este și binecuvântat — de pildă iadul și Satan. Dumnezeu cunoștea dinainte păcatele diavolilor, dar și utilitatea acestora în ameliorarea universului ca întreg, ceea ce e analog antitezei din retorică.

Origene greșește gândind că sufletelor li s-au dat trupuri în chip de pedeapsă. Dacă ar fi aşa, atunci sufletele rele ar avea trupuri rele; or, diavolii, chiar și cei mai răi dintre ei, au trupuri diafane, care sunt mai bune decât trupurile noastre.

Temeiul pentru care lumea a fost creată în șase zile este că șase e un număr perfect (adică egal cu suma factorilor săi).

Există îngeri buni și îngeri răi, dar nici chiar cei răi n-au o esență contrară lui Dumnezeu. Vrăjmașii lui Dumnezeu nu sunt aşa din fire, ci prin voință. Voința păcătoasă nu are vreo cauză eficientă, ci doar una deficientă; ea nu este un efect, ci un defect.

Vârsta lumii este de mai puțin de șase mii de ani. Istoria nu e ciclică, aşa cum își închipuie unii filozofi: „Cristos a murit o dată pentru păcatele noastre.”⁹

Dacă părinții noștri dintâi n-ar fi păcatuit, ei n-ar fi murit, dar pentru că au păcatuit, toți urmașii lor mor. Mâncatul mărului a adus nu numai moartea naturală, ci și moartea veșnică, adică damnarea.

⁹ Romani 6.

Porphyrios greșește când le refuză trupuri sfinților din ceruri. Ei vor avea trupuri mai bune decât a fost al lui Adam înainte de cădere; trupurile lor vor fi spirituale, dar nu spirite, și nu vor avea greutate. Bărbații vor avea trupuri bărbătești iar femeile trupuri femeiești, iar cei ce au murit prunci vor înlătrui cu trupuri adulte.

Păcatele lui Adam ar fi adus omenirii moartea veșnică (adică damnarea), dar harul lui Dumnezeu i-a izbăvit pe mulți de ea. Păcatul a venit din suflet, nu din carne. Greșesc și platonicienii, și maniheenii când pun păcatul pe seama naturii trupului, deși platonicienii nu sunt atât de răi ca maniheenii. Pedepsirea întregii omeniri pentru păcatul lui Adam a fost dreaptă; căci în urma păcatului, omul, care ar fi putut să fie spiritual în trup, a devenit trupesc în spirit.¹⁰

Aceasta duce la o lungă și minuțioasă discuție despre dorința sexuală, căreia îi suntem robiți ca parte a pedepsei pentru păcatul lui Adam. Discuția e foarte importantă întrucât dezvăluie psihologia ascetismului; trebuie, de aceea, să-i dăm atenție, deși Sfântul mărturisește că tema e lipsită de pudoare. Teoria pe care o avanseză este următoarea.

Trebuie admis că raportul sexual în cadrul căsniciei nu este păcătos, cu condiția ca intenția să fie zămislirea. Dar chiar și în căsnicie, un om virtuos va dori ca lucrul să se poată petrece fără poftă trupească. Chiar și în căsnicie, după cum o arată dorința de intimitate, oamenii se rușinează de contactul sexual, pentru că „acest act legiuuit al naturii este (de la primii noștri strămoși) însotit de rușine vinovată”. Cinicii credeau că nu trebuie să ne rușinăm iar Diogene nu se sfia defel, dorind să fie în toate asemenei unui câine; totuși până și el, după o încercare, a abandonat în practică această nerușinare extremă. Ceea ce e rușinos la dorința trupească este independența ei de voință. Adam și Eva, înainte de cădere, ar fi putut să aibă contact sexual fără poftă trupească, deși în fapt n-au avut. Meșteșugarii, în îndeletnicirile meseriei lor, își mișcă mâinile neîmpinși de poftă; în mod asemănător, Adam, dacă s-ar fi ținut departe de măr, s-ar fi putut îndeletnici cu sexul fără emoțiile pe care în prezent acesta le reclamă. Mădularele sexuale, întocmai ca și restul corpului, s-ar fi supus voinței. Necesitatea dorinței trupești în contactul sexual este o pedeapsă pentru păcatul lui Adam, fără de care sexul ar fi putut fi despărțit de placere. Omițând anumite detalii fizioleice pe care traducătorul le-a lăsat pe bună dreptate în obscuritatea originalului latin, asta este ceea ce spune teoria sexualității dezvoltată de Sfântul Augustin.

¹⁰ Cetatea lui Dumnezeu, XIV, 15.

Este evident din cele de mai sus că ceea ce-l face pe ascetic să dezaprobe sexualitatea este independența ei față de voință. Virtutea, într-o astfel de viziune, reclamă un control total al voinței asupra corpului, dar un astfel de control nu e suficient pentru a face posibil actul sexual. Acest act, aşadar, pare incompatibil cu o viață desăvârșită virtuoasă.

Începând din momentul Căderii, lumea este împărțită în două cetăți, dintre care una va domni veșnic cu Dumnezeu, iar cealaltă va fi în chinuri veșnice cu Satan. Cain aparține cetății Diavolului, Abel cetății lui Dumnezeu. Acesta, prin har și în virtutea predestinării, a fost pelerin pe pământ și cetățean al cerului. Patriarhii au aparținut Cetății lui Dumnezeu. Discuția despre moartea lui Matusalem îl aduce pe Sfântul Augustin la delicata chestiune a comparației dintre Septuaginta și Vulgata. Datele, aşa cum le oferă Septuaginta, duc la concluzia că Matusalem a supraviețuit potopului cu patruzeci de ani, ceea ce e imposibil de vreme ce el nu s-a aflat în Arcă. Vulgata, urmând manuscrisul ebraic, prezintă date din care rezultă că el a murit în anul potopului. Privitor la acest punct, Sfântul Augustin consideră că au dreptate Sfântul Ieronim și manuscrisul ebraic. Unii au susținut că evreii au falsificat cu bună știință manuscrisul ebraic, din rea-voință față de creștini; această ipoteză este respinsă. Pe de altă parte, Septuaginta a fost negreșit inspirată de Dumnezeu. Concluzia care se impune este că la transcrierea Septuagintei copiștii lui Ptolemeu au făcut greșeli. Vorbind despre traducerile Vechiului Testament, Sfântul Augustin spune: „Biserica a primit-o pe cea a Celor Șaptezeci ca și cum nu ar exista nici o alta, după cum mulți dintre creștinii greci, folosind-o integral pe aceasta, nu știu dacă există vreo alta sau nu. Traducerea noastră latină este și ea făcută după aceea, deși unul Ieronim, un preot erudit și mare lingvist, a tradus aceleași Scripturi din ebraică în latină. Dar deși evreii afirmă că savanta lui lucrare cuprinde întreg adevărul și adeveresc că Cei Șaptezeci au greșit câteodată, totuși Biserica lui Cristos consideră că un om singur nu trebuie preferat atât de multora, mai cu seamă unora ce au fost aleși pentru această lucrare de Marele Preot.” El acceptă povestea despre miraculoasa potrivire dintre cele șaptezeci de traduceri independente și consideră asta ca fiind o dovedire că Septuaginta are girul inspirației divine. Dar și textul ebraic este inspirat în același fel. Această încheiere lasă nedecisă chestiunea autorității traducerii făcute de Ieronim. Poate că Sfântul Augustin ar fi fost mai hotărât de partea lui Ieronim dacă între ei n-ar fi existat o dispută cu privire la anumite înclinații oportuniste ale Sfântului Petru.¹¹

¹¹ Galateni 2, 11–14.

Sfântul Augustin întocmește un sincronism între istoria sacră și cea profană. Aflăm astfel că Enea a ajuns în Italia pe vremea când Abdon¹² era judecător în Israel și că ultima prigonire va avea loc sub Anticrist, dar data ei este necunoscută.

După un admirabil capitol împotriva torturii judiciare, Sfântul Augustin purcede la combaterea noilor academicieni, care consideră că totul e îndoieilnic. „Biserica lui Cristos detestă aceste îndoieili, considerându-le nebunești, și posedă cunoaștere cât se poate de certă despre lucrurile pe care le aprehendează.” Trebuie să credem în adevărul Scripturilor. În continuare, el argumentează că nu există virtute adevărată fără adevărata religie. Virtutea păgână este „pângărită de influența unor diavoli spurcați și nerușinați”. Ceea ce la un creștin ar fi virtuți, la păgân sunt vicii. „Acele lucruri pe care el [sufletul] pare a le socoti virtuți și ca atare călăuze ale afectelor sale, dacă nu sunt raportate la Dumnezeu, vor fi mai curând vicii decât virtuți.” Cei ce nu fac parte din această societate (e vorba de Biserică) vor avea parte de suferință veșnică. „În conflictele noastre aici pe pământ, ori biruie durerea și atunci moartea alungă simțirea ei, ori biruie firea și alungă durerea. Acolo însă durerea va fi simțită veșnic și firea va suferi veșnic, ambele dăinuind cât pedeapsa dată” (cap. XXVIII).

Există două învieri — cea a sufletului în ceasul morții și cea a trupului la Judecata de Apoi. După ce discută diverse dificultăți privitoare la împărăția de mii de ani și isprăvile de după aceea ale lui Gog și Magog, Sfântul Augustin ajunge la un text din II Tesalonicieni (2 11, 12): „Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire, ca ei să creadă minciuni, ca să fie osândiți toți cei ce n-au crezut adevărul, ci le-a plăcut nedreptatea.” Unii ar putea socoti nedrept ca Atotputernicul mai întâi să-i amăgească, iar apoi să-i pedepsească pentru că au fost amăgiți; Sfântului Augustin însă lucrul acesta i se pare perfect normal. „Fiind osândiți, ei sunt amăgiți, iar fiind amăgiți, sunt osândiți. Amăgirea lor însă are loc potrivit judecății tainice a lui Dumnezeu, pe drept tainică și în chip tainic dreaptă; chiar și a Lui, care a judecat întruna, de la începutul lumii.” Sf. Augustin consideră că Dumnezeu i-a împărțit pe oameni în aleși și respiși nu după meritele sau greșelile lor, ci în mod arbitrar. Toți deopotrivă merită damnații și ca atare cei respiși n-au temei să se plângă. Din pasajul de mai sus al Sfântului Pavel reiese că sunt păcătoși pentru că sunt respiși, nu respiși pentru că sunt păcătoși.

¹² Despre Abdon stim doar că a avut patruzeci de fii și treizeci de nepoți și că toți aceștia călăreau pe manji de asini.

După învierea trupului, trupurile celor damnăți vor arde veșnic fără a se mistui. Nu este în asta nimic straniu; i se întâmplă salamandrei și muntelui Etna. Diavolii, deși incorporali, pot fi arși de focul corporal. Chinurile iadului nu sunt purificatoare și nu vor fi ușurate prin intervenții ale sfinților. Origene greșea considerând că iadul nu este veșnic. Ereticii și dintre catolici cei păcătoși vor fi damnăți.

Cartea se încheie cu viziunea pe care o are Sfântul despre Dumnezeu în ceruri și despre beatitudinea eternă a Cetății lui Dumnezeu.

S-ar putea ca din rezumatul de mai sus să nu reiasă clar importanța acestei scrieri. Ceea ce a fost influent a fost separarea dintre Biserică și stat, cu implicația clară că statul poate face parte din Cetatea lui Dumnezeu doar prin supunere față de Biserică în tot ce ține de religie. Aceasta a rămas de atunci mereu doctrina Bisericii. De-a lungul întregului Ev Mediu, în timpul creșterii treptate a puterii papale și pe toată durata conflictului dintre Papă și Împărat, Sfântul Augustin a furnizat Bisericii Occidentale justificarea teoretică a politicii ei. Statul evreu, în vremurile legendare ale Judecătorilor și în perioada istorică de după întoarcerea din captivitatea babiloniană, a fost o teocrație; statul creștin trebuia să-l imite în această privință. Slăbiciunea împăraților și a majoritatii monarhilor medievali occidentali i-a permis Bisericii, în mare măsură, să realizeze idealul Cetății lui Dumnezeu. În Orient, unde Împăratul era puternic, această evoluție n-a avut niciodată loc, iar Biserica a rămas mult mai supusă statului decât în Occident.

Reforma, care a resuscitat doctrina despre mântuire a Sfântului Augustin, a aruncat peste bord teoria sa teocratică și a devenit erastiană¹³ în bună parte datorită exigențelor practice ale luptei cu catolicismul. Erastianismul protestant a fost însă șovăielnic, iar cei mai religioși dintre protestanți erau încă influențați de Sfântul Augustin. Anabaptiștii, Oamenii Monarhiei a Cincea și quakerii au preluat o parte din doctrina sa, dar cu accent mai mic pe Biserică. El insistă pe predestinare și de asemenea pe necesitatea botezului pentru mântuire; aceste două doctrine nu se împacă prea bine, iar protestanții extremi au abandonat-o pe cea de a doua. Eschatologia lor a rămas însă augustiniană.

Cetatea lui Dumnezeu cuprinde puține idei funciarmente originale. Eschatologia este de sorginte evreiască și a pătruns în creștinism în principal prin Apocalipsă. Doctrina predestinării și a elecției este paulină, deși Sfântul Augustin i-a dat o dezvoltare mai completă și mai logică decât avea în Epistole. Distincția dintre istoria sacră și cea profană este formulată clar în Vechiul Testament. Ceea ce a făcut Sfântul

¹³ Se numește erastiană doctrina că Biserica trebuie să se supună statului.

Augustin a fost să adune toate aceste elemente și să le pună în legătură cu istoria propriei sale epoci, astfel încât căderea Imperiului de apus și perioada de confuzie care i-a urmat să fie asimilate de creștini fără ca aceasta să le pună credința la o prea grea încercare.

Schema iudaică a istoriei, trecute și viitoare, este de natură să exerce o puternică atracție asupra celor asupriți și năpăstuiți din orice epocă. Sfântul Augustin a adaptat această schemă la creștinism, iar Marx la socialism. Pentru a-l înțelege din punct de vedere psihologic pe Marx, trebuie folosit următorul dicționar:

Iahve	= Materialismul Dialectic
Mesia	= Marx
Aleșii	= Proletariatul
Biserica	= Partidul Comunist
A Doua Venire	= Revoluția
Iadul	= Pedepsirea Capitaliștilor
Împărația a O Mie de Ani	= Societatea Socialistă

Termenii din stânga redau cuprinsul emoțional al celor din dreapta și tocmai acest cuprins emoțional, familiar celor cu o educație creștină sau iudaică, dă credibilitate eschatologiei lui Marx. Un dicționar similar s-ar putea întocmi pentru naziști, dar concepțiile lor sunt mai pur vetero-testamentare și mai puțin creștine decât cele ale lui Marx, iar Mesia lor este mai asemănător Macabeilor decât lui Cristos.

C. Controversa pelagiană

O mare parte din cea mai influentă secțiune a teologiei Sfântului Augustin a avut ca țintă combaterea erziei pelagiene. Pelagius era un galez, pe numele lui adevarat Morgan, care înseamnă „om al mării”, ca și „Pelagius” în greacă. Era un cleric cultivat și agreabil, mai puțin fanatic decât mulți dintre contemporanii săi. Credea în liberul-arbitru, punea sub semnul întrebării doctrina păcatului originar și considera că atunci când un om trăiește virtuos, o face în virtutea propriului efort moral. Oamenii care acționează drept și sunt și drept-credincioși vor ajunge în rai ca răsplătă pentru virtuțile lor.

Acstei vederi, care astăzi sună banal, au stârnit în acea epocă o mare agitație și, datorită în bună parte eforturilor Sfântului Augustin, au fost declarate eretice. Ele au avut însă, vremelnic, un succes considerabil. Augustin a trebuit să-i scrie patriarhului din Ierusalim spre a-i atrage luarea-aminte asupra vieleanului erziarh, care-i înduplașase pe mulți

teologi răsăriteni să-i adopte vederile. Chiar și după ce Pelagius a fost condamnat, alți oameni, numiți semi-pelagiensi, au susținut forme mai diluate ale doctrinelor sale. Abia după multă vreme, învățătura mai pură a Sfântului a ajuns total biruitoare, îndeosebi în Franța, unde condamnarea definitivă a eretiei semi-pelagiene a avut loc la Conciliul de la Orange, în 529.

Sfântul Augustin propovăduia că Adam, înainte de Cădere, avusese liber-arbitru și ar fi putut să se abțină de la păcat. Cum însă el și Eva au mâncat mărul, stricăciunea a intrat în ei, propagându-se apoi în toți descendenții lor, dintre care nici unul nu se abține de la păcat prin propriile-i forțe. Numai harul lui Dumnezeu îi face capabili pe oameni să fie virtuoși. Dat fiind că moștenim cu toții păcatul lui Adam, merităm cu toții damnarea veșnică. Toți cei ce mor nebotezați, chiar și prunci, vor ajunge în iad și vor îndura chinuri fără sfârșit. N-avem nici un temei să ne plângem de asta, pentru că toți suntem păcătoși. (În *Confesiuni*, Sfântul enumeră nelegiuirile de care s-a făcut vinovat în leagăn.) Dar prin harul liber al lui Dumnezeu, anumiți oameni, dintre cei ce au fost botezați, sunt selecționați spre a merge în ceruri; aceștia sunt aleșii. Ei nu se duc în ceruri pentru că sunt buni; cu toții suntem total depravați, exceptând cazul în care harul lui Dumnezeu, acordat doar celor aleși, ne face capabili să fim altfel. Nu se poate indica nici o rațiune pentru faptul că unii sunt mântuiți iar restul damnați; el se datorează alegerii nemotivate a lui Dumnezeu. Damnarea dovedește dreptatea lui Dumnezeu; mântuirea dovedește mila Sa. În ambele se vădește bunătatea lui Dumnezeu.

Argumentele în sprijinul acestei doctrine feroce — pe care a resuscitat-o Calvin și care de atunci nu mai este împărtășită de Biserica catolică — se găsesc în scrierile Sfântului Pavel, îndeosebi în Epistola sa către romani. Augustin le tratează pe acestea aşa cum un avocat tratează legea: interpretarea eabilă, iar din texte este distilat înțelesul ultim. Cititorul e persuadat, în cele din urmă, nu că Sfântul Pavel credea ceea ce deduce Augustin, ci că, luând anumite texte separat, ele implică într-adevăr ceea ce el spune că implică. Poate părea straniu că damnarea pruncilor nebotezați n-a fost considerată şocantă, ci a fost atribuită unui Dumnezeu bun. Credința nestrămutată în păcat îl domina însă până într-atât, încât credea cu adevărat că nou-născuții sunt mădulare ale lui Satan. Multe din lucrurile cele mai feroce din Biserica medievală își au obârșia în acest sumbru simțământ al vinovăției universale.

O singură dificultate de ordin intelectual îl frământă cu adevărat pe Sfântul Augustin. Nu faptul că pare regretabil că Omul a fost creat, de vreme ce imensa majoritate a indivizilor umani sunt predestinați

chinurilor veșnice. Ceea ce-l tulbură este ideea că, dacă păcatul originar este moștenit de la Adam, cum propovăduiește Sfântul Pavel, atunci nu doar trupul, ci și sufletul se propagă în mod necesar prin părinți, căci păcatul e al sufletului, nu al trupului. El vede dificultăți în această doctrină, dar spune că, de vreme ce Scriptura tace, nu se poate să fie necesar pentru mântuire să avem o viziune corectă asupra acestei chestiuni. Drept care, o lasă nedecisă.

Este straniu că ultimii bărbați de mare statură intelectuală dinainte de veacurile de întuneric erau preocupați nu de salvarea civilizației, de alungarea barbarilor sau de stârpirea abuzurilor administrației, ci de propovăduirea meritului virginității și de damnarea pruncilor neboalați. Văzând că acestea erau preocupările pe care Biserică le-a transmis barbarilor convertiți, nu ne mai miră că epoca imediat următoare a depășit în cruzime și superstiție aproape toate celelalte perioade propriu-zis istorice.

CAPITOLUL V

Secolele al V-lea și al VI-lea

Secoul al V-lea a fost cel al invaziei barbare și al prăbușirii Imperiului de vest. După moartea lui Augustin în 430, nu prea s-a mai făcut filozofie; a fost un secol al acțiunii distructive, care însă a determinat în mare măsură direcțiile pe care urma să evolueze Europa. Acesta e secolul în care anglii au invadat Britania, făcând-o să devină Anglia; tot în acest secol invazia francilor a transformat Galia în Franța, iar vandalii au invadat Spania, dând numele lor Andaluziei. În anii de mijloc ai acestui secol, Sfântul Patrick i-a convertit pe irlandezi la creștinism. În tot cuprinsul lumii occidentale, regate germanice necivilizate au succedat birocratiei centralizate a Imperiului. Poșta imperială a dispărut, marile șosele au căzut în paragină, războiul a pus capăt comerțului de mare amploare, iar viața a redevenit locală atât din punct de vedere politic, cât și economic. Autoritatea centrală s-a menținut doar în cadrul Bisericii, dar și aici cu multă dificultate.

Dintre triburile germanice care au invadat Imperiul în secolul al V-lea, cele mai importante au fost reprezentate de goți. Aceștia au fost împinși spre vest de către huni, care-i atacau dinspre răsărit. Inițial ei au încercat să cucerească Imperiul de răsărit, dar au fost înfrânti; atunci s-au îndreptat spre Italia. Începând din vremea lui Dioclețian, ei erau folosiți ca mercenari romani; în felul acesta au învățat despre meșteșugul armelor mai mult decât ar fi știut altminteri barbarii. Regele goților Alaric a prădat Roma în anul 410, dar a murit în același an. Odoacru, rege al ostrogotilor, a pus capăt Imperiului de vest în anul 476 și a domnit până în anul 493, când a fost ucis mișelește de un alt ostrogot, Theodoric, care a fost rege al Italiei până la 526. Despre el voi avea curând de spus mai multe. A fost important atât în istorie cât și în legendă; în Cântecul niebelungilor apare sub numele „Dietrich von Bern” („Bern” fiind Verona).

Între timp vandalii s-au stabilit în Africa, vizigoții în sudul Franței iar francii în nord.

În mijlocul invaziei germanice s-au produs incursiunile hunilor conduși de Attila. Hunii erau un neam mongolic, dar cu toate acestea, s-au aliat deseori cu goții. În momentul crucial însă, când au invadat Galia în 451, s-au învățbit cu goții; aceștia, împreună cu romani, i-au înfrânt în acel an la Chalons. Attila a pornit atunci împotriva Italiei cu gândul să ia cu asalt Roma, dar Papa Leon I-a abătut de la acest gând, relatându-i că Alaric murise după ce a prădat Roma. Renunțarea nu i-a fost însă de nici un folos, pentru că în anul următor a murit. După moartea sa, puterea hunilor s-a prăbușit.

În cursul acestei perioade de confuzie, Biserica a fost tulburată de o complicată controversă privitoare la Întrupare. Protagoniștii dezbatărilor cu pricina au fost doi clerici, Chiril și Nestorie, dintre care, mai mult sau mai puțin întâmplător, primul a fost proclamat sfânt, iar cel de-al doilea, eretic. Sfântul Chiril a fost Patriarh al Alexandriei de pe la 412 până la moartea sa în 444; Nestorie a fost patriarh al Constantinopolului. Obiectul controversei era relația dintre divinitatea lui Cristos și umanitatea Sa. Era vorba de două Persoane, una umană și una divină? Aceasta era punctul de vedere al lui Nestorie. Iar dacă nu, era vorba de o singură natură sau două nături într-o singură persoană — o natură umană și una divină? Chestiunea a stârnit, în secolul al V-lea, o pasiune și o furie aproape incredibile. „S-a nutrit o discordie tainică și incurabilă între cei ce se temeau cel mai mult de contopirea divinității și a umanității lui Cristos și cei ce se temeau cel mai mult de separarea lor.”

Sfântul Chiril, susținătorul unității, era un om de un zel fanatic. El s-a folosit de poziția sa de patriarh pentru a incita la pogromuri împotriva coloniei evreiești din Alexandria, care era foarte numeroasă. Și-a dobândit faima în principal de pe urma linsării Hypatiei, o distinsă doamnă care, într-o epocă de habotnicie, aderase la filozofia neoplatoniciană și își consacrase talentele matematicii. Ea a fost „smulsă din trăsura ei, dezbrăcată la piele, târâtă până la biserică și căsăpita de Petru Lectorul și de o ciurdă de fanatici turbați și nemiloși: carnea i-a fost răzuită de pe oase cu cochilii de scoică ascuțite iar membrele ei tremurătoare au fost azvârlite în foc. Desfășurarea anchetei și pedepsirea făptașilor au fost oprite cu ajutorul unor plocoane potrivite.”¹ După această întâmplare, Alexandria nu a mai fost tulburată de filozofi.

Sfântul Chiril a fost supărat să afle că urbea Constantinopolului era dusă pe drumul pierzaniei de învățătura patriarhului ei Nestorie,

¹ Gibbon, op. cit., cap. XLVII

care susținea că în Cristos sălășluiau două persoane, una umană și una divină. Pe acest temei Nestorie se împotrivea noii practici de a o numi pe Fecioară „Mama lui Dumnezeu”; ea era, spunea Nestorie, doar mama Persoanei umane, pe când Persoana divină, care era Dumnezeu, nu avea mamă. Privitor la această chestiune, Biserica era divizată: în linii mari, episcopii de la est de Suez îl susțineau pe Nestorie, în timp ce cei de la vest de Suez îl susțineau pe Sfântul Chiril. Drept care, în 431 a fost convocat la Efes un conciliu menit să soluționeze disputa. Episcopii din vest au sosit primii și au purces la încuierea ușilor astfel încât cei întârziati să nu poată intra, iar ei să poată decide în mare grabă în favoarea Sfântului Chiril, care prezida soborul. „Această răzmeriță episcopală, la depărtarea de treisprezece secole, ni se prezintă sub venerabila înfățișare de Al Treilea Conciliu Ecumenic.”²

În urma acestui Conciliu, Nestorie a fost condamnat ca eretic. El nu a retractat, ci a devenit întemeietorul sectei nestoriene, care a avut numeroși adepti în Siria și peste tot în Orient. Câteva secole mai târziu, nestorianismul era atât de puternic în China, încât se părea că are șanse să devină religia oficială. În India au găsit nestorieni misionarii spanioli și portughezi în secolul al XVI-lea. Prigonirea nestorianilor de către cîrmuirea catolică de la Constantinopol a provocat o înstrăinare a credincioșilor care a îlesnit cucerirea Siriei de către mahomedani.

Limba lui Nestorie, care i-a sedus pe atâția cu elocință ei, a fost mâncată de viermi — aşa, cel puțin, ni se spune, ca să trăim liniștiți.

Efesul învățase să pună pe Fecioara în locul lui Artemis, dar păstra același zel necumpărat pentru zeița sa ca pe vremea Sfântului Pavel. Se spunea că Fecioara a fost înmormântată acolo. În anul 449, după moartea Sfântului Chiril, un sinod ținut la Efes a încercat să ducă triumful mai departe, dar prin asta a căzut în eretica opusă celei a lui Nestorie; această nouă erenzie, denumită monofizită, susține că Cristos are o unică natură. Dacă Sfântul Chiril ar mai fi fost în viață, în mod sigur ar fi susținut acest punct de vedere și ar fi devenit eretic. Împăratul a susținut menționatul sinod, dar Papa l-a repudiat. În cele din urmă Papa Leon — același care l-a înduplecăt pe Attila să nu atace Roma — a izbutit în anul bătăliei de la Chalons să obțină convocarea unui Conciliu ecumenic la Chalcedon, în 451, care i-a condamnat pe monofiziți și a fixat definitiv doctrina ortodoxă a Întrupării. Conciliul din Efes decisese că există o singură Persoană a lui Cristos, dar Conciliul din Chalcedon a decis că El există în două *naturi*, una umană și una divină. Influența Papei a jucat rolul de căpelenie în adoptarea acestei decizii.

² Ibid.

Monofiziții, la fel ca nestorienii, au refuzat să se supună. Egiptenii, aproape până la unul, au adoptat erezia monofizită, care s-a propagat în susul Nilului ajungând chiar până în Abisinia. Erezia Egiptului, asemenei ereziei opuse din Siria, a înlesnit cucerirea arabă. Erezia abisinienilor a fost invocată de Mussolini ca unul dintre motivele sale de a-i cotropi.

În cursul secolului al VI-lea au trăit patru personalități importante în istoria culturii: Boethius, Iustinian, Benedict și Grigore cel Mare. Ei sunt cei de care mă voi ocupa în principal în restul capitolului de față și în cel următor.

Cucerirea Italiei de către goți nu a pus capăt civilizației romane. Sub Theodoric, rege al Italiei și al goților, administrația civilă a Italiei a fost în întregime romană; Italia s-a bucurat de pace și de toleranță religioasă (până către sfârșit); regele era deopotrivă înțelept și energetic. El numea consuli, păstra dreptul roman și sprijinea Senatul: când s-a dus la Roma, prima vizită pe care a făcut-o a fost la sediul Senatului.

Deși era arian, Theodoric s-a aflat în raporturi bune cu Biserica până spre ultimii ani ai vietii sale. În 523, Împăratul Iustin a proscris arianismul, ceea ce l-a neliniștit pe Theodoric. Avea motive să se teamă, deoarece Italia era catolică iar simpatia religioasă a făcut-o să se alăture Împăratului. Theodoric a crezut, pe drept sau pe nedrept, că se urzește un complot și că în el este implicat și propriul său guvern. Aceasta l-a făcut să-l întemnițeze și să-l execute pe ministrul său, senatorul Boethius, care și-a scris *Mângâierile filozofiei* în timp ce se afla în închisoare.

Boethius e o figură singulară. De-a lungul întregului Ev Mediu a fost citit și admirat, a fost mereu considerat un creștin evlavios și tratat aproape ca și cum ar fi fost unul din Părinți. Totuși, *Mângâierile filozofiei*, compusă în 524 pe când își aștepta execuția, este o scriere pur platoniciană; aceasta nu dovedește că el nu era creștin, dar arată, oricum, că filozofia pagână avea asupra sa un ascendent mai mare decât teologia creștină. Unele scrieri teologice, în special una despre Sfânta Treime, atribuite lui, sunt considerate de mulți specialiști de prestigiu contrafaceri; probabil însă că tocmai datorită lor cei din Evul Mediu au putut să-l considere ortodox și să asimileze de la el mult platonism care altminteri ar fi fost privit cu suspiciune.

Lucrarea e o alternanță de versuri și proză: Boethius ca persoană vorbește în proză, pe când Filozofia răspunde în versuri. Există o anumită asemănare cu Dante, care fără îndoială a fost influențat de el în *Vita Nuova*.

Mângâierile, pe care Gibbon le numește pe bună dreptate un „volum de aur”, încep prin a declara că Socrate, Platon și Aristotel sunt adevarății filozofi; stoicii, epicureicii și ceilalți sunt niște usurpatori, pe

care gloata necunoscătoare i-a luat în mod eronat drept prieteni ai filozofiei. Boethius spune că s-a supus poruncii pitagoreice (nu celei creștine) „urmează-l pe Zeu”. Nu plăcerea, ci fericirea, care e același lucru cu sfințenia, constituie binele. Prietenia e „lucrul cel mai sfânt”. Multe dintre considerațiile morale din carte concordă îndeaproape cu doctrina stoică, fiind de fapt preluate în bună parte din Seneca. Există un rezumat, în versuri, al părții de început din *Timaios*. Acesta e urmat de multă metafizică pur platoniciană. Imperfecțiunea, ni se spune aici, este o lipsă, implicând, ca atare, existența unui model perfect. Autorul adoptă teoria privativă a răului. Apoi dezvoltă un panteism care ar fi trebuit să-i șocheze pe creștini, ceea ce, dintr-un motiv sau altul, nu s-a întâmplat. Fericirea și Dumnezeu, spune el, sunt binele suprem și sunt, prin urmare, identice. „Oamenii devin fericiți dobândind divinitatea.” „Cei ce dobândesc divinitatea devin zei. Deci oricine e fericit este un zeu; dar prin esența sa Zeul e unul singur; prin participare însă există mulți.” „Suma, obârșia și cauza a tot ce e dorit este considerat pe drept cuvânt a fi binele.” „Substanța lui Dumnezeu este în binele însuși și nicăieri în altă parte.” Poate Dumnezeu să facă rău? Nu. Deci răul nu este nimic, de vreme ce Dumnezeu poate să facă tot. Oamenii virtuoși sunt totdeauna puternici, iar cei răi sunt totdeauna slabii; căci și unii și ceilalți doresc binele, dar numai cei virtuoși îl dobândesc. Cei netrebnici sunt mai nefericiți dacă scapă de pedeapsă decât dacă o îndură. (De reținut că asta nu se aplică și pedepsei din infern). „În oamenii înțelepți nu-i loc pentru ură.”

Tonul cărții amintește mai mult de Platon decât de Plotin. În ea nu-i nici o urmă din superstiția sau morbiditatea acelei epoci, nici o obsesie în privința păcatului și nici o sfârșire excesivă către ceea ce e inaccesibil. În ea domnește un desăvârșit calm filozofic — în aşa măsură încât, dacă n-ar fi fost scrisă de un om lovit de năpastă, cartea putea lăsa aproape o impresie de automulțumire. Scrisă, așa cum a fost, în închisoare și de un condamnat la moarte, ea este la fel de admirabilă ca ultimele clipe ale lui Socrate așa cum le-a zugrăvit Platon.

O vizuire similară nu se mai întâlnește până după Newton. Voi cita *in extenso* un poem din carte, care, prin filozofia sa, te duce cu gândul la *Eseu despre om* al lui Pope.

Cu gânduri luminoase și adânci de vrei să știi
 Cel care-n ceruri tună ce legiuiri urmează,
 Privește firmamentul cu înaltele-i tării;
 Acolo aștrii pace străveche își păstrează
 Prin dreapta îvoială cu care s-au legat.
 Strălucitor de raze când soarele s-aprinde

Nu-mpiedică pe Phoebe în cerul înghețat,
 Nici Ursa ce zenitul cu repezi căi cuprinde
 În valuri să se scalde nu merge niciodată
 În occidentu-n care cum vin să se scufunde
 Privește pe-alte astre pe bolta înstelată
 Si nu dorește oceanul ca-n el să se afunde
 Întotdeauna Vesper cu-ntoarceri regulate
 Vestește umbre 'ncete și Lucifer așterne
 Din nou frumoase zile și binecuvântate,
 Le înnoiește mersul supus la legi eterne
 Iubirea dintre ele și este exilat
 Războiul din ținutul de stele purtător.
 Această armonie conduce neîncetat
 Pe orice elemente ca-n rânduiala lor
 Uscatul să dea locul la umedul opus,
 Ca frigul legătura cu caldul să păstreze,
 Ca focul ce stă-n aer să se ridice-n sus
 Si-nvins de greutate pământul să s-așeze.
 De aceea 'n adierea călduță a primăverii
 Să-mprăștie parfumul din fiecare floare
 Si coace Ceres roade în arșițele verii,
 De poame plină toamna se-ntoarce odihnitoare,
 Iar iarna e bătută de ploi, zăpezi și gheață.
 Această-nlănțuire a timpului hrănește
 Si întreține tot ce respiră-n lume viață.
 Tot ea apucă, îngroapă, sfârâmă și răpește
 Pe bietele ființe în moarte cufundând.
 Iar ne-ncetă, în ceruri, al lumii ziditor
 Tronează, universul cu frâu-i conducând,
 Stăpân și rege, obârsie și nesecat izvor,
 Dreptății legiuire și-arbitru înțelept,
 El cheamă iar la sine pe cele în mișcare
 Si celor rătăcite le-așază drumul drept.
 Căci dacă nu le-ar pune 'ngrădiri pe-a lor cărare,
 Chemându-le să vină de unde au pornit,
 Cele ce sunt ținute în bună rânduire
 S-ar pierde de izvorul de unde au venit.
 El fără încetare e pentru toți iubire
 De-orice viețuitoare e binele dorit,
 Fiindcă-n rostu-i viață i-ar fi cu nepuțință
 De nu s-ar reîntoarce s-ajungă, în sfârșit,
 Con dusă de iubire la cel ce i-a dat ființă.

Boethius a fost, până la sfârșit, prieten cu Theodoric. Tatăl său a fost consul, el însuși a fost consul și aşa au fost și cei doi fii ai săi. Socrul

său Symmachus (probabil nepotul celui ce a purtat controversa cu Ambrozie în legătură cu statuia Victoriei) a fost un personaj important la curtea regelui got. Theodoric l-a pus pe Boethius să reformeze baterea monedei și să-i uimească pe regii barbari mai puțin sofisticăți cu născociri de felul cadranului solar și al orologilor de apă. Poate că libertatea sa față de superstiții nu era atât de ieșită din comun la familiile aristocrate ca în alte părți; dar combinația dintre lipsa de superstiții și erudiția și zelul pentru binele public a fost în acea epocă un lucru unic. Eu nu cunosc, în cele două secole de dinaintea sa și în cele zece secole de după el, alt învățat european atât de liber de superstiție și de fanaticism. Meritele sale, de altfel, nu sunt doar negative; viziunea sa este nobilă, dezinteresată și sublimă. Ar fi fost o personalitate remarcabilă în orice epocă; în epoca în care a trăit, figura sa e de-a dreptul uluitoare.

Reputația de care s-a bucurat Boethius în Evul Mediu s-a datorat în parte faptului că era văzut ca un martir al persecuției ariene — vizion ce a debutat la două sau trei sute de ani după moartea sa. În Pavia a fost privit ca un sfânt, dar în fapt nu a fost canonizat. În timp ce Chiril era un sfânt, Boethius nu era.

La doi ani după execuția lui Boethius, Theodoric a murit. În anul următor, Iustinian a devenit împărat. El a domnit până în 565 și în acest lung răstimp a făcut mult rău și ceva bine. Celebritatea și-o datorăză, firește, în principal *Digestelor* sale. Las însă deoparte acest subiect, care-i de interes pentru juriști. El a fost un om de o profundă evlavie, pe care a etalat-o la doi ani după încoronare prin închiderea școlilor de filozofie din Atena, unde domina încă paganismul. Filozofii astfel alungați au luat drumul Persiei, unde regele i-a primit cu simpatie. Ei au fost însă șocați — mai șocați, spune Gibbon, decât le stă bine unor filozofi — de practicile persane ale poligamiei și incestului, aşa că s-au întors acasă și s-au scufundat în obscuritate. La trei ani de la această ispravă (532), Iustinian s-a apucat de alta, mai lăudabilă — zidirea Sfintei Sofia. Eu n-am avut prilejul să văd această catedrală, dar am văzut frumoasele mozaicuri din aceeași perioadă de la Ravenna, inclusiv portretul lui Iustinian și al împărătesei Theodora. Amândoi erau foarte evlavioși, deși Theodora fusese anterior o femeie de moravuri ușoare, pe care el a cules-o din circ. Ceea ce e și mai rău, ea îclina spre monofizitism.

Dar ajunge cu cleveteala. Împăratul însuși, mă bucur s-o spun, a fost de o ortodoxie fără cusur, cu excepția chestiunii celor „Trei capituli”. E vorba de o controversă vexatorie. Conciliul din Chalcedon declarase drept-credincioși trei Părinti suspectați de nestorianism;

Theodora, alături de mulți alții, a acceptat toate celelalte decrete ale Conciliului cu pricina, dar pe acesta nu. Biserica de Apus și-a înșușit tot ce decretase Conciliul, iar împărăteasa a simțit imboldul să-l persecute pe Papă. Iustinian o adora, iar după moartea ei în anul 548, Theodora a devenit pentru el ceea ce Prințipele consort a fost pentru regina Victoria. Așa se face că până la urmă Împăratul a alunecat în erzie. Un istoric contemporan (Evagrius) scrie: „Primind după sfârșitul vieții răsplata pentru fărădelegile sale, el s-a dus să-și caute binemeritata dreptate la scaunul de judecată al iadului.”

Iustinian a năzuit să recucerească cât mai mult posibil din Imperiul de apus. În anul 535 a invadat Italia și la început a înregistrat un succes rapid împotriva goților. Populația l-a primit cu bucurie iar el s-a înfățișat ca reprezentând Roma împotriva barbarilor. Numai că goții s-au regrupat și războiul s-a lungit timp de opt ani, în decursul căror Roma, și Italia în general, au avut de suferit mai mult decât în timpul invaziei barbare.

Roma a fost capturată de cinci ori — de trei ori de către bizantini și de două ori de către goți — și a decăzut la rangul de oraș neînsemnat. Ceva de același fel s-a petrecut și în Africa, recucerită și ea, mai mult sau mai puțin, de către Iustinian. La început ostirile sale au fost bine primite, dar mai apoi s-a constatat că administrația bizantină era coruptă, iar impozitele bizantine erau ruinătoare. Până la urmă, mulți localnici au ajuns să-și dorească întoarcerea goților și a vandalilor. Biserica însă a rămas statornic de partea Împăratului până la ultimele lui zile, pentru că era drept-credincios. Iustinian n-a încercat să recuce-rească Galia, în parte din pricina distanței, dar în parte și pentru că francii erau ortodocși.

În 568, la trei ani după moartea lui Iustinian, Italia a fost invadată de un nou și foarte fioros trib germanic, cel al longobarzilor. Războaiele dintre ei și bizantini au continuat cu intermitențe timp de două sute de ani, până aproape de epoca lui Carol cel Mare. Treptat, bizantinii au ajuns să stăpânească tot mai puțin din Italia; în sud au mai avut de făcut față și sarazinilor. Roma le-a rămas nominal supusă, iar papii îi tratau pe împărați cu deferență. Dar în cea mai mare parte a Italiei, după venirea longobarzilor împărații au păstrat foarte puțină autoritate sau deloc. Aceasta e perioada care a ruinat civilizația italică. Venetia a fost întemeiată de niște refugiați din calea longobarzilor și nu, cum spune tradiția, de pribegi din calea lui Attila.

CAPITOLUL VI

Sfântul Benedict și Grigore cel Mare

În mijlocul decăderii generale a civilizației, care s-a înregistrat în cursul neconitenitelor războaie din secolul al VI-lea și din cele următoare, Biserica mai cu seamă a fost cea care a păstrat ceea ce supraviețuise din cultura Romei antice. Ea a făcut lucrul acesta într-un mod foarte imperfect, deoarece chiar și printre cei mai înalți clerici ai epocii domneau fanatismul și superstițiile, iar învățământul secular era considerat păcătos. Cu toate acestea, instituțiile bisericești au creat un cadru solid, înăuntrul căruia a devenit posibilă, mai târziu, o resuscitare a învățământului și a îndeletnicirilor intelectuale.

Pentru perioada de care ne ocupăm aici, trei dintre activitățile Bisericii merită o atenție specială: întâi, mișcarea monastică; în al doilea rând, influența papalității, îndeosebi sub Grigore cel Mare; iar în al treilea rând, convertirea barbarilor pagâni cu ajutorul misionarilor. Voi spune, pe rând, câte ceva despre fiecare dintre acestea.

Mișcarea monastică a debutat simultan în Egipt și în Siria pe la începutul secolului al IV-lea. Ea a cunoscut două forme — cea a pustnicilor singuratici și cea mânăstirească. Sfântul Anton, primul dintre pustnici, s-a născut în Egipt în jurul anului 250 și s-a retras din lume pe la 270. Timp de cincisprezece ani a trăit însingurat într-o colibă de lângă casa sa; apoi, timp de douăzeci de ani, într-o totală singurătate în deșert. Dar faima lui s-a răspândit și mulțimi de oameni erau dorințe să-l audă predicând. Drept urmare, pe la 305, a început să propovăduiască și să îndemne la pustnicie. Practica o austерitate extremă, reducându-și hrana, băutura și somnul la minimul necesar viețuirii. Diavolul îi dădea întruna târcoale ademenindu-l cu vedenii lascive, dar el a rezistat cu bărbătie asiduității violene a lui Satan. Către sfâșitul vieții lui, Tebaida¹ era plină de pustnici care fuseseră inspirați de exemplul său și de preceptele sale.

¹ Deșertul din preajma Tebei egiptene.

Câțiva ani mai târziu — pe la 315 sau 320 — un alt egiptean, Pahomie, a întemeiat cea dintâi mânăstire. Aici călugării își duceau traiul în comun, fără proprietate privată, cu mese luate împreună și cu observanțe religioase obștești. Aceasta a fost, și nu cea a Sfântului Anton, forma sub care monahismul a cucerit lumea creștină. În mânăstirile create după modelul celei a lui Pahomie călugării se îndeletniceau serios cu munca, în principal agricolă, nefolosindu-și tot timpul cu împotrivirea la ispитеle cărnii.

Cam în aceeași vreme, monahismul s-a ivit și în Siria și Mesopotamia. Aici ascetismul a fost dus și mai departe decât în Egipt. Sfântul Simion Stilitul și ceilalți pustnici trăitori pe stâlpi erau sirieni. Din Orient monahismul a venit în ținuturi elenofone, în principal grație Sfântului Vasile (pe la 360). Mânăstirile fondate de el erau mai puțin ascetice: aveau orfelinate și școli pentru băieți (nu doar pentru cei ce urmău să devină călugări).

La început monahismul a fost o mișcare spontană, cu totul în afara organizării bisericesti. Sfântul Atanasie a fost cel ce i-a împăcat pe clerici cu monahismul. În parte ca urmare a influenței sale, s-a înfiipat regula potrivit căreia călugării trebuie să fie preoți. Tot el a fost cel care, pe când se afla la Roma în 399, a introdus mișcarea monastică în Occident. Sfântul Ieronim a contribuit mult la a o promova, iar Sfântul Augustin a introdus-o în Africa. Sfântul Martin din Tours a inaugurat mânăstiri în Galia, iar Sfântul Patrick în Irlanda. Mânăstirea lui Iona a fost înființată de Sfântul Columba în 566. În zilele de început, înainte de adaptarea călugărilor la organizarea eclesiastică, aceștia fuseseră pricina de tulburări. Întâi de toate, nu era chip să se facă deosebire între asceti veritabili și oameni care, fiind săraci lipiți, găseau relativ confortabile stabilimentele monastice. Apoi — aceasta era a doua dificultate — călugării dădeau un sprijin turbulent episcopului lor favorit, împingând unele sinoade (și aproape împingând și unele concilii) spre erezii. Sinodul (nu conciliul) de la Efes, care a statuat în favoarea monofizitilor, s-a ținut sub teroare monahală. Dacă nu era împotrivirea Papei, victoria monofizitilor s-ar fi putut permanentiza. Mai târziu, astfel de dezordini nu s-au mai produs.

Călugărițe se pare că au existat înainte să existe călugări — încă de pe la mijlocul secolului al III-lea. Unele se închideau în morminte.

Curătenia era privită cu oroare. Păduchilor li se spunea „perle ale lui Dumnezeu” și erau priviți ca însemne de sfințenie. Sfinții și sfintele obișnuiau să se laude că apa nu le atingea niciodată picioarele, afară de cazul când trebuiau să treacă peste vreun pârâu. În veacurile de mai târziu călugării s-au dovedit utili în mai multe privințe: erau agricultori pricepuși, iar unii dintre ei perpetuau sau resuscitau învățământul.

La început însă, mai ales la pustnici, nu au existat astfel de îndeletnici; majoritatea călugărilor nu munceau deloc, nu citeau niciodată decât ceea ce prescria religia și concepeau virtutea într-un mod exclusiv negativ, ca abținere de la păcat, îndeosebi de la păcatele trupești. Sfântul Ieronim, ce-i drept, și-a luat cu sine biblioteca în desert, dar apoi a ajuns să credă că acesta a fost un păcat.

În monahismul occidental, cel mai important nume este cel al Sfântului Benedict, fondatorul Ordinului benedictin. El s-a născut pe la 480, lângă Spoleto, dintr-o familie nobilă din Umbria; la vîrsta de douăzeci de ani a fugit de luxul și plăcerile Romei, retrăgându-se în solitudinea unei peșteri, unde a trăit timp de trei ani. După această perioadă, viața i-a fost mai puțin solitară, iar în jurul anului 520 a întemeiat vestita mânăstire de la Monte Cassino, pentru care a întocmit „regulamentul benedictin”. Aceasta era adaptat climatului occidental și prețindea mai puțină austерitate decât se obișnuia printre călugării egipteni și sirieni. Existase până atunci o competiție fără noimă în extravaganță ascetică, practicantul cel mai extremist fiind considerat cel mai cucerinic. Sfântul Benedict a pus capăt acestei competiții, decretând că austерите peste regulament puteau fi practicate numai cu permisiunea abatului. Acestuia i s-a dat o mare putere; era ales pe viață și avea (în limitele regulamentului și ale ortodoxiei) un control aproape despotic asupra călugărilor din subordine, cărora nu li se mai îngăduia, ca înainte, să-și părăsească mânăstirea în favoarea alteia, dacă se simțeau înclinații s-o facă. Mai târziu, benedictinii au ajuns remarcabili pe plan intelectual, dar la început nu i-au interesat decât textele religioase.

Organizațiile își au o viață a lor proprie, independentă de intențiile fondatorilor lor. Cel mai grăitor exemplu în această privință este Biserica catolică, exemplu ce l-ar uimi pe Isus și chiar și pe Sfântul Pavel. Ordinul benedictin e un exemplu mai mărunт. Călugării fac legământ de săracie, supunere și castitate. Privitor la aceasta, Gibbon remarcă: „Am auzit sau citit undeva mărturisirea sinceră a unui abate benedictin: «Legământul de săracie îmi aduce o sută de mii de coroane pe an; cel de supunere m-a înălțat la rangul de principe suveran». Am uitat ce urmări a avut legământul său de castitate.”² Îndepărările Ordinului de la intențiile fondatorului n-au fost însă nicidecum regretabile. Aceasta se aplică, în particular, preocupărilor intelectuale. Biblioteca de la Monte Cassino este celebră, iar în diverse chipuri lumea datorează mult gusturilor pentru studii ale benedictinilor de mai târziu.

Sfântul Benedict a trăit la Monte Cassino de la întemeierea mânăstirii până la moartea sa, în 543. Mânăstirea a fost prădată de longobarzi

² Gibbon, *op. cit.*, XXXVII, nota 57.

cu puțin înainte ca Grigore cel Mare, el însuși benedictin, să devină Papă. Călugării s-au refugiat la Roma, dar după ce furia longobarzilor s-a domolit, s-au reîntors la Monte Cassino.

Din dialogurile Papei Grigore cel Mare, scrise în 593, aflăm multe lucruri despre Sfântul Benedict. El a fost „crescut la Roma în studiul umanioarelor. Dându-și seama însă că din pricina unor astfel de studii mulți au alunecat în netrebnicie și desfrâu, și-a tras îndărăt piciorul pe care, aşa zicând, îl pusese în lume, ca nu cumva, intrând în contact prea strâns cu aceasta, să cadă și el în acel hău primejdios și nelegiuit: lepădând aşadar cartea pe care o ctea și părăsind casa și averea tatălui său, hotărât în cuget să-i slujească numai lui Dumnezeu, a purces la căutarea unui loc unde să-și poată împlini dorința și țelul său cucerinic: și cu acest gând plecă, inițiat în doctă ignoranță și înarmat cu neînvățată înțelepciune.”

Numaidecât a dobândit puterea de a face miracole. Primul dintre acestea a constat în dregerea unei site rupte, folosind rugăciunea. Localnicii au atârnat sita deasupra intrării în biserică, unde „a rămas să stea mulți ani după aceea, chiar până la urgia de deunăzi a longobarzilor”. Părăsind sita cu pricina, s-a dus în grota lui, al cărei loc nu-l cunoștea decât un singur prieten, care-i aducea de mâncare, coborând-o la el cu ajutorul unei frânghii de care era legat un clopoțel, astfel ca preacuviosul să știe că i-a sosit cina. Satan însă a aruncat cu o piatră în frânghie, rupând-o atât pe ea cât și clopoțelul. Dar această încercare a vrăjmașului omenirii de a curma furnizarea hranei către Sfânt a fost dejucată.

După ce Benedict a stat în grotă cât a fost nevoie pentru scopurile lui Dumnezeu, Domnul nostru S-a înfățișat în Sâmbăta mare unui anume preot, căruia i-a dezvăluit unde se află sălașul pustnicului și l-a rugat să se ducă la acesta și să petreacă împreună cu el praznicul Paștelui. Cam în aceeași vreme au dat de el niște păstori. „La început, privindu-l pe ascuns printre tufe și văzându-i straiele cusute din piei, au gândit de bună seamă că trebuie că e vreo dihanie; după ce însă au făcut cunoștință cu slujitorul lui Dumnezeu, mulți au fost prin mijlocirea sa convertiți de la viața lor dobitocească la har, smerenie și cucernicie.”

Aidoma altor pustnici, Benedict era încercat și el de ispitele cărnii. „Era o anume femeie pe care dânsul o zărise, a cărei amintire duhul rău i-o însurubase în suflet și prin acea amintire ațâta atât de tare poftirea trupească în sufletul slujitorului lui Dumnezeu, încât pre dânsul, aproape covârșit de placere, îl bătea gândul să se lase de sihăstrie. Deodată însă, ajutat de harul dumnezeiesc, și-a venit în fire; și văzând crescute peste tot în preajmă tufe dese de măces și de urzici, și-a lepată fără zăbavă straiele și s-a aruncat gol în mijlocul lor, unde s-a tăvălit

atât de vârtos, încât, atunci când s-a sculat de jos, avea toată carnea sfârtecată ca vai de el; și aşa, cu prețul rănilor trupului său, și-a tămd uit dânsul rănilor sufletului.”

Cum faima i s-a răspândit în jur, călugării de la o anume mănăstire, al cărei stareț murise de curând, au stăruit pe lângă el să accepte succesiunea. El s-a lăsat înduplecăt, după care a stăruit cu atâta strășnicie să fie păzită o virtute strictă, încât călugării, scoși din fire, au hotărât să-l otrăvească dându-i să bea un pahar de vin otrăvit. El însă a făcut semnul crucii deasupra paharului iar acesta s-a făcut țăndări. După care s-a întors în sihăstrie.

Miracolul cu sita nu a fost singurul cu folos practic din căte a făcut Sfântul Benedict. Într-o zi din zile, un got virtuos tăia cu cosorul rugii de măces, când deodată fierul cosorului s-a desprins de mâner și a căzut într-o apă adâncă. Faptul fiind adus la cunoștință Sfântului, acesta a introdus mânerul cosorului în apă iar fierul s-a ridicat de pe fund și s-a fixat singur de mâner.

Un preot din vecinătate, invidios pe reputația evlaviosului, i-a trimis acestuia o pâine otrăvită. Benedict și-a dat seama în chip miraculos că pâinea e otrăvită. El obișnuia să dea pâine la o cioară, iar când aceasta a venit în ziua cu pricina, Sfântul i-a spus: „În numele Domnului nostru Isus Cristos, ia pâinea asta și du-o într-un asemenea loc încât nici un om să nu o poată găsi.” Cioara s-a conformat, după care, întorcându-se, și-a primit tainul obișnuit. Preotul cel viclean, văzând că nu poate ucide trupul lui Benedict, hotărî să-i ucidă sufletul, drept care trimise la mănăstirea acestuia șapte fete despuiate. Sfântul se temu că nu cumva vreunul dintre călugării mai tineri să fie împins la păcat, drept care a hotărât să plece el însuși din mănăstire, pentru că acel preot să nu mai aibă motiv să se dedea la asemenea fapte. Preotul a pierit însă, strivit de tavanul celulei sale, care s-a prăbușit pe el. Un călugăr s-a dus repede pe urmele lui Benedict să-i ducă fericita veste și să-l implore să se întoarcă. Benedict a jelit moartea păcătosului, iar călugărului care se bucurase de ea i-a aplicat o pedeapsă.

Grigore nu relatează doar miracole, ci binevoiește, ici și colo, să facă loc și unor fapte din cariera ecclaziastică a Sfântului Benedict. După ce a întemeiat douăsprezece mănăstiri, acesta a ajuns în cele din urmă la Monte Cassino, unde exista o „capelă” închinată lui Apolo, folosită încă de localnici pentru cultul pagân. „Până și în acea vreme, gloata bezmetică de necredincioși aducea jertfe dintre cele mai nelegiuțe.” Benedict a năruit altarul, a pus să se zidească în locul lui o biserică și i-a convertit pe pagânii din vecinătate. Satan și-a ieșit din fire:

„Vechiul vrăjmaș al omenirii, nefiindu-i pe plac atare lucruri, s-a înfățișat dinaintea aceluia cuvios părinte, nu în ascuns sau în vis, ci aie-vea, tânguindu-se cu strigăte mari că i-a făcut silnicie. Larma pe care o făcea, călugării de bună seamă o auzeau, dar pe el însuși să-l vază nu puteau; însă după cum avea să le spună venerabilul părinte, lui i s-a arătat la vedere, crâncen și feroce din cale afară, de credeai că o să-l sfâșie în bucăți cu gura lui de foc și cu ochii-i învăpăiați. Ceea ce diavolul i-a spus a fost auzit de toți călugării; căci mai întâi i-a vorbit pe nume, dar pentru că preacuviosul n-a catadicsit să-i răspunză nicicum, acela o dădu pe ocări și insulte; deoarece când striga și-i zicea «Binecuvântate Benedict» și vedea că el nu-i dă nici un răspuns, întorcea foaia și zicea «Nu binecuvântate, ci afurisitule Benedict, ce ai cu mine? De ce mă prigonești?». Aici povestea se sfârșește; e de presupus că Satan, excedat, s-a dat bătut.

Am citat oarecum pe larg din aceste dialoguri, pentru că ele au o întreită importanță. În primul rând, ele sunt sursa principală din care aflăm despre viața Sfântului Benedict, al căruia Regulament a devenit modelul pentru toate mănăstirile din Occident cu excepția celor din Irlanda sau întemeiate de irlandezi. În al doilea rând, ele ne oferă o imagine vie a atmosferei mentale în care trăiau cei mai civilizați oameni la sfârșitul secolului al VI-lea. În al treilea rând, ele sunt scrise de Papa Grigore cel Mare, cel de-al patrulea și ultimul dintre Doctorii Bisericii de Apus, iar pe plan politic, unul dintre cei mai eminenți papi. Urmează acum să ne ocupăm de el.

Venerabilul W.H. Hutton, arhidiacon de Northampton³, susține că Grigore a fost cea mai mare personalitate a secolului al VI-lea; singurii care ar putea rivaliza cu el, spune dânsul, ar fi Iustinian și Sfântul Benedict. Toți trei, de bună seamă, au exercitat o mare influență asupra epocilor următoare: Iustinian prin Legile sale (și nu prin cuceririle sale, care au fost efemere); Benedict prin ordinul său monahal; iar Grigore, prin sporirea, înfăptuită de el, a puterii papale. În dialogurile din care am citat adineauri, el ne apare copilăros și credul, dar ca om politic este istet, abil și perfect conștient de ceea ce se poate realiza în lumea complexă și schimbătoare în care e nevoie să acționeze. Contrastul e surprinzător; dar cei mai eficace oameni de acțiune sunt deseori medioci din punct de vedere intelectual.

Grigore cel Mare, primul Papă cu acest nume, s-a născut la Roma în jurul anului 540, dintr-o familie bogată și nobilă. Se pare că bunicul său fusese Papă după ce a rămas văduv. El însuși a avut în tinerețe un

³ Cambridge Medieval History, II, cap. VIII.

palat și o uriașă avere. A primit ceea ce pe atunci se considera a fi o educație bună, deși din aceasta n-a făcut parte și studiul limbii grecești, limbă pe care nu și-a însușit-o niciodată, deși a trăit șase ani la Constantinopol. În 573 era prefect al orașului Roma. A simțit însă chemarea religiei, drept care a demisionat din funcție, și-a dăruit averea pentru întemeierea de mănăstiri și pentru acte de caritate, iar palatul și l-a transformat în cămin pentru călugări, el însuși devenind benedictin. S-a dedicat meditației și unor practici austere care i-au afectat pentru totdeauna sănătatea. Papa Pelagius a aflat însă despre abilitățile sale politice și l-a trimis ca emisar al său la Constantinopol, căruia Roma îi era nominal subordonată de pe vremea lui Iustinian. Grigore a trăit la Constantinopol între 579 și 585, reprezentând interesele papalității la curtea Împăratului și teologia papală în discuțiile cu clerici răsăriteni, care erau întotdeauna mai inclinați spre erezie decât cei apuseni. În acea vreme patriarhul Constantinopolului împărtăsea opinia eronată că trupurile noastre de după înviere vor fi impalpabile, dar Grigore l-a ferit pe Împărat să nu cadă în această smintire de la dreapta credință. N-a izbutit însă să-l convingă pe Împărat să întreprindă o campanie împotriva longobarzilor, ceea ce era obiectivul principal al misiunii sale.

Anii 585–590, Grigore i-a petrecut ca stareț al mănăstirii sale. După care, murind Papa, i-a succedat acestuiua. Vremurile erau grele, dar tocmai prin confuzia ce le caracteriza, ofereau mari oportunități unui om politic înzestrat. Longobarzii pustiau Italia; Spania și Africa se aflau într-o stare de anarhie datorită slăbiciunii bizantinilor, decăderii vizigoților și incursiunilor de jaf ale maurilor. În Franță se purtau războaie între Nord și Sud. Britania, care sub romani fusese creștină, după invazia saxonă a revenit la păgânism. Mai erau rămășițe ale arianismului, iar erezia Celor Trei Capituli nu dispăruse nici ea. Vremurile tulburi s-au răsfrânt chiar și asupra episcopatului, mulți episcopi ducând o viață nici pe departe pilduitoare. Simonia înflorea și avea să rămână un flagel rușinos până în a doua jumătate a secolului al XI-lea.

Grigore a combătut cu energie și sagacitate toate aceste surse de dezordini. Până la pontificatul său, episcopul Romei, deși era recunoscut ca fiind ierarhic cel mai mare, nu era privit ca având vreo jurisdicție și în afara diocezei sale. Sfântul Ambrozie, de pildă, care se afla în cele mai bune raporturi cu Papa din vremea sa, în mod evident nu s-a considerat niciodată supus cătuși de puțin autorității acestuia. Grigore, în parte datorită calităților sale personale, iar în parte datorită anarhiei existente, a izbutit să impună o autoritate care i-a fost recunoscută de clericii din tot Occidentul și chiar, deși într-o mai mică măsură, de către cei din Orient. El și-a exercitat această autoritate în principal

prin scrisori trimise episcopilor și conducătorilor seculari din toate părțile lumii romane, dar și în alte moduri. Cartea sa *Îndreptar pastoral*, cuprinzând îndrumări către episcopi, a exercitat o mare influență în întreg Evul Mediu timpuriu. Era concepută ca un ghid privind îndatoririle episcopilor și a fost acceptată ca atare. A redactat-o inițial pentru episcopul Ravennei, trimițând-o și celui din Sevillla. Sub Carol cel Mare era dată episcopilor cu prilejul hirotonisirii. Alfred cel Mare a tradus-o în anglo-saxonă. În Răsărit era difuzată în limba greacă. Episcopilor le dădea sfaturi sănătoase, dacă nu chiar surprinzătoare, cum ar fi cele de a nu neglijă afacerile. Le mai spunea ca pe cârmuitori să nu-i critice, dar să le atragă luarea-aminte că-i paște dogoarea iadului dacă nu urmează sfaturile Bisericii.

Scrisorile lui Grigore sunt interesante nu doar întrucât ne dezvăluie personalitatea sa, ci și pentru că zugrăvesc un tablou al epocii sale. Tonul pe care-l folosește, exceptând cazurile când se adresează Împăratului și doamnelor de la curtea din Bizanț, este cel directorial: uneori poruncitor, deseori dojenitor și niciodată cătuși de puțin ezitant în privința dreptului său de a da ordine.

Să luăm spre exemplificare scrisorile sale din cursul unui singur an (599). Prima este către episcopul de Cagliari din Sardinia, care, deși bătrân, se ținea de blestemății. În scrisoare se spune, între altele: „Mi-a ajuns la urechi cum că de ziua Domnului, înainte de slujirea liturghiei, dumneata te-ai dus să strici recolta aducătorului acestor plocoane [...] Apoi, după celebrarea sfintei liturghii, ai cutezat să smulgi semnele de hotar ale acelei moșii [...] Văzând că noi îți mai cruțăm părul dumitale cărunt, ia seama și cugetă bine și pune-ți frâu la atare ușurătate în purtări și nesocotință în fapte.” Cam tot atunci, le scrie pe aceeași temă autorităților seculare din Sardinia. Episcopul cu pricina mai trebuie dojenit pentru că pretinde bani pentru slujba de prohodire și de asemenea pentru faptul că, cu autorizarea sa, un evreu convertit a plasat într-o sinagogă crucea și un chip al Fecioarei. În plus de asta, se mai știa că el și un alt episcop din Sardinia călătoreau când și când fără permisiunea mitropolitului lor; astfel de lucruri trebuie să înceteze. Urmează apoi o aspră scrisoare către proconsulul Dalmației, unde se spune, între altele: „Nu vedem în ce chip te achiziții dumneata către Dumnezeu sau către oameni”; și mai departe: „Cât despre strădania dumitale de a obține favoarea noastră, cădea-s-ar ca din toată inima și din tot sufletul, și vărsând lacrimi după cuviință, mulțumită să aduci Mântuitorului tău pentru lucruri ca acestea.” Nu cunosc cu ce se făcuse vinovat nenorocitul.

Vine apoi o scrisoare către Callinicos, exarh al Italiei, în care acesta este felicitat pentru o victorie asupra slavilor și i se arată cum să procedeze cu ereticii din Istria, rătăciți în privința celor Trei Capituli. Pe această temă îi scrie și episcopului Ravennei. O dată, în chip de excepție, găsim o scrisoare către episcopul Siracuzei, în care Grigore se apără, în loc să le caute altora pricina. Chestiunea în discuție este una însemnată, și anume dacă „Aleluia” trebuie rostit într-un anumit moment al liturghiei. Modul de a proceda al lui Grigore, se spune în scrisoare, nu a fost adoptat din servilism față de bizantini, cum sugera episcopul Siracuzei, ci provine de la Sfântul Iacob *via* fericul Ieronim. Greșeau aşadar cei ce credeau că el se conformează prea mult uzanței grecești. (O chestiune similară a fost una din cauzele schismei Vechilor Credincioși din Rusia.)

Există și un număr de scrisori către suverani barbari de ambele sexe. Regina francilor Brunhilda voia să se confere *pallium*-ul unui anume episcop din teritoriile ei, iar Grigore era dispus să-i satisfacă cererea; din păcate însă, emisarul trimis de ea era schismatic. Regelui longobard Agilulf îi scrie felicitându-l că a făcut pace. „Căci dacă din nefericire nu se făcea pace, ce alta ar fi putut să urmeze decât, cu păcat și pri-mejdie de ambele părți, vărsarea de sânge al bieților țărani, din a căror trudă se hrănesc ele amândouă?” În aceeași vreme îi scrie și soției lui Agilulf, regina Theodelinda, zicându-i să-și influențeze soțul în a stăruia pe calea binelui. Îi scrie încă o dată Brunhildei, nemulțumit de două lucruri ce se petreceau în regatul ei: promovarea de-a dreptul ca episcopi a unor laici, fără o perioadă de probă în care să funcționeze ca simpli preoți; și îngăduința ca evreii să aibă sclavi creștini. Regilor franci Theodoric și Theodobert le scrie zicându-le că, dată fiind evlavia exemplară a francilor, i-ar fi plăcut să le scrie doar lucruri agreabile, dar nu se poate opri să nu le semnaleze că în regatul lor se practică simonia. Mai scrie și de o nedreptate ce i s-a făcut episcopului din Torino. Una singură dintre scrisorile către suverani barbari este în întregime laudativă; este cea către regele vizigoților Richard, care fusese arian, dar în 587 a devenit catolic. Pentru aceasta, Papa îl răsplătește trimițându-i „o cheiță de la preasfințitul trup al binecuvântatului apostol Petru, ca să-ți aducă binecuvântarea sa, care cheiță s-a fost făcut din fierul cătușelor purtate de dânsul, astfel încât ceea ce lui îi legă gâtul întru mucenie să le slobozească pe ale voastre de tot păcatul”. Sper că Majestății sale cadoul i-a făcut placere.

Pe episcopul Antiohiei îl informează despre ereticul sinod din Efes și îi mai aduce la cunoștință că „a ajuns la urechile noastre cum că în bisericile din Răsărit nimeni nu e hirotonisit preot decât dând bacșă” —

neorânduială pe care episcopul trebuie să-o îndrepte oriunde îi va sta în putere să-o facă. Episcopului Marsiliei îi reproșează sfărâmarea unor icoane la care credincioșii se încinău: încinarea la icoane este, ce-i drept, nelegiuță, dar icoanele sunt totuși de folos și se cuvine a fi tratate cu respect. Doi episcopi din Galia sunt dojeniți pentru că o doamnă care se călugărise a fost mai apoi silită să se mărite. „De o fi fost aşa, [...] voi ar trebui să aveți slujbe de năimiți, nicidecum demnitatea de păstorii.”

Am citat doar din câteva din puzderia de scrisori datând din același an. Nu-i de mirare că nu-i mai rămânea timp pentru meditație, după cum se plânge în una din scrisorile din acel an (CXXI).

Lui Grigore nu-i stătea la inimă învățământul secular. Lui Desiderius, episcop de Vienne, din Franța, îi scrie:

Ne-a ajuns la urechi, lucru de care nu putem aduce vorbă fără a rosi, cum că Frăția dumitale [adică dumneata] are obiceiul de a preda gramatica anumitor persoane. Ceea ce am socotit a fi atât de nesăbuit și am dezaprobat cu atâta strășnicie, încât am preschimbat cele spuse mai sus în oftat și mâhnire, căci preamărirea lui Cristos nu poate sălășlui în acceași gură cu preamărirea lui Jupiter [...] Luând seama cât de nevrednic este ca un astfel de lucru să se povestească despre un preot, musai e a adeveri cu dovezi stricte și demne de crezare dacă este aşa au ba.

Această ostilitate față de învățăturile păgâne a supraviețuit în Biserică timp de cel puțin patru secole, până în vremea lui Gerbert (Silvestru al II-lea). Abia de prin secolul al XI-lea Biserica se va arăta favorabilă învățământului.

Attitudinea lui Grigore față de Împărat este mult mai respectuoasă decât față de regii barbari. Scriindu-i unui corespondent din Constantinopol, el spune: „După cum e voia preacucernicului Împărat, tot ceea ce dânsul poruncește a se face este în puterea sa a face. Hotărască, dar, cum socoate de cuviință. Numai pre noi în acea depunere [e vorba de destituirea unui episcop ortodox] rugămu-l părtași a nu ne face. Totuși, ceea ce dânsul va face, dacă e lucru canonic, va fi de noi urmat. Dacă însă nu este canonic, vom răbdă atât cât vom putea fără a să-vârși noi însine păcat.” Când Împăratul Mauriciu a fost detronat în urma unei răzmerițe, a cărei căpetenie era un obscur centurion pe nume Iphocas, acest parvenit a purces la masacrarea celor cinci fii ai lui Mauriciu în prezența tatălui lor, după care l-a dat morții pe Împăratul însuși. Iphocas a fost, firește, încoronat de către patriarhul Constantinopolului, pentru care alternativa ar fi fost moartea. Ceea ce e mai surprinzător este că Grigore, aflat departe, la Roma, și în relativă siguranță, le-a scris scrisori de grejoasă lingăuire uzurpatorului și soției acestuia.

„Între regii popoarelor și împărații republicii — scrie el — deosebirea e că regii popoarelor sunt stăpâni peste niște sclavi, pe când împărații republicii cârmuiesc peste oameni liberi [...] Fie ca Dumnezeu Atotputernicul, în orice gând și faptă, să ţie inima Cuvioșiei tale [adică pe tine] în mâna harului Său; și toate câte vor fi făptuite cu dreptate, toate câte vor fi făptuite cu îndurare, îndrumate fie de Duhul Sfânt care îm pieptul tău sălăsluiește.“ Iar soției lui Phocas, împărătesei Leontia, îi scrie așa : „Ce limbă ar fi în stare să rostească, ce minte să conceapă, câtă nețărmurită recunoștință datorăm Dumnezeului Atotputernic pentru liniștea imperiului vostru, că astfel de poveri de amar de vreme îndurate ne-au fost luate de pe grumaz și că blandul jug al puterii imperiale a revenit.“ Mai să crezi că Mauriciu fusese un monstru; în realitate, a fost un bătrânul cumsecade. Apologistii îi găsesc scuze lui Grigore sub cuvânt că n-a cunoscut atrocitățile comise de Phocas; cunoștea însă cu siguranță cum se comportă de obicei uzurpatorii bizantini și n-a așteptat spre a se dumiri dacă Phocas era sau nu o excepție.

Convertirea păgânilor a jucat un rol important în creșterea influenței Bisericii. Goții fuseseră convertiți înainte de sfârșitul secolului al IV-lea de către Ulphilas, sau Ulfila — din păcate la arianism, care era și crezul vandailor. După moartea lui Theodoric însă, goții au devenit treptat catolici: regele vizigoților, după cum am văzut, a adoptat dreapta credință în vremea lui Grigore. Francii erau catolici de pe vremea lui Clovis. Irlandezii au fost convertiți înainte de căderea Imperiului de apus de către Sfântul Patrick, un nobil de țară din Somersetshire⁴ care a trăit printre ei de la 432 până la moartea sa în 461. La rândul lor, irlandezii au făcut mult pentru evanghelizarea Scoției și a nordului Angliei. În această lucrare cel mai mare misionar a fost Sfântul Columba; un altul a fost Sfântul Columban, care i-a scris lui Grigore scrisori lungi privitoare la data Paștelui și la alte chestiuni importante. Grigore s-a preocupat în mod special de convertirea Angliei, cu excepția Northumbriei. Toată lumea știe cum, înainte de a ajunge Papă, a văzut la târgul de sclavi din Roma doi băieți blonzi și cu ochi albaștri și că, spunându-i-se că sunt angli, a răspuns „Nu, ci angheli“. Când a devenit Papă, l-a trimis pe Sfântul Augustin în Kent să-i convertească. În corespondența sa sunt multe scrisori către Sfântul Augustin, către Edilbert, regele „anghelilor“ și către alții, privitor la misiune. Grigore poruncește ca templele păgâne din Anglia să nu fie distruse, ci să fie distrusii doar idolii, după care templele să fie sfințite ca biserici. Sfântul Augustin îi pune Papei un număr de întrebări,

⁴ Așa, cel puțin, ne spune Bury scriind despre viața Sfântului.

bunăoară dacă verii se pot căsători între ei, dacă soțiiile care au avut contact sexual în noaptea precedentă pot să vină la biserică (da, spune Grigore, dacă s-au spălat) și aşa mai departe. Misiunea, după cum știm, a mers strună și aşa se face că în prezent suntem cu toții creștini.

Perioada de care ne-am ocupat în cele de mai sus are ca particularitate faptul că deși marile ei personalități sunt inferioare celor din multe alte epoci, influența lor asupra veacurilor următoare a fost mai mare. Dreptul roman, monahismul și papalitatea își datorează în foarte mare parte influența lor îndelungată și profundă lui Iustinian, Benedict și Grigore. Oamenii secolului al VI-lea, deși mai puțin civilizați decât predecesorii lor, erau mai civilizați decât vor fi oamenii următoarelor patru secole și ei au izbutit să închege niște instituții care în cele din urmă i-au îmblânzit pe barbari. Este notabil faptul că, dintre cei trei bărbați despre care am vorbit aici, doi au fost aristocrați născuți la Roma, iar cel de-al treilea a fost Împărat roman. Grigore e, într-un sens cât se poate de real, ultimul dintre romani. Tonul său poruncitor — îndreptățit, nu-i vorbă, de funcția sa — își are baza instinctivă în mandria aristocratică. După el, vreme de veacuri, orașul Roma a încetat de a mai da la iveală mari personalități. Dar în căderea sa, Roma a izbutit să încătușeze sufletele cuceritorilor săi: venerația pe care aceștia au simțit-o față de Scaunul lui Petru a fost o urmare a respectului temător pe care l-au simțit față de tronul cezarilor.

În Răsărit, istoria a urmat un curs diferit. Când Grigore avea ca la treizeci de ani, acolo s-a născut Mahomed.

PARTEA A II-A
SCOLASTICII

Papalitatea în veacurile de întuneric

În cursul celor patru secole dintre Grigore cel Mare și Silvestru al II-lea, papalitatea a cunoscut vicisitudini uimitoare. Uneori era supusă Împăratului grec, alteori Împăratului de Apus, iar câteodată aristocrației romane locale; cu toate acestea, papi viguroși din secolele VIII–IX, profitând de momente prielnice, au edificat tradiția puterii papale. Perioada dintre anii 600 și 1000 d.Cr. este de importanță capitală pentru înțelegerea Bisericii medievale și a relației sale cu statul.

Papii și-au câștigat independența față de împărații greci nu atât prin propriile lor eforturi, cât prin armele longobarzilor, față de care însă nu simțeau nici un fel de recunoștință. Biserica greacă a rămas tot timpul subordonată într-o mare măsură Împăratului, care se considera pe sine competent să decidă în chestiuni de credință, precum și să numească și să destituie episcopi și chiar patriarhi. Călugării năzuiau la independență față de Împărat, motiv pentru care câteodată se situau de partea Papei. În schimb, patriarchii din Constantinopol, deși dispuși să se supună Împăratului, refuzau să se considere cătuși de puțin subordonați autorității papale. Câteodată, când Împăratul avea nevoie de ajutorul Papei împotriva barbarilor din Italia, el se arăta mai prietenos față de Papă decât patriarchul Constantinopolului. Principala cauză a separării finale dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus a constituit-o refuzul celei dintâi de a se supune jurisdicției papale.

După înfrângerea bizantinilor de către longobarzi, papii aveau motive să se teamă că vor fi cotropiți și ei de către acești barbari viguroși. S-au salvat încheind o alianță cu francii, care, sub Carol cel Mare, au cucerit Italia și Germania. Această alianță a dat naștere Sfântului Imperiu roman, a cărui constituție presupunea concordia între Papă și Împărat. Puterea dinastiei carolingiene a decăzut însă rapid. La început Papa a dobândit avantaj de pe urma acestui declin, iar în a doua jumătate a secolului al IX-lea Nicolae I a ridicat puterea papală la cote nemaiîntâlnite. Anarhia generală a dus însă la independența practică

a aristocrației romane, care în secolul al X-lea a controlat papalitatea, cu rezultate dezastruoase. Modul în care, printr-o mare mișcare de reformă, papalitatea, și Biserica în general, au fost salvate de subordonare față de aristocrația feudală va face obiectul unui capitol ulterior.

În secolul al VII-lea Roma se afla încă sub puterea militară a împăraților iar papii trebuiau să se supună ori să suporte consecințele. Unii, ca de pildă Honorius, s-au supus, mergând chiar până la erzie; alții, ca Martin I, au rezistat și au fost întemnițați de împărat. Între 685 și 752, majoritatea papilor au fost sirieni sau greci. Treptat însă, pe măsură ce longobarzii acaparau părți din ce în ce mai mari din Italia, puterea bizantină se diminua. Împăratul Leon Isaurianul a emis, în 726, un edict iconoclast, care a fost considerat eretic nu numai în întreg Occidentul, ci și într-o parte însemnată a Orientului. Papii au rezistat viguros și cu succes; până la urmă, în 787, sub împărăteasa Irina (înital ca regentă), Orientul a abandonat erzia iconoclastă. Între timp însă evenimentele din Occident au pus capăt pentru totdeauna controlului exercitat de Bizanț asupra papalității.

Cam prin anul 751, longobarzii au capturat Ravenna, capitala Italiei bizantine. Acest eveniment, care-i expunea pe papi unei mari primejdii din partea longobarzilor, i-a eliberat totodată de orice dependență față de împărații greci. Papii îi preferaseră pe greci longobarzilor din mai multe motive. În primul rând, autoritatea împăraților era legitimă, pe când regii barbari, dacă nu erau recunoscuți de către împărați, erau considerați usurpatori. În al doilea rând, grecii erau civilizați. În al treilea rând, longobarzii erau naționaliști, pe când Biserica păstra internalismul roman. În al patrulea rând, longobarzii fuseseră arieni, iar după convertire, o anume dușmănie mai stăruia încă în ei.

Sub regele Liutprand, longobarzii au încercat în anul 739 să cucerescă Roma, dar au întâmpinat rezistență aprigă a Papei Grigore al III-lea, care a apelat la ajutorul francilor. Regii merovingieni, descendenți ai lui Clovis, pierduseră orice putere reală în regatul franc, care era guvernăt de „Intendenți ai Palatului”. În acea vreme, Intendent al Palatului era un bărbat deosebit de viguros și de capabil, Carol Martel, bastard ca și Wilhelm Cuceritorul. În 732 el a câștigat la Tours bătălia decisivă împotriva maurilor, salvând astfel Franța pentru creștinătate. Aceasta ar fi trebuit să-i aducă gratitudinea Bisericii, dar din nevoie financiare el a purces la acapararea unor pământuri bisericesti, ceea ce a diminuat mult prețuirea de către clerici a meritelor sale. Iată însă că în anul 741 au murit atât el cât și Grigore al III-lea, iar succesorul său Pepin a fost întru totul pe placul Bisericii. În anul 754, Papa Stefan al III-lea, pentru a scăpa de longobarzi, a trecut Alpii și l-a vizitat

pe Pepin, încheind cu acesta o îvoială ce avea să se dovedească de mare folos ambelor părți. Papa avea nevoie de protecție militară, pe când Pepin avea nevoie de ceva ce numai Papa putea să-i confere: legitimarea titlului său de rege în locul ultimului dintre merovingieni. În schimbul acestei legitimări, Pepin i-a dăruit Papei Ravenna și întreg teritoriul fostului exarhat din Italia. Cum nu era de așteptat ca Bizanțul să recunoască un astfel de dar, îvoiala implica o rupere politică de Imperiul de răsărit.

Dacă papii ar fi rămas supuși împăraților greci, dezvoltarea Bisericii catolice ar fi fost mult diferită. În Biserica de Răsărit, patriarhul Constantinopolului nu a dobândit niciodată nici independență față de autoritatea seculară, nici acea superioritate față de ceilalți clerici pe care a dobândit-o Papa. Inițial toți episcopii erau considerați egali, concepție ce a persistat într-o măsură însemnată în Răsărit. În plus, aici existau și alți patriarhi, la Alexandria, Antiochia și Ierusalim, pe când Papa era singurul patriarh în Occident. (Acest fapt și-a pierdut însă importanța după cucerirea mahomedană.) În Apus, dar nu și în Răsărit, majoritatea laicilor au fost, timp de multe secole, analfabeți, ceea ce a furnizat Bisericii în Occident un avantaj pe care nu l-a avut în Orient. Prestigiul Romei îl întreceau pe cel al oricărui oraș răsăritean, pentru că în el se împleteau tradiția imperială cu legendele martirajului lui Petru și Pavel și a lui Petru ca întâiul Papă. Prestigiul Împăratului ar fi putut fi de ajuns pentru a-l contracara pe cel al Papei, ceea ce nu era cazul cu prestigiul nici unuia dintre monarhii occidentali. Cârmuitorii Sfântului Imperiu roman au fost de multe ori lipsiți de putere reală; în plus, ei devineau împărați numai după ce erau încoronați de Papă. Din toate aceste motive, emanciparea Papei de sub dominația bizantină a fost esențială atât pentru independența Bisericii față de monarhii seculari, cât și pentru statonicirea definitivă a monarhiei papale în conducerea Bisericii Apusene.

Acestei perioade îi aparțin anumite documente de mare importanță: „Donația lui Constantin” și Falsele Decrete Papale. Pe acestea din urmă le putem lăsa deoparte, dar despre Donația lui Constantin trebuie să spunem câte ceva. Pentru a conferi darului lui Pepin o aură de străveche legalitate, clericii au confectionat un document prezentat ca fiind un decret emis de Împăratul Constantin, prin care acesta, înțemeind Noua Romă, i-ar fi donat Papei vechea Romă și toate teritoriile ei occidentale. Acest legat, care constituia temeiul puterii temporale a Papei, a fost acceptat ca autentic în tot restul Evului Mediu. Avea să fie respins ca o contrafacere abia în epoca Renașterii, în 1439, de către Lorenzo Valla (cca 1406–1457). Acesta a publicat o carte „despre

frumusețile limbii latine“ care, firește, erau absente într-un text din secolul al VIII-lea. Lucru curios, după ce și-a publicat cartea împotriva Donației lui Constantin, precum și un tratat în care îl elogia pe Epicur, Valla a fost numit secretar apostolic al Papei Nicolae al V-lea, care îndrăgea mai mult latinitatea decât Biserica. Nicolae al V-lea n-a propus totuși renunțarea la Statele Bisericii, deși titlul Papei asupra acestora era bazat pe presupusa Donație.

Conținutul acestui remarcabil document este rezumat de C. Delisle Burns în felul următor:

După ce vorbește pe scurt despre crezul niceean, căderea lui Adam și nașterea lui Cristos, Constantin spune că e bolnav de lepră, că medicii nu-i sunt de ajutor și că, în consecință, s-a adresat „preoților Capitoliului”. Aceștia i-au propus să ucidă câțiva prunci și să se spele cu sângele lor, dar că, mișcat de lacrimile mameilor, el li i-a înapoiat. În acea noapte i s-au înfățișat Petru și Pavel zicându-i că Papa Silvestru se ascundea într-o grotă de pe Soracte și că el avea să-l tămăduiască. Constantin s-a dus la Soracte, unde „Papa universal” i-a spus că Petru și Pavel sunt apostoli și nu zei, i-a arătat portrete pe care el le-a recunoscut după vedenia ce o avusese și a mărturisit-o dinaintea tuturor „satrapilor” săi. Atunci Papa Silvestru i-a impus o perioadă de penitență în straie de ascet; apoi l-a botezat, când a văzut cum îl atinge o mâna din cer. A fost vindecat de lepră și s-a lepădat de adorarea idolilor. Atunci „cu toți satrapii săi, cu Senatul, cu nobilii săi și cu tot poporul roman, a socotit că e bine să dăruiască Scaunului lui Petru puterea supremă” și supremația peste Antiohia, Alexandria, Ierusalim și Constantinopol. După care a zidit o biserică în palatul Lateranilor. Papei i-a conferit coroana, tiara și odăjdi imperială. A așezat o tiară pe capul Papei și a ținut frâul calului acestuia. Le-a lăsat lui „Silvestru și urmașilor săi Roma și toate provinciile, districtele și orașele Italiei și ale Occidentului, ca să fie pe vecie supuse Bisericii Romane”; apoi s-a mutat în Răsărit, pentru că „acolo unde principalele episcopilor și capul religiei creștine a fost statornicit de Împăratul ceresc, nu-i drept să aibă putere Împăratul pământesc.

Longobarzii nu s-au supus cuminte lui Pepin și Papei, dar în războaiile repetitive cu francii au fost înfrânti. În cele din urmă, în 774, fiul lui Pepin, Carol cel Mare, a pătruns cu oaste în Italia, i-a biruit total pe longobarzi, le-a impus să-l recunoască drept regele lor, iar apoi a ocupat Roma, unde a confirmat donația lui Pepin. Papii de atunci, Adrian și Leon, au găsit că e în folosul lor să-i sprijine planurile cu toate mijloacele. Carol a cucerit cea mai mare parte din Germania, i-a convertit pe saxonii printr-o persecuție viguroasă și în cele din urmă a resuscitat, în propria-i persoană, Imperiul de apus, fiind încoronat Împărat de către Papă, la Roma, în ziua de Crăciun a anului 800 d.Cr.

Întemeierea Sfântului Imperiu roman marchează o epocă în teoria medievală, deși mult mai puțin în practica medievală. Evul Mediu punea mare preț pe ficiunile juridice, iar până atunci dăinuise ficiunea că provinciile apusene ale fostului Imperiu roman erau încă supuse, *de jure*, Împăratului din Constantinopol, considerat a fi unica sursă a autorității *legale*. Carol cel Mare, versat în ficiuni juridice, a susținut că tronul Imperiului era vacant, deoarece suveranul răsăritean aflat pe tron, Irina (care își spunea Împărat, nu Împărăteasă) era un uzurpator, pentru că o femeie nu putea fi Împărat. Carol își susținea pretenția de legitimitate cu referire la Papă. A existat astfel, la început, o curioasă interdependentă între Papă și Împărat. Nimici nu puteau fi Împărat decât dacă era încoronat de către Papa de la Roma; pe de altă parte, timp de câteva secole, orice Împărat puternic revendica dreptul de a-i numi sau depune pe papi. Teoria medievală a puterii legitime depindea astfel atât de Împărat cât și de Papă; această dependență reciprocă era iritantă pentru amândoi, dar timp de secole a fost inevitabilă. Mereu interveneau friciuni, cu avantaj când de o parte, când de cealaltă. În cele din urmă, în secolul al XIII-lea, conflictul a devenit ireconciliabil. Papa a ieșit biruitor, dar curând după aceea și-a pierdut autoritatea morală. Atât Papa, cât și Sfântul Împărat Roman au supraviețuit — Papa până în zilele noastre, iar Împăratul până în vremea lui Napoleon. Dar complicata teorie medievală ce fusese construită privitor la puterile lor respective a încetat să mai fie în vigoare în cursul secolului al XIX-lea. Unitatea creștinătății, susținută de ea, a fost nimicită de puterea monarhiilor franceză, spaniolă și engleză în sfera seculară, și de către Reformă în sfera religiei.

Personalitatea lui Carol cel Mare și anturajul său sunt descrise astfel de dr. Gerhard Seeliger¹:

La curtea lui Carol s-a dezvoltat o viață viguroasă, în care vedem măreție și geniu, dar și imoralitate. Căci Carol nu era pretențios în alegerea persoanelor de care se înconjura. Nici el însuși nu era un model de virtute, iar celor care-i erau pe plac sau pe care-i găsea folositorii le îngăduia purtări dintre cele mai slobode. Oamenii i se adresau cu apelativul „Sfinte Împărat”, deși în viață să nu se constata cine știe ce sfîrșenie. Așa i se adresa Alcuin, care o laudă pentru virtuțile ei și pe frumoasa fiică a Împăratului, Rotruda, deși aceasta îi născuse un fiu Contelui Roderic de Maine fără a-i fi soție. Carol nu înțelegea să se despartă de fiicele sale, nici să le îngăduie să se mărite, și atunci era obligat să suporte consecințele. Cealaltă fiică, Bertha, avea și ea doi fii de la piosul abate Angilbert de St. Riquier. În fapt, curtea lui Carol era un centru de viață foarte libertină.

¹ În Cambridge Medieval History, II, 663.

Carol cel Mare era un barbar viguros, aliat politic cu Biserica, dar nu împovărat peste măsură de evlavie personală. Nu știa să citească și să scrie, dar a inițiat o Renaștere literară. Ducea o viață desfrânată și-și iubea peste măsură fiicele, dar a făcut tot ce-i stătea în putință pentru a promova viața cucernică printre supușii săi. Ca și tatăl său, Pepin, a folosit cu pricepere zelul misionarilor pentru a-și promova influența în Germania, dar a ținut și ca papii să-i respecte ordinele. Ceea ce aceștia au și făcut fără crâncire, cu atât mai mult cu cât Roma devenise un oraș barbar, unde persoana Papei nu se putea simți în siguranță fără protecție din afară, iar alegerile papale degeneraseră în lupte încalcite între faționi. În 799, niște dușmani locali au pus mâna pe Papă, l-au întemnițat și au amenințat să-l orbească. Cât timp a trăit Carol, se părea că se va infiripa o nouă ordine; dar după moarte sa, nu a supraviețuit nimic decât în teorie.

Câștigurile Bisericii și în special ale papalității au fost mai solide decât cele ale Imperiului de apus. Anglia fusese convertită de către o misiune monastică la ordinele lui Grigore cel Mare și rămăsese mult mai supusă Romei decât erau țările cu episcopi obișnuiați cu autonomia locală. Convertirea Germaniei a fost în mare parte opera Sfântului Bonifaciu (680–754), un misionar englez prieten cu Carol Martel și cu Pepin și total devotat Papei. Bonifaciu a întemeiat numeroase mănăstiri în Germania, iar prietenul său Sfântul Gall a întemeiat mănăstirea elvețiană ce-i poartă numele. Potrivit unor autorități, Bonifaciu l-a uns rege pe Pepin după un ritual luat din Cartea Întâi a Regilor.

Sfântul Bonifaciu era de fel din Devonshire și a fost școlit la Exeter și Winchester. S-a dus în Frisia în 716, dar curând a trebuit să se întoarcă. În 717 s-a adus la Roma, iar în 719 Papa Grigore al II-lea l-a trimis în Germania să-i convertească pe germani și să combată influența misionarilor irlandezi (care, după cum cititorul își va fi amintind, greșeau în privința datei Paștelui și a formei tonsurii). După ce a înregistrat succese considerabile, s-a reîntors la Roma în 722, unde a fost făcut episcop de către Grigore al II-lea, în fața căruia a depus jurământ de supunere. Papa i-a dat o scrisoare către Carol Martel și sarcina ca, pe lângă convertirea păgânilor, să stârpească și erexia. În 732 a devenit arhiepiscop, iar în 738 a vizitat Roma pentru a treia oară. În 741, Papa Zaharia l-a numit legat și i-a încredințat sarcina de a reforma Biserica Francă. A întemeiat abația Fulda, căreia i-a fixat un regulament mai strict decât cel benedictin. Apoi a avut o controversă cu episcopul irlandez de Salzburg, pe nume Virgil, care susținea că există și alte lumi în afară de a noastră, dar a fost totuși canonizat. În 754, reîntors în Frisia,

Bonifaciu și tovarășii săi au fost masacrați de păgâni. Lui i se datorează faptul că în Germania creștinismul a fost papal și nu irlandez.

Mănăstirile englezești, îndeosebi cele din Yorkshire, au avut o mare importanță în acea epocă. Civilizația, atâtă cât existase în Britannia romană, dispăruse iar noua civilizație introdusă de misionari creștini era centrată aproape în întregime în jurul abaților benedictine, care datorau totul direct Romei. Venerabilul Bede a fost călugăr la Jarrow. Elevul său Ecgbert, primul arhiepiscop de York, a înființat școala catedralei unde și-a primit educația Alcuin.

Alcuin este o figură de seamă a culturii din acea vreme. El s-a dus la Roma în anul 780, iar în cursul acestei călătorii s-a întâlnit la Parma cu Carol cel Mare. Împăratul l-a angajat ca să le predea francilor latina și să educe familia regală. Si-a petrecut o mare parte din viață la curtea lui Carol cel Mare, îndeletnicindu-se cu învățământul și cu înființarea de școli. La sfârșitul vieții era starețul mănăstirii Sf. Martin din Tours. A scris un număr de cărți, inclusiv o istorie în versuri a bisericii din York. Împăratul, deși nu știa carte, era destul de încredințat de valoarea culturii și pentru o scurtă perioadă a mai micșorat întunericul veacurilor de întuneric. Opera sa în această direcție a fost însă efemeră. Cultura din Yorkshire a fost pentru o vreme distrusă de danezi, iar cea din Franța a avut de suferit din partea normanzilor. Sarazinii au invadat sudul Italiei, au cucerit Sicilia, iar în 846 au atacat până și Roma. În ansamblu, secolul al X-lea a fost, aş zice, cea mai întunecată epocă în creștinătatea apuseană; pentru că cel de-al IX-lea a fost salvat de clerici englezi și de uimitoarea personalitate a lui Ioan (Johannes) Scotus, despre care voi avea mai multe de spus în capitolul următor.

Declinul puterii carolingiene după moartea lui Carol cel Mare și împărțirea imperiului său s-au răsfrânt, la început, favorabil asupra papalității. Papa Nicolae I (858–867) a ridicat puterea papală la o înălțime mai mare decât fusese vreodată în trecut. El a avut certuri cu împărații Răsăritului și ai Apusului, cu regele Carol Pleșuvul al Franței și cu regele Lothar al II-lea al Lorenei, precum și cu episcopatul din aproape fiecare țară creștină; dar în aproape toate aceste certuri a fost biruitor. Clerul din multe regiuni devenise dependent de principii locali, iar el s-a apucat să îndrepte această stare de lucruri. Cele mai însemnante două controverse ale sale au avut ca obiect divorțul lui Lothar al II-lea și destituirea necanonica a lui Ignățiu, patriarch al Constantinopolului. În tot timpul Evului Mediu, puterea Bisericii a avut toarte des de-a face cu divorțuri regale. Regii erau bărbați cu pasiuni năvalnice, care simțeau că indisolubilitatea căsniciei era o doctrină bună doar pentru supuși. Biserica era însă singura care putea oficia o căsătorie,

iar dacă ea declara nevalabilă o căsnicie, urmău foarte probabil o succesiune disputată și un război dinastic. Ea se afla, aşadar, în postură foarte puternică de a se putea împotrivi divorțurilor regale și căsătoriilor neregulamentare. În Anglia ea a pierdut această poziție sub Henric al VIII-lea, dar a recâștigat-o sub Eduard al VII-lea.

Când Lothar al II-lea a cerut divorțul, clerul din regatul său s-a învoit. Papa Nicolae însă i-a destituit pe episcopii care-și dăduseră consumămantul și a refuzat categoric să aprobe cererea de divorț a regelui. Fratele lui Lothar, Împăratul Ludovic al II-lea, a pornit atunci cu oastea spre Roma, cu gândul de a-l intimida pe Papă; a precumpărnit însă teama superstițioasă și Ludovic s-a oprit. Până la urmă voința Papei a biruit.

Afacerea cu patriarhul Ignățiu este interesantă întrucât dovedește că Papa mai avea un cuvânt de spus în Răsărit. Ignățiu, care-i era nesufierit regentului Bardas, a fost destituit, în locul lui fiind înălțat Photios, până atunci laic. Cârmuirea bizantină i-a cerut Papei să sancționeze această acțiune. El a trimis doi legați să investigheze cazul; când au ajuns la Constantinopol, aceștia au fost terorizați și și-au dat consumămantul. Câțiva timp aceste lucruri i-au fost ascunse Papei, dar când le-a aflat, acesta a tăiat în carne vie. A convocat la Roma un conciliu care să examineze cele întâmplate; l-a destituit pe unul dintre legați din funcția de episcop, ca și pe arhiepiscopul Siracuzei, care-l hirotonisise pe Photios; pe Photios l-a anatemizat, i-a destituit pe toți cei hirotoniști de el și i-a repus în funcții pe toți cei destituși pentru că i se împotriviseră lui Photios. Împăratul Mihail al III-lea s-a înfuriat și i-a scris Papei o scrisoare tăioasă, dar Papa i-a răspuns astfel: „Vremea regilor-preoți și a împăraților-pontifici a trecut, creștinismul a despărțit între ele cele două funcții iar împărații creștini au nevoie de Papă în vederea vieții veșnice, pe când papii nu au nevoie de împărați decât în privința lucrurilor pământești.” Photios și Împăratul au ripostat convocând un conciliu, care l-a excomunicat pe Papă și a declarat eretică Biserica romană. Curând după aceea însă, Mihail al III-lea a fost asasinat, iar succesorul său Vasile l-a reintegrat pe Ignățiu, recunoscând explicit jurisdicția papală în materie. Triumful acesta s-a petrecut imediat după moartea lui Nicolae și putea fi pus integral pe seama unor revoluții de palat. După moartea lui Ignățiu, Photios a redevenit patriarch iar zâzania dintre Biserica de Răsărit și cea de Apus s-a agravat. Așadar, nu se poate spune că politica lui Nicolae în această materie a fost biruitoare în mod durabil.

Lui Nicolae aproape că i-a fost mai greu să-și impună voința episcopatului său, decât regilor. Arhiepiscopii ajunseseră să se considere oameni de mare vază și le venea peste mâna să se supună docil unui

monarh eclesiastic. El, în schimb, susținea că episcopii își datorează existența Papei și, cât timp a trăit, a izbutit, în linii mari, să impună acest punct de vedere. În cursul acestor secole au existat mari dubii cu privire la modul în care trebuiau numiți episcopii. La început ei erau aleși prin aclamația credincioșilor din orașul lor de reședință; apoi, mai adesea, de către un sinod de episcopi din împrejurimi; apoi, câteodată, de către rege, iar câteodată de către Papă. Episcopii puteau fi destituși pentru abateri grave, dar nu era clar dacă trebuiau judecați de Papă sau de un sinod provincial. Toate aceste incertitudini făceau ca puterile aferente unei funcții să depindă de energia și istețimea celui ce o detineea. Nicolae a extins puterile papale până la limitele maxime de care era pe atunci capabilă; sub succesorii săi, ea a cunoscut din nou un accentuat reflux.

De-a lungul secolului al X-lea, papalitatea s-a aflat total sub controlul aristocrației romane locale. Nu exista încă o regulă statornică privind modul de alegere a papilor; uneori aceștia erau desemnați prin aclamația mulțimii, alteori de către împărați sau regi, iar alteori, în fine, în secolul al X-lea, de către deținătorii puterii urbane locale din Roma. În această epocă Roma nu mai era un oraș civilizat, cum fusese încă pe vremea lui Grigore cel Mare. La răstimpuri izbucneau încăierări între factiuni; alteori câte o familie bogată dobândea controlul combinând violența cu coruptia. Haosul și slăbiciunea Europei occidentale erau în această perioadă atât de mari, încât creștinătatea putea să pară amenințată de primejdia nimicirii totale. Împăratul și regele Franței erau neputincioși să stăvilească anarhia pe care o produceau în ținuturile lor potențații feudali care nominal le erau vasali. Ungurii întreprindeau incursiuni în nordul Italiei. Normanii bântuiau coastele Franței, până când, în 911, li s-a dat Normandia, iar ei, în schimb, s-au creștinat. Dar cea mai mare primejdie în Italia și în sudul Franței o reprezentau sarazinii, care n-au putut fi convertiți și care n-aveau nici un respect față de Biserică. Către sfârșitul secolului al IX-lea, aceștia au încheiat cucerirea Siciliei, s-au așezat pe râul Garigliano, lângă Neapole, au distrus Monte Cassino și alte mari mănăstiri; aveau o colonie pe coasta Provenței, de unde făceau incursiuni în Italia și în văile alpine, întrerupând circulația dintre Roma și Nord.

Cucerirea Italiei de către sarazini a fost împiedicată de către Imperiul răsăritean, care în 915 i-a înfrânt pe sarazinii de pe Garigliano. El nu era însă suficient de puternic ca să poată guverna Roma, aşa cum făcuse după cuceririle lui Iustinian, astfel că papalitatea a ajuns, timp de vreo sută de ani, la cheremul aristocrației romane și al contilor de Tusculum. Cei mai puternici romani erau, la începutul secolului al X-lea,

„senatorul” Theophylact și fiica sa Marozia, în a căror familie papalitatea a devenit aproape ereditară. Marozia a avut șapte soți consecutiv și un număr necunoscut de amanții. Pe unul dintre aceștia din urmă l-a înălțat în scaunul papal sub numele de Sergius al II-lea (904–911). Fiul lui și al ei a fost Papa Ioan al XI-lea (931–936); nepotul ei a fost Ioan al XII-lea (955–964), care a devenit Papă la vîrsta de șaisprezece ani și „a pus capac deprecierii papalității prin viața sa desfrânată și prin orgile a căror scenă a devenit în curând palatul Lateranilor”². De la Marozia se trage, pesemne, legenda unui „Papa Ioan” de sex femeiesc.

După cum era firesc, papii din această perioadă au pierdut și puțina influență pe care predecesorii lor o mai păstraseră în Răsărit. Ei au pierdut, de asemenea, și puterea pe care Nicolae I o exercitase cu succes asupra episcopilor de la nord de Alpi. Conciliile provinciale și-au afirmat totala independentă față de suverani și de stăpânii feudali. Episcopii au ajuns din ce în ce mai mult să fie asimilați magnaților feudali laici. „Biserica însăși ajunge astfel victimă aceleiași anarhiei care domnea și în societatea laică; toate poftele nefaste bântuite nestăvilită și, mai mult ca oricând, aceia dintre clerici care mai păstrează încă o preocupare pentru religie și pentru mantuirea sufletelor încredințate păstoririi lor deplâng decăderea generală și îndreaptă ochii credincioșilor spre spectrul sfârșitului lumii și spre Judecata de Apoi.”³

Ar fi totuși greșit să presupunem, după cum se obișnuiește, că în această perioadă a existat o teamă aparte că lumea se va sfârși în anul 1000. Creștinii, începând de la Sfântul Pavel, considerau sfârșitul lumii apropiat, dar își continuau, cu toate acestea, îndeletnicirile obișnuite.

Anul 1000 poate fi considerat, în mod convențional, ca marcând capătul de jos al pantei pe care s-a rostogolit civilizația Europei occidentale. Din acest punct a reînceput urcușul care avea să continue până în 1914. La început progresul s-a datorat în principal reformei monastice. În afara ordinelor monahale preoțimea devenise în cea mai mare parte violentă, imorală și lumească; era coruptă de bogăția și puterea pe care le datora daniilor celor cucernici. Același lucru s-a petrecut nu o dată și cu ordinele monahale; dar s-au găsit reformatori care, cu zel reînnoit, le-au regenerat forța morală ori de câte ori s-a subrezit.

Un alt motiv pentru care anul 1000 marchează un punct de cotitură îl constituie oprirea, cam în acea vreme, a cuceririlor — atât ale mahomedanilor cât și ale barbarilor nordici — întrucât privește Europa occidentală. Gotii, longobarzii, ungurii și normanzii au venit în valuri

² Cambridge Medieval History, III, 455.

³ Ibid.

succesive; hoardele lor au fost, rând pe rând, creștinate, dar fiecare din ele a slăbit cu câte ceva tradiția civilizată. Imperiul de apus s-a fărâmitat în numeroase regate barbare; regii au pierdut autoritatea asupra vasalilor lor; peste tot domnea anarhia, cu necontente violențe atât la scară mare, cât și pe plan local. În cele din urmă, viguroasele neamuri nordice au fost convertite la creștinism și au trecut la viață sedentară. Ultimii veniți, normanzii, s-au dovedit deosebit de apti de civilizare. Ei au recucerit Sicilia de la sarazini și au ferit Italia de pericolul mahomedan. Au readus Anglia în lumea romană, din care danezii o excludeseră în bună măsură. Odată stabiliți în Normandia, i-au permis Franței să renască și au și contribuit material la aceasta.

Folosind expresia „veacuri de întuneric” pentru perioada dintre anii 600 și 1000, ne concentrăm prea mult atenția asupra Europei occidentale. În China, acest răstimp include epoca dinastiei Tang, cea mai remarcabilă pentru poezia chineză, și una dintre cele mai remarcabile epoci și în alte privințe. Din India și până în Spania a înflorit strălucita civilizație a islamului. Ceea ce în acest răstimp s-a pierdut pentru creștinătate nu s-a pierdut și pentru civilizație, ci dimpotrivă. Nimici nu și-ar fi putut închipui pe atunci că Europa occidentală va ajunge mai târziu dominantă atât ca putere, cât și pe tărâm cultural. Nouă ni se pare că civilizația vest-europeană este civilizația ca atare, dar aceasta e o viziune îngustă. Cea mai mare parte din conținutul intelectual al civilizației noastre provine din estul Mediteranei, de la greci și evrei. În ce privește puterea: Europa occidentală a fost dominantă de la războaiele punice până la căderea Romei — aşadar, cu aproximație, în cele șase secole dintre 200 î.Cr. și 400 d.Cr. După aceea, nici un stat din Europa occidentală nu s-a putut compara ca putere cu China, Japonia sau Califatul.

Superioritatea noastră de după Renaștere se datorează în parte științei și tehnicii, iar în parte instituțiilor politice edificate treptat de-a lungul Evului Mediu. Nu există nici un temei, în firea lucrurilor, ca această superioritate să continue. În războiul de acum⁴, mare potențial militar au etalat Rusia, China și Japonia. Fiecare dintre ele îmbină tehnica occidentală cu câte o ideologie orientală — bizantină, confuciană sau șintoistă. India, dacă se va elibera, va aduce cu sine un alt element oriental. Nu pare improbabil ca, în următoarele câteva secole, civilizația, dacă va supraviețui, să se caracterizeze printr-o mai mare diversitate decât cea pe care a avut-o de la Renaștere începând. Există un imperialism al culturii care este mai greu de biruit decât imperialismul puterii.

⁴ Este vorba, firește, de cel de-al doilea război mondial. (N. t.)

Mult după ce Imperiul de apus s-a prăbușit — am putea spune chiar până la Reformă — întreaga cultură europeană a păstrat un ospai de imperialism roman. Ea are astăzi, pentru noi, un iz imperialist vest-european. Eu cred că, pentru a ne simți acasă în lumea de după actualul război, va trebui ca în modul nostru de gândire să recunoaștem pe picior de egalitate Asia, nu doar pe plan politic, ci și pe plan cultural. Ce schimbări vor rezulta de aici, nu știu, dar sunt convință că ele vor fi profunde și de maximă importanță.

CAPITOLUL VIII

Johannes Scotus

Ioan Scotul sau Johannes Scotus, la care uneori se mai adaugă Eriugena sau Erigena¹, este personalitatea cea mai surprinzătoare a secolului al IX-lea; ar fi fost mai puțin surprinzătoare dacă ar fi trăit în secolul al V-lea sau în cel de-al XV-lea. Era irlandez, neoplatonician, cunoscător desăvârșit al literelor grecești, pelagian și panteist. O mare parte din viață și-a petrecut-o sub patronajul regelui Franței Carol Pleșuvul și cu toate că în mod cert era departe de a fi ortodox, a scăpat, din câte știm, de persecuție. Punea rațiunea mai presus de credință și nu se sinchisea deloc de autoritatea clericilor; arbitrajul său era totuși invocat în controversele dintre ei.

Pentru a înțelege cum s-a putut ivi o asemenea personalitate, trebuie mai întâi să dăm atenție culturii irlandeze din secolele de după Sfântul Patrick. Pe lângă faptul extrem de dezagreabil că Sfântul Patrick era englez, mai sunt alte două împrejurări aproape la fel de dezagreabile: întâi, că în Irlanda au existat creștini și înainte de a sosi el acolo; și al doilea, că oricât va fi făcut el pentru creștinătatea irlandeză, nu lui i se datora cultura irlandeză. În vremea invadării Galiei (spune un autor galez), întâi de către Attila, apoi de către goți, vandali și Alaric, „toți învățații de acea parte a mării au fugit, și în țări de peste mare, și anume în Irlanda, iar oriunde au ajuns, au adus locuitorilor acelor ținuturi un enorm progres în studii”². Dacă vreunii dintre acești bărbați se vor fi refugiat în Anglia, de bună seamă că anglii, saxonii și iuții le vor fi venit de hac; pe când cei ce s-au dus în Irlanda au izbutit, conlucrând cu misionarii, să transplaneze mult din cunoștințele și civilizația în curs de dispariție pe continent. Avem temeiuri să credem că pe parcursul secolelor VI–VIII, printre irlandezi au supraviețuit cunoașterea limbii

¹ Adaus redundant, căci numele lui ar însemna atunci „Ioan Irlandezul din Irlanda”; în secolul al IX-lea „Scotus” înseamnă „irlandez”.

² Cambridge Medieval History, III, 501.

grecești și o considerabilă familiaritate cu clasicii latini.³ Greaca era cunoscută în Anglia de pe vremea lui Theodore, arhiepiscop de Canterbury (669–690), el însuși grec școlit la Atena; e posibil, tot aşa, ca ea să fi devenit cunoscută, în nord, prin misionari irlandezi. „În cursul ultimei părți a secolului al VII-lea — spune Montague James — setea de cunoaștere era cea mai intensă în Irlanda și trebuie că aici și activitatea de învățământ era cea mai vie. Acolo, latina (iar într-o mai mică măsură și greaca) era studiată din punctul de vedere al unui erudit [...] Atunci când, îmboldiți inițial de zelul misionar, iar mai târziu de situația tulbure din țară, au trecut în număr mare pe continent, ei au contribuit la recuperarea de fragmente din literatura pe care deja învățaseră să o prețuiască.”⁴ Pe la 876, Heiric d’Auxerre descrie astfel acest aflux de învățați irlandezi: „Irlanda, sfidând primejdile mării, migrează aproape *en masse* pe țărmurile noastre, cu mulțimea ei de filozofi, și toți care sunt cei mai învățați iau de bună voie calea surghiunului ascultând de îndemnul înțeleptului Solomon” — adică al regelui Carol Pleșuvul.⁵

În multe epoci, învățații au dus vrând-nevrând o viață nomadă. La începuturile filozofiei grecești, mulți dintre filozofi erau refugiați din calea persilor; către sfârșitul ei, în vremea lui Iustinian, au trebuit să se refugieze *la* persi. În secolul al V-lea, după cum spuneam adineauri, o seamă de învățați au fugit din Galia în insule din vest de teama germanilor; în secolul al IX-lea au fugit din Anglia și Irlanda înapoi pe continent, de teama scandinavilor. Iată că în zilele noastre filozofi germani se văd nevoiți să fugă și mai departe spre vest, spre a scăpa de compatrioții lor. Mă întreb dacă va dura la fel de mult până când vor face cale-ntoarsă.

Stim prea puține despre irlandezii din vremea când ei conservau pentru Europa tradiția culturii clasice. Școlile erau pe atunci legate de mănăstiri și erau pline de evlavie, după cum se vede din îndreptarelelor de penitență; dar se pare că nu erau foarte preocupate de subtilități teologice. Nefiind episcopal, ci monastic, învățământul nu era dominat de acea viziune administrativă prezintă la clericii continentali începând de la Grigore cel Mare. În condițiile inexistenței unui contact efectiv cu Roma, papii erau încă priviți ca pe vremea Sfântului Ambrozie și nu aşa cum aveau să fie priviți mai târziu. Despre Pelagius, deși

³ Această chestiune este discutată minuțios în *Cambridge Medieval History*, III, cap. XIX, concluzia fiind în favoarea cunoașterii de către irlandezi a limbii grecești

⁴ *Op. cit.*, pp. 507–508.

⁵ *Ibid*, p. 524.

probabil era briton, unii cred că era irlandez. Pe semne că eresia sa a supraviețuit în Irlanda, unde autoritățile n-au putut să o stârpească aşa cum, cu greu, au făcut-o în Galia. Prin prisma acestor circumstanțe putem înțelege cât de cât extraordinara libertate și prospetime a speculațiilor lui Johannes Scotus.

Începutul vieții lui Johannes Scotus și sfârșitul ei ne sunt necunoscute; îi cunoaștem doar perioada de mijloc, în cursul căreia era angajat de regele Franței. Se presupune că s-a născut în jurul anului 800 și că a murit pe la 877, dar ambele date sunt conjecturale. În Franța a stat în timpul Papei Nicolae I și în viața lui întâlnim în repetate rânduri personaje menționate în legătură cu acest Papă, cum ar fi Carol Pleșuvul, Împăratul Mihail și Papa însuși.

Pe la 843, Johannes a fost invitat în Franța de Carol Pleșuvul, care l-a pus să conducă școala palatină. Izbucnise pe atunci o dispută cu privire la predestinare între un călugăr, Gotschalk, și arhiereul de vază Hincmar, arhiepiscop de Reims. Călugărul susținea doctrina predestinării, iar arhiepiscopul pe cea a liberului arbitru. Johannes a sprijinit poziția acestuia din urmă, într-un tratat *Despre predestinarea divină*, dar sprijinul său a mers imprudent de departe. Chestiunea în dezbatere era spinoasă; Augustin o discutase în scierile sale contra lui Pelagius, dar acum devenise periculos să te potrivești cu Augustin și încă și mai periculos să i te opui explicit. Johannes a susținut liberul arbitru și poate că pentru asta n-ar fi fost ținut de rău; ceea ce însă a stârnit indignarea a fost caracterul pur filozofic al argumentării sale. Nu că s-ar fi declarat împotriva a ceva acceptat în teologie, dar a susținut autoritatea egală, sau chiar superioară, a filozofiei independente de revelație. A scris că rațiunea și revelația sunt deopotrivă surse ale adevărului și ca atare nu se pot contrazice între ele; dar dacă vreodată *par* să se contrazică, se cuvine preferată rațiunea. Adevărata religie, spunea el, este adevărata filozofie; dar și reciproc, adevărata filozofie este adevărata religie. Scrierea sa a fost condamnată de două concilii, în 855 și în 859; primul dintre acestea a caracterizat-o drept „terci irlandez”.

A scăpat totuși de pedeapsă, datorită sprijinului regelui, cu care se afla, pare-se, în raporturi neceremonioase. Dacă e să-i dăm crezare lui William de Malmesbury, odată, pe când Johannes lua masa împreună cu regele, acesta l-ar fi întrebat: „Ce-l desparte pe un Scot de un soț?”⁶ „O simplă masă”, i-ar fi răspuns Scottus. Regele a murit în 877, iar după această dată nu mai știm nimic despre Johannes. Unii cred că și el a murit în același an. Există și legende care spun că a fost invitat

⁶ Adică neghioib.

în Anglia de către Alfred cel Mare, că a devenit stareț la Malmesbury sau la Athelney și că a fost omorât de călugări. Această pățanie însă pare să fi avut-o un alt Ioan.

Următoarea lucrare a lui Johannes a fost traducerea din greacă a unei scrieri a lui pseudo-Dionisie, scriere care s-a bucurat de mare faimă în Evul Mediu timpuriu. Când Sfântul Pavel propovăduia la Atena, „unii bărbați, alipindu-se de el, au crezut, între care și Dionisie Areopagitul” (Fapte, 17.34). Despre acest om nu se știe în prezent nimic altceva, dar în Evul Mediu se știau mult mai multe. Ar fi călătorit în Franța și ar fi întemeiat abația Saint Denis; aşa, cel puțin, spunea Hilduin, care era abate chiar înaintea sosirii lui Johannes în Franța. În plus, el era presupusul autor al unei importante lucrări în care neoplatonismul era reconciliat cu creștinismul. Data acestei lucrări este necunoscută; în mod cert ea se plasează după Plotin și înainte de anul 500. În Răsărit a fost larg cunoscută și admirată, dar în Apus nu a fost larg cunoscută înainte ca Împăratul grec Mihail, în 827, să-i trimită un exemplar din ea lui Ludovic cel Pios, care a dat-o sus-menționatului abate Hilduin. Acesta, crezând că e scrisă de discipolul Sfântului Pavel, presupusul fondator al abației sale, ar fi vrut să-i cunoască conținutul; nimeni însă, până la sosirea lui Johannes, nu s-a priceput să o traducă din greacă. Johannes a realizat traducerea, de bună seamă cu placere, de vreme ce propriile-i opinii se potriveau îndeaproape cu cele ale lui pseudo-Dionisie, care, de atunci, a exercitat o mare influență asupra filozofiei catolice din Occident.

Traducerea lui Ioan a fost trimisă Papei Nicolae în 860. Papa se simțea ofensat că nu i se ceruse permisiunea înainte de publicarea lucrării și i-a poruncit lui Carol să-l trimită pe Ioan la Roma, dar poruncii nu i s-a dat curs. N-a avut însă nimic de reproșat în legătură cu conținutul lucrării și cu priceperea dovedită în traducere. Bibliotecarul său Anastasie, un excelent elenist, a fost uimit că un bărbat dintr-o țară îndepărtată și păgână cunoștea în mod atât de profund limba greacă.

Cea mai importantă scriere a lui Ioan a fost intitulată (în greacă) *Despre diviziunea naturii*. Cartea expunea ceea ce în epoca scolastică s-ar fi numit o concepție „realistă”; adică susținea, cu Platon, că universale sunt anterioare particularelor. Autorul include în „natură” nu doar ceea ce este, ci și ceea ce nu este. Întreaga natură se divide în patru clase: (1) ceea ce creează dar nu este creat, (2) ceea ce creează și este creat, (3) ceea ce este creat dar nu creează, și (4) ceea ce nici nu creează, nici nu este creat. Prima este, evident, Dumnezeu. Cea de a doua constă din idei (ideile platoniciene), care subzistă în Dumnezeu. Cea de-a treia constă din lucrurile situate în timp și spațiu. Cea de-a patra, în mod

surprinzător, este din nou Dumnezeu, dar nu în calitate de Creator, ci în calitate de Sfârșit și Scop al tuturor lucrurilor. Tot ce emană de la Dumnezeu năzuiește să se reîntoarcă la El și în felul acesta sfârșitul tuturor lucrurilor este identic cu începutul lor. Puntea dintre Unul și multiplu este Logosul.

În tărâmul neființei el include diverse lucruri, de pildă obiectele fizice, care nu aparțin lumii intelibile, și păcatul, pentru că acesta înseamnă pierderea modelului divin. Subzistență esențială are numai ceea ce creează fără a fi creat; acesta este esența tuturor lucrurilor. Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul lucrurilor. Esența lui Dumnezeu le este incognoscibilă oamenilor, ba chiar și îngerilor. Chiar și Lui însuși, El își e, într-un anumit sens, incognoscibil: „Dumnezeu nu se cunoaște pe Sine, nu știe ce este, pentru că El nu este un *ce*; într-o anumită privință, el își este incomprehensibil Sieși și oricărui intelect.”⁷ În ființa lucrurilor poate fi văzută ființa lui Dumnezeu; în ordinea lor, înțelepciunea Sa; în mișcarea lor, viața Sa. Ființa Sa este Tatăl, înțelepciunea Sa este Fiul, viața Sa este Duhul Sfânt. Dionisie are însă dreptate când spune că nici un nume nu poate fi asertat adevărat despre Dumnezeu. Există o teologie afirmativă, în care despre El se spune că este adevăr, bine, esență etc., dar astfel de afirmații sunt doar simbolic adevărate, pentru că fiecare dintre aceste predicate are un contrariu, pe când Dumnezeu nu are contrariu.

Clasa lucrurilor care deopotrivă creează și sunt create cuprinde totalitatea cauzelor prime, a prototipurilor sau ideilor platoniciene. Totalitatea acestor cauze prime constituie Logosul. Lumea ideilor este eternă și totuși creată. Sub influența Duhului Sfânt, aceste cauze prime dau naștere lumii lucrurilor particulare, a căror materialitate este iluzorie. Când se spune că Dumnezeu a creat lucrurile din „nimic”, acest „nimic” trebuie înțeles ca fiind însuși Dumnezeu, în sensul că El transcende orice cunoaștere.

Creația este un proces etern: substanța tuturor lucrurilor finite este Dumnezeu. Creatura nu este o ființă distinctă de Dumnezeu. Ea subzistă în Dumnezeu și Dumnezeu se manifestă în creațură într-un mod inefabil. „Sfânta Treime se iubește pe Sine în noi și în Sine însăși⁸; Ea se vede și se mișcă pe Sine.”

Păcatul își are izvorul în libertate: el a apărut pentru că omul s-a întors către sine, în loc să privească spre Dumnezeu. Răul nu-și are

⁷ Cf. Bradley despre inadecvarea oricărei cunoașteri. Bradley consideră că nici un adevăr nu e întru totul adevărat, dar că cel mai bun adevăr de care disponem nu este *intellectualmente* corijibil.

⁸ Cf. Spinoza.

temeiul în Dumnezeu, pentru că în Dumnezeu nu există ideea de rău. Răul este ne-ființă și nu are temei, căci dacă ar avea temei, ar fi necesar. El este privația de bine.

Logosul este principiul care readuce multiplul înapoi la Unu și pe om la Dumnezeu; el este, astfel, mântuitorul lumii. Prin unire cu Dumnezeu, partea din om care efectuează unirea devine divină.

Ioan este în dezacord cu aristotelicienii întrucât el refuză lucrurilor particulare substanțialitatea. Pe Platon îl numește piscul filozofilor. Dar primele trei feluri de ființe pe care le distinge derivă indirect din mișcătorul nemîșcat, mișcătoarele mișcate și nemîșcătoarele mișcate ale lui Aristotel. Cel de-al patrulea fel de ființă din sistemul lui Ioan, cel ce nici nu creează nici nu este creat, provine din doctrina lui Dionisie că toate lucrurile se întorc la Dumnezeu.

Din rezumatul de mai sus reiese limpede neortodoxia lui Ioan Scotul. Panteismul său, care refuză creaturilor realitatea substanțială, este potrivnic doctrinei creștine. Interpretarea pe care o dă creației din „nimic” este una pe care nici un teolog prudent n-ar putea să-o accepte. Treimea sa, care seamănă îndeaproape cu cea a lui Plotin, nu prezervă egalitatea celor Trei Persoane, deși în acest punct el încearcă să se pună la adăpost. Independența sa de spirit iese în evidență în aceste eretiză și este uimitoare în secolul al IX-lea. E posibil ca viziunea sa neoplatoniciană să fi fost un lucru comun în Irlanda, aşa cum fusese și la Părinții greci din secolele IV–V. Poate că dacă am ști mai multe despre creștinismul irlandez dintre secolele al V-lea și al IX-lea, am găsi-o mai puțin surprinzătoare. Pe de altă parte, poate că elementele cele mai eretice din gândirea lui ar fi de pus pe seama influenței lui pseudo-Dionisie, care, datorită presupusei sale legături cu Sfântul Pavel, era în mod greșit considerat ortodox.

Și viziunea sa despre atemporalitatea creației este, firește, eretică și ea îl silește să afirme că relatarea din Facerea este alegorică. Raiul și căderea nu trebuie luate *ad litteram*. Ca toți panteiștii, are și el dificultăți cu păcatul. Susține că la început omul era fără de păcat, iar când nu exista păcatul nu exista nici distincția dintre sexe. Aceasta, firește, contravine enunțului biblic „a făcut bărbat și femeie”. Potrivit lui Scotus, abia ca urmare a păcatului făpturile umane au fost împărțite în bărbați și femei. Femeia întruchipează natura senzuală și căzută a omului. La sfârșit, deosebirea de sex va dispărea din nou și vom avea un trup pur spiritual.⁹ Păcatul rezidă în greșita orientare a voinei, în a presupune greșit că este bun ceva ce de fapt nu este. Pedepsirea lui

⁹ De observat contrastul cu Sfântul Augustin.

este firească; ea constă în descoperirea deșertăciunii dorințelor păcătoase. Dar pedeapsa nu este veșnică. Asemeni lui Origene, Ioan susține că în cele din urmă până și diavolii vor fi măntuiti, deși mai târziu decât altă lume.

Traducerea din pseudo-Dionisie făcută de Ioan a avut o mare influență asupra gândirii medievale, pe când *magnum opus*-ul său despre diviziunea naturii a avut foarte puțină. Acesta a fost condamnat în repetate rânduri ca eretic, iar în cele din urmă, în 1225, Papa Honorius al III-lea a poruncit ca toate exemplarele lui să fie arse. Din fericire, această poruncă nu a fost îndeplinită întocmai.

Reforma eclesiastică din secolul al XI-lea

Pentru prima dată după căderea Imperiului de apus, Europa a făcut în secolul al XI-lea progrese rapide ce nu s-au pierdut ulterior. Un oarecare progres se înregistrase și în cursul renașterii carolingiene, dar el nu s-a dovedit trainic. În secolul al XI-lea ameliorarea a fost durabilă și multilaterală. Ea a început cu reforma monastică; apoi s-a extins la papalitate și la cârmuirea Bisericii; spre sfârșitul secolului, ea a produs primii filozofi scolastici. Sarazinii au fost alungați din Sicilia de către normanzi; unguri, creștini, au încetat cu prădăciunile; cucericile normanzilor în Franța și Anglia au pus la adăpost aceste țări de noi incursiuni scandinave. Arhitectura, care până atunci fusese barbară cu excepția locurilor unde a precumpănat influența bizantină, a atins dintr-odată sublimul. Nivelul de instruire a crescut enorm în rândul clerului și în mod considerabil în rândul aristocrației laice.

În fazele ei mai timpurii, mișcarea de reformă a avut la bază, în mintea promotorilor ei, exclusiv motive morale. Clerul, atât cel monastic cât și cel secular, deprinse apucături rele, iar niște ierarhi cu adevărat evlavioși și-au pus în gând să-i determine pe preoți să trăiască mai conform cu principiile creștine. Dar în spatele acestei motivații pur morale stătea un alt motiv, la început probabil inconștient dar care treptat a devenit tot mai fățis. Se urmărea desăvârșirea separării clerului de mirenii pentru a spori astfel puterea celui dintâi. Era de aceea firesc ca izbânda reformei în Biserică să ducă de-a dreptul la un conflict violent între Împărat și Papă.

Preoțimea constituse o castă aparte și puternică în Egipt, Babilonie și Persia, nu însă și în Grecia și Roma. În Biserică creștină primitivă, distincția dintre cler și mirenii s-a conturat treptat; când citim despre „episcopi” în Noul Testament, cuvântul nu are înțelesul pe care l-a dobandit pentru noi. Separarea clerului de restul populației a avut două aspecte — unul doctrinal și unul politic; aspectul politic depindea de cel doctrinal. Clerul poseda anumite puteri miraculoase, îndeosebi legal

de sfintele taine — cu excepția botezului, care putea fi săvârșit și de către mirenii. Căsătoria, dezlegarea de păcate și maslul nu puteau fi oficiate decât de preoți. Si mai importantă era în Evul Mediu trans-substanțierea: numai un preot putea oficia miracolul messei. Abia în secolul al XI-lea, în 1079, doctrina transsubstanțierii a devenit articol de crez, deși îndeobște se credea în ea de multă vreme.

Datorită puterilor lor miraculoase, preoții puteau hotărî dacă un om va petrece veșnicia în rai sau în iad; dacă murea după ce preoții săvârșiseră toate ceremoniile canonice, urma să ajungă finalmente în rai cu condiția să se fi pocăit și spovedit după cuviință. Înainte de a se duce în rai, însă, avea să petreacă un anumit timp — eventual foarte lung — îndurând chinurile purgatoriului. Preoții puteau scurta acest timp făcând slujbe pentru sufletul lui, lucru pe care erau dispuși să-l facă în schimbul unei plăți corespunzătoare.

Trebuie înțeles că toate acestea erau crezute sincer și ferm atât de către preoți, cât și de către laici; nu era vorba doar de un crez oficial proclamat. În repetate rânduri, puterile miraculoase ale clerului i-au adus acestuia, în fruntea oștilor lui, victorie asupra unor principi puternici. Această putere era însă limitată de doi factori: izbucnirile nesăbuite de patimi din partea unor laici furioși și dezbinările din rândul clerului. Locuitorii Romei, până în vremea lui Grigore al VII-lea, nu arătau mare respect față de persoana Papei. Se întâmpla să-l sechestrze, să-l întemnițeze, să-l otrăvească sau să lupte împotriva lui, ori de câte ori turbulentele zâzanii dintre factiuni îi ispiteau la o astfel de acțiune. Cum se împăca acest lucru cu credințele lor? În parte, explicația rezidă, fără îndoială, în simpla lipsă de autocontrol; în parte însă și în ideea că omul se putea pocăi pe patul de moarte. Un alt motiv, care opera mai puțin la Roma decât aiurea, era că regii îi puteau supune voinței lor pe episcopii din regatele lor, asigurându-și astfel destulă magie preoțească pentru a scăpa de damnare. Disciplina eclesiastică și o cîrmuire unificată a Bisericii erau de aceea esențiale pentru puterea clerului. Acestea au fost înfăptuite în cursul secolului al XI-lea în cadrul reformării morale a clerului.

Puterea clerului ca întreg putea fi asigurată numai prin sacrificii foarte însemnante din partea preoților individuali. Cele două mari flageluri împotriva cărora și-au îndreptat energiile reformatorii clericali au fost simonia și concubinajul. Este necesar să spunem câte ceva despre fiecare dintre ele.

Datorită daniilor făcute de credincioși, Biserica devenise bogată. Mulți episcopi aveau latifundii întinse și chiar și simplii parohi duceau, de regulă, un trai înlesnit pentru acele vremuri. Numirea episcopilor

se afla, de obicei, practic în mânile regelui, dar uneori și în cele ale câte unui nobil feudal subaltern. Regii obișnuiau să vândă demnitățile episcopale; din asta își obțineau, în fapt, o parte substanțială din venituri. Episcopii, la rândul lor, vindeau demnitățile clericale aflate în subordonarea lor. Lucrurile acestea erau știute de toată lumea. Gerbert (Silvestru al II-lea) îi zugrăvește pe episcopi zicându-și în sinea lor: „Am dat aur și am căpătat episcopatul; și nu-mi fac griji că n-am să-l recapăt iar dacă mă port cum trebuie. Hirotonisesc un preot și primesc aur; numesc un diacon și primesc un morman de argint. Iată dar cum aurul pe care l-am dat mi se întoarce neîmpuținat în pungă.”¹ Petrus Damianus a constatat, la Milano, în 1059, că fiecare cleric din oraș, de la arhiepiscop în jos, se făcuse vinovat de simonie. Iar această stare de lucruri nu era nicidcum ieșită din comun.

Firește, simonia era un păcat, dar aceasta nu era singura obiection la adresa ei. Ea făcea ca demnitățile ecclaziastice să fie acordate nu în funcție de merit, ci de bogătie; consolidă autoritatea laică în numeroa de episcopi și aservirea episcopilor față de cârmuitorii seculari; și tindea să facă din episcopat o componentă a sistemului feudal. În plus, după ce un om își cumpăra funcția, era, firește, grăbit să se despăgușească, ceea ce făcea ca în preocupările sale să precumpănească considerentele pământești în locul celor duhovnicești. Din toate aceste motive, campania împotriva simoniei era o componentă necesară a luptei ecclaziastice pentru putere.

Considerații foarte asemănătoare interveneau și în legătură cu celibatul clericiilor. Reformatorii din secolul al XI-lea vorbeau deseori de „concubinaj”, când de fapt s-ar fi potrivit mai bine cuvântul „căsnicie”. Pe călugări, firește, îi oprea de la căsătorie propriul lor legământ de castitate, dar pentru clerul secular nu exista o interzicere expresă a căsătoriei. În Biserica Răsăriteană, preoților parohi le este permis și în prezent să se căsătorească. În Occident, în secolul al XI-lea, majoritatea preoților parohi erau căsătoriți. Episcopii, în ce-i privește, invocau cuvintele Sfântului Pavel: „Se cuvine, dar, ca episcopul să fie fără de prihană, bărbat al unei singure femei.”² Aici nu se punea, aşadar, aceeași problemă evident morală ca în cazul simoniei, dar în insistență asupra celibatului clericiilor erau prezente motive politice foarte asemănătoare celor din campania împotriva simoniei.³

Preoții, când erau căsătoriți, încercau, firește, să transmită proprietelor fii pământurile Bisericii. Puteau face asta legal, dacă fiile lor deveneau

¹ Cambridge Medieval History, V, cap. 10.

² I Timotei III, 2.

³ Vezi Henry C. Lea, *The History of Sacerdotal Celibacy*.

preoți; de aceea, unul dintre primii pași ai partidei reformatoare, atunci când a dobândit puterea, a fost să interzică hirotonisirea filor de preoți.⁴ Dar în confuzia acestor vremuri, mai exista pericolul ca preoții, dacă aveau fii, să găsească mijloace legale de a înstrăina părți din pământurile Bisericii. Pe lângă acest considerent economic, mai era și faptul că dacă un preot era familist aidoma vecinilor săi, le părea acestora mai puțin îndepărtat de ei. Începând cel puțin din secolul al V-lea, a existat o intensă admirare față de celibat, iar pentru ca preoții să se bucure de respectul de care depindea puterea lor, era de mare folos ca ei să fie în mod vizibil separați de ceilalți oameni prin abținerea de la căsătorie. Reformatorii însăși erau, fără îndoială, sincer convinși că starea de căsătorit, deși nu constituie, propriu-zis, un păcat, este inferioară stării de celibat, fiind îngăduită doar nevolniciei trupului. Sfântul Pavel spune: „Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească.”⁵ Dar un om cu adevărat cucernic trebuie să fie capabil să se „înfrâneze”. Prin urmare, celibatul clericilor este esențial pentru autoritatea morală a Bisericii.

După aceste preliminarii cu caracter general, să revenim la istoria efectivă a mișcării de reformă din Biserica secolului al XI-lea.

Începuturile datează de la întemeierea abației din Cluny, în 910, de către ducele Aquitaniei, Guillaume cel Pios. Această abație a fost inițial independentă de orice autoritate externă în afară de cea a Papei; înpărtășindu-i se dăduse autoritate asupra altor mănăstiri îndatorate ei prin obârșie. Pe atunci majoritatea mănăstirilor erau bogate și slobode; Cluny, deși evita ascetismul extrem, avea grija să păstreze decență și buna-cuvînță. Cel de-al doilea abate, Odo, s-a dus în Italia și a căpătat controlul asupra mai multor mânăstiri romane. Nu peste tot a avut succes: „Farfa, divizată de schismă între doi abați rivali care-și omorâseră predecesorul, s-a opus introducerii de călugări cluniaci de către Odo și cu ajutorul otrăvii s-a descotorosit de abatele pe care Alberic îl instalase prin forța armelor.”⁶ (Alberic era conducătorul Romei, care-l invitase pe Odo). În secolul al XII-lea, la Cluny zelul reformator s-a domolit. Sfântul Bernard se arăta nemulțumit de arhitectura frumoasă a bisericii abațiale de aici; niște splendide edificii ecleziale i se păreau un semn de trufie păcătoasă.

În cursul secolului al XII-lea, reformatorii au fondat diverse alte ordine monahale. Romulad, un sihastru ascet, a întemeiat Ordinul

⁴ În 1046 s-a decretat că un fiu de arhier nu poate fi episcop. Mai târziu s-a decretat că nu poate fi hirotonisit.

⁵ I Corinteni VII, 9.

⁶ Cambridge Medieval History, V, 662.

Camaldolez în 1012; Petrus Damianus, despre care vom vorbi ceva mai încolo, s-a numărat printre discipolii săi. Ordinul Cartusian, care n-a încetat niciodată de a fi austera, a fost întemeiat de Bruno de Cologne în 1084. În 1098 a fost întemeiat Ordinul cistercian, căruia în 1113 i s-a alăturat Sfântul Bernard. Acest ordin se conforma cu strictețe Regulamentului benedictin. El interzicea vitraliile. Pentru munci angaja *conversi* sau frați laici. Aceștia depuneau jurământul, dar li se interzicea să învețe cititul și scrisul; erau folosiți în principal în agricultură, dar și la alte munci, cum ar fi arhitectura. Abația Fountains, din Yorkshire, era cisterciană — o operă remarcabilă pentru niște oameni care credeau că orice frumusețe vine de la diavol.

După cum se vede din cazul de la Farfa, care nu a fost nicidcum singular, reformatorii monastici aveau nevoie de mult curaj și energie. Unde izbuteau, erau sprijiniți de autoritățile seculare. Acești oameni și discipolii lor sunt cei ce au făcut posibilă reforma, întâi a papalității, iar apoi și a Bisericii în ansamblu.

La început însă, reformarea papalității a fost în principal opera Împăratului. Ultimul Papă dinastic a fost Benedict al IX-lea, ales în 1032, când avea, se zice, abia doisprezece ani. El era fiul lui Alberic din Tusculum, pe care l-am pomenit deja în legătură cu abatele Odo. Pe măsură ce se maturiza, a devenit din ce în ce mai destrăbălat, șocându-i până și pe romani. Până la urmă stricăciunea sa a atins asemenea culmi, încât, spre a se căsători, a decis să renunțe la demnitatea papală. A vândut-o nașului său, care a devenit Grigore al VI-lea. Acesta, deși a dobândit papalitatea prin simonie, a fost un reformator; era prieten cu Hildebrand (Grigore al VII-lea). Dar modul în care a dobândit papalitatea era prea scandalos ca să poată fi trecut cu vederea. Tânărul Împărat Henric al III-lea (1039–1056) a fost un reformator cucernic, care abandonase simonia, cu mare pagubă pentru veniturile sale, reținând însă dreptul de a-i desemna pe episcopi. El a venit în Italia în 1046, la vîrsta de douăzeci și doi de ani, și l-a destituit pe Grigore al VI-lea pentru simonie.

De-a lungul întregii sale domnii, Henric al III-lea a păstrat puterea de a-i face și desface pe papi, putere pe care însă a exercitat-o în interesul reformei. După ce s-a descotorosit de Grigore al VI-lea, l-a numit Papă pe un episcop german, Suidger de Bamberg; romani au renunțat la drepturile de alegere până atunci deseori revendicate și exercitatate, aproape întotdeauna în mod nefast. Noul Papă a murit peste un an, iar următorul ales al Împăratului a murit și el aproape imediat, se zice că otrăvit. Henric al III-lea a ales atunci o rudă a sa, Bruno de Toul, care a devenit Leon al IX-lea (1049–1054). Acesta era un reformator

convins, care a călătorit mult și a ținut numeroase concilii; a vrut să-i combată pe normanzii din sudul Italiei, dar asta nu i-a reușit. Hildebrand i-a fost prieten și, s-ar putea spune, chiar elev. La moartea sa, Împăratul a mai numit un Papă, pe Gebhard de Eichstadt, devenit Victor al II-lea în 1055. În anul următor însă Împăratul a murit, iar după un an a murit și Papa. Începând din acest moment, relațiile dintre Împărat și Papă au devenit mai puțin prietenești. Papa, după ce a dobândit autoritate morală cu ajutorul lui Henric al III-lea, revendica acum independența față de Împărat, iar ulterior va revendica și superioritatea față de acesta. Astfel a debutat marele conflict care avea să dureze două sute de ani și să se încheie cu înfrângerea Împăratului. Pe termen lung, aşadar, politica de reformare a papalității dusă de Henric al III-lea a fost, pare-se, neperspicace.

Următorul Împărat, Henric al IV-lea, a domnit timp de cincizeci de ani (1056–1106). La început era minor iar regența a fost exercitată de mama sa, împărăteasa Agnes. Ștefan al IX-lea a fost Papă timp de un an, iar la moartea sa cardinalii au ales un Papă, în timp ce romani, reafirmându-și drepturile de la care abdicaseră, au ales un altul. Împărăteasa a luat partea cardinalilor, al căror ales și-a luat numele de Nicolae al II-lea. Deși cârmuirea sa a durat doar trei ani, ea a fost importantă. Nicolae al II-lea a încheiat pace cu normanzii, făcând astfel papalitatea mai puțin dependentă de Împărat. În vremea sa modul cum aveau să fie aleși papii a fost reglementat printr-un edict, conform căruia alegerea urma să fie făcută mai întâi de către episcopii cardinali, apoi de către ceilalți cardinali, iar la urmă de către clerul și populația Romei, a căror participare urma să fie, pesemne, pur formală. În fapt, Papa avea să fie ales de către episcopii cardinali. Alegerea urma să se facă pe cât posibil la Roma, dar putea avea loc și aiurea dacă împrejurările făceau alegerea la Roma dificilă sau indezirabilă. Împăratului nu i se acorda nici un rol în alegere. Acest edict, care a fost acceptat doar după niște încleștări, a marcat un pas esențial în emanciparea papalității de sub controlul laic.

Nicolae al II-lea a emis și un decret conform căruia hirotonisirile făcute de oameni vinovați de simonie n-aveau să fie valabile. Decretului nu i s-a dat forță retroactivă, pentru că altminteri ar fi fost invalidate hirotonisirile marii majorități a preoților existenți.

În timpul pontificatului lui Nicolae al II-lea s-a declanșat o înfruntare interesantă la Milano. Arhiepiscopul de aici, urmând tradiția ambroziiană, revendica o anumită independentă față de Papă. El și clerul său erau aliați cu aristocrația și se opuneau ferm reformei. Pătura negustorească și păturile de jos, pe de altă parte, își doreau un cler cucernic;

s-au produs răzmerițe în sprijinul celibatului clerical și s-a înfiripat o puternică mișcare de reformă, numită „patarină”, împotriva arhiepiscopului și a susținătorilor săi. În 1059, Papa, pentru a sprijini reforma, l-a trimis la Milano ca legat al său pe eminentul Sfânt Petrus Damianus. Damianus era autorul unui tratat *Despre atotputernicia divină*, în care susținea că Dumnezeu poate face lucruri potrivnice legii non-contradicției și poate desființa trecutul. (Această teză a fost respinsă de Sfântul Toma și de atunci este considerată neortodoxă.) Se împotrivează dialecticii, iar despre filozofie afirma că este slujnica teologiei. El era, după cum am văzut, discipol al sihastrului Romuald și doar cu mare retință s-a apucat de misiunea ce i s-a încredințat. Cucerirea sa constituia însă pentru papalitate un atu atât de mare, încât s-a stăruit pe lângă el în fel și chip ca să ajute campania de reformă și până la urmă a consimțit. În 1059 el a ținut, la Milano, în fața clericilor reuniți, o cuvântare împotriva simoniei. Clericii s-au înfuriat la început atât de tare, încât viața lui Petru s-a aflat în pericol, dar până la urmă elocința sa i-a convins și, vărsând lacrimi, au mărturisit până la unul că sunt vinovați. Și în plus, au făgăduit supunere Romei. Sub următorul Papă s-a iscat o dispută cu Împăratul privitor la arhiepiscopia milaneză, dispută în care Papa, ajutat de patarini, a ieșit în cele din urmă biruitor.

La moartea lui Nicolae al II-lea, Henric al IV-lea fiind de acum major, s-a iscat între el și cardinali o dispută privind succesiunea la pontificat. Împăratul nu recunoșcuse decretul privind modul de alegere a papilor și nu era dispus să renunțe la drepturile sale în această materie. Disputa a durat trei ani, dar în cele din urmă alegerea cardinalilor a avut câștig de cauză, fără să fi avut loc cu adevărat o înfruntare decisivă între Împărat și curie. Decisive s-au dovedit calitățile evidente ale Papei ales de cardinali, un om în care virtutea se îmbina cu experiența și fost elev al lui Lanfranc (ulterior arhiepiscop de Canterbury). Decesul acestui Papă, Alexandru al II-lea, în 1073, a fost urmat de alegerea lui Hildebrand (Grigore al VII-lea).

Grigore al VII-lea a fost unul dintre cei mai eminenți papi. Se făcuse de mult remarcat și exercitase o mare influență asupra politicii papale. Lui i se datora faptul că Papa Alexandru al II-lea a binecuvântat invadarea Angliei de către Wilhelm Cuceritorul; el i-a favorizat pe normanzi atât în Italia cât și în Nord. Fusesese protejatul lui Grigore al VI-lea, cel ce cumpărase demnitatea papală ca să combată simonia; după destituirea acestui Papă, Hildebrand a petrecut doi ani în surghiun. Din restul vieții, cea mai mare parte și-a petrecut-o la Roma. Nu era un erudit, dar era inspirat în mare parte de Sfântul Augustin, ale cărui doctrine le-a cunoscut la a doua mâna, de la modelul său Grigore cel

Mare. După ce a devenit Papă, se credea purtătorul de cuvânt al Sfântului Petru. De aici îi venea o mare încredere în sine, care, la un calcul pământesc, nu s-ar fi dovedit îndreptătită. El admitea că și autoritatea Împăratului era de obârșie divină: la început, îi compara pe Papă și pe Împărat cu doi ochi; mai târziu, în timpul certei sale cu Împăratul, îi compara cu Soarele și Luna — Soarele fiind, de bună seamă, Papa. Papa trebuie să dețină autoritatea supremă în materie de morală și, ca atare, să aibă dreptul de a-l destitui pe Împărat dacă acesta este imoral. De toate acestea era sincer și profund convins.

Grigore al VII-lea a făcut mai mult decât orice Papă de dinaintea sa pentru a impune celibatul clerical. În Germania clericii s-au împotravit și, din acest motiv și din anumite altele, îclinau să se situeze de partea Împăratului. Laicii însă, pretutindeni, preferau ca preoții lor să fie celibatari. Grigore a stârnit răzmerițe ale laicilor împotriva preoților însurați și a nevestelor lor, în care aceștia au fost deseori maltratați. El i-a îndemnat pe laici să nu frecventeze slujbe oficiale de preoți recalcitranți. A decretat că sfintele taine date de preoți căsătoriți nu erau valabile și că astfel de preoți n-au voie să intre în biserici. Toate acestea au stârnit împotrivirea clerului, dar au fost susținute de laici; chiar și la Roma, unde nu o dată papii și-au văzut viața în pericol, el avea priză la popor.

În timpul lui Grigore a debutat marea dispută cu privire la „învestituri”. La consacrarea unui episcop, acesta era îinvestit cu un inel și o cârjă, ca simboluri ale funcției sale. Acestea erau date de către Împărat sau rege (în funcție de loc), în calitatea sa de stăpân feudal al episcopalui. Grigore a insistat ca ele să fie date de Papă. Disputa făcea parte din străduințele de a separa ierarhia eclesiastică de cea feudală. Ea a durat vreme îndelungată, dar în cele din urmă izbânda papalității a fost totală.

Cearta care avea să ducă la Canossa s-a iscat în legătură cu arhiepiscopia din Milano. În 1075 Împăratul, cu asentimentul sufraganților, a numit un arhiepiscop; Papa a văzut în aceasta o încălcare a prerogativei sale și l-a amenințat pe Împărat cu excomunicarea și detronarea. Împăratul a ripostat convocând un conciliu de episcopi la Worms, unde episcopii s-au lepădat de supunerea lor față de Papă. I-au scris acestuia o scrisoare acuzându-l de adulter, de sperjur și (lucru și mai grav) de maltratare de episcopi. Împăratul i-a scris și el o scrisoare, în care se pretindea mai presus de orice judecată pământească. Împăratul și episcopii l-au declarat detronat pe Papa Grigore; acesta i-a excomunicat pe Împărat și pe episcopi și i-a declarat *pe ei* detronați. Decorurile piesei erau astfel montate.

În acul întâi victoria i-a revenit Papei. Saxonii, care mai înainte se răzvrătiseră împotriva lui Henric al IV-lea iar apoi făcuseră pace cu el, s-au răzvrătit din nou; episcopii germani au căzut la pace cu Grigore. Multă lume era şocată de modul în care Împăratul îl trata pe Papă. Aşa se face că în anul următor (1077) Henric a decis să-i ceară iertare Papei. În toiu iernii, împreună cu soţia şi un fiu nevărstnic şi cu câţiva însotitori, el a traversat pasul Mont Cenis şi s-a înfăţişat ca suplicant în faţa castelului de la Canossa, unde se afla Papa. Acesta l-a lăsat să aştepte timp de trei zile desculţ şi în straie de pocăit. În cele din urmă a fost lăsat să intre. Exprimându-şi căinţa şi jurând că pe viitor va urma directivele Papei în raporturile cu oponenţii săi germani, a fost iertat şi reprimit în comuniune.

Victoria Papei era însă iluzorie. El fusese constrâns de regulile propriei sale teologii, dintre care una prescria iertarea celor ce se căiesc. Oricât ar părea de ciudat, a fost păcălit de Henric şi şi-a închipuit că acesta se căieşte sincer. Curând avea să afle că a greşit. Nu-i mai putea sprijini pe duşmanii germani ai lui Henric, care simţea că i-a trădat. Din acest moment, lucrurile au luat o turnură defavorabilă pentru el.

Duşmanii germani ai lui Henric au ales un Împărat rival, pe nume Rudolf. Papa, la început, deşi susținea că lui îi revenea să decidă între Henric şi Rudolf, a refuzat să ia o decizie. În cele din urmă, în 1080, dându-şi seama de nesinceritatea căinţei lui Henric, s-a pronunţat în favoarea lui Rudolf. Între timp însă Henric îi biruisse pe majoritatea oponenţilor săi din Germania. Pe susţinătorii săi din rândul clerului i-a pus să aleagă un antipapă, cu care, în 1084, a intrat în Roma. Antipapa l-a încoronat după cuviinţă, dar amândoi au trebuit să se retragă grabnic din faţa normanzilor care veneau în ajutorul lui Grigore. Normanzii au prădat cu brutalitate Roma şi l-au luat pe Grigore cu ei. Acestea a rămas virtual prizonierul lor până la moartea sa, survenită în anul următor.

Se părea astfel că politica Papei Grigore a condus la dezastru. De fapt însă, ea a fost continuată, cu moderaţie, de către succesorii săi. Pe moment a fost încropit un compromis favorabil papalităii, dar conflictul era în esenţă ireconciliabil. De fazele lui ulterioare mă voi ocupa într-un alt capitol.

Rămâne să spun câte ceva despre Renașterea intelectuală din secolul al XI-lea. Secolul al X-lea a fost lipsit de filozofi, exceptându-l pe Gerbert (Papa Silvestru al II-lea, 999–1003), dar chiar şi acesta a fost mai mult matematician decât filozof. Dar pe măsură ce secolul al XI-lea înainta, au început să apară oameni cu reală statură filozofică.

Dintre aceștia, cei mai importanți au fost Anselm și Roscelin, dar merită menționată și câțiva alții. Toți erau călugări legați de mișcarea de reformă.

Pe Petrus Damianus, cel mai vârstnic dintre ei, l-am menționat deja mai înainte. Berengar de Tours (m. 1088) prezintă interes ca fiind pe undeva un rationalist. El susținea că rațiunea e superioară autorității și în sprijinul acestui punct de vedere îl invoca pe Ioan Scotul, care a fost din această pricina condamnat postum. Berengar a tăgăduit trans-susstanțierea și a fost de două ori silit să retraceze. Erezile sale au fost combătute de Lanfranc în cartea sa *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranc s-a născut în Pavia, a studiat dreptul la Bologna și a devenit un eminent dialectician. A abandonat însă dialectica în favoarea teologiei și a intrat în mânăstirea Bec din Normandia, unde a condus o școală. Wilhelm Cuceritorul l-a numit episcop de Canterbury în 1070.

Sfântul Anselm era, ca și Lanfranc, italian, călugăr la Bec și arhiepiscop de Canterbury (1093–1109), calitate în care a urmat principiile lui Grigore al VII-lea și s-a certat cu regele. Celebritatea și-a câștigat-o în principal ca inventator al „argumentului ontologic” în favoarea existenței lui Dumnezeu. În formularea sa, argumentul se prezintă astfel: definim pe „Dumnezeu” drept cel mai mare obiect posibil al gândirii. Acum, dacă un obiect al gândirii nu există, un altul exact ca el, dar care există, este mai mare. Prin urmare, cel mai mare dintre toate obiectele gândirii există cu necesitate, pentru că altminteri ar fi posibil un altul, și mai mare. Deci, Dumnezeu există.

Acest argument nu a fost niciodată acceptat de teologi. În acea vreme a fost criticat cu ostilitate; apoi a fost uitat până în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Toma d’Aquino l-a respins, iar autoritatea sa s-a impus apoi pentru totdeauna printre teologi. Printre filozofi însă argumentul a avut o soartă mai bună. Descartes l-a resuscitat sub o formă întru câțiva amendătă; Leibniz a socotit că poate fi făcut valid prin adăugarea unui supliment prin care se dovedește că Dumnezeu e posibil. Kant a crezut că l-a demolat pentru totdeauna. Totuși, într-un anumit sens, argumentul ontologic este subiacent sistemului lui Hegel și al discipolilor săi și reapare în principiul lui Bradley: „Ceea ce poate și este necesar să fie, este.”

De bună seamă că un argument cu o istorie atât de ilustră se cere tratat cu respect, indiferent dacă e valid sau nu. Întrebarea reală este: Există ceva ce poate fi gândit de noi și a cărui existență în afara gândirii noastre este dovedită prin simplul fapt că îl putem gândi? Oricărui filozof i-ar plăcea să răspundă afirmativ, pentru că meseria filozofului

este de a descoperi lucruri despre lume gândind și nu observând. Dacă răspunsul afirmativ este cel corect, există o punte de la gândirea pură la lucruri; dacă nu, nu. În această formă generalizată, Platon folosește un gen de argument ontologic pentru a dovedi realitatea obiectivă a ideilor. Nimeni însă înainte de Anselm nu a formulat argumentul în nuditatea lui logică. Câștigând în puritate, argumentul pierde din plauzibilitate; dar și asta e spre lauda lui Anselm.

În rest, filozofia lui Anselm derivă în principal din Sfântul Augustin, de la care el preia multe elemente platoniciene. Crede în ideile platoniciene, din care scoate o altă dovadă a existenței lui Dumnezeu. Prin argumente neoplatoniciene pretinde să dovedească nu doar pe Dumnezeu, ci și Sfânta Treime. (Să ne amintim că și la Plotin există o Treime, deși nu cea pe care un creștin ar accepta-o ca ortodoxă.) Anselm consideră că rațiunea e subordonată credinței. „Cred pentru ca să înțeleg”, spune el; urmându-l pe Augustin, consideră că înțelegerea e imposibilă fără credință. Dumnezeu, spune el, nu este *drept*, ci este *dreptate*. Să ne amintim că și Ioan Scotul spunea ceva asemănător. Originea comună este Platon.

Sfântul Anselm, aidoma predecesorilor săi din filozofia creștină, se plasează în tradiția platoniciană și nu în cea aristotelică. Din acest motiv, el nu are caracteristicile distinctive ale filozofiei numite „scolastică”, filozofie ce a culminat cu Toma d’Aquino. Aceste gen de filozofie putem considera că debutează cu Roscelin, un contemporan al lui Anselm, dar cu șaptesprezece ani mai Tânăr. Roscelin marchează un nou început și de el ne vom ocupa în capitolul următor.

Când se spune despre filozofia medievală că până în secolul al XIII-lea este în principal platoniciană, nu trebuie uitat că Platon, cu excepția unui fragment din *Timaios*, era cunoscut doar din a doua sau a treia mână. Ioan Scotul, de exemplu, n-ar fi putut susține vederile pe care le-a susținut dacă nu ar fi existat Platon, dar majoritatea elementelor platoniciene din gândirea sa i-au venit prin pseudo-Dionisie. Datele acestui autor sunt incerte, dar pare probabil că a fost discipol al neoplatonicianului Proclo. Este probabil, de asemenea, că Ioan Scotul nici n-a auzit de Proclo și nu a citit nici un rând din Plotin. În afară de pseudo-Dionisie, cealaltă sursă a platonismului din Evul Mediu a fost Boethius. Acest platonism era în multe privințe diferit de ceea ce un exeget modern scoate din scrierile lui Platon însuși. El lăsa deoparte tot ce nu avea o legătură evidentă cu religia, iar în filozofia religioasă amplifica și accentua anumite aspecte în detrimentul altora. Această schimbare în concepția lui Platon fusese deja efectuată de

Plotin. Cunoașterea lui Aristotel era și ea fragmentară, dar într-o direcție opusă: tot ce se știa despre el până în secolul al XII-lea erau *Categorii* și *De interpretatione*, în traducerea lui Boethius. Așa se face că Aristotel era gândit ca simplu dialectician, iar Platon, numai ca filozof religios și autorul teoriei ideilor. Mai târziu în cursul Evului Mediu, ambele aceste imagini parțiale au fost treptat corectate, îndeosebi cea despre Aristotel; cât despre Platon, acest proces nu se va încheia înainte de Renaștere.

Cultura și filozofia mahomedane

Atacurile asupra Imperiului de răsărit, a Africii și a Spaniei s-au deosebit în două privințe de cele ale barbarilor nordici asupra Imperiului de Apus: întâi, Imperiul de răsărit a supraviețuit până la 1453, cu aproape o mie de ani mai mult decât cel de apus; în al doilea rând, principalele atacuri asupra Imperiului de răsărit au fost făcute de mahomedani, care după cucerire n-au devenit creștini, ci au dezvoltat o importantă civilizație proprie.

Hegira¹, cu care începe era mahomedană, a avut loc în anul 622 d.Cr.; Mahomed a murit zece ani mai târziu. Imediat după moartea sa au început cuceririle arabe și ele au continuat cu o extraordinară rapiditate. În Orient, Siria a fost invadată în 634, fiind complet subjugată în răstimp de doi ani. În 637 a fost invadată Persia, cucerirea ei fiind încheiată în 650. India a fost invadată în 664; Constantinopolul a fost asediat în 669 (și din nou în 716–717). Mișcarea spre vest nu a fost chiar atât de fulgerătoare. Egiptul a fost cucerit pe la 642, iar Cartagina nu înainte de 697. Spania, cu excepția unui colțisor din nord-vest, a fost cotropită în 711–712. Expansiunea spre vest (exceptând Sicilia și sudul Italiei) a fost stopată de înfrângerea mahomedanilor în bătălia de la Tours din 732, la exact o sută de ani de la moartea Profetului. (Turcii otomani, care finalmente au cucerit Constantinopolul, aparțin unei perioade mai târzii decât cea de care ne ocupăm acum.)

Diverse împrejurări au facilitat această expansiune. Persia și Imperiul de răsărit erau sleite de lungile lor războaie. Sirienii, care erau în majoritate nestorieni, îndurau persecuții din partea catolicilor, pe când mahomedanii tolerau toate sectele creștine în schimbul plății tributului. În mod asemănător în Egipt, monofizitii, care constituiau grosul populației, i-au primit bine pe invadatorii. În Africa, arabii s-au aliaj cu berberii, pe care romanii nu-i supuseseră niciodată în întregime.

¹ Hegira a fost fuga lui Mahomed din Mecca la Medina.

Arabii și berberii, împreună, au invadat Spania, unde au fost ajutați de evrei, care erau aprig persecuati de vizigoți.

Religia Profetului era un monoteism simplu, necomplicat de elaborata teologie a Treimii și a Întrupării. Profetul nu s-a pretins divin și nici discipolii săi n-au emis o astfel de pretenție în ceea ce-l privește. El a reînviat prohiția iudaică a chipurilor cioplite și a interzis consumul de vin. Credincioșii aveau datoria de a cucerii cât mai mult cu puțință din lume pentru islam, dar nu erau preconizate prigoniri ale creștinilor, evreilor sau zoroastrienilor — „popoare ale Cărții”, cum le numea Coranul, adică popoare ce urmează învățătura câte unei Scripturi.

Arabia era în mare parte deșertică și devinea din ce în ce mai puțin capabilă să asigure hrana populației sale. Primele cuceriri ale arabilor au debutat ca simple incursiuni de jaf, transformându-se în ocupare permanentă abia după ce experiența le-a arătat cât de slab era inamicul. Deodată, în răstimp de vreo douăzeci de ani, niște oameni obișnuiți cu toate vicisitudinile unei viețuiri precare la liziera deșertului, s-au pomenit stăpâni ai unora dintre cele mai bogate regiuni ale lumii, putând să se bucure de un belșug incredibil și să-și însușească toate rafinamentele unei străvechi civilizații. Ei au rezistat ispitelor acestei transformări mai bine decât o făcuseră majoritatea barbarilor nordici. Dat fiind că și-au dobândit imperiul fără multe lupte crâncene, distrugerile au fost puține iar administrația civilă a fost menținută aproape neschimbată. Atât în Persia, cât și în Imperiul bizantin, această administrație era foarte bine organizată. Cuceritorii arabi, cu organizarea lor tribală, n-au înțeles la început nimic din hățîșul ei și, vrând-nevrând, au trebuit să accepte serviciile funcționarilor instruiți pe care i-au găsit în posturi. Iar aceștia, în majoritatea lor, n-au pregetat să intre în serviciul noilor stăpâni. Schimbarea intervenită le înlesnea chiar activitatea, pentru că fiscalitatea a fost considerabil relaxată. În plus, populațiile, ca să scape de tribut, abandonau adesea creștinismul în favoarea islamului.

Imperiul arab era o monarhie absolută, sub un calif care era succesorul Profetului și moștenea mult din sfîrșenia acestuia. Nominal, califatul era electiv, dar curând a devenit ereditar. Prima dinastie, cea a Omeiazilor, care a domnit până în 750, a fost fondată de oameni la care acceptarea Profetului avea caracter pur politic și ea a rămas tot timpul opusă celor mai fanatici dintre credincioși. Arabii, deși au cucerit o mare parte a lumii în numele unei noi religii, nu erau un neam foarte religios; mobilul cuceririlor lor a fost jaful și bogăția, mai degrabă decât religia. Numai grație lipsei lor de fanatism, o mână de războinici au

fost în stare să cârmuiască, fără multă dificultate, mari populații de o civilizație superioară și cu religii diferite de a lor.

Perșii, dimpotrivă, au fost din cele mai vechi timpuri profund religioși și foarte înclinați spre speculație. După ce s-au convertit, ei au făcut din islam un lucru mai interesant, mai religios și mai filozofic decât fusese imaginat de către Profet și cei din neamul lui. Începând încă de la moartea ginerelui lui Mahomed, Ali, în 661, mahomedanii s-au împărțit în două secte, sunniți și šiiți. Prima e mai mare; cea de-a doua îl urmează pe Ali, iar pe cei din dinastia omeiadă îi consideră uzurpatori. Perșii au apartinut întotdeauna sectei šiite. Grație în mare parte influenței persane, omeiazii au fost până la urmă detronați, lor succedându-le abbasizii, exponenti ai intereselor persane. Schimbarea a fost marcată prin mutarea capitalei din Damasc la Bagdad.

Abbasizii au fost, din punct de vedere politic, mai agrejați de fanatici decât fuseseră omeiazii. Ei n-au dobândit însă întregul imperiu. Unul dintre membrii familiei omeiade a scăpat de masacrul general, fugind în Spania, unde a fost recunoscut domnitor legitim. Începând de atunci, Spania a fost independentă de restul lumii mahomedane.

Sub primii abbasizi califatul a ajuns la maxima sa splendoare. Cel mai cunoscut dintre ei este Harun al-Raṣid (m. 809), contemporan cu Carol cel Mare și cu împărăteasa Irina; sub formă legendară este știut de toată lumea din *O mie și una de nopți*. Curtea sa a fost un strălucit centru al luxului, poeziei și erudiției; veniturile sale erau enorme, iar imperiul său se întindea de la Strâmtoarea Gibraltar până la Ind. Avea puteri discreționare; umbra de obicei însoțit de călău, care la un semn din cap al califului proceda la execuție. Această strălucire a fost însă efemeră. Succesorul său a făcut greșeala de a-și alcătui armata în principal din turci, care erau nesupuși și în scurtă vreme au redus la zero puterea califului, care putea fi orbit sau ucis ori de câte ori soldațimea se sătura de el. Cu toate acestea, califatul a dăinuit; ultimul calif al dinastiei abbaside a fost omorât de mongoli în 1256, împreună cu 800 000 de locuitori ai Bagdadului.

Sistemul politic și social al arabilor avea curențe similare celor ale Imperiului roman plus anumite altele. Monarhia absolută combinată cu poligamia ducea, ca de obicei, la războaie dinastice ori de câte ori marea un domnitor, războaie care se sfârșeau cu victoria unuia dintre fiilor săi și cu moartea tuturor celorlalți. Exista un număr uriaș de sclavi, datorați în mare parte războaielor victorioase; la răstimpuri, izbucneau răscoale periculoase ale acestora. Comerțul era foarte dezvoltat, cu atât mai mult cu cât califatul ocupa o poziție centrală între Orient și Occident. „Nu numai că uriașa bogătie de care dispuneau năștea o

cerere de articole scumpe cum erau mătăsurile din China și blănurile din nordul Europei, dar negoțul era stimulat și de anumite condiții speciale precum imensa întindere a imperiului musulman, răspândirea limbii arabe ca limbă mondială și statutul înalt conferit negustorului în sistemul etic musulman; lumea ținea minte că Profetul însuși fusese negustor și că în cursul pelerinajului său la Mecca adusese laude comerțului.² Comerțul, ca și coeziunea militară, depindeau de marile șosele pe care arabi le-au moștenit de la romani și perși și pe care ei, spre deosebire de cuceritorii nordici, nu le-au lăsat să cadă în paragină. Treptat însă imperiul s-a fragmentat: Spania, Persia, nordul Africii și Egiptul s-au desprins rând pe rând, câștigând independență totală sau aproape totală.

Una dintre cele mai bune componente ale economiei arabe era agricultura, îndeosebi folosirea cu pricere a irigațiilor, pe care o învățaseră trăind în ținuturi cu deficit de apă. Agricultura spaniolă trage și în prezent foloase de pe urma lucrărilor de irigații executate de arabi.

Cultura distinctivă a lumii musulmane, deși a debutat în Siria, a înflorit mai apoi cel mai mult la extremitățile de est și de vest ale imperiului, în Persia și Spania. Sirienii, în perioada cuceririi, erau admiratori ai lui Aristotel, pe care nestorienii îl preferau lui Platon, filozoful favorizat de catolici. Inițial, arabi au ajuns să cunoască filozofia greacă de la sirieni, astfel că, de la început, l-au considerat pe Aristotel mai important decât Platon. Totuși, Aristotelul lor purta veșminte neoplatoniciene. Al Kindi (m. cca 873), primul care a scris filozofie în arabă și singurul filozof de seamă care era el însuși arab, a tradus părți din *Enneadele* lui Plotin și și-a publicat traducerea sub titlul *Teologia lui Aristotel*. În ideile arabe despre Aristotel s-a instalat astfel o mare confuzie, încât filozofia arabă a avut nevoie de secole pentru a o descâlci.

Între timp, în Persia musulmanii au venit în contact cu India. Scrierile sanscrite sunt cele din care ei și-au dobândit, în cursul secolului al VIII-lea, primele cunoștințe de astronomie. Pe la 830, Muhammad ibn Musa al-Khwarazmi, traducător de cărți de matematică și de astronomie din sanscrită, a publicat o carte care a fost tradusă în latină în secolul al XII-lea sub titlul *Algoritmi de numero Indorum*. Aceasta e cartea din care Occidentul a învățat pentru prima dată cifrele numite de noi „arabe”, cifre ce ar trebui, de fapt, să se numească „indiene”. Același autor a scris o carte de algebră, care a fost folosită în Occident ca manual până în secolul al XVI-lea.

² Cambridge Medieval History, IV, 286.

Civilizația persană și-a păstrat strălucirea intelectuală și artistică până la invazia mongolilor din secolul al XIII-lea, după care nu și-a mai revenit niciodată. Omar Khayyam, singura personalitate, după știința mea, care a fost deopotrivă poet și matematician, a reformat calendarul în 1079. Cel mai bun prieten al său, lucru ciudat, a fost fondatorul sectei Asasinilor, legendarul „Bătrân din Munți”. Perșii erau mari poeți: despre Firdousi (cca 941), autor al epopeii *Şah-Name*, cei ce l-au citit spun că îl egalează pe Homer. Erau de asemenea mistici remarcabili, ceea ce alți mahomedani nu erau. Secta Sufi, care există încă, și-a îngăduit multă latitudine în interpretarea mistică și alegorică a dogmei ortodoxe; sufismul a fost mai mult sau mai puțin neoplatonician.

Nestorienii, prin care au pătruns inițial influențele grecești în lumea musulmană, nu împărtășeau nicidcum o viziune pur grecească. Școala lor din Edessa a fost închisă de Împăratul Zenon în 481; învățății ei au migrat în Persia, unde și-au continuat activitatea, nu însă fără a suferi influențe persane. Nestorienii îl prețuiau pe Aristotel doar pentru logica sa, iar la început și filozofii arabi au considerat logica sa ca fiind cea mai importantă. Mai târziu însă i-au studiat și *Metafizica* și *Despre suflet*. Filozofii arabi sunt, în general, figuri enciclopedice, fiind interesați la fel de mult de alchimie, astrologie, astronomie și zoologie, ca și de ceea ce noi am numi filozofie. Erau priviți cu suspiciune de gloată, care era fanatică și bigotă; siguranța (âtâta cât au avut) și-o datorau protecției unor principi relativ liber-cugetători.

Doi filozofi mahomedani, unul din Persia și unul din Spania, merită o atenție specială; este vorba de Avicenna și de Averroes. Primul se bucură de mai multă celebritate printre mahomedani, iar cel de-al doilea, printre creștini.

Avicenna (Ibn Sina) (980–1037) și-a petrecut viața în locuri pe care eram obișnuiti să le situăm pe tărâmul poeziei. S-a născut în provincia Buhara; la vîrstă de douăzeci și patru de ani s-a dus la Hiva — „singuratica Hiva din pustie” —, apoi la Khorassan — „singuraticul țărm chorasmian”. O vreme a predat medicina și filozofia la Ispahan; apoi s-a stabilit la Teheran. În medicină a fost și mai vestit decât în filozofie, deși n-a mers prea departe față de Galen. Din secolul al XII-lea până în secolul al XVII-lea a fost folosit în Europa ca ghid în medicină. Nu a fost o fire evlavioasă, ba chiar se pare că iubea vinul și femeile. A fost suspect în ochii drept-credincioșilor, dar a fost ocrotit de principi datorită priceperii sale în medicină. Când și când a avut necazuri din pricina ostilității mercenarilor turci; uneori stătea ascuns, alteori era întemnițat. A fost autorul unei enciclopedii, rămasă aproape necunoscută

în Orient din pricina ostilității teologilor, dar influentă în Occident prin traduceri în latină. Psihologia sa manifestă o tendință empirică.

Filosofia sa este mai apropiată de Aristotel și mai puțin neoplato-niciană decât cea a predecesorilor săi musulmani. Asemenei scolasticilor creștini de mai târziu, îl preocupă problema universalelor. Platon spusese că acestea erau anterioare lucrurilor. Aristotel formulase două viziuni — una când gândeau, cealaltă când îl combătea pe Platon. Aceasta făcea din el un material ideal pentru comentatori.

Avicenna a inventat o formulă care a fost reluată de Averroes și de Albertus Magnus: „Gândirea aduce generalitate în forme.” Aceasta ar putea sugera presupunerea că el nu credea în universale în afara gândirii. O astfel de tălmăcire ar fi însă mult prea simplă. Genurile — adică universalele — sunt, spune el, totodată înaintea lucrurilor, în lucruri și după lucruri. Și se explică astfel. Sunt *înaintea* lucrurilor în intelectul lui Dumnezeu. (Dumnezeu decide, de exemplu, să creeze pisici. Aceasta presupune că el să posede ideea de pisică, care este astfel, în această privință, anterioară pisicilor individuale.) Genurile sunt *în* lucruri în obiectele naturale. (Odată create pisicile, felinitatea se află în fiecare dintre ele.) Genurile sunt *după* lucruri în gândirea noastră. (Văzând mai multe pisici, observăm asemănările dintre ele și ajungem la ideea generală de pisică.) Această concepție urmărește, evident, să împace teorii diferite.

Averroes (Inb Rușd) (1126–1198) a trăit la capătul opus al lumii mu-sulmane față de Avicenna. S-a născut la Cordoba, unde tatăl și bunicul său fuseseră cadii; și el însuși a fost cadiu, întâi la Sevilla, apoi la Cor-doba. A studiat întâi teologia și jurisprudența, apoi medicina, matema-tică și filozofia. A fost recomandat „califului” Abu Yakub Yusuf ca om capabil să analizeze lucrările lui Aristotel. (Se pare însă că nu cunoștea greaca.) Acest cârmuitor l-a luat sub protecția sa; în 1184 l-a făcut me-dicul său, dar, din nefericire, pacientul a murit doi ani mai târziu. Suc-cesorul acestuia, Yakub Al-Mansur, a continuat timp de unsprezece ani patronajul tatălui său; apoi, alarmat de opoziția drept-credincio-șilor față de filozof, l-a lipsit de această poziție și l-a exilat, întâi într-o mică localitate de lângă Cordoba, apoi în Maroc. Averroes era acuzat că ar cultiva filozofia anticilor în detrimentul adevărătei credințe. Al-Mansur a publicat un edict conform căruia Dumnezeu decretase focul iadului pentru cei ce credeau că adevărul putea fi aflat de către rațiunea neasistată. Toate cărțile de logică și de metafizică ce au putut fi găsite au fost azvârlite în foc.³

³ Se spune că Averroes a reintrat în grații cu puțin înainte de moartea sa.

Curând după aceea, teritoriul maur din Spania s-a micșorat mult în urma cuceririlor creștine. Filozofia musulmană din Spania a luat sfârșit odată cu Averroes; iar în restul lumii mahomedane o ortodoxie rigidă a pus capăt speculației.

Ueberweg, în mod destul de amuzant, ține să-l apere pe Averroes împotriva acuzației de neortodoxie — chestiune, am zice, în care ar trebui să decidă musulmanii. El arată că, potrivit misticilor, fiecare text din Coran avea 7, sau 70, sau 700 straturi de interpretare, înțelesul literal fiind doar pentru vulgul ignorant. Ar părea să rezulte astfel că doctrina unui filozof n-avea cum să vină în conflict cu Coranul; căci printre 700 de interpretări nu se poate să nu se găsească măcar una care să se potrivească cu ceea ce filozoful avea de spus. În lumea mahomedană însă se pare că ignoranții erau împotriva oricărei învățături ce trecea dincolo de cunoașterea Cărții Sfinte; o astfel de învățătură era primejdioasă chiar dacă în ea nu se putea învedera nici o erzie anume. Concepția misticilor, potrivit căreia Coranul trebuie luat *ad litteram* de către prostime, dar nu și de către cei înțelepți, nu prea avea cum să câștige adeziunea mulțimii.

Averroes s-a preocupat de ameliorarea interpretării arabe a lui Aristotel, care fusese prea mult influențată de neoplatonism. El nutrea față de Aristotel genul de venerație arătat întemeietorului unei religii, adică mult mai mare chiar și decât cea pe care o nutrise Avicenna. Considera că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită cu ajutorul rațiunii, independent de revelație, punct de vedere susținut și de Toma d'Aquino. În ceea ce privește nemurirea, pare să fi aderat la punctul de vedere al lui Aristotel, susținând că sufletul nu e nemuritor, pe când intelectul (*nous*) este. Astfel însă, nu se asigură nemurirea *personală*, pentru că intelectul e unul și același când se manifestă în diferite persoane. Acest punct de vedere era, firește, combătut de către filozofii creștini.

Averroes, aidomă majorității filozofilor mahomedani, deși era credincios, nu era rigid ortodox. Există o sectă de teologi total ortodocși, care se împotrivea oricărei filozofii, considerând-o dăunătoare credinței. Unul dintre aceștia, pe nume Algazel (al-Ghazali), a scris o carte cu titlul *Incoerența filozofilor*, unde spunea că de vreme ce tot adevărul necesar se află cuprins în Coran, nu-i nevoie de speculație independentă de revelație. Averroes a replicat printr-o carte cu titlul *Incoerența incoerenței*. Dogmele religioase pe care Algazel le-a susținut anume împotriva filozofilor erau creația lumii în timp din nimic, realitatea atributelor divine și învierea trupului. Averroes consideră că religia cuprinde adevară filozofic în formă alegorică. Aceasta se aplică în particular creației, pe care el, în calitatea sa de filozof, o interpretează în manieră aristotelică.

Averroes este mai important în filozofia creștină decât în cea mahomedană. În aceasta din urmă el marchează un impas; în prima, un început. A fost tradus în latină la începutul secolului al XIII-lea de către Mihail Scott; cum scrierile lui Averroes datează din a doua jumătate a secolului al XII-lea, lucrul e surprinzător. Influența sa în Europa a fost foarte mare, nu numai asupra scolasticilor, ci și asupra unui mare grup de liber-cugetători neprofesioniști, care negau nemurirea și erau numiți averroiști. Dintre filozofii de profesie, admiratorii săi au fost îndeosebi din rândul franciscanilor și de la Universitatea din Paris. Dar aceasta e o temă despre care va fi vorba într-un alt capitol.

Filozofia arabă nu este importantă ca gândire originală. Oameni ca Avicenna și Averroes sunt în principal comentatori. În general vorbind, vederile filozofilor de factură mai științifică vin de la Aristotel și neoplatonicieni în logică și metafizică, de la Galen în medicină, din surse grecești și indiene în matematică și astronomie, iar la mistică filozofia religioasă cuprinde și ingrediente din vechi credințe persane. Autorii de limbă arabă vădesc oarecare originalitate în matematică și în chimie — în cazul acesteia din urmă, ca rezultat incidental al cercetărilor de alchimie. Civilizația mahomedană în zilele ei de măreție a produs lucruri demne de admirație în arte și în multe domenii tehnice, dar n-a dovedit vreo aptitudine pentru speculația independentă în chestiuni teoretice. Importanța ei, care nu trebuie subestimată, rezidă în rolul ei de transmițător. Între civilizația antică și civilizația europeană modernă s-au interpus veacurile de întuneric. Mahomedanii și bizantinii, lipsiți de energia intelectuală pe care o presupune creația, au prezervat în schimb aparatul civilizației — învățământul, cărțile și răgazul savant. Ambele au stimulat Occidentul atunci când acesta a ieșit din barbarie — mahomedanii în principal în secolul al XIII-lea, iar bizantinii, în principal, în cel de-al XV-lea. În fiecare caz, stimulul a generat gândire nouă, mai valoroasă decât cea produsă de transmițători — într-un caz scolastica, în celălalt Renașterea (care a avut însă și alte cauze).

Evreii au reprezentat o verigă utilă între maurii și creștinii spanioli. În Spania erau mulți evrei, rămași pe loc când țara a fost recucerită de creștini. Întrucât cunoșteau araba și vrând-nevrând și-au însușit limba creștinilor, ei erau capabili să furnizeze traduceri. Un alt mijloc de transfuzie s-a ivit prin persecuțiile mahomedane împotriva aristotelicienilor în secolul al XIII-lea, persecuții din pricina căror filozofi mauri au căutat refugiu la evrei, mai cu seamă în Provența.

Evreii spanioli au dat la iveală un singur filozof de marcă, Maimonides. El s-a născut în Cordoba în 1135, dar la vîrstă de treizeci de ani

s-a dus la Cairo, unde a rămas pentru tot restul vieții. A scris în arabă, dar a fost imediat tradus în ebraică. La câteva decenii după moarte, a fost tradus în latină, probabil la cererea Împăratului Frederic al II-lea. A scris o carte intitulată *Călăuza șovăielnicilor*, adresată filozofilor care și-au pierdut credința. Scopul cărții era de a-l reconcilia pe Aristotel cu teologia iudaică. Aristotel este autoritatea pentru lumea sublunară, iar revelația, pentru cea cerească. Dar filozofia și revelația sunt solidare în cunoașterea lui Dumnezeu. Căutarea adevărului este o îndatorire religioasă. Astrologia este repudiată. Pentateuhul nu trebuie luat întotdeauna *ad litteram*; când sensul literal vine în conflict cu rațiunea, trebuie să căutăm o interpretare alegorică. Împotriva lui Aristotel susține că Dumnezeu a creat din nimic nu doar forma, ci și materia. Oferă un rezumat al dialogului *Timaios* (pe care l-a cunoscut în arabă), preferându-l în anumite puncte lui Aristotel. Esența lui Dumnezeu este incognoscibilă, fiind mai presus de toate perfecțiunile predicate. Evreii l-au considerat eretic și au mers până acolo încât au invocat împotriva sa chiar și autorități ecclaziastice creștine. Unii sunt de părere că l-a influențat pe Spinoza, dar această opinie este foarte îndoiefulnică.

CAPITOLUL XI

Secolul al XII-lea

Patru aspecte ale secolului al XII-lea sunt pentru noi de un interes special:

- (1) Necontentitul conflict dintre imperiu și papalitate;
- (2) Afirmarea orașelor lombarde;
- (3) Cruciaadele și
- (4) Dezvoltarea scolasticii.

Toate aceste elemente se regăsesc și în secolul al XIII-lea. Cruciaadele au ajuns treptat la un sfârșit lipsit de glorie. Cât privește însă celelalte trei mișcări, secolul al XIII-lea marchează culminația a ceea ce în secolul al XII-lea se află încă într-un stadiu tranzițional. În secolul al XIII-lea, Papa triumfă definitiv asupra Împăratului, orașele lombarde dobândesc o independență consolidată, iar scolastica își atinge punctul culminant. Toate acestea însă au fost rezultatul unor premise puse în secolul al XII-lea.

Nu numai prima din aceste patru mișcări, ci și celelalte trei se leagă îndeaproape de creșterea puterii papale și ecclaziastice. Papa era aliat cu orașele lombarde împotriva Împăratului; Papa Urban al II-lea a inaugurat prima cruciadă, iar unii dintre papii care i-au succedat au fost principalii promotori ai următoarelor cruciaade; filozofii scolastici au fost cu toții clerici, iar conciliile Bisericii au avut grija să-i țină înăuntru ortodoxiei sau să-i aducă la ordine dacă-i transgresau marginile. Fără îndoială că sentimentul triumfului politic al Bisericii, triumf la care și ei se simțeau participanți, le-a stimulat inițiativa intelectuală.

Una dintre ciudăteniile Eevului Mediu este că era original și creator fără să-o știe. Toate părțile își justificau politica cu argumentul străvechimii și al tradiției. În Germania, Împăratul invoca principii feudale din vremea lui Carol cel Mare; în Italia, invoca dreptul roman și puterea împăraților de odinioară. Orașele lombarde mergeau și mai în urmă, invocând instituții ale Romei republicane. Partida papală își baza pretențiile în parte pe contrafăcuta Donație a lui Constantin, iar în parte

pe raporturile dintre Saul și Samuel aşa cum sunt descrise în Vechiul Testament. Scolasticii apelau fie la Scripturi, fie întâi la Platon iar apoi la Aristotel: când erau originali, căutau să disimuleze acest fapt. Cruciaidele au reprezentat o străduință de a restabili o stare de lucruri ce existase înainte de afirmarea islamului.

Acest arhaism literar nu trebuie să ne inducă în eroare. Numai în cazul Împăratului el corespunde faptelor. Feudalismul era în declin, îndeosebi în Italia; Imperiul roman era doar o amintire. În consecință, Împăratul a fost înfrânt. Orașele din nordul Italiei, care, ce-i drept, în dezvoltarea lor ulterioară vor prezenta multe similitudini cu orașele din Grecia antică, reeditau modelul acestora nu din spirit de imitație, ci datorită analogiei dintre împrejurări: în ambele cazuri era vorba de mici comunități comerciale republicane, bogate și cu înalt grad de civilizație, înconjurate de monarhii cu un nivel de cultură inferior. Iar scolasticii, oricâtă venerație nutreau pentru Aristotel, au dovedit mai multă originalitate decât oricare dintre arabi — mai multă, chiar, decât orice gânditor de după Plotin sau, în orice caz, de după Augustin. Această originalitate deghizată, pe care o recunoaștem în sfera gândirii, era prezentă și în politică.

Conflictul dintre imperiu și papalitate

Între epoca lui Grigore al VII-lea și mijlocul secolului al XIII-lea, istoria Europei se desfășoară în jurul luptei pentru putere dintre Biserică și monarhii laici — în primul rând Împăratul, dar ocazional și regii Franței și ai Angliei. Pontificatul lui Grigore se încheia cu un aparent dezastru, dar politica sa a fost reluată, deși cu mai multă moderăție, de către Urban al II-lea (1088–1099), care a repetat decretele împotriva investituirii seculare, dorind ca alegerile de episcopi să fie făcute liber de către cler și popor. (Rolul poporului urma să fie, desigur, pur formal.) În practică totuși el nu contesta numirile seculare dacă acestea erau bune.

La început, Urban se simțea sigur pe sine doar pe teritoriul normand. În 1093 însă, fiul lui Henric al IV-lea, Conrad, s-a răzvrătit împotriva tatălui său și, în alianță cu Papa, a cucerit nordul Italiei, unde Liga lombardă, o alianță de orașe în frunte cu Milano, îi era favorabilă Papei. În 1094, Papa a făcut o defilare triumfală prin nordul Italiei și Franța. El a triumfat asupra lui Filip, regele Franței, care voia să divorțeze și a fost din acest motiv excomunicat de Papă, iar apoi s-a supus. La Conciliul de la Clermont, din 1095, Urban a proclamat prima cruciadă, ceea-

ce a stârnit un val de entuziasm religios care a dus la creșterea puterii papale — dar și la pogromuri atroce împotriva evreilor. Ultimul an din viață, Urban și l-a petrecut în siguranță la Roma, unde altminteri papii rareori erau în siguranță.

Următorul Papă, Pascal al II-lea, venea, ca și Urban, de la Cluny. El a continuat lupta pentru investituri și a înregistrat succese în Franța și Anglia. Dar după moartea lui Henric al IV-lea, în 1106, următorul Împărat, Henric al V-lea, s-a impus în fața Papei, care nu era interesat de cele pământești și la care sfîntenia precumpărătea asupra simțului politic. Papa a propus ca Împăratul să renunțe la investituri, iar în schimb episcopiei și abații să renunțe la bunurile temporale. Împăratul s-a declarat de acord, dar când compromisul sugerat a fost făcut public, clericii s-au răzvrătit cu furie împotriva Papei. Împăratul, care se afla la Roma, a profitat de ocazie ca să pună mâna pe Papă, care a cedat preșunilor, a bătut în retragere în chestiunea investiturilor și l-a încoronat pe Henric al V-lea. Unsprezece ani mai târziu însă, prin Concordatul de la Worms din 1122, Papa Calixt al II-lea l-a silit pe Henric al V-lea să dea înapoi în chestiunea investiturilor și să renunțe la controlul asupra alegerilor episcopale în Burgundia și Italia.

Deocamdată bilanțul net al luptei era că Papa, care fusese supus lui Henric al III-lea, a devenit egalul Împăratului. În același timp, el a dobândit o suveranitate mai deplină în interiorul Bisericii, pe care o conducea prin legați. Această creștere a puterii papale a micșorat importanța relativă a episcopilor. Alegerile papale erau acum libere de control secular, iar clericii erau în general mai virtuoși decât fuseseră înaintea mișcării de reformă.

Afirmarea orașelor lombarde

Următoarea etapă a fost legată de Împăratul Frederic Barbarossa (1152–1190), bărbat capabil și energetic, care ar fi izbutit în orice acțiune unde succesul era posibil. Era un om cultivat, care citea în latină cu placere, deși o vorbea cu dificultate. Avea o cultură clasică considerabilă și era un admirator al dreptului roman. Se considera moștenitorul împăraților romani și spera să le egaleze puterea. Fiind însă german, era nepopular în Italia. Orașele lombarde, deși erau dispuse să-i recunoască supremăția formală, se împotriveau amestecului său în treburile lor — cu excepția celor ce se temeau de Milano, oraș împotriva căruia apelau la protecția sa. Mișcarea patarină din Milano continua și manifesta tendințe mai mult sau mai puțin democratice; majoritatea orașelor

nord-italiene, dar nicidcum toate, simpatizau cu Milano și făceau cauză comună împotriva Împăratului.

Adrian al IV-lea, un englez viguros care fusese misionar în Norvegia, a devenit Papă la doi ani după suirea pe tron a lui Barbarossa și la început s-a aflat în raporturi bune cu acesta. Îi împăca o dușmănie comună. Orașul Roma se voia independent față de amândoi și invitase, ca ajutor în luptă, un eretic neprihănit, pe Arnold din Brescia¹. Erezia sa era foarte gravă: susținea că „fețele bisericești care au moșii, episcopii care dețin fiefuri, călugării cu averi imobiliare nu pot fi mântuiti”. Susținea acest punct de vedere pentru că, după convingerea sa, clerul trebuia să se consacre total îndeletnicirii duhovnicești. Nimeni nu punea la îndoială sinceritatea austerității sale, dar din pricina erziei sale era considerat păcătos. Sfântul Bernard, care i se împotrivea vehement, spunea: „El nici nu mănâncă, nici nu bea, ci, asemenei diavolului, este flămând și înselat de săngele sufletelor.” Predecesorul lui Adrian în pontificat ii scrisese lui Barbarossa plângându-i-se că Arnold sprijinea facțiunea populară, care voia să aleagă o sută de senatori și doi consuli și să aibă un Împărat propriu. Frederic, care tocmai se pregătea să plece în Italia, a fost, firește, scandalizat. Revendicarea de către romani a libertății municipale, care era încurajată de Arnold, a dus la o răzmerită în care a fost ucis un cardinal. Nou-alesul Papă Adrian a pus atunci Roma sub interdicție. Era în Săptămâna mare și superstiția a pus stăpânire pe romani; ei s-au supus și au promis să-l alunge pe Arnold. Acesta s-a conformat, dar a fost capturat de soldații Împăratului. A fost ars, iar cenușa sa a fost aruncată în Tibră, de teamă să nu fie păstrată ca sfântă relicvă. După o întârziere pricinuită de refuzul lui Frederic de a-i ține Papei, la descălecat, frâul și scara șei, Papa l-a încoronat pe Împărat în 1155, iar rezistența gloatei a fost înăbușită, cu multă vîrsare de sânge.

Odată lichidat omul cinstit, politicienii practici puteau să-și reia în voie cearta.

Papa, după ce a făcut pace cu normanzii, s-a încumetat în 1157 să-ă rupă cu Împăratul. Timp de douăzeci de ani s-a purtat război aproape continuu între Împărat, de o parte și Papa cu orașele lombarde, de cealaltă. În cea mai mare parte din timp, normanzii l-au sprijinit pe Papă. Luptele cu Împăratul au fost duse mai cu seamă de Liga lombardă, care vorbea despre „libertate” și era însuflată de o intensă simțire populară. Împăratul a asediat rând pe rând diferite orașe, iar în 1162

¹ Despre acesta se spunea că este elevul lui Abelard, ceea ce este însă îndoialnic.

a și ocupat Milanul, pe care l-a făcut una cu pământul, pe locuitorii silindu-i să se mute aiurea. După cinci ani însă, Liga a reconstruit Milanul și vechii locuitori s-au întors. În același an, Împăratul, dotat după cuviință cu un antipapă², a pornit cu oaste mare asupra Romei. Papa a fugit și cauza sa părea pierdută, dar ciuma a nimicit oastea lui Frederic, iar el s-a întors în Germania ca un fugar solitar. Deși acum nu doar Sicilia, ci și Împăratul grec au luat partea Ligii lombarde, Barbarossa a făcut o nouă încercare, încheiată cu înfrângerea sa în bătălia de la Legnano din 1176. După aceasta el a fost nevoit să cadă la pace, concedând orașelor libertăți foarte substanțiale. În conflictul dintre Imperiu și papalitate însă, clauzele păcii încheiate nu dădeau nici uneia din părți o victorie completă.

Sfârșitul lui Barbarossa a fost decent. În 1189 el a plecat în cea de a treia cruciadă, iar în anul următor a murit.

În această îndelungată încleștare, lucrul de cea mai mare și mai durabilă importanță a fost afirmarea orașelor libere. Puterea Împăratului era asociată cu sistemul feudal aflat în declin; puterea Papei, deși încă în creștere, depindea în mare parte de nevoia pe care lumea o avea de el ca oponent al Împăratului, drept care a decăzut atunci când Imperiul a încetat de a mai constitui o amenințare; în schimb, puterea orașelor era ceva nou, un rezultat al progresului economic și o sursă de noi forme politice. Deși acesta nu este încă vizibil în secolul al XII-lea, peste puțin timp orașele italiene au dezvoltat o cultură neclericală care a atins niveluri foarte înalte în literatură, în arte și în știință. Toate acestea le-a făcut posibile rezistența lor eficace față de Barbarossa.

Toate marile orașe din nordul Italiei trăiau din comerț, iar în secolul al XII-lea situația mai stabilizată le-a îngăduit negustorilor o prosperitate mai mare ca înație. Orașele maritime, Veneția, Genova și Pisa, n-au fost niciodată nevoie să-și apere libertatea și ca atare îi erau mai puțin ostile Împăratului decât orașele de la poalele Alpilor, care pentru el prezintau importanță ca porți de intrare spre Italia. Din această cauză Milanul e în acea epocă cel mai interesant și mai important dintre orașele italiene.

Până în vremea lui Henric al III-lea, milanezii se mulțumiseră de obicei să-și urmeze arhiepiscopul. Această situație a fost însă schimbată

² În cea mai mare parte a acestei perioade a existat câte un antipapă. La moartea lui Adrian al IV-lea, cei doi pretendenți, Alexandru al III-lea și Victor al IV-lea și-au disputat chiar fizic mantia papală. Cum Victor al IV-ea (care era antipapă) n-a izbutit să smulgă mantia, a obținut de la partizanii săi alta în loc, pregătită dinainte, dar grăbit cum era, a îmbrăcat-o pe dos.

de mișcarea patarină: arhiepiscopul s-a alăturat nobilimii, în timp ce o puternică mișcare populară li se opunea și lui, și ei. De aci au rezultat oarecare începuturi de democrație și s-a înfiripat o constituție conform căreia conducătorii orașului erau aleși de către cetăteni. În mai multe orașe din nord, dar în special la Bologna, exista o categorie cultă de juriști laici, versați temeinic în dreptul roman; în plus, laicii înstăriți, începând din secolul al XII-lea, aveau un nivel de educație mult superior celui al nobilimii de la nord de Alpi. Deși s-au situat de partea Papei și împotriva Împăratului, bogatele orașe comerciale nu aveau vederi ecclaziastice. În secolele al XII-lea și al XIII-lea, multe dintre ele au îmbrățișat erezii de factură puritană, aidoma negustorilor din Anglia și Olanda de după Reformă. Mai târziu, laicii din ele au devenit îndeobște liber-cugetători, recunoscând de formă Biserica, dar nefiind pătrunși de o reală evlavie. Dante este ultimul exponent al vechiului tip, iar Boccaccio primul exponent al celui de-al doilea.

Cruciadele

Cruciadele n-au de ce să ne preocupe aici în latura lor militară, dar ele au o anumită importanță în raport cu cultura. Pentru papalitate era firesc să se afle la loc de frunte în inițierea cruciadelor, de vreme ce obiectivul era (cel puțin pe față) religios. Așa se face că puterea papilor a avut de câștigat de pe urma propagandei de război și a zelului religios stârnit cu acest prilej. Un alt efect important a fost masacrarea unui mare număr de evrei; cei ce nu erau masacrați erau deseori despiați de avutul lor și botezați cu forță. În timpul primei cruciade au existat ucideri în masă ale evreilor în Germania, iar în Anglia în timpul celei de-a treia, când s-a suit pe tron Richard Inimă de Leu. Yorkul, unde primul Împărat creștin și-a început domnia, a fost, după cum se cunoaște, scena uneia din cele mai înfiorătoare atrocități în masă împotriva evreilor. Înaintea cruciadelor evreii deținuseră aproape monopolul comerțului cu mărfuri orientale pe tot cuprinsul Europei; după cruciade, ca urmare a persecuției lor, acest comerț a încăput în mare parte pe mâinile unor creștini.

Un alt efect, foarte diferit, al cruciadelor a fost stimularea contactelor literare cu Constantinopolul. Ca rezultat al acestor contacte, în secolele al XII-lea și al XIII-lea s-au făcut numeroase traduceri din greacă în latină. Cu Constantinopolul s-a făcut dintotdeauna un comerț amplu, în special de către venetieni; dar negustorii italieni nu-și băteau capul cu clasicii greci, întocmai cum negustorii englezi și americani din

Şanhai n-aveau să-şi bată capul cu clasicii chinezi. (Cunoaşterea de către europeni a clasiciilor chinezi s-a realizat în principal prin intermediul misionarilor.)

Dezvoltarea scolasticii

Scolastica în sens restrâns îşi are începutul în prima parte a secolului al XII-lea. Ca şcoală filozofică, aceasta prezintă un număr de caracteristici definitorii. În primul rând, ea se menține în limitele a ceea ce autorul cu pricina consideră a fi ortodoxia; dacă ideile sale sunt condamnate de un conciliu, el este de obicei dispus să le retracteze. Această disponibilitate nu trebuie pusă în întregime pe seama lașității; ea este analoagă conformării unui judecător la decizia unei Curți de Apel. În al doilea rând, în limitele ortodoxiei, Aristotel, care treptat a devenit mai bine cunoscut în cursul secolelor al XII-lea și al XIII-lea, este din ce în ce mai mult acceptat drept autoritatea supremă; Platon nu mai deține întărietatea. În al treilea rând, există o mare încredere în „dialectică” și în raționamentul silogistic; mentalitatea generală a scolasticilor nu este mistică, ci înclinată spre detalii și dispută. În al patrulea rând, problema universalelor este adusă în prim-plan în urma descoperirii că Aristotel și Platon aveau în privința lor păreri neconcordante; ar fi totuși greșit să se presupună că universalele constituie principala preocupare a filozofilor din această perioadă.

În acest domeniu ca și în altele, secolul al XII-lea pregătește terenul pentru cel de-al XIII-lea, căruia îi aparțin marile nume. Gânditorii din secolul al XII-lea însă ne interesează în calitatea lor de pionieri. Constatăm la ei o nouă încredere în sine intelectuală și, în ciuda respectului față de Aristotel, un exercițiu liber și viguros al rațiunii oriunde dogma nu făcea prea periculoasă speculația. Defectele metodei scolastice sunt cele ce rezultă inevitabil din accentul mare pus pe „dialectică”. Aceste defecți sunt: indiferența față de fapte și de știință, încrederea în raționament acolo unde numai observația poate să decidă și preocuparea excesivă pentru distincții și subtilități verbale. Defectele acestea am avut deja prilejul să le menționăm în legătură cu Platon, dar la scolastici ele se regăsesc într-o formă extremă.

Primul filozof care poate fi considerat scolastic în sens strict este Roscelin. Despre el nu se știu prea multe. S-a născut în Compiègne pe la 1050 și a predat la Loches, în Bretania, unde l-a avut elev pe Abélard. A fost acuzat de eretice la un conciliu ținut la Reims în 1092 și a retractat de teamă de a nu fi omorât cu pietre de către niște clerici cu

gust pentru linșaj. A fugit în Anglia, unde însă a avut temeritatea să-l atace pe Sfântul Anselm. De astă dată a fugit la Roma, unde s-a împăcat cu Biserica. Dispare din istorie pe la 1120, data morții sale fiind pur conjecturală.

Dintre scierile lui Roscelin nu ni s-a păstrat decât o scrisoare către Abelard despre Sfânta Treime. În această scrisoare el îl umilește pe Abelard și se amuză pe seama castrării acestuia. Ueberweg, care rareori își trădează emoțiile, face aproape de aceasta observația că Roscelin nu se poate să fi fost un ins simpatic. În afară de această scrisoare, vederile lui Roscelin ne sunt cunoscute în principal din scierile polemice ale lui Anselm și Abelard. Potrivit lui Anselm, el ar fi spus că universalele sunt simple *flatus vocis*, „suflu al vocii”. Dacă e să luăm asta *ad litteram*, ar însemna că un universal este un eveniment fizic, și anume acela care are loc atunci când pronunțăm un cuvânt. Cu greu s-ar putea presupune însă că Roscelin a susținut ceva atât de aberant. Anselm spune că, potrivit lui Roscelin, *om* nu este o unitate, ci doar un nume comun; ca bun platonician, Anselm pune această teză a lui Roscelin pe seama faptului că acesta concede realitate doar celor sensibile. Roscelin pare să fi susținut, la nivel general, că un întreg alcătuit din părți nu posedă o realitate proprie, ci este un simplu cuvânt; realitatea rezidă în părțile lui. Această concepție trebuia să-l ducă, și pesemne că l-a și dus, la un atomism extrem. În orice caz, i-a dat bătaie de cap în legătură cu Treimea. El consideră că cele Trei Persoane sunt trei substanțe distințe și că doar uzul lingvistic ne împiedică să spunem că există Trei Dumnezei. Alternativa, pe care nu o acceptă, ar consta, după el, în a spune că nu doar Fiul s-a întrerupat, ci și Tatăl și Sfântul Duh. Întreagă această speculație, în măsura în care era eretică, a fost retractată de el la Reims în 1092. E cu neputință să știm cu exactitate ce gândea despre universale, dar oricum nu începe îndoială că era un soi de nominalist.

Elevul său Abelard (sau Abailard) a fost mult mai rafinat și mai distins. El s-a născut la Nantes în 1079 și a fost, la Paris, elev al lui Guillaume de Champeaux, iar apoi profesor la școala catedralei din Paris, unde a combătut vederile lui Guillaume și l-a silit să le modifice. După o perioadă consacrată studiului teologiei sub îndrumarea lui Anselm de Laon (altul decât arhiepiscopul), a revenit la Paris în 1113, unde și-a câștigat o extraordinară popularitate ca profesor. Aceasta e perioada în care s-a îndrăgostit de Héloïse, nepoata unui canonic pe nume Fulbert. Canonicul a pus niște însi să-l castreze, după care el și Héloïse au trebuit să se retragă din lume, el la o mănăstire din St. Denis, iar ea la o mânăstire de maici din Argenteuil. Despre faimoasa lor corespondență, un german erudit, pe nume Schmiedler, susține că a fost în

întregime scrisă de Abelard ca ficțiune literară. Nu sunt competent să mă pronunț dacă această teorie este corectă, dar nimic din firea lui Abelard nu o face imposibilă. Întotdeauna a fost arroganță, cărcotaș și disprețitor; după acea pățanie, mai era și mâniș și umilit. Scrisorile Héloisei sunt mult mai cucernice decât ale lui și ne putem închipui că el le-a compus ca pe un balsam la orgoliul său rănit.

Chiar și în refugiul său se bucura de succes ca profesor; tinerilor le plăcea inteligența sa, îscusința dialectică și irreverența față de ceilalți profesori. Bătrânnii simțeau față de el o antipatie corelativă, iar în 1121 a fost condamnat, la Soissons, pentru o carte neortodoxă despre Sfânta Treime. Spăsindu-se după cuviință, a devenit abate al mănăstirii Saint Gildas din Bretania, unde călugării i s-au părut a fi niște neciopliți sălbatici. După patru ani jalnici petrecuți în acest surghiun, s-a întors la o relativă civilizație. Ce s-a mai întâmplat cu el după aceea este neclar, exceptând faptul că a continuat să predea cu mare succes, potrivit mărturiei lui John de Salisbury. În 1141, la insistența Sfântului Bernard, a fost din nou condamnat, de data asta la Sens. S-a retras la Cluny, unde a murit în anul următor.

Cea mai celebră carte a lui Abelard, scrisă în anii 1121–1122, este *Sic et Non*, „Da și nu”. El formulează aici argumente dialectice pro și contra unei varietăți de teze, adesea fără a încerca să ajungă la o concluzie; se vede cât de colo că-i place disputa ca atare și că o consideră utilă pentru rafinarea inteligenței. Cartea a avut un efect considerabil în trezirea oamenilor din somnul lor dogmatic. Concepția lui Abelard conform căreia (în afara Sfintei Scripturi) dialectica e singurul drum spre adevăr, deși nici un empirist nu ar accepta-o, a avut la vremea respectivă un efect salutar ca dizolvant de prejudecăți și îndemn la folosirea netemătoare a intelectului. Nimic în afara Scripturilor, spune el, nu este infailibil; până și Apostolii și Părinții puteau să greșească.

Dintr-un punct de vedere modern, prețuirea pe care o acorda logicii este excesivă. El o consideră știința creștină prin excelență și se delectă cu derivarea ei din „Logos”. „La început a fost Logosul”, spune Evangelia Sfântului Ioan, ceea ce, credea el, dovedește demnitatea Logicii.

Abelard este important cu precădere în logică și în teoria cunoașterii. Filozofia sa este o analiză critică, în mare parte lingvistică. În ceea ce privește universalele, adică cele ce se pot predica despre multe lucruri diferite, el susține că nu predicăm un *lucru*, ci un *cuvânt*. În acest sens, este nominalist. Împotriva lui Roscelin însă, el atrage atenția că un *flatus vocis* este un lucru; ceea ce predicăm nu este cuvântul ca eveniment fizic, ci cuvântul ca *înțeles*. Aici îl invocă pe Aristotel. Lucrurile, spune el, se aseamănă unele cu altele și aceste asemănări dau naștere

la universale. Dar privința sub care se asemănă două lucruri similare nu este ea însăși lucru; în asta rezidă eroarea realismului. Abelard face unele afirmații și mai ostile realismului, bunăoară că noțiunile generale nu-și au temeiul în natura lucrurilor, ci sunt imagini confuze ale unei multitudini de lucruri. Cu toate acestea, el nu refuză cu totul să acorde un loc și ideilor platoniciene; ele sunt, în fapt, concepte ale lui Dumnezeu.

Toate acestea, indiferent dacă sunt corecte sau greșite, atestă o gândire rafinată. Nici chiar cele mai recente discuții pe problema universalelor n-au ajuns mult mai departe.

Sfântul Bernard, a cărui sfîntenie nu a fost de ajuns ca să-l facă intelligent³, nu l-a înțeles pe Abelard și i-a adus acuzații nedrepte. El a susținut că Abelard tratează Treimea ca un arian, harul ca un pelagian, iar Persoana lui Cristos ca un nestorian; că se dovedește păgân căzndu-se să demonstreze că Dumnezeu poate fi deplin înțeles de rațiunea umană. De fapt, Abelard nu a susținut niciodată această din urmă teză, ci a lăsat întotdeauna un spațiu larg credinței, deși, asemeni Sfântului Anselm, credea că Treimea putea fi demonstrată rațional fără ajutorul revelației. Este adevărat că într-o vreme identifica Sfântul Duh cu platonicianul Suflet al Lumii, dar a abandonat acest punct de vedere de îndată ce i s-a atras luarea-aminte că este eretic. Probabil că mai mult combativitatea sa decât doctrinele pe care le-a formulat i-a atras acuzația de erzie, pentru că obiceiul său de a-i critica pe cei considerați autorități savante îl făcea extrem de neagreat în rândul persoanelor influente.

Majoritatea învățătilor din acea epocă îndrăgeau dialectica mai puțin decât Abelard. Există, îndeosebi la Școala din Chartres, o mișcare umanistă, care admira Antichitatea și îi urma pe Platon și pe Boethius. Renăscuse și interesul pentru matematică: Adelard din Bath, la începutul secolului al XII-lea, face mai multe călătorii, apoi îl traduce în latină pe Euclid.

În opozиie cu arida metodă scolastică, există o viguroasă mișcare mistică al cărei lider era Sfântul Bernard. Tatăl său era un cavaler care a murit în prima cruciadă. El însuși era călugăr cistercian, iar în 1115 a devenit abate al nou înființatei abații din Clairvaux. A fost foarte influent în politica ecclaziastică, denunțându-i pe antipapi, combătând erzia din nordul Italiei și sudul Franței, folosind autoritatea ortodoxiei împotriva unor filozofi aventuroși și propovăduind cea de a doua cruciadă. Atacurile sale la adresa filozofilor erau de obicei încununate de

³ „Valoarea Sf. Bernard rezidă nu în calitățile intelectului său, ci în cele ce țin de caracter” — *Encyclopaedia Britannica*.

succes; dar după eșecul cruciadei sale, n-a izbutit să obțină condamnarea lui Gilbert de la Poirée, care în idei se potrivea cu Boethius mai mult decât considera îngăduit un cucernic prigonitor de erezii. Deși politician și bigot, el a fost o fire sincer religioasă iar imnurile sale latine sunt de o mare frumusețe.⁴ Printre cei influenți de el, misticismul a devenit din ce în ce mai dominant, până când s-a transformat în ceva de felul unei erezii la Gioacchino da Fiore (m. 1202). Influența acestuia aparține însă unei epoci ulterioare. Sfântul Bernard și discipolii săi căutau adevărul religios nu în raționamente, ci în experiență subiectivă și în contemplare. Abelard și Bernard sunt, pesemne, la fel de unilaterali.

Bernard, ca mistic religios, deplângea angajarea excesivă a papalității în treburile lumești și-i repugna puterea temporală. Deși a povăduit Crucia, nu pare să fi înțeles că un război presupune organizare, neputând fi purtat doar prin entuziasm religios. El se lamentează că atenția oamenilor este absorbită „nu de legea Domnului, ci de cea a lui Iustinian”. Este șocat când Papa își apără teritoriul folosind forța militară. Funcția Papei este spirituală și el nu trebuie să încerce să guverneze efectiv. Acest punct de vedere se îmbină însă cu o netărmurită venerație față de Papă, pe care îl numește „principele episcopilor, moștenitorul apostolilor, având primatul lui Abel, conduita lui Noe, patriarhatul lui Avraam, ordinea lui Melchisedec, demnitatea lui Aaron, autoritatea lui Moise, în judecată Samuel, în putere Petru, în evlavie Cristos”. Una peste alta, activitățile Sfântului Bernard au avut, firește, ca rezultat o creștere considerabilă a puterii Papei în treburile seculare.

Johnn de Salisbury, deși nu e un gânditor important, prezintă interes ca sursă de informații despre epoca sa, despre care a scris o istorisire clevetitoare. A fost secretarul a trei arhiepiscopi din Canterbury, dintre care unul era Becket; a fost prieten cu Adrian al IV-lea; spre sfârșitul vietii a fost episcop de Chartres, unde a murit în 1180. În chestiuni exterioare credinței a fost un om cu fire sceptică; se autointitula academic (în sensul în care acest termen este folosit de Sfântul Augustin). Respectul său față de regi este limitat: „un rege analfabet este un măgar încoronat”. Îl stima pe Sfântul Bernard, dar își dădea perfect de bine seama că încercarea acestuia de a-l împăca pe Platon cu Aristotel nu putea decât să eșueze. Îl admira pe Abelard, dar își râdea de teoria universalelor dezvoltată de acesta, ca și de cea a lui Roscelin. Considera

⁴ Imnurile latine medievale, rimate și tonice, dau expresie, câteodată sublimă, alteori blândă și patetică, celei mai bune laturi a simțirii religioase din acea vreme.

logica o bună introducere la studii, dar credea că prin ea însăși e anemică și sterilă. Lui Aristotel, spune el, i se pot aduce ameliorări, chiar și în logică; respectul față de autorii antici nu trebuie să stânjenească exercițiul liber al rațiunii. Platon e totuși pentru el „prințipele tuturor filozofilor”. Îi cunoaște personal pe majoritatea învățaților din vremea sa și participă cordial la dezbateri scolare. Vizitând din nou după treizeci de ani o școală de filozofie, zâmbește constatănd că acolo se discută în continuare aceleași probleme. Atmosfera societății pe care o frecventează este foarte asemănătoare celei ce domnea acum vreo treizeci de ani în saloanele pentru profesori de la colegiile din Oxford. Spre sfârșitul vieții sale, școlile catedralelor au cedat locul universităților, iar acestea, cel puțin în Anglia, au avut o remarcabilă continuitate de atunci și până astăzi.

În cursul secolului al XII-lea, traducătorii au făcut să crească treptat numărul cărților grecești accesibile studenților și cercetătorilor occidentali. Au existat trei mari centre ale acestor traduceri: Constantinopol, Palermo și Toledo. Dintre ele, cel mai important era Toledo, dar traducerile provenite de acolo erau deseori din arabă, și nu direct din greacă. În al doilea patră al secolului al XII-lea, arhiepiscopul Raymond de Toledo a înființat un colegiu de traducători, a căror muncă a fost foarte rodnică. În 1128, Iacob din Veneția a tradus din Aristotel *Analiticele, Topica și Sophistici elenchi; Analiticele secunde filozofiei occidentali* le considerau dificile. Henri Aristippus din Catania (m. 1162) a tradus *Phaidon și Menon*, dar traducerile sale n-au avut efect imediat. Particulară cum era în secolul al XII-lea cunoașterea filozofiei grecești, învățații erau conștienți că Occidentului îi rămân multe de descoperit, drept care s-a născut o anumită ardoare de a dobândi o mai bună cunoaștere a Antichității. Jugul ortodoxiei nu a fost atât de apăsat cum se crede uneori; un om putea oricând să-și scrie cartea, după care, dacă se dovedea necesar, să retraceze porțiunile eretice din ea după o amplă discuție publică. Majoritatea filozofilor din epoca despre care vorbim au fost francezi, iar pentru Biserică Franța a fost importantă ca sprijin împotriva Imperiului. Indiferent de ereziile teologice căte se vor fi ivit printre ei, clericii studioși au fost aproape toți politicește ortodocși; de aici înverșunarea împotriva lui Arnold din Brescia, care a făcut excepție de la regulă. Întreaga scolastică timpurie poate fi considerată, din punct de vedere politic, o mlădiță a luptei Bisericii pentru putere.

CAPITOLUL XII

Secolul al XIII-lea

În secolul al XIII-lea Evul Mediu atinge o culme. Sinteza care s-a clădit treptat începând de la căderea Romei a devenit completă atât cât îi stătea în putință. Secolul al XIV-lea a adus cu sine disoluția anumitor instituții și filozofiei; secolul al XV-lea a marcat începutul celor pe care noi le considerăm moderne. Marile personalități ale secolului al XIII-lea au fost de o statură impresionantă: Inocențiu al III-lea, Sfântul Francisc, Frederic al II-lea și Toma d'Aquino au fost, fiecare în felul său, exponentii supremi ai câte unui tip. Au existat și mari realizări nelegate atât de strâns de nume mari: catedralele gotice din Franța, literatura romanesă despre Carol cel Mare, Arthur și niebelungi, începuturile guvernământului constituțional cu Magna Carta și cu Camera Comunelor. Ceea ce ne preocupă aici în modul cel mai direct este filozofia scolastică, îndeosebi aşa cum a formulat-o Toma d'Aquino; voi lăsa însă aceste teme pentru capitolul următor, încercând mai întâi să ofer o schiță a evenimentelor care au contribuit cel mai mult la formarea atmosferei spirituale a acelei epoci.

Figura centrală a începutului de secol este Papa Inocențiu al III-lea (1198–1216), politician sagace, om de o nesecată vigoare, încrezător ferm în cele mai extreme pretenții ale papalității, dar lipsit de smerenie creștinească. La consacrarea sa, a predicat pornind de la textul biblic: „Iată te-am pus în ziua aceasta peste popoare și peste regate, ca să smulgi și să arunci la pământ, să pierzi și să dărâmi, să zidești și să sădești.” Își spunea sieși „rege al regilor, stăpân peste stăpâni, preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec”. În încercarea de a impune această viziune despre sine, s-a folosit de orice împrejurare prietică. În Sicilia, cucerită anterior de Împăratul Henric al VI-lea (m. 1197), care s-a însurat cu Constanța, moștenitoarea regilor normanzi, noul rege era Frederic, în vîrstă de numai trei ani când Inocențiu a dobândit pontificatul. În regat aveau loc tulburări și Constanța avea nevoie de ajutorul Papei. Ea l-a făcut tutore al micului Frederic și a obținut

recunoașterea drepturilor fiului său în Sicilia acceptând superioritatea papală. Portugalia și Aragonul au procedat în mod asemănător. În Anglia, regele Ioan, după o împotrivire vehementă, a fost nevoie să-și cedeze regatul lui Inocențiu și să-l recapete apoi ca fief papal.

Într-o anumită măsură, venetienii l-au biruit în chestiunea celei de-a patra cruciade. Soldații Crucii urmău să se îmbarce la Venetia, dar s-au ivit dificultăți în procurarea unui număr suficient de corăbii. Nimeni în afară de venetieni nu avea destule, iar ei susțineau (din rațiuni pur comerciale) că ar fi mult mai bine să fie cucerit Constantinopolul decât Ierusalimul — în orice caz, aceasta ar fi fost o etapă utilă, iar Imperiul de răsărit nu se arătase niciodată foarte prietenos față de cruciați. S-a considerat necesar să se dea curs cererii venețiene; Constantinopolul a fost capturat și în el a fost înscăunat un Împărat latin. La început Inocențiu s-a arătat supărat; dar apoi s-a gândit că acum ar fi posibilă reunirea Bisericilor Răsăriteană și Apuseană (speranță ce s-a dovedit deșartă). Exceptând această împrejurare, nu știu pe nimeni care să fi izbutit vreodată să-și impună cât de cât voința în fața lui Inocențiu al III-lea. El a ordonat marea cruciadă împotriva albigenzilor, în urma căreia au fost stârpite în sudul Franței erezia, fericirea, prosperitatea și cultura. L-a destituit pe Raymond, contele de Toulouse, pentru lipsă de fermitate în organizarea cruciadei, iar cea mai mare parte din regiunea albigenzilor a oferit-o conducătorului acestei cruciade, Simon de Montfort, tatăl părintelui Parlamentului englez. S-a certat cu Împăratul Otto și a apelat la germani să-l răstoarne. Ceea ce ei au și făcut, alegându-l în locul acestuia, la sugestia lui Inocențiu, pe Frederic al II-lea, aflat tocmai atunci la vîrsta majoratului. Dar pentru sprijinul acordat lui Frederic, Inocențiu i-a impus acestuia un preț înfricoșător în promisiuni — pe care însă Frederic era hotărât să le încalce cât de curând posibil.

Inocențiu al III-lea a fost primul *mare Papă* fără nici un grăunte de sfințenie în el. Reforma Bisericii a făcut ca ierarhia acesteia să-și simtă asigurat prestigiul moral și ca atare să fie convinsă că nu mai avea de ce să se nevoiască întru sfințenie. Începând din acest moment, motivul puterii a dominat papalitatea în mod din ce în ce mai exclusiv, generând chiar și în timpul pontificatului lui Inocențiu împotriviri din partea unor oameni religioși. El a codificat dreptul canonice astfel încât să fie sporită puterea curiei; Walther von der Vogelweide a numit acest cod „cea mai neagră carte ieșită vreodată din iad”. Deși papalitatea urma să mai câstige victorii răsunătoare, modul în care avea să-i vină ulterior declinul putea fi deja întrevăzut.

Frederic al II-lea, care fusese pupilul lui Inocențiu al III-lea, s-a dus în Germania în 1212, fiind ales cu ajutorul Papei în locul lui Otto. Inocențiu n-a mai apucat să vadă ce vrăjmaș formidabil al papalității a înălțat în scaun.

Frederic — unul dintre cei mai remarcabili cârmuitori din cătă a cunoscut istoria — își petrecuse copilăria și tinerețea în împrejurări grele și potrivnice. Tatăl său Henric al VI-lea (fiul lui Barbarossa) îi învinsese pe normanzii din Sicilia și se căsătorise cu Constanța, moștenitoarea regatului. El a așezat acolo o garnizoană germană, urâtă de sicilieni; dar a murit în 1197, când Frederic avea abia trei ani. Constanța s-a întors atunci împotriva germanilor și a încercat să domnească fără ei, cu ajutorul Papei. Aceasta i-a iritat pe germani și Otto a încercat să cucerească Sicilia; aceasta a fost cauza învrăjbirii sale cu Papa. Palermo, unde Frederic și-a petrecut copilăria, era răscolut și de alte tulburări. Aveau loc răscoale ale musulmanilor; pisani și genovezii se luptau unii cu ceilalți și cu mulți alții pentru stăpânirea insulei; oamenii importanți din Sicilia schimbau întruna taberele, după cum o parte sau alta oferea un preț mai mare pentru trădare. Din punct de vedere cultural însă, Sicilia avea mari avantaje. Civilizațiile musulmană, bizantină, italiană și germană se întâlnneau și se amalgamau acolo ca nicăieri aiurea. În Sicilia, greaca și araba erau încă limbi vii. Frederic a învățat să vorbească fluent șase limbi și în toate șase putea fi spiritual. Se simțea la el acasă în filozofia arabă și avea relații prietenești cu mahomedanii, ceea ce-i scandaliza pe creștinii evlavioși. El era un Hohenstaufen și în Germania putea conta drept german. În materie de cultură și de sentiment însă, era italian, cu oarece ingrediente bizantine și arabe. Contemporanii se uitau la el cu o uimire care se transforma pe încetul în spaimă; îi spuneau „minune a lumii și admirabil inovator”. Încă din timpul vieții, în jurul figurii sale s-au urzit mituri. Se spunea că este autorul unei cărți *De tribus impostoribus* — cei trei impostori fiind Moise, Cristos și Mahomed. Această carte, care n-a existat niciodată, a fost atribuită succesiv mai multor dușmani ai Bisericii, ultimul dintre ei fiind Spinoza.

Cuvintele „guelfi” și „ghibelini” au început să fie folosite în timpul înfruntării lui Frederic cu Împăratul Otto. Ele sunt deformări ale cuvintelor „Welf” și „Waiblingen”, care erau numele de familie ale celor doi competitori. (Un nepot al lui Otto se numără printre precursorii familiei regale britanice.)

Inocențiu al III-lea a murit în 1216; Otto, pe care Frederic îl învinsese, a murit în 1218. Noul Papă, Honorius al III-lea, s-a aflat la început în raporturi bune cu Frederic, dar curând s-au ivit oarece dificultăți.

Mai întâi, Frederic a refuzat să participe la cruciadă; apoi a avut neacăzuri cu orașele lombarde, care în 1226 au încheiat o alianță ofensivă și defensivă pe douăzeci și cinci de ani. Ele îi urau pe germani, iar unul din poetii lor a scris împotriva acestora niște versuri mâñoioase: „Neamul german să nu-l iubiți; departe, departe de voi să fie acești câini turbați”, care se pare că dădea glas sentimentului general din Lombardia. Frederic a vrut să rămână în Italia spre a se răfui cu orașele, dar în 1227 Honorius a murit și a fost urmat la pontificat de Grigore al IX-lea, un ascet aprig care-l iubea pe Sfântul Francisc și era iubit de acesta. (El l-a canonizat pe Sfântul Francisc la doi ani după moartea acestuia.) Grigore punea cruciada mai presus de orice și l-a excomunicat pe Frederic pentru că nu o întreprindea. Frederic, care se însurase cu fiica și moștenitoarea regelui Ierusalimului, era dispus să se ducă atunci când avea să poată și se autointitula rege al Ierusalimului. În 1228, pe când era încă excomunicat, s-a dus, ceea ce pe Grigore l-a înfuriat și mai abitir decât tărăganarea de mai înainte: cum se putea ca oastea cruciaților să fie condusă de unul pe care Papa îl excomunicase? Ajuns în Palestina, Frederic și-a făcut prieteni printre mahomedani, le-a explicat cum creștinii acordau importanță Ierusalimului deși acesta n-avea mare valoare strategică și a izbutit să-i înduplece cu vorbă bună să-i înapoieze acest oraș. Ceea ce pe Papă l-a mâniat și mai mult — că doar pe necredincioși trebuie să-i înfrunți cu arma, nicidcum să negociezi cu ei. Totuși Frederic a fost încoronat după cuviință la Ierusalim și nimeni nu-i putea tăgădui reușita. Pacea între Papă și Împărat a fost restabilită în 1230.

În cursul puținilor ani de pace care au urmat, Împăratul s-a consacrat treburilor din regatul Siciliei. Cu ajutorul primului său ministru, Pietro della Vigna, a promulgat un nou cod de legi, derivat din dreptul roman și care vădea un înalt nivel de civilizație în posesiunea sa sudică; codul a fost numai decât tradus în greacă, pentru uzul locuitorilor elenofoni. A fondat o importantă universitate la Neapole. A bătut monede de aur, numite „augustali”, care au rămas timp de secole singurele monede de aur din Occident. A instituit un comerț mai liber și a desființat toate vămile interne. A convocat chiar în consiliul său reprezentanți aleși ai orașelor, aceștia având însă doar puteri consultative.

Această perioadă de pace a luat sfârșit atunci când, în 1237, Frederic a ajuns din nou în conflict cu Liga lombardă; Papa s-a alăturat Ligii iar pe Împărat l-a excomunicat din nou. Din acest moment și până la moartea lui Frederic, în 1250, războiul a fost aproape neîntrerupt, devenind, de ambele părți, din ce în ce mai aprig, crud și perfid. Norocul a fost foarte schimbător și la moartea Împăratului deznodământul era încă incert. Dar cei ce au încercat să-i fie succesi n-au avut

puterea lui și au fost treptat înfrânti, lăsând Italia divizată, iar pe Papă biruitor.

Decesele de papi nu aduceau schimbări însemnate în balanța luptei; fiecare nou Papă relua practic neschimbată politica predecesorului său. Grigore al IX-lea a murit în 1241; în 1243 a fost ales Inocențiu al IV-lea, un aprig dușman al lui Frederic. Ludovic al IX-lea, în ciuda impeccabilei sale ortodoxii, a încercat să domolească furia lui Grigore și a lui Inocențiu al IV-lea, dar în zadar. Inocențiu, mai ales, a respins toate avansurile din partea Împăratului și s-a folosit împotriva acestuia de tot soiul de expediente lipsite de scrupule. L-a declarat destituit, a proclamat o cruciadă împotriva sa și i-a excomunicat pe toți cei care-l sprijineau. Călugării țineau predici împotriva lui, musulmani se răsculau, se urzeau comploturi printre cei ce pe față îl sprijineau. Toate acestea îl făceau pe Frederic din ce în ce mai crud; complotiștii erau pedepeși cu ferocitate, iar prizonierilor li se scotea ochiul drept și li se tăia mâna dreaptă.

În cursul acestei lupte titanice, lui Frederic i-a trecut prin minte la un moment dat să întemeieze o nouă religie, în care el urma să fie Mesia, iar ministrul său Pietro della Vigna urma să ia locul Sfântului Petru.¹ Nu a mers până la a face public acest proiect, dar i-a scris despre el lui della Vigna. Deodată însă a devenit convins, pe drept sau pe nedrept, că della Vigna completează împotriva sa, drept care l-a orbit și l-a expus în public într-o cușcă; Pietro însă și-a scurtat chinurile sinucigându-se.

În pofida abilității sale, Frederic nu putea izbândi, deoarece forțele antipapale existente în vremea sa erau evlavioase și democratice, pe când țelul urmărit de el aducea restaurație a Imperiului roman pagân. Pe tărâmul culturii el a fost luminat, dar pe cel politic a fost retrograd. Curtea sa era de fason oriental, Împăratul având harem cu eunuci. Dar tocmai la această curte a debutat poezia italiană; Împăratul însuși avea oarece calități de poet. În acest conflict cu papalitatea, el a publicat niște declarații polemice privitoare la pericolele absolutismului eclesiastic, care în secolul al XVI-lea ar fi fost aplaudate, dar în vremea sa n-au avut nici un ecou. Pe eretici, care ar fi trebuit să-i fie aliați, îi privea doar ca pe niște rebeli, pe care i-a persecutat spre a face pe plac Papei. Orașele libere, dacă n-ar fi fost Împăratul, poate că s-ar fi împotrivit Papei; cât timp însă Împăratul le pretindea supunere, ele vedea în Papă un aliat. Astfel, deși era neîmpovărat de superstițiile epocii sale, iar în cultură era cu mult mai presus decât alți cârmuiitori contemporani,

¹ Vezi viața lui Frederic al II-lea de Hermann Kantorowicz.

postura de Împărat a lui Frederic l-a silit să se împotrivească la tot ceea ce era liberal din punct de vedere politic. Era inevitabil să eșueze, dar dintre toți câțiva au eșuat de-a lungul istoriei, el rămâne unul dintre cei mai interesanți.

Ereticii, împotriva căror Inocențiu al III-lea a purtat o cruciadă și pe care i-au persecutat toți cărmuiorii (inclusiv Frederic), merită a fi studiați atât pentru ei însăși cât și pentru că ne permit să ne facem o idee despre sentimentele maselor, despre care altminteri abia dacă se întâlnesc aluzii în scrisoarele din acea epocă.

Cea mai interesantă și totodată cea mai mare dintre sectele eretice au fost catarii, mai cunoscuți în sudul Franței sub numele de albigenzi. Doctrinele lor au venit din Asia, *via Balcani*; ele au fost larg împărtășite în nordul Italiei, iar în sudul Franței au fost îmbrățișate de marea majoritate a populației, inclusiv de nobili, cărora le-a surâs pretextul spre a pune mâna pe pământuri bisericești. Cauza acestei largi răspândiri a erziei a fost în parte dezamăgirea produsă de eșecul cruciadelor, dar în principal dezgustul față de bogăția și netrebnicia clerului. Există un sentiment larg împărtășit, analog puritanismului de mai târziu, în favoarea evlaviei personale, care era asociată cu cultul săracieie. Biserica era bogată și în mare măsură pământească, iar foarte mulți preoți erau de o imoralitate crasă. Călugării cerșetori aduceau acuzații la adresa mai vechilor ordine monahale și împotriva preoților parohi, incriminând folosirea confesionalului în scopuri de seducție; iar dușmanii călugărilor cerșetori intorceau acuzația împotriva lor. Nu începe îndoielnic că acuzațiile de acest fel erau în mare parte îndreptățite. Cu cât Biserica își revendica mai mult supremăția pe temeiuri religioase, cu atât mai șocați erau oamenii mai simpli de contrastul dintre declarații și fapte. Aceleași motive care au dus în cele din urmă la Reformă acționau și în secolul al XIII-lea. Principala deosebire ținea de faptul că deținătorii puterii seculare nu erau dispuși să se alăture ereticilor; iar aceasta se datora în mare măsură faptului că nici una din filozofile existente nu putea să împace erzia cu pretențiile de dominație ale regilor.

Dogmele catarilor nu pot fi cunoscute cu certitudine, deoarece nu dispunem decât de mărturia dușmanilor lor. În plus, clericii, fiind temeinic versăți în istoria erziei, erau înclinați să aplice câte o etichetă familiară și să atribuie sectelor existente toate dogmele unor secte din trecut, deseori pe baza căreia unei similitudini nu foarte strânse. O seamă de lucruri sunt totuși aproape neîndoibile. Catarii se pare că erau dualiști și că, asemenei gnosticilor, pe Iehova din Vechiul Testament îl considerau un demiurg rău, adevăratul Dumnezeu fiind revelat abia în

Noul Testament. Materia o considerau eminamente păcătoasă și credeau că pentru cei virtuoși nu există înviere a trupului. Cei păcătoși însă vor avea parte de transmigrație în corpuri de animale. Din acest motiv erau vegetarieni, abținându-se chiar și de la ouă, brânză și lapte. În schimb mâncau pește, potrivit credinței că peștii nu se nasc pe cale sexuală. Detestau orice sexualitate; căsătoria, spuneau unii dintre ei, este și mai condamnabilă decât adulterul, pentru că e continuă și autocomplezentă. Pe de altă parte, n-aveau nimic de obiectat suicidului. Acceptau Noul Testament mai *ad litteram* decât ortodocșii; se abțineau de la ocări și întorceau și celălalt obraz. Persecutorii au consemnat cazul unui om acuzat de erenzie, care s-a apărat spunând că mănâncă carne, minte, înjură și este un bun catolic.

Preceptele mai stricte ale sectei se considera că trebuie urmate doar de anumiți oameni deosebit de puri, cărora li se spunea „desăvârșiti”; ceilalți aveau voie să mănânce carne și chiar să se căsătorească.

Interesantă e și genealogia acestor doctrine. Ele au ajuns în Italia și Franța, prin cruciați, de la o sectă numită bogomilă, din Bulgaria; în 1167, când catarii au ținut un conciliu lângă Toulouse, au fost prezenți și delegați bulgari. Bogomilii, la rândul lor, erau rezultatul unei fuziuni între manicheeni și paulicieni. Paulicienii erau o sectă armeană care respingea botezul nou-născuților, purgatoriul, invocarea sfintilor și Treimea; secta s-a propagat cu timpul în Tracia, iar de aici, în Bulgaria. Paulicienii erau discipoli ai lui Marcion (cca 150 d.Cr.), care considera că-l urmează pe Sfântul Pavel în repudierea elementelor iudaice din creștinism și care a avut anumite afinități cu gnosticii, fără a fi el însuși gnostic.

Dintre celelalte erezii populare mă voi opri doar la aceea a valdensilor. Aceștia erau discipoli ai lui Petrus Valdo (sau Valdès), un entuziasmat care, în 1170, a pornit o „cruciadă” pentru respectarea legii lui Cristos. El și-a împărtit toată avereala săraci și a fondat o sectă numită „Săracii din Lyon”, care practica sărăcia și o viață strict virtuoasă. Inițial ei au avut aprobarea Papei, dar s-au pornit să înfiereze cam prea energetic imoralitatea clerului și au fost condamnați de Conciliul din Verona în 1184. Atunci au decis că orice om de bine are căderea să predice și să expună Scripturile; au numit propriii lor preoți, dispensându-se de serviciile preoțimii catolice. S-au răspândit în Lombardia și în Boemia, unde au netezit calea pentru husiți. În timpul prigoanei împotriva albigenzilor, care i-a afectat și pe ei, mulți au fugit în Piemont; prigoana care s-a abătut aici asupra lor în vremea lui Milton a prilejuit sonetul acestuia „Răzbună-i, Doamne, pe sfintii tăi uciși”. Valdensii supraviețuiesc până în ziua de astăzi în văi dosnice din Alpi și în Statele Unite.

Toate aceste erezii au alarmat Biserica și s-au luat măsuri energice pentru stârpirea lor. Inocențiu al III-lea a considerat că ereticii meritau moartea, fiind vinovați de trădarea lui Cristos. El a apelat la regele Franței să pornească o cruciadă împotriva albigenzilor, ceea ce s-a și făcut în 1209. Prigoana a fost de o ferocitate incredibilă; după capturarea orașului Carcassonne, îndeosebi, s-a făcut un măcel îngrozitor. Stârpirea ereziei era treaba episcopilor, dar devenise o îndeletnicire prea oneroasă pentru niște oameni care aveau alte îndatoriri, astfel că în 1233 Grigore al IX-lea a înființat Inchiziția, menită să preia această parte din munca episcopatului. După 1254, cei acuzați de către Inchiziție n-au mai avut dreptul la avocat. Dacă erau condamnați, avutul le era confiscat — în Franța, în folosul coroanei. Când o persoană acuzată era găsită vinovată, era dată în seama brațului secular odată cu rugăciunea ca viața să-i fie cruceată; dacă însă autoritățile seculare nu-l ardeau, erau pasibile ele însese să ajungă în fața Inchiziției. Aceasta combătea nu doar ceea ce în mod curent se înțelege prin erzie, ci și farmecele și a vrăjitoria. În Spania era pornită îndeosebi împotriva cripto-evreilor. Treburile ei erau făcute în principal de dominicani și de franciscani. Nu a pătruns niciodată în Scandinavia sau Anglia, dar englezii s-au arătat prompti în a se folosi de ea împotriva Ioanei d'Arc. Una peste alta, Inchiziția s-a dovedit foarte eficace; pentru început, ea a stârpit cu totul erezia albigenzilor.

În secolul al XIII-lea Biserica s-a aflat în primejdia unei revolte aproape la fel de formidabile cum avea să fie cea din secolul al XVI-lea. De această primejdie a salvat-o, în foarte mare parte, apariția ordinelor monahale cerșetoare; Sfântul Francisc și Sfântul Dominic au făcut pentru ortodoxie mult mai mult decât chiar și cei mai viguroși papi.

Sfântul Francisc din Assisi (1181 sau 1182–1226) a fost una dintre cele mai atrăgătoare personalități din câte a cunoscut istoria. Provinea dintr-o familie foarte înstărită, iar în tinerețe nu s-a dat înlături de la oarece zburălnicii. Într-o bună zi însă, trecând călare pe lângă un lepros, o bruscă pornire de milă l-a făcut să descalece și să-l sărute pe suferind. Curând după aceea s-a hotărât să se lepede de toate bunurile lumești și să-și consacre viața predicii și actelor de caritate. Tatăl său, un respectabil om de afaceri, s-a supărat tare, dar nu l-a putut opri. Francisc a adunat curând o ceată de discipoli și a făcut legământ de săracie totală. La început, Biserica a privit mișcarea sa cu oarecare suspiciune, căci părea să semene cu „Săracii din Lyon”. Primii misionari trimiși de Sfântul Francisc în locuri îndepărtate au fost luați drept eretici, pentru că practicau săracia în loc să depună doar (precum călugării din mănăstiri) un legământ pe care nimeni nu-l lua în serios. Inocențiu

al III-lea a fost însă îndeajuns de perspicace pentru a-și da seama de valoarea mișcării, dacă putea fi menținută în limitele ortodoxiei, astfel că în 1209 sau 1210 a acordat recunoaștere noului ordin călugăresc. Grigore al IX-lea, care era prieten personal cu Sfântul Francisc, a continuat să-l ocrotească, impunând totodată anumite reguli stânjenitoare pentru pornirile entuziaste și anarchice ale sfântului. Francisc voia să interpreteze legământul de sărăcie în modul cel mai strict cu puțință; nu era de acord nici măcar ca discipolii săi să aibă case sau biserici. Ei trebuiau să-și cersească pâinea și să nu aibă altă locuință decât găzduirea provizorie ce li se acorda pe unde se duceau. În 1219 a plecat în Orient și a predicat în fața sultanului, care l-a primit curtenitor, dar a rămas mahomedan. La întoarcere a aflat că franciscanii își construisează o casă a lor, ceea ce l-a îndurerat profund, dar Papa l-a înduplecăt sau l-a silit să-l lase mai moale. După moarte a fost canonizat de Grigore, care însă i-a mai îmblânzit regulamentul la articolul privind sărăcia.

În materie de sfințenie, Francisc a avut egali; ceea ce-l face unic printre sfinți este fericirea sa spontană, iubirea sa universală și darurile sale poetice. Bunătatea sa se manifestă întotdeauna fără efort, ca și cum nu avea de biruit nici un balast. Iubea tot ce e viu, nu doar ca un creștin sau un om de bine, ci și ca poet. Imnul său către Soare, scris cu puțin înainte de moarte, ar fi putut *aproape* să fie compus de Akhnaton adoratorul Soarelui, dar nu chiar la fel, imnul sfântului fiind pătruns de creștinism, deși nu de o manieră foarte evidentă. Simțea o îndatorire față de leproși, de dragul lor și nu spre binele său; spre deosebire de majoritatea sfinților creștini, a fost mai preocupat de fericirea altora decât de propria-mântuire. Din el nu transpare niciodată vreun sentiment de superioritate, nici chiar față de cei mai umili sau cei mai nevrednici. Toma din Celano a spus despre el că a fost mai mult decât un sfânt printre sfinți; printre păcătoși era unul de-al lor.

Dacă Satan ar exista, viitorul ordinului fondat de Sfântul Francisc i-ar fi adus cea mai deplină bucurie. Succesorul imediat al Sfântului Francisc la șefia ordinului, Fratele Elias, s-a bălăcit în huzur și a îngăduit abandonarea totală a sărăciei. Principala îndeletnicire a franciscanilor în anii imediat următori morții fondatorului lor a constat în recrutarea de combatanți pentru aprigele și săngeroasele încleștări dintre guelfi și ghibelini. Inchiziția, creată la șapte ani după moartea sa, a fost, în mai multe țări, condusă în principal de franciscani. O mică minoritate, numită „spiritualii”, a rămas fidelă învățăturii sale; mulți dintre ei au fost arși de Inchiziție pentru erezie. Acești oameni susțineau că Cristos și apostolii n-au avut nici un fel de bunuri proprii, nici chiar hainele pe care le purtau; această opinie a fost condamnată

ca eretică în 1323 de către Ioan al XXII-lea. Rezultatul net al vieții Sfântului Francisc a fost crearea încă unui ordin monahal bogat și corupt, întărirea ierarhiei și facilitarea prigoanei contra tuturor celor ce excelau prin fervoare morală sau gândire liberă. Când te gândești la propriile lui țeluri și la caracterul lui, nici că-ți poți închipui un rezultat de o mai crâncenă ironie.

Sfântul Dominic (1170–1221) este mult mai puțin interesant decât Sfântul Francisc. El era castilian și, precum Loyola, de un devotament fanatic față de ortodoxie. Țelul său de căpetenie a fost combaterea erziei, iar sărăcia a adoptat-o ca mijloc în slujba acestui țel. A fost prezent de-a lungul întregului război cu albigenzii, deși se spune că a dezaprobat unele din atrocitățile mai extreme comise în el. Ordinul dominican a fost fondat în 1215 de către Inocențiu al III-lea și numai decât a înregistrat succese. Singura trăsătură umană știută de mine la Sfântul Dominic este mărturisirea făcută de el lui Jordanes din Saxonia că-i plăcea mai mult să stea de vorbă cu femei tinere decât cu bătrâne. În 1242, ordinul a decretat solemn ca pasajul cu pricina să fie suprimat din biografia fondatorului scrisă de acest Jordanes.

Dominicanii au fost și mai activi decât franciscanii în treburile Inchiziției. Ei au adus însă un prețios serviciu omenirii prin devotiuinea lor pentru studiu. Acest lucru nu a stat în intenția Sfântului Dominic, care decretase că membrii ordinului său nu trebuiau „să studieze științe profane sau arte liberale decât cu dispensă”. Această regulă a fost abrogată în 1259, dată după care s-a făcut totul pentru a li se îlesni dominicanilor o viață studioasă. Munca manuală nu figura printre îndatoririle lor, iar timpul rezervat rugăciunii a fost scurtat spre a le lăsa mai mult timp pentru studiu. Ei s-au consacrat împăcării lui Aristotel cu Cristos; Albertus Magnus și Toma d’Aquino, amândoi dominicani, au înfăptuit acest obiectiv în cel mai bun mod posibil. Autoritatea lui Toma d’Aquino a fost atât de covârșitoare, încât dominicanii de după el n-au mai realizat mare lucru pe tărâmul filozofiei; deși Francisc, mai mult decât Dominic, a fost potrivnic studiilor, cele mai mari nume în perioada imediat următoare sunt ale unor franciscani: Roger Bacon, Duns Scotus și William Occam au fost cu toții franciscani. Despre contribuția în filozofie a călugărilor dominicani și franciscani va fi vorba în următoarele capitole.

CAPITOLUL XIII
Sfântul Toma d'Aquino

Toma d'Aquino (n. 1225 sau 1226, m. 1274) este considerat cel mai mare dintre filozofii scolastici. În toate instituțiile de învățământ catolice îñ a căror programă figurează filozofia, sistemul său este predat obligatoriu ca singurul corect; această regulă datează de la rescriptul din 1879 al lui Leon al XIII-lea. El prezintă, aşadar, nu numai un interes istoric, ci exercită o influență vie, aidoma lui Platon, Aristotel, Kant și Hegel — ba chiar o influență mai mare decât a celor doi din urmă. În cele mai multe privințe, îl urmează atât de îndeaproape pe Aristotel, încât printre catolici Stagiritul aproape că se bucură de autoritatea unuia dintre Părinti; a-l critica în chestiuni de pură filozofie a ajuns să constituie aproape o impietate.¹ Lucrurile n-au stat întotdeauna aşa. Pe vremea lui d'Aquino, bătălia pentru Aristotel și împotriva lui Platon se mai purta încă. Influența lui d'Aquino a rămas biruitoare până la Renaștere, când Platon, devenit mai bine cunoscut decât fusese în Evul Mediu, a redobândit supremația îñ ochii majorității filozofilor. În secolul al XVII-lea era posibil să fii drept-credincios și totodată cartesian; Malebranche, deși preot, nu a fost niciodată blamat. În prezent însă astfel de libertăți sunt de domeniul trecutului; clericii catolici sunt obligați să-l accepte pe Sfântul Toma dacă se îndeletniceșc cu filozofia.

Sfântul Toma era fiul contelui de Aquino, al cărui castel, din regatul Neapolelui, se afla aproape de Monte Cassino, unde a început educația „doctorului angelic”. A petrecut șase ani la universitatea lui Frederic al II-lea din Neapole; apoi a devenit dominican și s-a dus la Colonia (Köln) să studieze sub îndrumarea lui Albertus Magnus, cel mai reputat aristotelician printre filozofii epocii. După o perioadă petrecută la Colonia și la Paris, în 1259 s-a întors în Italia, unde și-a petrecut restul vieții, cu excepția anilor 1269–1272. În cursul acestor trei ani s-a aflat

¹ Când am făcut acest lucru într-o emisiune la radio, dinspre catolici au venit puțdeori de proteste.

la Paris, unde dominicanii, din pricina aristotelismului lor, aveau de furcă cu autoritățile universitare și erau suspectați de simpatie eretică față de averroiști, care aveau în universitate o partidă puternică. Averroiștii susțineau, pe baza modului în care ei îl interpretau pe Aristotel, că sufletul, în măsura în care e individual, nu este nemuritor, nemurirea aparținând doar intelectului, care este impersonal și identic în diferențele ființe gânditoare. Când li s-a atras energetic luarea aminte că această doctrină este potrivnică credinței catolice, ei au recurs la subterfugiul „dublului adevăr”: un gen de adevăr, bazat pe rațiune, în filozofie, și un altul, bazat pe revelație, în teologie. Așa se face că Aristotel a ajuns să nu fie privit cu ochi buni, iar Sfântul Toma, la Paris, s-a străduit să repare răul pricinuit de adeziunea prea strânsă la niște doctrine arabe. În această direcție a izbutit din plin.

Spre deosebire de predecesorii săi, d'Aquino cunoștea într-adevăr temeinic filozofia lui Aristotel. Prietenul său Wilhelm din Moerbecke i-a furnizat traduceri din Aristotel, iar el însuși a scris comentarii. Până atunci imaginea despre Aristotel era întunecată de suprapunerile neoplatoniciene. Toma însă l-a urmat pe adevăratul Aristotel și a antipatizat platonismul, chiar și în forma sub care acesta se înfățișa la Sfântul Augustin. El a izbutit să acredeze în ochii Bisericii convingerea că sistemul lui Aristotel trebuia preferat celui al lui Platon ca bază a filozofiei creștine și că mahomedanii și averroiștii creștini îl răstălmăciseră pe Aristotel. În ceea ce mă privește, aş spune că *Despre suflet* duce mult mai firesc la punctul de vedere al lui Averroes decât la cel al lui d'Aquino; Biserica însă, de la Sfântul Toma începând, a fost și este de altă părere. Eu aş mai spune că vederile lui Aristotel în majoritatea chestiunilor de logică și de filozofie nu erau definitive și că de atunci s-au dovedit a fi în cea mai mare parte eronate; nici această opinie nu are voie să susțină nici un filozof sau profesor de filozofie catolic.

Cea mai importantă lucrare a Sfântului Toma, *Summa contra Gentiles*, a fost scrisă în cursul anilor 1259–1264. Ea urmărește dovedirea adevărurilor religiei creștine prin argumente adresate unui cititor despre care se presupune că nu este deja creștin; textul lasă impresia că autorul și-l închipuie de obicei pe presupusul cititor ca fiind versat în filozofia arabilor. A scris și o altă lucrare, *Summa theologiae*, de importanță aproape egală, dar de un interes ceva mai mic pentru noi deoarece nu stăruiește să folosi doar argumente ce nu presupun dinainte adevărul creștinismului.

În ceea ce urmează, rezum dezvoltările din *Summa contra Gentiles*.

Să examinăm mai întâi ce se înțelege prin „înțelegere particulară”. Un om poate fi înțelept într-o îndeletnicire particulară, de pildă în construirea

de case; aceasta presupune cunoașterea de către el a mijloacelor potrivite pentru un scop particular. Toate scopurile particulare sunt însă subordonate scopului universului, iar înțelepciunea *per se* are de-a face cu acesta. Or, scopul universului este binele intelectului, adică *adevărul*. Căutarea înțelepciunii în acest sens este cea mai desăvârșită, sublimă, folositoare și delectabilă dintre îndeletnicirii. Toate acestea sunt dovedite invocând autoritatea „Filozofului”, adică a lui Aristotel.

Scopul meu (spune Toma) este de a expune adevărul profesat de credință catolică. Dar aici trebuie să fac apel la rațiunea naturală, pentru că păgânii nu acceptă autoritatea Scripturii. Rațiunea naturală este însă deficitară când e vorba de lucrurile privitoare la Dumnezeu; ea poate dovedi unele părți ale credinței, iar altele nu. Poate dovedi existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, dar nu și Treimea, Întruparea sau Judecata de Apoi. Tot ce este demonstrabil concordă, în sfera valabilității sale, cu credința creștină și nimic din revelație nu este *potrivnic* rațiunii. Este însă important să separăm părțile din credință ce pot fi dovedite prin rațiune de cele ce nu pot fi dovedite așa. În consecință, dintre cele patru cărți căte cuprinde *Summa*, primele trei nu fac apel la revelație, mărginindu-se să arate că aceasta concordă cu concluziile obținute prin rațiune; doar în cea de a patra carte sunt abordate chestiuni în care nu există alt mijloc de cunoaștere decât revelația.

Primul pas constă în dovedirea existenței lui Dumnezeu. Unii consideră de prisos această doavadă pentru că (spun ei) existența lui Dumnezeu este evidentă. Lucrurile ar sta așa dacă am cunoaște esența lui Dumnezeu, dat fiind că (după cum se demonstrează mai departe) în Dumnezeu esența și existența coincid. Însă noi nu-i cunoaștem esența decât foarte imperfect. Oamenii înțelepti știu despre esența Lui mai mult decât cei ignoranți, iar îngerii știu mai mult decât orice om; dar nici o făptură nu știe despre ea destul ca să poată deduce existența lui Dumnezeu din esența Sa. Pe acest temei, argumentul ontologic este respins.

Este important de reținut că adevărul religios care poate fi dovedit poate fi cunoscut și prin credință. Dovozile constau din raționamente dificile și pot fi înțelese numai de cei învățați; credința, în schimb, este deopotrivă necesară celor ignoranți, celor tineri și celor ce, din pricina preocupărilor practice, nu au răgazul să studieze filozofia. Pentru ei este deajuns revelația.

Unii spun că Dumnezeu poate fi cunoscut *numai* prin credință. Ei argumentează că, dacă principiile demonstrației ne-au devenit cunoscute prin experiență derivată din simțuri, aşa cum se spune în *Analiticele secunde*, nimic din ceea ce transcende simțurile nu poate fi dovedit.

Această aserțiune este însă falsă; dar chiar și dacă ar fi adevărată, Dumnezeu ar putea fi cunoscut din efectele Lui sensibile.

Existența lui Dumnezeu este dovedită, ca la Aristotel, prin argumentul mișcătorului nemîșcat.² Există lucruri care sunt doar mișcate și altele care deopotrivă pun în mișcare și sunt mișcate. Tot ce este mișcat este mișcat de ceva, și cum regresul la nesfârșit este imposibil, ajungem cu necesitate undeva la ceva ce pune în mișcare fără a fi mișcat. Acest mișcător nemîșcat este Dumnezeu. S-ar putea obiecta că acest argument presupune eternitatea mișcării, pe care catolicii o resping. Obiecția ar fi eronată: argumentul e valabil în ipoteza eternității mișcării, dar ipoteza opusă nu face decât să-l întărească, pentru că ea implică un început și deci o Cauză Primă.

În *Summa Theologiae* sunt date cinci dovezi ale existenței lui Dumnezeu. Întâi, argumentul mișcătorului nemîșcat, menționat adineauri. În al doilea rând, argumentul Cauzei Prime, care depinde și el de imposibilitatea regresului la infinit. În al treilea rând, argumentul că trebuie neapărat să existe o sursă ultimă a oricărei necesități; este în fond același argument cu cel de-al doilea. În al patrulea rând, că în lume întâlnim perfecțiuni de diferite grade și că acestea își au în mod necesar sursa în ceva absolut perfect. În al cincilea rând, că până și la lucrurile neînsuflețite observăm că servesc câte unui scop, care nu poate fi decât ceva exterior lor, de vreme ce numai ființele vii pot să aibă un scop intern.

Revenind la *Summa contra Gentiles*: odată dovedită existența lui Dumnezeu, putem spune acum despre El numeroase lucruri, dar ele sunt toate, într-un anumit sens, negative: natura lui Dumnezeu ne este cunoscută doar prin ceea ce ea nu este. Dumnezeu este etern, pentru că e nemîșcat; este neschimbător, pentru că nu cuprinde nici o potențialitate pasivă. David din Dinant (un materialist panteist de la începutul secolului al XIII-lea) „delira” că Dumnezeu e totuna cu materia primă; susținere absurdă, pentru că materia primă este pasivitate pură, pe când Dumnezeu este activitate pură. În Dumnezeu nu există compunere, deci el nu este un corp, deoarece corpurile au părți.

Dumnezeu își este propria esență, căci altminteri nu ar fi simplu, ci alcătuit din esență și existență. (Element important de reținut.) În Dumnezeu esența și existența sunt identice. În El nu există accidente. El nu poate fi specificat prin vreo diferență substanțială; nu este inclus în vreun gen; nu poate fi definit. Dar nu-i lipsește excelență nici unui gen. Lucrurile sunt în anumite privințe asemenei lui Dumnezeu, în altele

² Numai că la Aristotel argumentul conduce la 47 sau 55 de zei.

nu. E mai potrivit să spunem că lucrurile sunt asemeni lui Dumnezeu decât că Dumnezeu este asemeni lucrurilor.

Dumnezeu e bun și este propria-I bunătate. El este binele oricărui bine. Este intelligent, iar actul Său de intelecție este esența sa. Dumnezeu înțelege prin esență Sa și Se înțelege pe sine în mod perfect. (Să ne amintim că Johannes Scotus gândeau altfel.)

Deși în intelectul divin nu există compunere, Dumnezeu înțelege multitudinea lucrurilor. Ar putea să pară că aici există o dificultate, dar lucrurile pe care Dumnezeu le înțelege nu au în El o ființare distinctă. Ele nu există nici *per se*, cum gândeau Platon, pentru că formele lucrurilor naturale nu pot să existe și să fie înțelese separat de materie. Totuși, Dumnezeu trebuie să înțeleagă formele înainte de a crea. Dificultatea e rezolvată după cum urmează: „Conceptul (*intentio*) din intelectul divin, atunci când El înțelege — Verbul său — este nu doar o asemănare (*similitudo*) a lui Dumnezeu Însuși, ci și a tuturor acelor lucruri a căror asemănare este esența divină. Drept urmare, multitudinea lucrurilor poate fi înțeleasă de către Dumnezeu printr-o unică reprezentare de obiect (*species intelligibilis*) — cea a esenței lui Dumnezeu — și printr-un unic concept, care este Verbul divin.”³ Orice formă, întrucât este ceva pozitiv, este o perfecțiune. Intelectul divin include în esență Sa ceea ce e propriu fiecărui lucru, întrucât înțelege acel lucru prin modul în care I se asemănă și prin cel în care se deosebește de El; de exemplu, esența unei plante este viața și nu cunoașterea, iar esența unui animal este cunoașterea și nu intelectul. Astfel, o plantă este asemeni lui Dumnezeu prin faptul că e vie, dar diferă de El prin faptul că nu posedă cunoaștere; un animal este asemeni lui Dumnezeu prin faptul că posedă cunoaștere, dar diferă de El prin faptul că nu posedă intelect. Întotdeauna, o făptură diferă de Dumnezeu prin câte o negație.

Dumnezeu înțelege toate lucrurile în aceeași clipă. Cunoașterea sa nu este o habitudine și nu este discursivă sau argumentativă. Dumnezeu este adevăr. (Aserțiunea se cere luată *ad litteram*.)

Ajungem acum la o chestiune care i-a frământat deja pe Platon și pe Aristotel deopotrivă: poate Dumnezeu să cunoască lucrurile particulare, sau cunoaște doar universale și adevăruri generale? Un creștin, întrucât crede în Providență, trebuie să admită că Dumnezeu cunoaște și lucrurile particulare; totuși, există și argumente cu greutate împotriva acestui punct de vedere. Sfântul Toma enumeră șapte astfel de argumente, după care se apucă să le respingă. Iată cele șapte argumente:

³ *Summa contra Gentiles*, cartea I, cap. LIII.

(1) Singularitatea fiind materie signată, nu poate fi cunoscută de ceva ce este imaterial.

(2) Singularele nu există întotdeauna, iar atunci când nu există nu pot fi cunoscute; deci ele nu pot fi cunoscute de către o ființă neschimbătoare.

(3) Singularele sunt contingente, și nu necesare; aşadar, despre ele nu poate să existe cunoaștere certă decât atunci când ele există.

(4) Unele singulare se datorează unor voliții, care nu pot fi cunoscute decât de persoana voitoare.

(5) Singularele sunt în număr infinit, iar infinitul ca atare este necunoscut.

(6) Singularele sunt prea neînsemnate pentru a beneficia de atenția lui Dumnezeu.

(7) În unele singulare există rău, or, Dumnezeu nu poate cunoaște răul.

Răspunsul lui d'Aquino este că Dumnezeu cunoaște singularele în calitate de cauză a lor; că el cunoaște și lucruri ce încă nu există, aidoma unui meșteșugar când confectionează ceva; că El cunoaște pe cele viitoare contingente, pentru că vede fiecare lucru situat în timp ca și cum ar fi prezent, El Însuși nefiind în timp; că El cunoaște gândurile și vrerile noastre tainice și că, spre deosebire de noi, știe o infinitate de lucruri. El cunoaște și lucrurile triviale, pentru că nimic nu este *în întregime* trivial, ci orice lucru posedă *oarecare* nobelețe; altminteri Dumnezeu s-ar cunoaște numai pe Sine. În plus, ordinea universului este ceva foarte nobil și ea nu poate fi cunoscută fără a cunoaște chiar și părțile lui triviale. În sfârșit, Dumnezeu cunoaște și lucrurile rele, deoarece cunoașterea oricărui lucru bun presupune cunoașterea răului opus lui.

În Dumnezeu există Voință; Voința Sa este esența Sa, iar principalul ei obiect este esența divină. Voindu-se pe sine, Dumnezeu voiește totodată alte lucruri, pentru că El este scopul a toate. El voiește chiar și lucruri ce încă nu sunt. El voiește propria-I ființă și bunătate, pe când alte lucruri, deși le voiește, nu le voiește în chip *necesar*. În Dumnezeu există liber-arbitru; vrerii Sale i se poate atribui o *rațiune*, dar nu și o *cauză*. El nu poate voi lucruri ce sunt prin ele însele imposibile; de exemplu, El nu poate face adevărată o contradicție. Exemplul dat de Sfânt pentru ceva ce întrece chiar și puterea divină nu-i tocmai bine ales; el spune că Dumnezeu n-ar putea face ca un om să fie măgar.

În Dumnezeu există delectare, bucurie și iubire; El nu urăște nimic și posedă virtuți contemplative și virtuți active. El este fericit și este propria-și fericire.

Ajungem acum (în cartea a II-a) la analiza făpturilor, utilă pentru combaterea erorilor privitoare la Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea din nimic, contrar opiniilor gânditorilor antici. Este reluată aici tema lucrurilor pe care Dumnezeu nu le poate face. El nu poate să fie corp sau să se schimbe; nu poate da greș; nu poate să obosească, sau să uite, sau să se căiască, sau să fie mânișos, sau trist; nu poate face ca un om să nu aibă suflet sau ca suma unghiurilor unui triunghi să nu fie de două unghiuri drepte. Nu poate desființa trecutul, nu poate săvârși păcate, nu poate face alt Dumnezeu sau să se facă pe Sine inexistente.

Cartea a II-a discută în principal despre sufletul din om. Toate substanțele intelectuale sunt imateriale și incoruptibile; îngerii n-au trupuri, dar în om sufletul e unit cu un trup. El este forma trupului, ca la Aristotel. În om nu există trei suflete, ci unul singur. Sufletul e prezent întreg în fiecare parte a trupului. Sufletele animalelor, spre deosebire de sufletele oamenilor, nu sunt nemuritoare. Intelectul face parte din sufletul oricărui om; nu există, cum a susținut Averroes, un singur intelect la care să participe oamenii individuali. Sufletul nu se transmite prin spermă, ci este nou-creat în fiecare om. Există, ce-i drept, o dificultate: când un om se naște în afara căsătoriei, aceasta pare să facă din Dumnezeu un complice la adulter. Dar aceasta e o obiecție specioasă. (Există o obiecție gravă, care l-a tulburat pe Sfântul Augustin, și anume legat de transmiterea păcatului originar. Cel ce păcătuiește este sufletul, iar dacă acesta nu este transmis, ci nou-creat, cum poate el moșteni păcatul lui Adam? Cartea Sfântului Toma nu discută această obiecție.)

În legătură cu intelectul, este luată în discuție problema universalelor. Sfântul Toma se situează aici pe poziția lui Aristotel. Universalele nu subzistă în afara sufletului, dar intelectul, înțelegând universalele, înțelege lucruri exterioare sufletului.

Cartea a treia se ocupă în mare parte de chestiuni etice. Răul este neintenționat, nu este o esență, și are o cauză accidentală care este bună. Toate lucrurile tind să fie asemenei lui Dumnezeu, care este Scopul tuturor lucrurilor. Fericirea omenească nu constă în plăceri trupești și nu rezidă în simțuri. Fericirea ultimă a omului nu constă în acte de virtute morală, pentru că acestea sunt mijloace; ea constă în contemplarea lui Dumnezeu. Dar cunoașterea lui Dumnezeu pe care o posedă majoritatea oamenilor nu este de ajuns; nu este de ajuns nici cunoașterea despre El obținută prin demonstrație; și nici chiar cea obținută

prin credință. În viața de aici nu-L putem vedea pe Dumnezeu în esența Lui și nu putem avea parte de suprema fericire; în cea de dincolo însă, îl vom vedea față către față. (Ceea ce, suntem avertizați, nu trebuie luat *ad litteram*, căci Dumnezeu nu are față.) Aceasta se va întâmpla nu prin puterea noastră naturală, ci prin lumina divină; și nici chiar atunci, nu-L vom vedea în întregime. Prin această viziune devenim părtași la viața veșnică, adică la o viață în afara timpului.

Providența divină nu exclude răul, contingența, liberul-arbitru, întâmplarea sau norocul. Răul survine prin cauze secunde, ca în cazul unui meseriaș bun cu unelte proaste.

Îngerii nu sunt toți egali; între ei există o ordine. Fiecare înger este unicul specimen din specia sa, pentru că, de vreme ce îngerii nu au trupuri, ei se pot distinge unul de altul doar prin diferențe specifice, nu prin poziția în spațiu.

Astrologia trebuie repudiată, din rațiuni uzuale. Răspunzând la întrebarea dacă există soartă, d'Aquino spune că *am putea numi „soartă” ordinea imprimată de Providență*, dar că e mai înțelept să nu facem acest lucru, dat fiind că „soartă” e un cuvânt păgân. Aceasta conduce la argumentul că rugăciunea e folositoare deși Providența e neschimbătoare. (Recunosc că n-am izbutit să urmăresc firul respectivei argumentări.) Dumnezeu săvârșește uneori miracole, dar nimeni altcineva nu poate s-o facă. Magia însă este posibilă cu ajutorul demonilor; ea nu este, la drept vorbind, miraculoasă și nu beneficiază de ajutorul aștrilor.

Legea divină ne cere să-l iubim pe Dumnezeu; de asemenea, într-o mai mică măsură, să ne iubim aproapele. Ea interzice adulterul, deoarece tatăl trebuie să stea împreună cu mama în timpul creșterii copiilor. Ea interzice de asemenea controlul nașterilor, ca potrivnic firii; nu interzice însă, pe acest temei, celibatul pe viață. Căsnicia trebuie să fie indisolubilă, pentru că de tată este nevoie în educația copiilor, atât pentru că el este mai rațional decât mama, cât și pentru că are mai multă putere fizică atunci când trebuie aplicate pedepse. Nu orice raport sexual este nelegit, pentru că e natural; a gândi însă că mariajul e la fel de bun ca înfrâñarea înseamnă a cădea în erexia lui Jovian. Trebuie să existe monogamie strictă; poliginia este incorectă față de femei, iar poligamia face incertă paternitatea. Incestul trebuie interzis pentru că ar complica viața de familie. Împotriva incestului dintre frate și soră este formulat un argument curios: că dacă dragostea dintre soț și soție s-ar combina cu cea dintre frate și soră, atracția reciprocă ar fi atât de puternică, încât ar duce la prea dese contacte sexuale.

De observat că toate aceste argumente privitoare la etica sexuală apelează la considerente pur raționale, nu la porunci și prohibiții divine. Aici, ca și pe tot parcursul primelor trei cărți, d'Aquino ține să citeze, la finele fiecărui raționament, texte menite să arate că rațiunea l-a condus la o concluzie în concordanță cu Scripturile, dar el nu apelează la autoritate înainte de a fi ajuns la respectiva concluzie.

Există și o foarte animată și interesantă discuție despre sărăcia voluntară, discuție care, după cum era de așteptat, ajunge finalmente la o concluzie concordantă cu principiile ordinelor cerșetoare, dar face loc și unor obiecții de o forță și un realism din care se vede că autorul le-a auzit efectiv rostite de clerul secular.

Trece apoi la păcat, predestinare și elecție, chestiuni în care vederile sale sunt în linii mari cele ale lui Augustin. Prin păcat capital un om își compromite pe veci scopul final și ca atare are parte de pedeapsă veșnică. Nici un om nu se poate elibera de păcat decât prin har și totuși păcătosul trebuie blamat dacă nu este convertit. Omul are nevoie de har pentru a persevera în bine, dar nimeni nu poate *merita* ajutorul divin. Dumnezeu nu este cauza păcăturii, dar pe unii El îi lasă în păcat, în timp ce pe alții îi izbăvește. În ceea ce privește predestinarea, Sfântul Toma pare a considera, împreună cu Sfântul Augustin, că nu se poate oferi nici un temei faptului că unii sunt aleși și se duc în cer, pe când alții sunt refuzați și se duc în iad. El consideră de asemenea că nimeni nu poate ajunge în cer dacă nu a fost botezat. Aceasta nu este unul din adevărurile ce pot fi dovedite de către rațiunea neasistată; el este relat în Ioan 3, 5.⁴

Cartea a patra se ocupă de Sfânta Treime, de Întrupare, de supremătia Papei, de sacamente și de învierea trupului. Ea se adresează în principal teologilor și nu filozofilor, drept care o voi trata foarte pe scurt.

Există trei căi de a-L cunoaște pe Dumnezeu: prin rațiune, prin revelație și prin intuirea lucrurilor cunoscute anterior prin revelație. Despre cea de-a treia cale el nu spune însă aproape nimic. Un autor înclinanț spre misticism ar fi spus despre ea mai mult decât despre oricare din celelalte două, dar Toma are o fire speculativă și nu mistică.

Biserica greacă este blamață pentru că neagă dubla obârșie a Sfântului Duh și supremătia Papei. Suntem avertizați că, deși Cristos a fost conceput de Sfântul Duh, nu trebuie să credem că El a fost fiul după trup al Sfântului Duh.

⁴ „Iisus a răspuns: Adevărat, adevărat zic ţie: De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu.”

Sfintele taine sunt valabile chiar și când sunt săvârșite de preoți nevrednici. Acesta a fost un punct important în doctrina Bisericii. Foarte mulți preoți comiseră păcate grave, iar oamenii evlavioși se temeau că astfel de preoți nu pot administra sfintele taine. Aceasta crea o situație delicată: nimeni nu putea ști dacă era cu adevărat căsătorit sau dacă promise odezlegare de păcate valabilă. Ea ducea la erzie și schismă, deoarece cei cu mentalitate puritană căuta să instituie o preoție separată, de o virtute mai impecabilă. Biserica se vedea, de aceea, obligată să afirme cu toată tăria că păcatul prezent într-un preot nu-l face pe acesta incapabil de a-și îndeplini funcțiile.

Una dintre ultimele chestiuni discutate este învierea trupului. Aici, la fel ca în alte locuri din carte, d'Aquino enunță cât se poate de onest argumentele care au fost formulate împotriva poziției ortodoxe. Unul dintre acestea ridică, la prima vedere, mari dificultăți. Ce se va întâmpla, întreabă Sfântul, cu un om care toată viața sa nu a mâncat altceva decât carne de om și ai cărui părinți au făcut și ei la fel? S-ar părea că e nedrept ca victimele lui să fie private în ziua de apoi de trupurile lor ca urmare a lăcomiei sale; și totuși, în caz contrar, din ce se va alcătuи atunci trupul celui care le-a mâncat? Sunt bucurios să spun că această dificultate, care la prima vedere putea să pară insurmontabilă, este vajnic biruită. Identitatea trupului, arată Sfântul Toma, nu depinde de persistența acelorași particule materiale; în cursul vieții, prin procesele de ingerare și digestie, materia din care e alcătuit trupul suferă necontenite schimbări. Canibalul poate primi, aşadar, la înviere același trup, chiar dacă acesta nu este compus din aceeași materie ca aceea care se află în trupul său când a murit. Cu acest gând mânăgăietor putem încheia rezumatul nostru la *Summa contra Gentiles*.

În liniile ei generale filozofia lui Toma d'Aquino concordă cu cea a lui Aristotel și un cititor o va accepta sau respinge în măsura în care acceptă sau respinge filozofia Stagiritului. Originalitatea lui Toma se vădește în modul cum adaptează gândirea lui Aristotel la dogma creștină, cu un minim de modificări. În epoca sa a fost privit ca un inovator îndrăzneț; chiar și după moartea sa, multe dintre doctrinele lui erau condamnate de către universitățile din Paris și Oxford. El este mai remarcabil ca sistematizator decât ca gânditor original. Chiar și dacă toate doctrinele lui, fără excepție, ar fi greșite, *Summa* ar rămâne un impunător edificiu intelectual. Când vrea să infirme o doctrină, el mai întâi o prezintă, adesea cu o mare forță și aproape întotdeauna cu străduință de a nu o nedreptăți. Acuratețea și claritatea cu care distinge între argumentele scoase din rațiune și cele scoase din revelație

sunt demne de toată admirația. Pe Aristotel îl cunoaște bine și îl înțelege în profunzime, ceea ce nu se poate spune despre nici un filozof catolic de până la el.

Aceste calități totuși nu par suficiente spre a îndreptăți uriașa sa reputație. Apelul său la rațiune este, într-un anumit sens, nesincer, deoarece concluzia la care va ajunge este dinainte fixată. Să luăm, de pildă, indisolubilitatea căsniciei. Ea este susținută pe temeiul că tatăl este de folos în educația copiilor, (a) pentru că este mai rațional decât mama și (b) pentru că, fiind mai puternic, este mai capabil să aplice pedepse corporale. Un pedagog modern ar putea să-i replice (a) că nu sunt motive ca bărbații să fie considerați în general mai raționali decât femeile, și (b) că genul de pedepse care reclamă o mare putere fizică este indezirabil în educație. Și ar mai putea să adauge că în lumea modernă tatăii nu joacă aproape nici un rol în educația copiilor. Aceste contraargumente nu l-ar face însă pe nici unul dintre discipolii Sfântului Toma să înceze de a crede în monogamia pe viață, căci adevăratale temeiuri pentru care crede așa nu sunt cele invocate în argumentarea lui Toma.

Sau să luăm argumentele prin care pretinde a dovedi existența lui Dumnezeu. Toate aceste argumente, în afară de cel ce invocă teleologia din lucrurile lipsite de viață, se sprijină pe pretinsa imposibilitate a unor șiruri fără un prim termen. Orice matematician știe că nu există o astfel de imposibilitate; șirul numerelor întregi negative care se termină cu minus unu este un exemplu care infirmă pretinsa imposibilitate. Nici aici însă nu s-ar găsi vreun catolic care să abandoneze credința în Dumnezeu, chiar dacă ar fi convins că argumentele Sfântului Toma sunt defectuoase; el va inventa alte argumente sau se va refugia în revelație.

Aserțiunile că esența lui Dumnezeu și existența Lui sunt identice, că Dumnezeu este propria sa bunătate, propria sa putere etc. sugerează o confuzie, prezentă la Platon, dar pe care Aristotel ar fi evitat-o, între modul de a fi al particularelor și modul de a fi al universalelor. Esența lui Dumnezeu este, trebuie admis, de natura universalelor, pe când existența sa, nu. Dificultății ce intervine aici nu este ușor să i se dea o formulare satisfăcătoare, pentru că ea se ivește înăuntru unei logici ce azi nu mai poate fi acceptată. Ea semnalează însă în mod neîndoianic un gen de confuzie sintactică prin eliminarea căreia argumentarea privitoare la Dumnezeu își pierde mult din plauzibilitate.

La Toma d'Aquino întâlnim prea puțin din adevărul spirit filozofic. El nu caută, precum Socratele platonician, să urmărească firul unei argumentări ori încotro ar duce acesta. Nu practică o investigație al cărei rezultat este cu neputință de știut dinainte. Înainte de a începe

să filozofeze, el cunoaște deja adevărul; acesta se află enunțat în crezul catolic. Dacă poate să găsească argumente aparent raționale pentru unele părți ale credinței, cu atât mai bine; dacă nu poate, are oricând la dispoziție sprijinirea pe revelație. Găsirea de argumente pentru o concluzie dinainte dată nu este filozofare, ci pledoarie specioasă. Iată ce mă împiedică să admit că el merită situat la aceeași înălțime cu cei mai valoroși filozofi ai Greciei sau ai epocii moderne.

CAPITOLUL XIV

Scolastici franciscani

Franciscanii erau, în ansamblu, mai puțin impecabil ortodocși decât dominicanii. Între cele două ordine a existat o aprigă rivalitate, franciscanii nefiind încinați să accepte autoritatea Sfântului Toma. Cei mai de seamă filozofi franciscani au fost trei: Roger Bacon, Duns Scotus și William Occam. Atenție merită de asemenea Sfântul Bonaventura și Matei d'Aquasparta.

Roger Bacon (cca 1214 – cca 1294) nu s-a bucurat de multă admirație în vremea sa, în schimb în epoca modernă a avut parte de o prețuire mai presus de meritele lui reale. Nu a fost atât un filozof în sens riguros, cât un erudit universal, cu pasiune pentru matematică și știință. În vremea sa știința era amestecată cu alchimia și se credea că e amestecată și cu magia neagră; Bacon avea întruna neplăceri pentru că era suspectat de eretie și de magie. În 1257, Sfântul Bonaventura, Generalul ordinului franciscan, l-a plasat sub supraveghere la Paris și i-a interzis să mai publice. Totuși, pe când această interdicție era încă în vigoare, legatul papal în Anglia, Guy de Foulques, i-a cerut să-și expună în scris filozofia pentru a fi cunoscută de Papă. Drept care, în foarte scurt timp, el a dat la iveală trei cărți: *Opus Majus*, *Opus Minus* și *Opus Tertium*. Acestea par să fi produs o bună impresie, astfel că în 1268 i s-a permis să se întoarcă la Oxford, de unde fusese îndepărtat și dus ca într-un fel de detenție la Paris. Nimic însă nu l-a putut cuminți. Își făcuse obicei din a-i critica pe un ton disprețuitor pe cei mai erudiți dintre contemporanii săi; în particular, susținea că traducătorii din greacă și din arabă sunt de o incompetență crasă. În 1271 a scris o carte intitulată *Compendium Studii Philosophiae*, în care ataca ignoranța clericiilor. Aceasta n-avea cum să-l facă mai agreat printre colegi; în 1278 cărțile sale au fost condamnate de către Generalul ordinului, iar el a fost întemnițat timp de paisprezece ani. A fost eliberat în 1292, dar nu mult după aceea a murit.

Avea o cultură enciclopedică, dar nesistematică. Spre deosebire de majoritatea filozofilor din vremea sa, punea mare preț pe experiment

și ilustră importanța acestuia prin teoria curcubeului. A scris cu prilejul în domeniul geografiei; Columb a citit această parte a operei sale și a fost influențat de ea. Era un bun matematician și cita din cărțile a șasea și a noua ale lui Euclid. A discutat despre perspectivă, inspirându-se din surse arabe. Logica o considera un studiu fără folos; alchimia, în schimb, o prețuia îndeajuns pentru a scrie despre ea.

Spre a da o idee despre întinderea și metoda cercetărilor sale, voi rezuma unele părți din *Opus Majus*.

Există, spune el, patru cauze ale ignoranței. Prima o constituie pilda unei autorități efemere și nepotrivite. (Lucrarea fiind scrisă pentru Papă, Roger are grija să precizeze că cele spuse nu se referă și la Biserică.) A doua o constituie influența cutumei. A treia este opinia gloatei inculte. (De presupus că-i include în această gloată pe toți contemporanii săi, cu excepția lui însuși.) A patra este disimularea propriei ignoranțe în spatele unei înțelepciuni specioase. În aceste patru flageluri, dintre care al patrulea e cel mai nefast, își au obârșia toate relele omenirii.

Este greșit ca o opinie să fie susținută apelând la înțelepciunea strămoșilor, la cutumă sau la credințele larg împărtășite. În sprijinul acestei teze el îi citează pe Seneca, Cicero, Avicenna, Averroes, Adelard din Bath, Sfântul Ieronim și Sfântul Ioan Crisostomul. Aceste autorități, pare el a crede, sunt suficiente pentru a dovedi că autoritățile nu trebuie respectate.

Respectul său față de Aristotel este mare, dar nu nețârmurit. „Numai Aristotel, împreună cu discipolii săi, este numit filozof în judecata tuturor înțeleptilor.” Aidoma aproape tuturor contemporanilor săi, el folosește desemnarea „Filozoful” când vorbește despre Aristotel, dar spune, pe de altă parte, că nici chiar Stagiritul n-a atins limitele înțelepciunii omenești. Pe Avicenna îl consideră „principele și fruntașul filozofiei”, deși acesta n-a înțeles pe deplin curcubeul, deoarece nu recunoștea cauza lui finală, care, conform Facerii, este disipaarea vaporilor de apă. (Cu toate acestea, când ajunge să trateze el însuși despre curcubeu, Bacon îl citează foarte admirativ pe Avicenna.) La tot pasul spune că ceva cu iz de ortodoxie, bunăoară că singura înțelepciune desăvârșită se află în Scripturi, așa cum ni le explică dreptul canonic și filozofia. Mai sincer pare însă atunci când spune că nu-i nimic reprobabil în a dobândi cunoștințe de la păgâni; pe lângă Avicenna și Averroes, îl mai citează foarte des pe Al-Farabi¹ iar din când în când și pe Albumazar² și pe alți câțiva. Albumazar este citat spre a dovedi că matematica

¹ Discipol al lui Al-Kindi; m. 950.

² Astronom, 805–885.

era cunoscută înainte de Potop și de Noe și fiii săi; presupun că dă aici un exemplu de ceea ce putem învăța de la necredincioși. Matematica o prețuiește ca fiind singura sursă (nerevelată) a certitudinii și ca fiind necesară în astronomie și astrologie.

Bacon îl urmează pe Averroes atunci când susține că intelectul activ este o substanță separată prin esență de suflet. El citează diversi teologi eminenți, printre care pe episcopul de Lincoln, Grosseteste, ca susținători ai aceleiași opinii, contrare celei a Sfântului Toma. Pasajele cu conținut în aparență contrar din Aristotel, spune el, se datorează traducerii greșite. Pe Platon nu-l citează după original, ci la a doua mâna, după Cicero, sau la a treia, după arabi și Porphyrios. Nu înseamnă că-i poartă mare respect lui Porphyrios, a cărui doctrină despre universale o numește „puerilă”.

În epoca modernă Bacon a fost elogiat pentru că prețuia experimentul, ca sursă a cunoașterii, mai mult decât speculația și controversa. Interesele sale intelectuale și modul cum tratează diferite subiecte diferă, cu siguranță, foarte mult de cele ale scolasticilor tipici. Tendințele sale enciclopedice sunt aidoma celor ale autorilor arabi, care evident l-au influențat mai profund decât pe majoritatea celorlalți filozofi creștini. Autorii arabi erau, ca și el, foarte interesați de știință și credeau în magie și în astrologie, în timp ce creștinii considerau magia nelegitimită, iar astrologia, o amăgire. El ne uimește pentru că se deosebește atât de mult de alți filozofi creștini medievali, dar în epoca sa a avut puțină influență, iar după părerea mea, nu a fost un spirit atât de științific cum se crede uneori. Unii autori englezi au susținut că a inventat praful de pușcă, ceea ce, firește, este inexact.

Sfântul Bonaventura (1221–1274), care, în calitate de General al ordinului franciscan, i-a interzis lui Bacon să publice, a fost un om de o factură total diferită. El aparținea tradiției Sfântului Anselm, la al cărui argument ontologic subscris. Vedeau în noul aristotelism o opoziție fundamentală față de creștinism. Credea în ideile platoniciene, considerând însă că numai Dumnezeu le cunoaște perfect. În scrierile sale, Augustin e citat întruna, în schimb nu se găsesc deloc citate din arabi și puține din Antichitatea pagână.

Matei d'Aquasparta (cca 1235–1302) era discipol al lui Bonaventura, dar mai puțin insensibil la noua filozofie. Era franciscan și a devenit cardinal; s-a opus Sfântului Toma dintr-o perspectivă augustiniană. Aristotel însă a devenit pentru el „Filozoful”, pe care îl cita constant. Pe Avicenna îl menționează deseori, ca și pe pseudo-Dionisie; principala sa autoritate este însă Sfântul Augustin. Trebuie, spune el, să găsim o cale de mijloc între Platon și Aristotel. Ideile lui Platon sunt „total

erilate"; ele dau înțelegere, dar nu și cunoaștere. Pe de altă parte, și Aristotel greșește; el oferă cunoaștere, dar nu și înțelegere. Cunoașterea noastră — conchide d'Aquasparta — este cauzată deopotrivă de lucruri inferioare și de cele superioare, de obiecte exerne și de rațiuni ideale.

Duns Scotus (cca 1270–1308) a continuat controversa franciscană cu d'Aquino. S-a născut în Scoția sau în Ulster, a devenit franciscan la Oxford, iar anii de mai târziu și i-a petrecut la Paris. Împotriva Sfântului Toma a apărăt Imaculata Concepție, iar în acest punct Universitatea din Paris și până la urmă întreaga Biserică Catolică s-au declarat de acord cu el. Scotus este augustinian, dar într-o formă mai puțin extremă decât Bonaventura sau chiar Matei d'Aquasparta; ca și aceștia din urmă, diferă de Sfântul Toma printr-o doză mai mare de platonism (*via* Augustin) prezentă în filozofia sa.

El discută, de pildă, chestiunea „dacă vreun adevăr sigur și pur poate fi cunoscut în chip natural de către intelectul drumețului fără iluminarea specială datorată luminii necreate?”. Și argumentează că nu. La începutul argumentării sale, susține acest punct de vedere doar cu citate din Sfântul Augustin; singura dificultate de care se lovește este Romani I, 20: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi.”

Duns Scotus era un realist moderat. Credea în liber-arbitru și înclina întru câtva spre pelagianism. Considera că *ființa* nu diferă prin nimic de *esență*. Era interesat în principal de *evidență*, adică de lucrurile ce pot fi cunoscute fără dovezi. Există trei genuri de lucruri de acest fel: (1) principii cunoscute prin ele însele, (2) lucrurile cunoscute prin experiență, (3) propriile noaste acțiuni. Însă fără iluminarea divină nu putem cunoaște nimic.

Majoritatea franciscanilor l-au urmat pe Duns Scotus și nu pe Toma d'Aquino.

Duns Scotus susținea că, deoarece nu există nici o deosebire între *ființă* și *esență*, „principiul individuației” — adică ceea ce face ca un lucru să nu fie identic cu altul — este neapărat forma, și nu materia. „Principiul individuației” a fost una dintre cele mai importante probleme ale filozofiei scolastice. Sub diverse forme, el a rămas o problemă până în ziua de astăzi. Fără a ne referi la vreun autor anume, am putea formula această problemă după cum urmează.

Dintre proprietățile lucrurilor individuale, unele sunt esențiale, altele accidentale; accidentale sunt acele proprietăți ale unui lucru pe care el le poate pierde fără a-și pierde identitatea — de pildă, purtatul pălăriei de către un bărbat. Se pune acum întrebarea: considerând două

lucruri ce aparțin aceleiași specii, diferă ele întotdeauna prin esență sau este posibil ca esența să fie aceeași la amândouă? Sfântul Toma susține cel de-al doilea punct de vedere în privința substanțelor materiale și primul în privința celor imateriale. Duns Scotus susține că între două lucruri individuale diferite există *întotdeauna* deosebiri de esență. Poziția Sfântului Toma derivă din teoria că materia pură constă din părți nediferențiate, care se disting doar prin pozițiile lor diferite în spațiu. Astfel, o persoană, alcătuită din spirit și corp, se poate deosebi fizic de alte persoane și numai prin poziția spațială a corpului său. (Teoretic, aceasta s-ar putea întâmpla cu niște gemeni identici.) Duns Scotus, pe de altă parte, susține că dacă niște lucruri sunt distințe, ele se disting negreșit prin vreo deosebire calitativă. E limpede că acest punct de vedere este mai apropiat de platonism decât cel al Sfântului Toma.

Pentru a putea formula această problemă în termeni moderni, trebuie parcuse mai multe faze. Primul pas, pe care l-a făcut Leibniz, a fost abandonarea distincției dintre proprietăți esențiale și proprietăți accidentale, care, asemenea multor altor distincții preluate de scolastici de la Aristotel, se dovedește nereală de îndată ce încercăm să formulăm cu acuratețe. Avem astfel, în loc de „esență”, „totalitatea propozițiilor care sunt adevărate despre lucrul respectiv”. (În general însă pozițiile spațială și temporală ar fi și astfel excluse.) Leibniz susține că este imposibil ca două lucruri să fie în acest sens exact la fel; în aceasta constă „principiul indiscernabilelor” formulat de el. Principiul a fost criticat de fizicieni, care au susținut că două particule de materie ar putea să difere doar în privința poziției pe care fiecare o ocupă în spațiu și în timp — punct de vedere devenit mai greu de menținut în lumina teoriei relativității, care reduce spațiul și timpul la relații.

În modernizarea problemei se cere făcut încă un pas, și anume abandonarea conceptului de „substanță”. Odată abandonat acest concept, un „lucru” nu poate fi decât un mănunchi de calități, deoarece nu a mai rămas vreun sămbure de „lucritate”. S-ar părea că de aici rezultă că, eliminând „substanța”, suntem conduși spre o vizion mai apropiată de cea a lui Scotus decât de cea a lui Toma. Această vizion comportă însă numeroase dificultăți în legătură cu spațiul și timpul. Am tratat despre această chestiune, sub titlul „Numele proprii”, în cartea mea *An Inquiry into Meaning and Truth*.

William d'Occam este, după Sfântul Toma, cel mai important scolastic. Circumstanțele vieții sale le cunoaștem cu totul incomplet. S-a născut, probabil, între 1290 și 1300; a murit la 10 aprilie, dar nu se știe dacă în 1349 sau în 1350. (Moartea Neagră a bântuit în 1349, încât acesta e anul mai probabil.) Majoritatea cercetătorilor spun că s-a născut în

localitatea Ockham din Surrey, dar Delisle Burns preferă localitatea Ockham din Yorkshire. A stat la Oxford iar apoi la Paris, unde a fost mai întâi elevul, iar apoi rivalul lui Duns Scotus. A fost implicat în cearta Ordinului franciscan cu Papa Ioan al XXII-lea pe tema săraciei. Papa îi persecutase pe Spirituali, cu sprijinul lui Mihail de Cesena, General al ordinului. Existase însă o înțelegere potrivit căreia bunurile imobile lăsate călugărilor cerșetori erau date de aceștia Papei, care li le lăsa în folosință fără păcatul proprietății. Această practică a fost curmată de Papa Ioan al XXII-lea, care a decis ca ei să accepte proprietatea neșirbită. La care majoritatea ordinului, în frunte cu Mihail de Cesena, s-a răzvrătit. Occam, care fusese convocat de Papă la Avignon pentru a răspunde acuzațiilor de erzie ce i se aduseseră pe tema transubstanțierii, s-a situat de partea lui Mihail de Cesena, aşa cum a făcut și un alt personaj important, Marsiglio de Padova. Toți trei au fost excomunicați în 1328, dar au fugit din Avignon și și-au găsit refugiu la Împăratul Ludovic. Acesta era unul dintre cei doi pretendenți la Imperiu; el era cel favorizat de Germania, dar celălalt era favorizat de Papă. Papa l-a excomunicat pe Ludovic, care a apelat împotriva Papei la Conciliul General. Papa însuși a fost acuzat de erzie.

Se spune că Occam, întâlnindu-se cu Împăratul, i-ar fi zis: „Apără-mă dumneata cu sabia, iar eu te voi apăra cu pana”. În orice caz, el și Marsiglio da Padova s-au stabilit în München, sub protecția Împăratului, și au scris acolo tratate de însemnatate considerabilă. Ce s-a întâmplat cu Occam după moartea Împăratului, în 1338, nu se știe sigur. Unii spun că s-a împăcat cu Biserica, dar se pare că n-a fost aşa.

Împăratul nu mai era de mult ceea ce fusese în era dinastiei Hohenstaufen; iar papalitatea, deși pretențiile îi crescuseră neîncetat, nu se mai bucura nici ea de respectul de altădată. Bonifaciu al VIII-lea se mutase la Avignon la începutul secolului al XIV-lea și Papa devenise subaltern politic al regelui Franței. Imperiul decăzuse și mai mult; nu mai putea să revendice nici cea mai fantomatică stăpânire universală, din pricina puterii Franței și a Angliei. Pe de altă parte, prin subordonarea sa față de regele Franței, Papa își subrezise și el pretenția la universalitate în sfera temporală. În aceste condiții, conflictul dintre Papă și Împărat era în realitate un conflict între Franța și Germania. Anglia, sub Eduard al III-lea, se afla în război cu Franța și deci în alianță cu Germania; ceea ce facea ca și Anglia să fie antipapală. Inamicii Papei cereau convocarea unui Conciliu General — singura autoritate eccluzastică ce putea fi considerată superioară Papei.

În această perioadă caracterul opoziției față de Papă s-a schimbat. În loc de a fi doar în favoarea Împăratului, ea dobândise un ton

democratic, îndeosebi în ceea ce privește cârmuirea Bisericii. Aceasta i-a insuflat o nouă putere, care în cele din urmă a dus la Reformă.

Dante (1265–1321), deși ca poet a fost un mare inovator, ca gânditor se afla cumva în urma vremurilor. Cartea sa *De Monarchia* propune o vizionă ghibelină și ar fi fost mai de actualitate cu o sută de ani mai înainte. Pe Împărat și pe Papă el îi consideră independenti și beneficiari deopotrivă ai investiturii divine. În *Divina Comedie*, Satan al său are trei guri, în care-i mestecă etern pe Iuda Iscarioteanul, pe Brutus și pe Cassius, toți trei vinovați deopotrivă de trădare — primul împotriva lui Cristos, ceilalți doi împotriva lui Cezar. Gândul lui Dante este interesant, nu doar în sine, ci și întrucât aparține unui laic; dar nu a fost influent, fiind iremediabil perimat.

Marsiglio da Padova (1270–1342), dimpotrivă, a inaugurat o nouă formă de opozitie față de Papă, în care rolul Împăratului este în principal unul de demnitate decorativă. Marsiglio a fost prieten apropiat al lui William Occam, ale cărui opinii politice le-a influențat. Din punct de vedere politic, el este mai important decât Occam. Susține că legiuitorul este majoritatea poporului și că majoritatea are dreptul de a-i pedepsi pe principi. Ideea de suveranitate populară el o aplică și Bisericii, iar în majoritatea populară îi include și pe laici. Trebuie să ia ființă conciliile locale ale poporului, din care să facă parte și laici și care urmează să aleagă reprezentanți în Conciliile generale. Numai Conciliul general trebuie să aibă puterea de a excomunica și de a da interpretări cu autoritate ale Scripturii. În felul acesta toți credincioșii vor avea un cuvânt de spus în stabilirea doctrinei. Biserica nu trebuie să aibă nici o autoritate seculară; nu trebuie să existe nici o excomunicare fără încuiere civilă; iar Papa nu trebuie să aibă nici un fel de puteri speciale.

Occam nu a mers chiar atât de departe ca Marsiglio, dar a elaborat o metodă total democratică de alegere a Conciliului general.

Mișcarea conciliară și-a atins punctul culminant la începutul secolului al XV-lea, când a fost nevoie de ea pentru aplanarea Marii Schisme. Odată ce și-a îndeplinit însă acest rol, ea a cunoscut un reflux. Punctul ei de vedere, după cum se poate vedea deja la Marsiglio, era diferit de cel adoptat mai târziu, în teorie, de către protestanți. Protestanții au revendicat dreptul la judecată individuală și nu erau dispuși să se supună unui Conciliu general. Credința religioasă, considerau ei, nu este ceva ce ar trebui decis de vreun mecanism guvernamental. Marsiglio, dimpotrivă, mai năzuia încă la păstrarea unității credinței catolice, dar voia ca aceasta să se realizeze prin mijloace democratice și nu prin absolutism papal. În practică, majoritatea protestanților, când au pus mâna pe putere, n-au făcut decât să-l pună pe Rege în locul Papei,

nedobândind astfel în mod durabil nici libertatea judecății intime a credinciosului, nici o metodă democratică de arbitraj în chestiuni doctrinale. Dar în opoziția lor față de Papă, au aflat sprijin în doctrinele mișcării conciliare. Dintre toți scolasticii, Occam a fost cel preferat de Luther. Trebuie spus că o fracțiune însemnată dintre protestanți au rămas atașați doctrinei judecății individuale chiar și acolo unde statul era protestant. În aceasta a constat principalul element deosebitor dintre independenți și presbiterieni în Războiul civil englez.

Scrările politice ale lui Occam³ sunt compuse în stilul disputelor filozofice, cu argumente pro și contra diferitelor teze, uneori fără a se ajunge la o concluzie. Noi suntem obișnuiți cu forme mai directe de propagandă, dar pe atunci forma aleasă de el era probabil eficace.

Să ilustrăm prin câteva exemple metoda și concepția sa.

Există un lung tratat intitulat „Opt întrebări privitoare la puterea Papei”. Prima întrebare este dacă e drept ca un singur om să dețină supremația deopotrivă în Biserică și în stat. A doua: provine autoritatea seculară direct de la Dumnezeu sau nu? A treia: Are Papa dreptul de a acorda jurisdicție seculară Împăratului și altor principi? A patra: Conferă alegerea de către electori puteri depline regelui german? A cincea și a șasea: Ce drepturi dobândește Biserica prin dreptul episcopilor de a-i unge pe regi? A șaptea: Este valabilă o ceremonie de încoronare dacă e săvârșită de un arhiepiscop nepotrivit? A opta: Conferă alegerea de către electori regelui german titlul de Împărat? Toate acestea erau în acea vreme chestiuni arzătoare de politică practică.

Un alt tratat discută întrebarea dacă un principe poate să ia din bunurile Bisericii fără permisiunea Papei. Această discuție urmărește să justifice taxarea de către Eduard al III-lea a clerului pentru a-și acoperi cheltuielile pricinuite de războiul cu Franța. Să ne amintim că Edward era aliat cu Împăratul.

Vine apoi o „Consultație privitoare la o pricina matrimonială”, legată de întrebarea dacă Împăratul era îndreptățit să se însoare cu vara sa.

După cum se vede, Occam a făcut tot ce i-a stat în puțință ca să merite a fi ocrotit de sabia Împăratului.

E timpul să revenim la doctrinele pur filozofice ale lui Occam. Pe tema aceasta există o carte foarte bună, *Logica lui William Occam*, de Ernest E. Moody. O bună parte din ceea ce urmează să spun se bazează pe această carte, care adoptă un punct de vedere întru cătva neobișnuit, dar care mi se pare corect. La istoriciei filozofiei se observă tendința

³ Vezi *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, Manchester University Press, 1940.

de a-i interpreta pe gânditori prin prisma succesorilor lor, ceea ce în general constituie o greșală. Occam a ajuns să fie privit drept filozoful care inaugurează declinul scolasticii, drept precursor al lui Descartes, al lui Kant sau al altor favoriți din filozofia modernă ai diferenților comentatori. Moody, cu care eu sunt de acord, consideră toate acestea ca fiind o greșală. Occam, susține el, s-a preocupat în principal de recuperarea unui Aristotel autentic, debarasat deopotrivă de influențe augustiniene și arabe. Aceasta a fost în mare măsură și obiectivul Sfântului Toma; dar franciscanii, după cum am văzut, continuaseră să-l urmeze pe Sfântul Augustin mult mai îndeaproape decât o făcea el. Interpretarea lui Occam de către istoricii moderni, susține Moody, a fost viciată de dorința lor de a găsi o tranziție *graduală* de la scolastică la filozofia modernă, ceea ce i-a făcut pe mulți dintre ei să-i atribuie implicit doctrine moderne, când în fapt el nu făcea decât să-l interpreze pe Aristotel.

Din Occam s-a reținut îndeosebi o maximă care nu se găsește în scrierile sale, dar care a fost botezată „briciul lui Occam”. Maxima sună așa: „Entitățile nu trebuie înmulțite dacă nu este necesar.” El nu s-a exprimat chiar așa, dar a spus ceva care înseamnă cam același lucru: „Este fără noimă să faci cu mai mult ceea ce se poate face cu mai puțin.” Adică, dacă într-o știință totul poate fi interpretat fără a asuma cutare sau cutare entitate ipotetică, nu există nici un temei ca aceasta să fie asumată. Eu însuși am constatat că acesta e un principiu cât se poate de rodnic în analiza logică.

În logică, deși, pare-se, nu și în metafizică, Occam a fost nominalist; nominaliștii din secolul al XV-lea⁴ l-au considerat fondatorul școlii lor. El era de părere că Aristotel a fost răstălmăcit de către scoți și că această răstălmăcire s-a datorat în parte influenței lui Augustin, în parte lui Avicenna, dar în parte și unei cauze mai vechi — tratatul lui Porphyrios despre *Categoriile* lui Aristotel. În acest tratat, Porphyrios a formulat trei întrebări: (1) Sunt genurile și speciile substanțe? (2) Sunt ele corporale sau incorporale? (3) Dacă sunt incorporale, se află ele în lucrurile sensibile sau sunt separate de acestea? El a formulat aceste trei întrebări ca fiind relevante pentru *Categoriile* lui Aristotel, făcându-i astfel pe gânditorii medievali să interpreteze *Organon*-ul într-o manieră prea metafizică. Toma d'Aquino încercase să înlăture această eroare, dar Duns Scotus a reintrodus-o. Rezultatul a fost că logica și teoria cunoașterii au devenit dependente de metafizică și de teologie. Occam s-a apucat să le separe din nou.

⁴ De pildă, Swineshead, Heytesbury, Gerson și d'Ailly.

Pentru Occam, logica e un instrument în slujba filozofiei naturii, care poate fi independentă de metafizică. Logica este analiza științei discursive; știința se ocupă de lucruri, dar logica nu. Lucrurile sunt individuale, dar unii dintre termeni sunt universali; logica tratează despre universale, pe când știința se folosește de ele fără a le discuta. Logica se ocupă de termeni sau concepte, nu ca stări psihice, ci ca purtătoare de înțeles. „Omul e o specie” nu este o propoziție a logicii, pentru că presupune cunoașterea omului. Logica se ocupă de lucruri fabricate de minte înăuntrul său și care nu pot exista decât prin existența rațiunii. Un concept este un semn *natural*, un cuvânt este un semn *conventional*. Trebuie să distingem între situația în care vorbim despre un cuvânt ca lucru și cea în care îl folosim întrucât posedă un înțeles; altminteri putem cădea în sofisme de felul: „Omul e o specie, Socrate e om, deci Socrate e o specie.”

Termenii care desemnează lucruri sunt numiți „termeni de primă intenție”; cei care desemnează termeni sunt numiți „termeni de intenție secundă”. Termenii din știință sunt de primă intenție, pe când cei din logică sunt de intenție secundă. Termenii *metafizici* prezintă particularitatea de a semnifica deopotrivă lucruri semnificate de cuvinte de primă intenție și lucruri semnificate de cuvinte de intenție secundă. Există exact șase termeni metafizici: ființă, lucru, ceva, unu, adevărat, bun.⁵ Acești termeni au particularitatea de a putea toți să fie predicați unul despre altul. Logica însă poate fi studiată independent de ei.

Ceea ce înțelegem sunt lucrurile și nu formele produse de intelect; acestea din urmă sunt cele *prin care* înțelegem lucrurile, și nu *ceea ce* înțelegem. În logică, universalele sunt doar concepte sau termeni pre-dicabili despre multe alte concepte sau termeni. *Universal, gen, specie* sunt termeni de intenție secundă și ca atare nu pot să semnifice lucruri. Cum însă *unu* și *ființă* sunt convertibili, dacă un universal ar exista, el ar fi unu și ar fi un lucru individual. Un universal este un simplu semn al unei pluralități de lucruri. În această privință Occam este de acord cu Toma și împotriva lui Averroes, Avicenna și a augustinienilor. Atât Toma cât și Occam consideră că există doar lucruri individuale, minți individuale și acte de intelectie. Amândoi admit, ce-i drept, că există *universale ante rem*, dar numai pentru ca să explică creația; acest *universale* trebuia să existe în mintea lui Dumnezeu înainte ca El să poată crea. Dar asta ține de teologie, nu de explicarea cunoașterii *umane*, care are de-a face doar cu universalul *post rem*. În

⁵ Trec peste critica ce s-ar putea face modului cum folosește Occam acești termeni.

explicarea cunoașterii umane, Occam nu permite niciodată ca universale să fie *lucruri*. Socrate seamănă cu Platon, spune el, dar nu în virtutea unui al treilea *lucru* numit asemănare. „Asemănare” este un termen de intenție secundă și asemănarea se află în minte. (Toate aceste remarci sunt pertinente.)

Propozițiile despre viitoare contingentă, spune Occam, nu sunt deocamdată nici adevărate, nici false. El nu face nici o încercare de a împăca această poziție cu omnisciencă divină. Aici, ca și în alte locuri din opera sa, el debarasează logica de metafizică și de teologie.

Să vedem pe câteva exemple concrete cum discută Occam.

El întreabă: „Dacă ceea ce intelectul cunoaște mai întâi conform cu primatul nașterii este individualul.”

Contra: Universalul este obiectul dintâi și propriu al intelectului.

Pro: Obiectul simțurilor și cel al intelectului sunt unul și același; or, obiectul dintâi al simțurilor este individualul.

Prin urmare, se cere precizat sensul întrebării. (Pese mne, pentru că ambele argumente par solide.)

Și continuă: „Lucrul din afara sufletului care nu este un semn este înțeles mai întâi printr-o astfel de cunoaștere (adică printr-o cunoaștere individuală), aşadar primul în ordinea cunoașterii este individualul, pentru că tot ce se află în afara sufletului este individual.”

Cunoașterea abstractă, arată mai departe Occam, presupune întotdeauna o cunoaștere „intuitivă” (adică perceptivă), iar aceasta e produsă de lucruri individuale.

El enumera apoi patru îndoieri care se pot исca și purcede la soluționarea lor.

Încheie prin a răspunde afirmativ la întrebarea pusă la început, dar adaugă că „universalul este obiectul dintâi după primatul adevării, nu după cel al ivirii”.

Problema în discuție este dacă și în ce măsură perceptia este sursă a cunoașterii. Să ne amintim că Platon, în *Theaitetos*, respinge definirea cunoașterii ca perceptie. Occam, aproape sigur, nu cunoștea acest dialog platonian, dar dacă l-ar fi cunoscut, și-ar fi exprimat dezacordul cu el.

La întrebarea „dacă sufletul senzitiv și cel intelectiv sunt realmente distințe în om”, el răspunde că sunt, deși lucrul acesta este greu de dovedit. Unul dintre argumentele sale este că noi putem, cu apetiturile noastre, să dorim ceva ce cu intelectul respingem; de unde rezultă că apetitul și intelectul aparțin unor subiecți diferiți. Un alt argument este că senzațiile sunt subiectiv în sufletul senzitiv, dar nu sunt subiectiv în sufletul intelectiv. Apoi: sufletul senzitiv este întins și material, pe când cel intelectiv nu are întindere și nu este material. Sunt examineate

pe rând patru obiecții, toate teologice⁶, pe care însă Occam le înlătură. Poziția adoptată de el în această chestiune nu este, pesemne, cea la care ne-am fi așteptat. Totuși, el este de acord cu Sfântul Toma și în dezacord cu Averroes, considerând că intelectul fiecărui om este al acestuia și nu ceva impersonal.

Insistând pe posibilitatea de a studia logica și cunoașterea umană fără referiri la metafizică și teologie, opera lui Occam a încurajat cercetarea științifică. Augustinienii, spune el, greșeau presupunând întâi că lucrurile sunt neintelibile iar omul e neintelligent și adăugând apoi o lumină din partea Infinității prin care cunoașterea devinea posibilă. În acest punct, el se potrivea cu Toma dar se deosebea de acesta prin accent, pentru că Toma era cu precădere teolog, pe când Occam, când e vorba de logică, este cu precădere filozof secular.

Atitudinea sa le insuflă încredere celor ce investigau diferite probleme particulare, bunăoară discipolului său imediat Nicholas d'Oresme (m. 1382), care s-a ocupat de teoria planetară. Acesta a fost, într-o anumită măsură, precursor al lui Copernic; el expunea deopotrivă teoria geocentrică și pe cea heliocentrică, spunând că fiecare dintre ele putea să explice toate faptele pe atunci cunoscute, astfel că nu era chip să se decidă între ele.

După William d'Occam nu au mai existat mari scolastici. Următoarea perioadă cu mari filozofi a început în Renașterea târzie.

⁶ De exemplu: între Vinerea Neagră și Paște, sufletul lui Cristos a coborât în iad, pe când trupul său a rămas în mormântul lui Iosif din Arimatea. Dacă sufletul senzitiv este distinct de cel intelectiv, oare sufletul senzitiv al lui Cristos a petrecut acest răstimp în iad sau în mormânt?

CAPITOLUL XV
Eclipsa papalității

În secolul al XIII-lea s-a desăvârșit o grandioasă sinteză — filozofică, teologică, politică și socială — care se clădise pe încetul prin combinarea a numeroase elemente. Primul dintre acestea era filozofia pură elenă, în special filozofiile lui Pitagora, Parmenide, Platon și Aristotel. A venit apoi, în urma cuceririlor lui Alexandru, un mare influx de credințe orientale.¹ Acestea, cu sprijinul orfismului și al misteriilor, au transformat viziunea lumii elenofone, iar în cele din urmă și pe cea a lumii latinofone. Zeul care moare și reînvie, mâncatul sacramental a ceea ce era socotit a fi carnea zeului, renașterea la o nouă viață prin ceremonii analoage botezului au ajuns să facă parte din teologia unor mari segmente ale lumii romane păgâne. Cu acestea era asociată o etică a eliberării din robia trupului — etică, cel puțin teoretic, ascetică. Din Siria, Egipt, Babilonia și Persia a venit instituția preoțimii separate de populația laică, înzestrată cu puteri mai mult sau mai puțin magice și capabile să exercite o însemnată influență politică. Din aceleași surse a venit și practica unor ritualuri emoționante legate de credința în viață de apoi. Din Persia, în particular, a venit un dualism care privea lumea ca pe un câmp de bătălie pe care se înfruntă două mari oștiri — una a binelui, condusă de Ahura Mazda, cealaltă a răului, condusă de Ahriman. Magia *neagră* era soiul de magie săvârșit cu ajutorul lui Ahriman și al discipolilor săi din lumea spiritelor. Satan s-a dezvoltat din Ahriman.

Influxul de idei și practici barbare s-a contopit în filozofia neoplatonică cu anumite elemente elene. În orfism, pitagoreism și în unele porțiuni din Platon, grecii dezvoltaseră puncte de vedere ce puteau fi ușor combinate cu cele din Orient, poate pentru că și ele fuseseră împrumutate, cu mult înainte, tot din Orient. Cu Plotin și Porphyrios ia sfârșit dezvoltarea filozofiei păgâne.

¹ Vezi Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*.

Gândirea acestora doi, deși era profund religioasă, nu era totuși capabilă, fără ample transformări, să inspire o religie populară biruitoră. Filozofia lor era dificilă și nu putea fi înțeleasă de mulți; calea către mântuire propusă în ea era prea intelectuală pentru mase. Conservatorismul celor doi gânditori i-a făcut să sprijine religia tradițională a Greciei, pe care însă au trebuit să-o interpreteze alegoric pentru a-i atenua elementele imorale și a o împăca cu monoteismul lor filozofic. Religia greacă intrase în declin, nefiind în stare să concureze cu ritualuri și teologii orientale. Oracolele amuțiseră, iar preoțimea nu formase niciodată în Grecia o castă distinctă și puternică. Încercările de resuscitare a religiei grecești aveau din aceste pricini un caracter desuet, care le imprima o anumită debilitate și pedanterie, vizibile îndeosebi la Împăratul Iulian. Deja în secolul al III-lea se putea întrezări că o religie asiatică va cuceri lumea romană, deși pe atunci coexistau încă mai mulți competitori care păreau toți să aibă șanse de izbândă.

Cristianismul îmbina elemente de vigoare din mai multe surse. De la evrei a preluat Cartea Sfântă și doctrina că toate religiile în afară de una sunt false și nelegiuite; dar a evitat exclusivismul rasial al evreilor și inconvenientele legii mozaice. Iudaismul târziu învățase deja să credă în viața de apoi, dar creștinii au dat un plus de pregnanță raiului și iadului și au definit mai precis căile de a ajunge în cel dintâi și de a-l evita pe cel de-al doilea. Paștele creștin combina Paștele evreiesc cu sărbătorile pagâne ale Zeului înviat. Dualismul persan a fost absorbit, dar cu o încredințare mai fermă în privința omnipotenței finale a principiului binelui și cu adaosul că zeii pagâni erau discipoli ai lui Satan. La început creștinii nu-și egalau adversarii în materie de filozofie sau de ritual, dar cu timpul au recuperat. Filozofia era inițial mai avansată la gnosticii semi-creștini decât la creștinii ortodocși; dar începând de la Origene, creștinii au dezvoltat o filozofie adecvată prin modificarea neplatonismului. Ritualul practicat de primii creștini nu ne este îndeajuns de cunoscut, dar pe vremea Sfântului Ambrozie, în orice caz, devenise extrem de emoționant. Puterea preoțimii și separația ei de restul credincioșilor au fost preluate din Orient, dar treptat au fost amplificate prin metode de conducere, în cadrul Bisericii, care datorau mult practicilor Imperiului roman. Vechiul Testament, religiile de misterii, filozofia greacă și metodele administrative romane au fost amalgamate toate în Biserica Catolică, iar din combinarea lor a rezultat o vigoare neegalată de nici o organizație socială de până atunci.

Biserica de Apus, asemenei Romei antice, a evoluat, deși mai lent, de la republică la monarhie. Am văzut mai înainte prin ce faze a trecut creșterea puterii papale, de la Grigore cel Mare, prin Nicolae I, Grigore

al VII-lea și Inocențiu al III-lea, până la înfrângerea finală a dinastiei Hohenstaufen în războaiele dintre guelfi și ghibelini. În același răstimp, filozofia creștină, care anterior fusese augustiniană și deci în bună parte platoniciană, s-a îmbogățit cu noi elemente datorate contactului cu Constantinopol și cu mahomedanii. Aristotel, în cursul secolului al XIII-lea, a ajuns să fie cunoscut aproape în întregime în Occident, iar prin influența lui Albertus Magnus și a lui Toma d'Aquino s-a introdat în mintea învățăților ca autoritate supremă după Scriptură și Biserică. Printre filozofii catolici el și-a păstrat această poziție până în ziua de astăzi. După părerea mea, înlocuirea lui Platon și a Sfântului Augustin cu Aristotel a fost, din punct de vedere creștin, o greșală. Platon a fost o fire mai religioasă decât Aristotel, iar teologia creștină a fost, aproape din capul locului, adaptată la platonism. Despre cunoaștere Platon susținuse că nu este perceptie, ci un fel de viziune reminiscentă; Aristotel a fost în mult mai mare măsură empirist. Sfântul Toma, chiar dacă nu a urmărit acest lucru, a pregătit drumul de întoarcere de la visarea platoniciană la observația științifică.

Anumite evenimente exterioare au contribuit în mai mare măsură decât filozofia la dezintegrarea sintezei catolice care a început în secolul al XIV-lea. Imperiul bizantin a fost cucerit de latini în 1204 și a rămas în mâinile lor până în 1261. În acest răstimp religia cârmuirii imperiale a fost catolică și nu greacă; după 1261 însă, Constantinopolul a fost pierdut pentru Papă și nu a mai fost nicicând recuperat, în ciuda unirii nominale realizate la Ferrara în 1438. Înfrângerea Imperiului de vest în conflictul său cu papalitatea nu a adus foloase Bisericii, din pricina afirmării monarhiilor naționale în Franța și Anglia; de-a lungul celei mai mari părți a secolului al XIV-lea Papa a fost, din punct de vedere politic, o unealtă în mâinile regelui Franței. Mai importantă decât aceste cauze a fost infiriparea și afirmarea unei bogate clase negustorii și progresul cunoașterii în rândul laicilor. Ambele aceste procese au debutat în Italia, unde până la mijlocul secolului al XVI-lea au și rămas mai avansate decât în alte părți ale Occidentului. Orașele din nordul Italiei erau mult mai bogate, în secolul al XIV-lea, decât oricare dintre orașele din nordul Europei; iar învățății laici, mai cu seamă în domeniul dreptului și în cel al medicinei, erau din ce în ce mai numeroși. Orașele nutreau un spirit de independență care, acum când împăratul nu mai reprezenta o amenințare, se putea lesne întoarce împotriva Papei. Mișcări de același fel, doar că de mai mică amploare, existau însă și aiurea. Flandra era prosperă, la fel și orașele hanseatice. În Anglia negoțul cu lână era o sursă de bogătie. Epoca era una în care se afirmau foarte puternic tendințe pe care în sens larg le-am putea

numi democratice, iar tendințele naționaliste erau și mai puternice. Papalitatea, care devenise foarte pământească, era percepță de mulți ca un organism fiscal care storcea pentru sine venituri pe care majoritatea țărilor ar fi preferat să le păstreze pentru ele. Papii nu mai aveau și nici nu mai meritau autoritatea morală care odinioară le dăduse putere. Sfântul Francisc a mai putut conlucra armonios cu Inocențiu al III-lea și cu Grigore al IX-lea, dar oamenii cei mai zeloși din secolul al XIV-lea au fost antrenați în conflicte cu papalitatea.

La începutul secolului însă, aceste cauze ale declinului papalității nu erau încă vizibile. Bonifaciu al VIII-lea, în bula *Unam Sanctam*, a emis pretenții mai extreme decât făcuseră vreodată papii din trecut. El a instituit, în 1300, anul Jubileului, când se acordă indulgență deplină tuturor catolicilor care vizitează Roma și săvârșesc, în timpul cât se află acolo, anumite ceremonii. La fiecare al o sutălea an urma să aibă loc câte un Jubileu, dar profiturile de pe urma acestuia erau atât de mari încât perioada a fost scurtată la cincizeci de ani, iar apoi la douăzeci și cinci, cum a rămas până în prezent. Primul Jubileu, din anul 1300, îl găsea pe Papă în culmea succeselor și poate fi luat, pentru comoditate, drept data de la care a început declinul.

Bonifaciu al VIII-lea era italian, născut în Anagni. Fusese asediat în Turnul Londrei pe când se afla în Anglia, ca reprezentant al Papei, ca să-l sprijine pe Henric al III-lea împotriva nobililor rebeli, dar l-a scăpat de acolo în 1267 fiul regelui, devenit apoi Eduard I. Încă de atunci exista în sânul Bisericii o puternică partidă franceză iar cardinalii francezi s-au opus opus alegerii sale. A intrat într-un violent conflict cu regele francez Filip al IV-lea în chestiunea dreptului regelui Franței de a percepe impozit de la clerul francez. Bonifaciu avea slăbiciunea nepotismului și a avariției, din care pricini voia să păstreze controlul asupra cât mai multor surse de venit. A fost acuzat de eretie, probabil că nu fără temei; se pare că era averroist și nu credea în nemurire. Cearta sa cu regele Franței a devenit atât de aprigă, încât regele a trimis o oaste ca să-l aresteze, cu gândul de a fi apoi destituit de către un Conciliu General. A fost prinț la Anagni, dar a reușit să fugă la Roma, unde a murit. Multă vreme după aceea nici un Papă nu s-a mai încumetat să se opună regelui Franței.

După un foarte scurt interregn, cardinalii au ales Papă, în 1305, pe arhiepiscopul de Bordeaux, care și-a luat numele de Clement al V-lea. Aceasta era gascon și a reprezentat cu consecvență, în Biserică, partida franceză. Cât a durat pontificatul său, nu s-a dus niciodată în Italia. A fost încoronat la Lyon, iar în 1309 s-a stabilit în Avignon, unde papii aveau să rămână încă vreo săptezeci de ani. Clement al

V-lea a marcat alianța sa cu regele Franței prin acțiunea lor comună împotriva templierilor. Amândoi aveau nevoie de bani, Papa deoarece practica favoritismul și nepotismul, iar Filip din pricina războiului cu englezii, a revoltei flamande și a costurilor pe care le presupunea o guvernare tot mai energetică. După ce i-a jefuit pe bancherii din Lombardia și i-a persecutat pe evrei până la limita „suportabilă pentru negoț”, s-a gândit într-o bună zi că templierii, pe lângă că erau bancheri, dețineau imense latifundii în Franța, pe care putea pune mâna cu ajutorul Papei. S-a convenit, aşadar, ca Biserica să descopere cum că templierii deveniseră eretici, iar regele și Papa să-și împartă prada. Într-o bună zi a anului 1307, toți templierii de vază din Franța au fost arestați, urmând să răspundă la o listă de întrebări întocmită din timp; sub tortură, au recunoscut cu toții că se încchinaseră Satanei și comiseră diverse alte mărșăvii. Până la urmă, în 1313, Papa a desființat Ordinul templierilor și toate pământurile acestuia au fost confiscate. Cea mai temeinică descriere a celor întâmplate atunci se găsește în *Istoria Inchiziției* a lui Henry C. Lea, unde, după o investigație temeinică, se trage concluzia că acuzațiile împotriva templierilor erau fără nici un temei.

În cazul cu templierii, interesele financiare ale Papei și cele ale Împăratului au coincis. Cel mai adesea însă, și în cele mai multe părți ale creștinătății, ele au venit în conflict. În vremea pontificatului lui Bonifaciu al VIII-lea, Filip al IV-lea obținuse sprijinul Stărilor (chiar și al celei bisericești) în disputele cu Papa privitoare la impozite. Când papii au ajuns politicește subordonați Franței, suveranii ostili regelui erau negreșit ostili și Papei. Așa se face că William d'Occam și Marsiglio de Padova și-au găsit protecție la Împărat; un pic mai târziu, Wycliffe avea să-și afle, pe același temei, protecție la Ioan de Gaunt.

În general vorbind, episcopii erau în acea vreme total subordonați Papei; din ce în ce mai mulți erau efectiv numiți de către el. Ordinele monahale și dominicanii erau la fel de obediente, doar franciscanii păstrând un oarecare spirit de independență. Aceasta i-a adus în conflict cu Ioan al XXII-lea (1316–1334), cum am arătat deja în legătură cu William d'Occam. În timpul acestui conflict, Marsiglio l-a convins pe Împărat să vină cu oaste asupra Romei, unde gloata i-a conferit coroana imperială, iar după ce aceeași gloată l-a declarat destituit pe Ioan al XXII-lea, a fost ales un anti-papă franciscan. Din toate acestea nu a ieșit însă nimic în afară de o scădere generală a respectului față de papalitate.

Revolta împotriva dominației papale a îmbrăcat diferite forme de la un loc la altul. Uneori era asociată cu naționalismul monarhic, alteori

cu oroarea puritană față de corupția și lăcomia curții papale. La Roma, revolta era asociată cu o democrație cu iz arhaic. Sub Clement al VI-lea (1342–1352), Roma a căutat o vreme să se descotorosească de un Papă absenteist, printr-o mișcare condusă de un bărbat remarcabil, Cola di Rienzi. Roma suferea nu numai de pe urma cârmuirii papale, ci și de pe urma aristocrației locale, aceasta continuând cu agitația care în secolul al X-lea depreciașe papalitatea. Adevărul e că papii fugiseră la Avignon și ca să scape de neleguiurile nobilimii romane. Inițial Rienzi, care erau fiul unui cărciumar, s-a răzvrătit doar împotriva nobililor, având în această acțiune și sprijinul Papei. El a stârnit un asemenea entuziasm popular încât nobili au fugit din oraș (1347). Petrarca, care-l admira și care i-a încurajat și o odă, l-a îndemnat să-și continue măreața și nobila acțiune. Rienzi și-a luat titlul de tribun și a proclamat suveranitatea poporului roman asupra Imperiului. Se pare că a conceput această suveranitate în spirit democratic, pentru că a chemat reprezentanți din orașele italiene să formeze un fel de parlament. Succesul l-a împins însă spre megalomanie. În acel moment, ca și în multe altele, existau pretendenți rivali la Imperiu. Rienzi i-a convocat pe amândoi, precum și pe electori, pentru ca în fața lui să se pună capăt disputei. Aceasta, firește, i-a stârnit împotriva lui pe ambii candidați imperiali, ca și pe Papă, care considera că el este cel în drept să se rostească în astfel de chestiuni. Rienzi a fost capturat de Papă (1352) și ținut în închisoare vreme de doi ani, până la moartea lui Clement al VI-lea. Atunci a fost eliberat și s-a întors la Roma, unde a luat din nou puterea pentru câteva luni. Cu acest al doilea prilej însă, popularitatea sa a fost de scurtă durată, el fiind până la urmă omorât de gloată. Byron, aidoma lui Petrarca, l-a omagiat într-un poem.

A devenit evident că papalitatea, dacă voia să rămână efectiv în fruntea întregii Biserici Catolice, trebuia să se elibereze de dependența față de Franța, întorcându-se la Roma. În plus, războiul anglo-francez, în care Franța suferea grave înfrângeri, făcea din Franța un loc nesigur. Urban al V-lea s-a întors, aşadar, la Roma în 1367; circumstanțele politice din Italia erau însă prea complicate pentru el, ceea ce l-a făcut să se întoarcă la Avignon cu puțin înainte de moarte. Următorul Papă, Grigore al XI-lea, era o fire mai decisă. Ostilitatea față de curia franceză făcuse ca multe orașe mari italiene, și îndeosebi Florența, să devină aprig antipapale, dar întorcându-se la Roma și împotrivindu-se cardinalilor francezi, Grigore a făcut tot posibilul ca să îndrepte lucrurile. Totuși, la moartea sa partidele franceză și romană din Colegiul cardinalilor s-au dovedit ireconciliabile. În conformitate cu dorințele partidei romane, a fost ales un italian, Bartolomeo Pignano, care și-a luat numele

de Urban al VI-lea. Un număr de cardinali însă au declarat necanonica alegerea sa și au purces la alegerea lui Robert din Geneva, care aparținea partidei franceze. Acesta și-a luat numele de Clement al VII-lea și a trăit la Avignon.

Astfel a debutat Marea Schismă, care a durat vreo patruzeci de ani. Franța, firește, l-a recunoscut pe Papa de la Avignon, iar inamicii Franței l-au recunoscut pe cel de la Roma. Scoția era inamicul Angliei, iar Anglia, al Franței; drept urmare, Scoția l-a recunoscut pe Papa de la Avignon. Fiecare dintre cei doi papi și-a ales cardinali dintre partizanii săi, iar când murea unul dintre ei, cardinalii alegeau repede un altul. Nu exista, astfel, altă cale de a pune capăt schismei decât intervenția unei puteri superioare ambilor papi. Era clar că unul dintre ei este neapărat legitim, încât trebuia găsită o putere superioară unui Papă *legitim*. Singura soluție o putea constitui un Conciliu General. Universitatea din Paris, în frunte cu Gerson, a dezvoltat o nouă teorie, care dădea puteri de inițiativă unui conciliu. Suveranii laici, cărora schisma nu le convenea, au acordat sprijin Universității. În cele din urmă, în 1409 s-a întrunit un conciliu, la Pisa. Acest conciliu a eşuat însă în chip ridicol. El i-a destituit pe ambii papi pentru erzie și schismă, alegând un al treilea, care imediat după aceea a murit; cardinalii însă au ales ca succesor al său un fost pirat pe nume Baldassare Cossa, care și-a luat numele de Ioan al XXIII-lea. Rezultatul net a fost că acum existau trei papi în loc de doi, Papa ales de conciliu fiind un tâlhar notoriu. În acel moment situația părea mai disperată ca oricând.

Sprijinitorii mișcării conciliare n-au cedat însă. În 1414 a fost convocat la Constanța un nou conciliu, care a purces viguros la treabă. Acest conciliu a decretat mai întâi că papii nu pot dizolva conciliile, ci în anumite privințe sunt obligați să li se supună; și a mai decis că viitorii papi sunt obligați să convoace câte un Conciliu General la fiecare șapte ani. L-a destituit pe Ioan al XXIII-lea și l-a determinat pe Papa de la Roma să demisioneze. Papa de la Avignon a refuzat să demisioneze, iar după moartea sa regele de Aragon a făcut să-i fie ales un succesor. Franța însă, aflată pe atunci la cheremul Angliei, a refuzat să-l recunoască, iar partida lui s-a împuținat până la insignifiantă și finalmente a încetat să mai existe. Astfel, în cele din urmă, nu a mai existat opoziție față de Papa cel ales de conciliu, care în 1417 a fostales regulamentar și și-a luat numele de Martin al V-lea.

Acestea au fost niște acțiuni lăudabile, ceea ce nu se poate spune nicidcum și despre modul în care a fost tratat Jan Hus, discipolul boemian al lui Wycliffe. Hus a fost adus la Constanța cu promisiunea că viața și libertatea nu-i vor fi puse în pericol, dar ajuns acolo, a fost

condamnat și ars pe rug. Wycliffe, mort demult, nu constituia nici un pericol, dar conciliul a ordonat ca osemintele să-i fie dezgropate și arse. Sprijinitorii mișcării conciliare țineau cu tot dinadinsul să se pună la adăpost de orice bănuială de erezie.

Conciliul de la Constanța a pus capăt schismei, dar el sperase să realizeze mult mai mult și să înlocuiască absolutismul papal printr-o monarhie constituțională. Înainte de a fi ales, Martin al V-lea făcuse numeroase promisiuni; unele și le-a ținut, altele și le-a încălcat. Sanctionase decretul conform căruia la fiecare șapte ani trebuia convocat un conciliu și nu s-a abătut de la acest decret. Conciliul de la Constanța fiind dizolvat în 1417, în 1424 a fost convocat un nou conciliu, care s-a dovedit fără nici o importanță; apoi, în 1431 a fost convocat un altul, care urma să se întrunească la Basel. Dar tocmai atunci Martin al V-lea a murit, iar succesorul său, Eugeniu al IV-lea, s-a aflat, pe toată durata pontificatului său, într-un aprig conflict cu reformatorii care controlau conciliul. El a dizolvat conciliul, dar acesta a refuzat să se considere dizolvat; în 1433 Papa a cedat pentru o vreme, dar în 1437 a dizolvat din nou conciliul. Aceasta a rămas totuși în sesiune până în 1448, când a devenit evident pentru toată lumea că Papa obținuse o victorie totală. În 1439 conciliul și-a înstrăinat simpatiile prin faptul că l-a declarat pe Papă destituit și a ales un anti-papa (ultimul din istorie), care însă a demisionat aproape imediat. În același an, Eugeniu al IV-lea și-a sporit prestigiul ținând un conciliu propriu la Ferrara, unde Biserica greacă, în队ma ei disperată de turci, a făcut o declarație de supunere față de Roma. Papalitatea a ieșit astfel politicește biruitoare, dar pierzând totodată mult din puterea de a inspira respect moral.

Wycliffe (cca 1320–1384) ilustrează, prin viața și doctrina sa, scădereea autorității papale în secolul al XIV-lea. Spre deosebire de scolasticii mai vechi, el nu era călugăr, ci preot secular. S-a bucurat de o mare reputație la Oxford, unde în 1372 a devenit doctor în teologie. Pentru scurtă vreme a fost rector al colegiului Balliol. El a fost ultimul dintre scolasticii importanți din Oxford. Ca filozof, nu a fost un inovator; nu era un aristotelician, ci un realist și un platonician. Considera că decretele lui Dumnezeu nu sunt arbitrare, cum susțineau unii; lumea reală nu este una din lumile posibile, ci este singura lume posibilă, pentru că Dumnezeu alege negreșit ceea ce e cel mai bun. Nu aceste idei sunt cele care-l fac interesant și nici nu par a fi ceea ce l-a interesat cel mai mult, de vreme ce s-a retras de la Oxford, preferând să ducă viața unui preot de țară. În ultimii săi zece ani de viață, a fost preot

paroh la Lutterworth, funcție dobândită prin decret al coroanei. A continuat însă să predea la Oxford.

La Wycliffe este remarcabilă lentoarea cu care a evoluat. În 1372, când avea cincizeci de ani sau mai mult, era încă drept-credincios; pesemne că abia după această dată a devenit eretic. Se pare că l-a împins la erzie exclusiv tăria sentimentelor sale morale — compasiunea pentru cei săraci și dezgustul față de clericii bogăți și împătimiți de cele pământești. Inițial, atacul său împotriva papalității a fost doar politic și moral, nu doctrinal; doar cu timpul revolta sa a dobândit o semnificație mai largă.

Îndepărtarea lui Wycliffe de ortodoxie a început în 1376, cu o serie de prelegeri la Oxford despre „Stăpânirea civilă”. El a formulat teoria că singură virtutea dă dreptul la stăpânire și proprietate; clerul lipsit de cucernicie nu are un asemenea drept, puterea civilă fiind cea care trebuie să hotărască dacă un cleric să-și păstreze sau nu avuția pe care o deține. Wycliffe mai propovăduia în plus că proprietatea este rezultatul păcatului; Cristos și apostolii n-au avut proprietăți și nici clerul n-ar trebui să aibă. Aceste doctrine îi lezau pe toți clericii în afara de călugării cerșetori. În schimb, guvernanții englezi le priveau cu ochi buni, pentru că Papa preleva un uriaș tribut din Anglia, iar doctrina că nu trebuie scoși bani din Anglia spre a fi trimiși Papei le sună îmbigator. Lucrurile stăteau aşa mai cu seamă câtă vreme Anglia s-a aflat în război cu Franța iar Papa îi era subordonat acesteia din urmă. Ioan de Gaunt, care a deținut puterea în timpul minoratului lui Richard al II-lea, l-a ocrotit cât a putut pe Wycliffe. Grigore al XI-lea, pe de altă parte, a condamnat cele opt prezece teze din prelegerile acestuia, spunând că ele își au obârșia în Marsilio da Padova. Lui Wycliffe i s-a cerut să se prezinte la judecată în fața unui tribunal de episcopi, dar regina și populația l-au protejat, în timp ce Universitatea din Oxford a refuzat să recunoască jurisdicția Papei asupra profesorilor ei. (Încă de pe atunci, universitățile engleze credeau în libertatea academică.)

Între timp Wycliffe a continuat, în cursul anilor 1378 și 1379, să scrie tratate savante, în care susținea că regele este vicarul lui Dumnezeu și că episcopii îi sunt subordonați. Când s-a produs marea schismă, el a mers și mai departe, taxându-l pe Papă drept Anticrist și spunând că acceptarea Donației lui Constantin i-a făcut apostoli pe toți papii ulteriori. A tradus *Vulgata* în engleză și a desemnat „preoți săraci”, care erau seculari. (Această acțiune a sa i-a iritat pe călugării cerșetori.) Pe „preoții săraci” îi folosea ca predicatori itineranți care se adresau în special sărăcimii. Până la urmă, prin atacurile sale împotriva puterii sacerdotiale, a ajuns să tăgăduiască transsubstanțierea, spunând

despre ea că este o amăgire și o aberație blasfematoare. În acest punct Ioan de Gaunt i-a poruncit să păstreze tăcerea.

Răscoala țărănească din 1381, condusă de Wat Tyler, a îngreuiat situația lui Wycliffe. Nu există dovezi că acesta ar fi încurajat-o activ, dar spre deosebire de felul cum avea să procedeze Luther în împrejurări asemănătoare, el s-a abținut să condamne. John Ball, răspopitul socialist, care a fost unul dintre conducătorii răscoalei, îl admira pe Wycliffe, ceea ce era stânjenitor. Cum însă Ball fusesese excomunicat în 1366, pe când Wycliffe era încă drept-credincios, el trebuie că ajunse să în mod independent la opiniile sale. Opiniile cu iz comunist ale lui Wycliffe, deși cu siguranță erau răspândite de „preoții săraci”, fuseseră formulate de el doar în latină, astfel că la prima mâna nu erau accesibile țăraniilor.

E de mirare că Wycliffe n-a avut de pătimit mai mult din pricina opinioarelor sale și a activităților sale democratice. Universitatea din Oxford l-a apărat cât timp a putut împotriva episcopilor. Când Camera Lorzilor i-a condamnat pe predicatorii săi itineranți, Camera Comunelor a refuzat să facă același lucru. De bună seamă că necazurile s-ar fi acumulat dacă trăia mai mult, dar când a murit, în 1384, nu fusesese încă oficial condamnat. A fost înmormântat la Lutterworth, unde murise, iar osemintele i-au fost lăsate în pace până când Conciliul de la Constanța a ordonat să fie dezgropate și incinerate.

Discipolii săi din Anglia, lollarzii, au fost aprig prigoniți și apoi practic lichidați. Datorită însă faptului că soția lui Richard al II-lea era din Boemia, doctrinele sale au devenit cunoscute acolo, unde Hus i-a fost discipol; iar în Boemia, în pofida prigoanei, ele au supraviețuit până la Reformă. În Anglia, revolta împotriva papalității, deși împinsă în clandestinitate, a rămas în mintile oamenilor și a pregătit terenul pentru protestantism.

În cursul secolului al XV-lea, diverse alte cauze s-au adăugat la declinul papalității, producând o schimbare foarte rapidă, deopotrivă politică și culturală. Praful de pușcă a favorizat întărirea cîrmuirii centrale în detrimentul nobilimii feudale. În Franța și Anglia, Ludovic al XI-lea și Eduard al IV-lea s-au aliat cu clasa mijlocie bogată, care i-a ajutat să înăbușe anarhia aristocratică. Italia, până în ultimii ani ai secolului, a fost îndeobște scutită de prezența armatelor nordice și a înregistrat progrese rapide deopotrivă pe plan economic și cultural. Noua cultură era în esență păgână, pătrunsă de admirătie față de Grecia și Roma și de dispreț față de Evul Mediu. Arhitectura și stilul literar s-au adaptat la modelele antice. Atunci când Constantinopolul, ultimul vestigiu al Antichității, a fost cucerit de turci, grecii refugiați în Italia

s-au bucurat de o caldă primire din partea umaniștilor. Vasco da Gama și Columb au lărgit hotarele lumii iar Copernic pe cele ale cerului. Donația lui Constantin a fost repudiată ca o născocire, fiind luată în derâdere de către erudiți. Cu ajutorul intelectualilor bizantini, Platon a ajuns să fie cunoscut nu numai în versiunile neoplatoniană și augustiniană, ci la prima mână. Sfera sublunară nu s-a mai înfătișat de atunci ca o vale a plângerii, ca un loc de dureros pelerinaj spre o altă lume, ci ca oferind oportunități pentru bucurii păgâne, pentru glorie, frumusețe și aventură. Lungile veacuri de ascetism erau date uitării într-o izbucnire de artă, de poezie și de desfătare. Ce-i drept, nici chiar în Italia Evul Mediu nu a murit fără luptă; Savonarola și Leonardo erau născuți în același an. În linii mari însă vechile spaime au încetat să-i copleșească pe oameni, care se îmbătau de acum cu noua libertate a spiritului. Această beție nu a durat multă vreme, dar pentru moment a alungat frica. În acest moment de bucurie eliberatoare s-a născut lumea modernă.

Cuprins

Prefață	5
Introducere	7

CARTEA ÎNTÂI **Filozofia antică**

PARTEA I *Presocraticii*

CAPITOLUL I	Originile civilizației grecești	21
CAPITOLUL II	Scoala milesiană	41
CAPITOLUL III	Pitagora	46
CAPITOLUL IV	Heraclit	55
CAPITOLUL V	Parmenide	65
CAPITOLUL VI	Empedocle	70
CAPITOLUL VII	Rolul cultural al Atenei	75
CAPITOLUL VIII	Anaxagora	78
CAPITOLUL IX	Atomiștii	81
CAPITOLUL X	Protagoras	90

PARTEA A II-A *Socrate, Platon și Aristotel*

CAPITOLUL XI	Socrate	101
CAPITOLUL XII	Influența Spartei	113
CAPITOLUL XIII	Sursele opiniilor lui Platon	123
CAPITOLUL XIV	Utopia lui Platon	127
CAPITOLUL XV	Teoria ideilor	138
CAPITOLUL XVI	Teoria platoniciană a nemuririi	151
CAPITOLUL XVII	Cosmogonia lui Platon	162
CAPITOLUL XVIII	Cunoaștere și perceptie la Platon	168
CAPITOLUL XIX	Metafizica lui Aristotel	179
CAPITOLUL XX	Eтика lui Aristotel	192

CAPITOLUL XXI	Gândirea politică a lui Aristotel	204
CAPITOLUL XXII	Logica lui Aristotel	215
CAPITOLUL XXIII	Fizica lui Aristotel	223
CAPITOLUL XXIV	Matematica și astronomia vechilor greci	228

PARTEA A III-A

Filosofia antică de după Aristotel

CAPITOLUL XXV	Lumea elenistică	241
CAPITOLUL XXVI	Cinicii și scepticii	251
CAPITOLUL XXVII	Epicureicii	262
CAPITOLUL XXVIII	Stoicismul	273
CAPITOLUL XXIX	Imperiul roman în relație cu cultura	291
CAPITOLUL XXX	Plotin	304

CARTEA A DOUA

Filosofia catolică

<i>Introducere</i>	319
--------------------------	-----

PARTEA I

Părinții

CAPITOLUL I	Evoluția religioasă a evreilor	327
CAPITOLUL II	Creștinismul în decursul primelor patru secole	341
CAPITOLUL III	Trei Doctori ai Bisericii	351
CAPITOLUL IV	Filosofia și teologia Sfântului Augustin	368
	A. Filosofia pură	368
	B. Cetatea lui Dumnezeu	371
	C. Controversa pelagiană	379
CAPITOLUL V	Secolele al V-lea și al VI-lea	382
CAPITOLUL VI	Sfântul Benedict și Grigore cel Mare	390

PARTEA A II-A

Scolasticii

CAPITOLUL VII	Papalitatea în veacurile de întuneric	405
CAPITOLUL VIII	Johannes Scotus	417
CAPITOLUL IX	Reforma ecclaziastică din secolul al XI-lea	424
CAPITOLUL X	Cultura și filosofia mahomedane	436
CAPITOLUL XI	Secolul al XII-lea	445
	Conflictul dintre imperiu și papalitate	446
	Afirmarea orașelor lombarde	447
	Cruciadele	450
	Dezvoltarea scolasticii	451

CAPITOLUL XII	Secolul al XIII-lea	457
CAPITOLUL XIII	Sfântul Toma d'Aquino	467
CAPITOLUL XIV	Scolastici franciscani	479
CAPITOLUL XV	Eclipsa papalității	491

„Când studiem un filozof, atitudinea potrivită nu este nici venerația, nici desconsiderarea, ci pentru început un fel de simpatie ipotetică, până când ajungem să simțim cum e să crezi în teoriile lui, și abia după aceea o reactivare a atitudinii critice, care trebuie să semene, pe cât posibil, cu starea de spirit a cuiva care abandonează niște opinii pe care până atunci le-a împărtășit. Desconsiderarea blochează prima parte a acestui proces, venerația pe cea de a doua. Două sunt lucrurile ce nu trebuie uitate: că despre un om ale cărui opinii și teorii merită studiate se poate prezuma că a fost înzestrat cu oarecare inteligență, dar că, tot aşa, nu e probabil să fi ajuns vreodată cineva, în vreo chestiune, la adevărul complet și ultim. Când un om intelligent exprimă un punct de vedere care nouă ni se pare evident absurd, nu trebuie să încercăm să dovedim că acest punct de vedere este totuși, într-un fel, adevărat, ci trebuie să încercăm să înțelegem cum s-a putut vreodată ca el să ne *pară* adevărat. Acest exercițiu de imaginație istorică și psihologică lărgește dintr-o dată orizontul gândirii noastre și ne ajută să realizăm cât de năstrușnice i se vor părea multe din cele mai scumpe prejudecăți ale noastre unei epoci care va avea un stil de gândire diferit de al nostru.“

BERTRAND RUSSELL

ISBN 973-50-1112-3
ISBN 973-50-1113-1

