

UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA

**Catedra Sociologie și Istoria Filozofiei
Catedra Filozofie**

DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE

Partea I

DE LA ANTICHITATE LA RENĂȘTERE

Manual

Aprobat
de Consiliul
științific al facultății
de Filozofie și Psihologie

Chișinău – 1999

DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE. Partea I (De la Antichitate la Renaștere): *Manual* – Chișinău: Universitatea de Stat din Moldova, 1999. – 317p.

* * *

Redactor științific – **Maria BULGARU**,
doctor habilitat în filozofie,
profesor universitar

Recenzent – **Petru PASCARU**,
doctor habilitat în filozofie,
profesor universitar
(Universitatea de Arte din Moldova)

* * *

Capitolele și paragrafele manualului au fost elaborate
de colectivul de autori:

Dumitru CĂLDARE,
Ștefan LUPAN – capitolul I;
Ștefan LUPAN – capitolul II;
Vasile ONICOV – capitolul III (§ 1-4);
Eugenia FONARI – capitolul III (§ 5);
Svetlana COANDĂ – capitolele IV, VI (§ 1-4);
Maria BULGARU,
Vasile ONICOV – capitolul V (§ 1-5);
Dumitru CĂLDARE – capitolele V (§ 6), VI (§ 5).

© USM, 1999

S U M A R

| | |
|---|-----|
| <i>Cuvînt înainte</i> | 5 |
| Capitolul I. FILOZOFIA ANTICĂ ORIENTALĂ | 7 |
| § 1. Gîndirea filozofică în Mesopotamia | 10 |
| § 2. Gîndirea filozofică în Egiptul Antic | 12 |
| § 3. Filozofia antică în India | 29 |
| § 4. Filozofia antică în China | 34 |
| Capitolul II. FILOZOFIA GRECIEI ANTICE | 45 |
| <i>Perioada presocratică</i> | |
| § 1. Școala din Milet. Thales, Anaximandru, Anaximene | 45 |
| § 2. Pythagoras și școala pitagorienilor | 51 |
| § 3. Școala eleată | 58 |
| § 4. Materialismul atomist | 71 |
| § 5. Sofiștii | 78 |
| <i>Perioada clasică</i> | |
| § 6. Socrate și școlile socratice | 84 |
| § 7. Platon | 92 |
| § 8. Aristotel | 100 |
| Capitolul III. ȘCOLI FILOZOFICE ELENISTE. | 114 |
| § 1. Epicureismul | 114 |
| § 2. Stoicismul | 127 |
| § 3. Scepticismul | 136 |
| § 4. Neoplatonismul | 139 |
| § 5. Cicero | 142 |

| | |
|---|------------|
| Capitolul IV. IDEI FILOZOFICE LA GETO-DACI | 160 |
| Capitolul V. GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EVUL MEDIU | 170 |
| § 1. Filozofia patristică | 170 |
| § 2. Scrierile patristice în țările române în epoca feudalismului timpuriu | 192 |
| § 3. Filozofia scolastică. Problema universalilor | 200 |
| § 4. Filozofia medievală arabă | 220 |
| § 5. Gîndirea medievală în țările române (sec. XIV–XVI) | 225 |
| § 6. Idei social-politice și filozofice în opera “Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie” | 237 |
| Capitolul VI. GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA RENAȘTERII | 257 |
| § 1. Umanismul | 259 |
| § 2. Neoplatonismul și aristotelismul | 269 |
| § 3. Filozofia naturii | 279 |
| § 4. Filozofia socială | 293 |
| § 5. Concepțiile social-politice și filozofice ale lui Constantin Cantacuzino Stolnicul | 305 |

Cuvînt înainte

“Omul trăiește, ia atitudine, crede într-o multiplicitate de valori, le ierarhizează și dă astfel sens existenței sale prin opțiuni care depășesc neîncetat frontierele cunoașterii sale efective. Sinteza rațională între credințe, oricare ar fi ele, și condițiile cunoașterii este ceea ce am numit-o “înțelepciune” și aceasta ni se pare a fi obiectul filozofiei”.

J. Piaget

Chiar de la început filozofia a primit cele mai diverse interpretări, toate fiind însă orientate spre dezvoltarea spiritului omenesc. Prin filozofie spiritul se înalță la ceea ce există în mod absolut, la cunoașterea autentică, la realizarea morală a ideii. Filozofia este mai întâi gând și faptă cumpănite. Gînd cumpănit: prin ordinea și unitatea puse în cunoaștere; faptă cumpănită: prin stabilirea principiilor din care decurg normele de conduită.

Orice filozofie este o istorie a filozofiei, căci ea vine și din filozofiile anterioare ei, din lumea gîndurilor filozofice care i-au premers, continuînd această lume prin problematica specifică și limbaj propriu. Istoria filozofiei studiază procesul apariției și dezvoltării celor mai diverse învățături, concepții, școli, curente filozofice, originalitatea cărora este imprimată în țesătura spiritualității mondiale. Istoria filozofiei include în sine toate învățăturile filozofice, considerîndu-le trepte în cunoașterea lumii de către om și negînd afirmațiile precum că există popoare ce n-au contribuit cu nimic la dezvoltarea filozofiei. Istoria universală este “suita eternității” pe care o compun toate popoarele. Fiecare popor își are gradul său de perfecțiune incomparabil cu altele și își face bucata sa în mod specific. În acest context de idei este binevenită încercarea

autorilor de a intercala gândirea filozofică universală cu cea românească, evidențiind particularitățile și facilitând astfel înțelegerea căilor de dezvoltare a gândirii naționale.

Una din trăsăturile esențiale ale istoriei filozofiei este diversitatea. Însă ea nu constituie o simplă îngrămădire de teorii deosebite, ci o integritate, un sistem în permanentă dezvoltare, în care învățăturile filozofice se succed, se depășesc, se determină una pe alta în mod dialectic. Istoria filozofiei nu se reduce doar la descrierea concepțiilor filozofice. Sarcina ei principală constă în a dezvălui legitățile apariției și rezolvării problemelor filozofice, devenirii categoriilor filozofice, dezvoltării gândirii dialectice etc.

“Din istoria gândirii filozofice” cuprinde cele mai principale etape de dezvoltare a gândirii filozofice – de la apariția ei în China, India, Mesopotamia, Egipt, Grecia și Roma Antică până la epoca contemporană. Autorii nu pretind însă la o reflectare deplină a problemelor istorico-filozofice din aceste perioade. Ei s-au oprit doar asupra celor mai importante concepții ale gânditorilor filozofi, prin care au fost promovate principiile adevărului, dreptății, binelui, frumosului, ideile umaniste, tendințele democratice.

În cadrul acestui manual și-au găsit locul potrivit diverse modalități de interpretare a lumii ce pot servi drept impulsuri în descoperirea unor noi abordări ale problemelor veșnice ale umanității. El este destinat studenților, profesorilor, savanților și sperăm că va fi un instrument util de lucru pentru toți cei ce sunt orientați spre a-și desăvârși înțelepciunea, gândirea creatoare, arta dialogului cult, spiritul critic în judecată, rămânând în același timp fideli propriilor principii filozofice.

Maria Bulgaru

FILOZOFIA ANTICĂ ORIENTALĂ

Filozofia antică propriu-zisă este gîndirea filozofică a societății sclavagiste și cuprinde secolele VII î.e.n.-VI e.n. (cînd împăratul Iustinian a lichidat în a. 529 ultima școală de filozofie – Academia Platoniană din Atena). În legătură cu orînduirea sclavagistă și cu scindarea societății apare pentru prima dată filozofia ca mod de gîndire în esență deosebit de gîndirea mitologică precedentă. Principala metodă a gîndirii în societatea primitivă, bazată pe relațiile gentilice de rudenie, este transpunerea acestor relații peste viziunea generală asupra lumii: și soarele, și luna, și stelele, și vînturile, și apele, și pietrele, și pădurile – toate erau personificate și puse în astfel de relații de rudenie. Metoda filozofiei constă în reprezentarea lucrurilor în categorii nemateriale, care stabilesc comunitatea grupurilor de obiecte sau fenomene după oarecare trăsături.

Termenul “*filozofie*” a fost creat de antichitatea greacă (unii afirmă că primul l-a folosit Pythagoras, alții – că Herodot – *n.aut.*) și este compus din două cuvinte φιλεω – iubesc, îmi place și σοφία – înțelepciune. În linii mari, filozofia a apărut ca o activitate, o tendință de a cunoaște adevărata esență a lucrurilor. Pythagoras socotea că această esență a lumii, “știința supremă”, constă în “știința numerelor”, căci cifrele sunt ultimele abstracții ce unesc proprietățile lucrurilor. Herodot susținea că filozofia este o iscusință deosebită de a descoperi lucruri înțelepte în orice direcție. Platon numea filozofia cercetare și cunoaștere a adevărului, spre deosebire de simpla “păreră” pe care o poate avea fiecare despre lucruri. Aristotel înțelegea prin filozofie

două lucruri: filozofia ca descoperire a legităților și principiilor științei (matematicii, fizicii, eticii, poeticii etc.) și filozofia ca știință despre principiile supreme ale existenței, protofilozofia, care mai apoi a primit denumirea de *metafizică*. Filozofia s-a constituit de la bun început ca formă specifică de manifestare a conștiinței sociale, în sensul efortului de interpretare a existenței, a naturii și a omului. Concomitent cu scindarea societății în sclavi și stăpâni, această conștiință începe să reflecte două interpretări ale realității – *materialistă* și *idealistă*. Idealismul, inclusiv cel teologic, va constitui suportul justificativ al superiorității păturilor sociale dominante, cu interesele și năzuințele conservatoare. Materialismul, însă, tinzând să generalizeze cuceirile omului în activitatea lui cu mediul naturii, era gândirea păturilor progresiste ale societății, interesate în dezvoltarea forțelor de producere. Lupta dintre viziunea materialistă și cea idealistă are o confirmare deplină în cunoștințele referitoare la dezvoltarea culturii, a științei și a gândirii filozofice în țările care au fost leagănul celor mai vechi civilizații și în care orînduirea sclavagistă s-a instaurat cu vreo 2600 de ani în urmă – Mesopotamia, Egipt, India și China. Firește, în diferite regiuni ale lumii filozofia a avut legături genetice de influență, transmițîndu-se odată cu legăturile economice, comerciale și politice. Din China și Babilon au fost aduși în orașele Ioniei din Asia Mică germeni de cunoștințe astronomice, matematice și fizice, care au fost prelucrate în mod original și folosite în practică: au fost concepute cele mai simple instrumente de cercetare, a fost alcătuit calendarul ș. a.

În cultura europeană istoria gândirii era studiată mult timp din perspectiva unui europocentrism, gândirea și civilizația Orientului fiind îndepărtate de interesul științei occidentale ca neînsemnate pentru cultură. Mai târziu ele au fost interpretate tendențios ca o mentalitate preponderent mistică, indiferentă

față de valorile raționale și valorile progresului uman. Astăzi, însă, când istoria gândirii este preocupată și de problema apariției gândirii, cultura de gândire din Orient prezintă un interes firesc.

Una din trăsăturile deosebite ale filozofiei antice este corelația ei cu cercetarea naturii, fapt ce a contribuit ulterior la dezvoltarea unor asemenea științe ca astronomia, fizica, biologia. La începuturile ei filozofia nu putea fi în afara cunoștințelor despre natură. Procesul de cunoaștere a naturii de asemenea genera unele probleme cu caracter filozofic. Această stare concrescută a științelor timpurii cu filozofia se numește **sincretism**. Atrage atenția faptul că concepțiile filozofice ale primilor cugetători antici sunt în prealabil reflecții asupra naturii și fenomenelor naturale și de aceea ocupațiile lor filozofice au fost supranumite **naturfilozofice**. Premisele sociale ale apariției gândirii filozofice sunt mișcările ce au pus capăt orînduirii gentilice și au scindat societatea în două părți mari – sclavi și stăpîni de sclavi. Filozofia apare ca o nouă formă de percepere a lumii îndreptată împotriva formei anterioare mitologice de gândire. Însă pentru mult timp în gândirea filozofică mitologia rămîne împletită astfel, încît devin imperceptibile concepțiile primilor filozofi fără a cunoaște miturile ce dominau gândirea anterioară.

§ 1. Gîndirea filozofică în Mesopotamia

În “țara dintre cele două râuri (Tigrul și Eufrat)” șumerienii au trecut la sclavagism pe la sfîrșitul mileniului IV î.e.n. Aici a apărut scrisul, mai întîi pictografic, iar apoi – cuneiform. Tot aici sunt atestate și cele mai vechi reprezentări cosmologice. Șumerienii, iar apoi semiții din Accad își imaginau lumea ca provenită din nașterea și activitatea unor persoane divine. La început din nimic se naște o pereche de zei – Apsu și Tiamat – oceanul și marea, unul dintre care este masculin, iar celălalt – feminin. Oceanul și marea personificate dau naștere tuturor lucrurilor și ființelor. Cu alte cuvinte, totul apare din apa activă și plină de viață. Din cuplul inițial apare o altă pereche de zei-tăți – Lahmu și Lahamu, iar mai tîrziu – Anșhar și Kișhar, care reprezintă Cerul și Pămîntul. La rîndul lor, aceste zeități dau naștere celor mai importante zeități din panteonul babilonian: Anu – Cerul, Enlil – Pămîntul și Enchi – apa, Oceanul mondial.

În “*Poemul creației*”, scris pentru cinstirea zeului Babilonului Marduk și păstrat pe plăcile bibliotecii din Nippur se arată felul în care această zeităte cucerește un loc de frunte în lupta cu Tiamat. Aceste scrieri conțin reflecții moral-filozofice despre nedreptate și suferințele omului din urma acesteia:

*“Abia am căpătat viață, că am și ajuns la capătul ei,
Am privit în urmă: n-am văzut decît răul, numai rău.
Suferința mea a crescut, eu nu am avut ce mi se cuvenea.
L-am chemat pe Dumnezeu, dar el nu și-a arătat fața;
Am invocat pe zeița mea, dar ea nici nu și-a ridicat capul;
Ghicitorul cu arta profeției n-a putut să-mi arate viitorul,
Și vraciul, făcînd un sacrificiu, n-a reușit să-mi
lumineze mintea.*

M-am adresat necromatului și nici el nu mi-a

deschis mintea,
Magicianul, cu toată arta magiei, nu a micșorat mînia,
ce s-a îndreptat asupra mea...”

Din literatura șumeriană s-au păstrat multe poeme despre Ghilgameș, regele orașului Uruk, în care se spune despre setea de nemurire a omului. Trecerea prin viață este unica cale și spre nemurire și spre stingere fără urmă. Aici este exprimată ideea, că munca creatoare este sensul suprem al vieții, prin care se învinge moartea.

În “Poemul creației” Marduk își propune să facă omul din amestec de pămînt cu propriul sînge. Reprezentările, în bună parte mitologice, despre menirea omului în lume ne arată că zeii l-au creat pe om ca să-l pună în serviciul lor. Fiind plăsmuit după chipul lor, omul trebuie să se conformeze voinței zeilor, căci altmintrelea este pedepsit prin boli, foame, secetă, potopuri, care îl prefac pe om din nou în noroi. Contemporan cu Codul lui Hammurappi (apr. 1800 î.e.n.) este “Discuția dintre stăpîn și sclav” din care se vede strînsa legătură dintre concepțiile filozofice și ideologia de clasă. Sclavul este înfățișat cu o bogată experiență de viață, suferind de greutățile ei, pe cînd stăpînul este dominat de patimi nestatornice. Sclavul se pronunță pentru egalitatea tuturor oamenilor în timpul vieții și se opune legendelor despre răsplata de după moarte pentru nedreptățile vieții. Moartea îi nivelează pe toți oamenii și, deci, însăși firea arată că oamenii nu trebuie să se ridice unii mai sus decît alții, lezînd drepturile altora. «Urcă-te pe mormanele orașelor distruse, – *spune sclavul*, – și uită-te la craniile oamenilor care au trăit demult sau de curînd. Care din ei a fost rău și care din ei a fost bun?”. Deci, gîndirea filozofică își croia cale prin retrăirea coliziilor vieții sociale, prin analiza concepțiilor mitologice și religioase ce dominau atunci.

§ 2. Gîndirea filozofică în Egiptul Antic

Spre sfîrșitul mileniului al IV-lea orînduirea sclavagistă se stabilește de asemenea în Egipt. Un sistem mitologic bine încheșat reprezenta toate relațiile dintre societate și natură. Regele (faraonul) era divinizat, lui i se atribuia puterea de a chema ploaia, de a schimba anotimpurile, de a provoca revărsările Nilului etc.

Economia Egiptului Antic se sprijinea în special pe agricultură, temelia căreia o constituia irigarea. Condițiile climaterice în care se afla Egiptul (soarele arzător, lipsa de apă) impuneau o grijă permanentă pentru folosirea rațională a resurselor acvaticice. A fost creat un sistem de irigare care îndeplinea un rol hotărîtor în viața egiptenilor antici. Problema apei, a folosirii ei raționale se afla în permanență în centrul atenției statului egiptean.

Se dezvolta și vităritul. Un nivel înalt a atins măiestria construcției, meșteșugul de prelucrare a lemnului, a pietrei, a lutului, a pieilor, a papirusului, a pînzelor de in.

În Egipt în locul comunităților primitive apar și se afirmă obștile de agricultori, care se sprijineau în special pe munca colectivă și care au existat o perioadă istorică îndelungată. În economia Egiptului în care domina agricultura muncile erau îndeplinite ca regulă de țărani obștilor sătești. Tehnica irigației necesita un anumit nivel de cointeresare materială și de responsabilitate incompatibil cu cel al sclavului.

Regele (faraonul) era considerat proprietarul întregului pămînt din țară. Proprietatea privată ce exista în Egipt avea statut de donație regală. Libertatea socială în sensul deplin (ținînd cont, desigur, de caracterul societății sclavagiste) de asemenea exista numai în forma dăruită de rege. Astfel, statul reprezenta o despotie a faraonului bazîndu-se pe exploatarea sclavilor, dar și a tuturor membrilor obștii. Aristocrația sclav-

vagistă, stăpînitorii de sclavi constituiau acea temelie socială pe care se sprijinea faraonul. Postulatele ideologice ale acestor pătri sociale afirmă că viața pămîntească e trecătoare, ea reprezintă o pregătire pentru viața veșnică.

Realizările obținute de egipteni în diferite domenii trezeau invidia năvălitorilor și a cuceritorilor: “Nenorocitul de asiatic, rău este locul unde este așezat, cu apă fără gust bun și drumurile lui sunt grele din cauza pietrelor celor multe. Nicodată nu rămîne într-un loc. Din urma lui Horus, el se luptă și nu biruie”.

În comparație cu alte țări învecinate, Egiptul atinsese un nivel cu mult mai înalt de dezvoltare a producției materiale. Nilul răsplătea cu dărnicie munca egiptenilor. Despre aceasta ne mărturisește însuși Vechiul Testament, descriind “ieșirea” evreilor din robia egipteană: “Mai bine muream bătuți de Domnul în pămîntul roditor al Egiptului cînd ședeam în jurul căldărilor cu carne și mîncam pîne de ne săturam”.

În Egiptul Antic ordinea socială era considerată ca fiind o continuare directă a ordinii stabilite de Dumnezeu în natură și apreciată ca o ordine desăvîrșită. Datorită înțelepciunii sale, Dumnezeu creează conducătorii, stăpînitorii de sclavi, atribuindu-le misiunea de a conduce oamenii. Și aceasta reiese din starea firească a lucrurilor din jur. Doar Dumnezeu creînd lumea a creat și plante, și animale, asigurîndu-i astfel pe oameni cu hrană. Ordinea stabilită de natură ne demonstrează că în ea există inegalitate: cineva e mai puternic, iar cineva e mai slab. Astfel este organizată și viața socială, și deci orice încercare de a modifica cumva ordinea existentă în societate este sortită la eșec, este de neconceput și trebuie interzisă în mod categoric.

În Egiptul Antic s-a dezvoltat astronomia, medicina, matematica (aritmetica și geometria), filozofia, morala și alte științe. De exemplu, realizările egiptenilor antici în domeniul

astronomiei le cunoaștem din diversele reprezentări și explicații de pe morminte, monumente, sarcofage etc. Egiptenii antici au creat primul calendar în istorie. Acest calendar împărțea anul în 12 luni, fiecare avînd cîte 30 de zile. Adăugîndu-se la ele încă 5 zile suplimentare s-a obținut numărul de 365 de zile.

Dezvoltarea astronomiei la egiptenii antici a fost generată de necesitățile vieții cotidiene, de problemele sociale. Un rol însemnat revine bisericii care considera necesar de a fi la curent cu toate ce se întîmplă în Univers. În acest scop pe lângă temple activau grupe de slujitori ai cultului, care aveau misiunea de a săvîrși anumite ritualuri în decursul zilei sau al nopții, în momente strict determinate. Grupele de slujitori ai cultului studiau în permanență bolta cerească, stabilind mișcarea și poziția astrilor. Credința prevedea că orice situație reală din prezent, orice moment este în legătură cu un anumit eveniment misterios produs mai înainte. Din aceste considerente au fost alcătuite și calendare ce conțineau descrieri amănunțite ale unor atare evenimente, acestea cuprinzînd informații referitor la condițiile din orice zi a anului, din orice moment al fiecărei zile. Acțiunile acestea erau orientate la realizarea faptelor bune, pozitive și la înlăturarea ori depășirea celor rele. Egiptenii pe atunci cunoșteau o metodă specială de stabilire a nordului, precum și o metodă de fixare a trecerii prin meridianul locului a două stele fixe, puteau evidenția bisectoarea unghiului care circumscrie răsăritul și apusul unei stele fixe.

De la ei s-a păstrat o descriere de mare precizie a cerului înstelat. Potrivit unei concepții răspîndite în lumea egipteană antică, Pămîntul reprezintă o cutie, o ladă înconjurată din două părți de apele Oceanului. Tot în perioada aceea s-a stabilit că Pămîntul are volum, teză aflată în contradicție cu conceperea Pămîntului ca un disc plat.

Printre realizările egiptenilor antici se înscrie și cunoașterea unor constelații (Orion, Lebăda). Grație rațiunii practice, ei au stabilit legătura dintre momentul revărsării apelor râului Nil și mișcarea unei stele care a căpătat denumirea de Sirius. Fapt semnificativ – însuși marele vizir (primul-ministru) “supraveghea” mișcarea acestei stele.

Mai consemnăm că în Egiptul Antic se cunoșteau și douăsprezece constelații speciale, de mișcarea cărora depindea împărțirea anului în 36 de decade, explicate mai târziu în Papirusul Carlsberg.

Științele matematice au cunoscut în Egiptul Antic o dezvoltare în ascendență, avînd o vădită predilecție filozofică. Însăși poziția inițială era favorizantă, deoarece numărul prin esența sa constituie o abstracție ce reprezintă un complex determinat de raporturi din lumea reală. Principalul, însă, constă în faptul că gîndirea matematică a Egiptului Antic a atins un anumit caracter abstract, fapt ce a contribuit la continuarea, iar apoi și întregirea unor modalități de concepere a lumii, în special la formarea și răspîndirea anumitor concepții privind existența unei ordini obiective în natura înconjurătoare.

Documentele timpului atestă afirmațiile lui Platon și Aristotel care erau uimiți de cunoștințele egiptenilor în domeniul matematicii. Matematicienii egipteni cunoșteau raportul lungimii circumferinței la diametrul ei, cunoșteau valoarea lui π care echivala cu 3,16 (corect $\pi = 3,14$), puteau calcula volumul emisferei, operau cu fracții zecimale, rezolvau ecuații cu două necunoscute etc.

Probabil, însăși realitatea obiectivă, necesitățile practice și, în special, construirea piramidelor, a templelor, a monumentelor funerare i-au determinat pe vechii egipteni să dezvolte științele matematice. Cu atît mai mult că se afirmă, precum că aceste construcții, în special piramidele, precizează

și eternizează în piatră volumul cunoștințelor existente atunci privind lumea materială și spirituală.

La dispoziția noastră sunt puse astăzi doar două papirusuri matematice mai însemnate. Dar reieșind din ceea ce-au creat egiptenii, am putea presupune că o parte din papirusuri s-au pierdut. Ca și mesopotamienii, ei aplicau sistemul zecimal de numerație, însă nu cunoșteau cifra zero. Sulul papirusurilor conține teza ce trebuia demonstrată.

Matematicienii egipteni știau să extragă corect rădăcina pătrată din orice număr, posedau cunoștințe referitor la unele progrese aritmetice și geometrice și la calculele algebrice.

În papirusul matematic de la Moscova găsim o problemă ce ne-ar orienta la o concluzie de tipul: “Cum trebuie împărțit 100 în două părți, astfel ca rădăcina pătrată a uneia să reprezinte $\frac{3}{4}$ din cealaltă?”

În Egiptul Antic au căpătat răspîndire și asemenea probleme geometrice ca, de exemplu, calcularea volumului și, în special, al piramidelor, al trunchiului, al cilindrului. Un interes deosebit reprezintă calculele referitor la construcția piramidelor egiptene, îndeosebi a Piramidei Mari (a lui Cheops). Aici apar mai multe întrebări. Cine și cum le-a construit ținînd cont de nivelul de dezvoltare redus al societății de atunci. Opiniile existente la acest capitol le-am diviza în trei grupe:

1. Piramidele prezintă un mesaj profetic lăsat de antici posterității.

2. Documentele (papirusurile) păstrate pînă în zilele noastre conțin informații vagi, incomplete, multe cunoștințe au fost uitate, pierdute, și deci nu putem stabili adevărata stare de lucruri ce a existat în Egiptul Antic în problema respectivă.

3. A existat o civilizație extraterestră, care fie că a contribuit la răspîndirea cunoștințelor necesare în mediul egiptean

antic prin «șoapte din Senin», fie că a participat nemijlocit la edificarea piramidelor și a altor construcții monumentale. Știau oare egiptenii antici că dacă am înmulți înălțimea Piramidei Mari cu un miliard am afla cu o precizie absolută distanța de la Pământ pînă la Soare? Cunoștințele astronomice (în orice caz cele ajunse pînă în zilele noastre) nu admit că egiptenii antici puteau efectua asemenea calcule complicate. Este enigmatică și altă situație: axa culuarului central al Piramidei Mari este orientată spre Steaua Polară. La acestea și încă la multe alte probleme și “pete albe” știința urmează să caute și să aducă argumentele și concluziile respective.

O amploare deosebită capătă în Egiptul Antic și medicina care avea un caracter mitologic magic, cauza oricărei boli fiind privită ca generată de un anumit zeu, ori demon, de spiritul unui mort. Pînă în prezent s-au păstrat patru papirusuri medicale, și anume: Ebers, cel de la Berlin, de la Cair și Papyrusul Smith (care a fost descoperit în 1930, fiind considerat și cel mai important, mai valoros din punct de vedere științific).

Medicii egipteni posedau cunoștințe profunde în anatomia și fiziologia omului, fapt dovedit de procesele practice ale mumificării. Astăzi unii savanți afirmă că printre factorii care susțin mumificarea este radioactivitatea. Și dacă este așa, apare întrebarea: cum și în ce mod obțineau egiptenii antici cunoștințe în acest domeniu și chiar radioactivitate ca atare. Ori, ca și în cazul dezvoltării matematicii, e vorba despre civilizațiile extraterestre?

Cea mai favorizată ramură a medicinei era chirurgia. Putem presupune că o atare situație era determinată și de războaiele purtate de egipteni, care le puneau la dispoziție un material de studiu foarte divers. Se dezvoltă și farmacologia egipteană antică, care folosea un număr suficient de substanțe minerale, animale și vegetale. Remarcăm însă că o parte din

rețetele aplicate în practica medicală purtau un caracter religios ori superstițios, erau o manifestare a ignoranței și rutinei primitive.

În genere, practica medicală rezultă în mare măsură din observațiile și experiențele ocazionale, fără concluziile teoretice respective. Orice constatare empirică avea caracter simplist, nu era evidențiată în deosebiri exterioare nesemnificative. Se acumulau mai multe fapte, observații, mai multe cazuri concrete, însă ele rămâneau totuși particulare, nu se făceau generalizările respective. Studiile existente confirmă că în medicina egipteană încă nu se încetățenise principiul: dacă nu suntem în stare să-l ajutăm pe bolnav, nici nu trebuie să dăunăm vieții lui.

Papirusul Smith (sec. XVII î.e.n.) descrie 48 de cazuri de diverse răni, dintre care 10 operații chirurgicale sunt din zona craniului. De exemplu, cazul 20 descrie o rană adâncă în osătura zigomatico-temporală. Se constată că “boala nu poate fi tratată”, apoi se indică – “culcat va sta (bolnavul), uns va fi capul său cu ulei; se va turna mhuj (o substanță necunoscută) în ambele urechi”. În majoritatea cazurilor descrise în Papirusul Smith medicul aplică tratamentul necesar apoi așteaptă să se consume un proces natural anumit ce are loc în organism independent de voința bolnavului și a medicului.

Unii savanți afirmă chiar că acest Papirus este un tratat de chirurgie osoasă, avînd o valoare cvasiștiințifică. E semnificativ că Papirusul nu apelează la magie, la zei, ci prezintă decizii de caracter laic, asemănătoare celor științifice. Anume în sensul acesta Papirusul medical Smith este unul dintre cele mai pregnante documente referitoare la nivelul de gîndire prefilozofică ce dăinuia în perioada aceea și care evolua spre principiile filozofiei abstracte.

Papirusul Smith afirma (excepție cazul 9) că vindecarea

bolnavului depinde nemijlocit de acele mijloace materiale care vor fi aplicate, precum și de posibilitățile fiecărui organism luat aparte.

În timpul vindecării bolnavilor medicul prestabilește o natură internă specifică, ritmul căreia corespunde parcă unei anumite ordini. În același timp există și o ordine strictă, “ritmică”, a Universului, și anume: succesiunea absolut ritmică a anilor, a anotimpurilor, precum și mișcarea ciclică a aștrilor cerești. De aici și unitatea poate fi ca aparentă, cuprinzând măsura ritmului uman și a celui cosmic; iar apoi și concluzia, potrivit căreia ordinea existentă în Cosmos și cea umană-trupească reprezintă niște situații ori cazuri particulare privind ordinea universală esențială. Astfel, este expusă ideea privind esența fizică a vieții umane, însă expusă ca o intuiție simplă, avînd un caracter implicat, fără concluzii filozofice, însă prin amplificarea unei ordini-necesități.

Mai subliniem că Papirusul Smith conține și elemente raționale, aspecte absolute și relative. Prognozele expuse denotă că medicul posedă cunoștințe practice, chibzuiește, caută varianta posibilă realizabilă, crede în cunoștințele pe care le posedă. Principalul, însă, constă în faptul că medicul egiptean este conștient de limitele cunoștințelor sale ce se manifestă sub trei aspecte: 1) “voi trata”; 2) “nu voi trata”; 3) “o boală cu care voi lupta”... Fiind motivate rațional, aceste trei aspecte își schimbă semnificația în mod reciproc, descriind și stările succesive ale rațiunii umane care în permanență este orientată la evidențierea diversității de posibilități manifestate în mod obiectiv.

Înînd cont de practica social-istorică, putem presupune că egiptenii antici se sprijineau și pe experiență ca izvor inițial de cunoștințe. Cît privește noțiunile de inducție și deducție ce reprezintă o unitate dialectică, istoria începutu-

rilor rațiunii umane evidențiază faptul concludent: procesul inductiv are loc în mod spontan și global. Dar și intuirea spontană globală a generalităților și raporturilor general-individuale se manifestă fără ca oamenii să-și dea seama de existența lor și să le conceapă.

Gîndirea filozofică în Egiptul Antic are un șir de afinități cu cea mesopotamiană. Și aici e prezentă orientarea ideologică privind unitatea și ordinea existentă în Univers, evidențindu-se aspectele cosmic și biologic, precum și cadrul social-politic cu specificul său. La temelia acestei gîndiri s-a pus teza că Universul e unitar, avînd și un caracter ordonat, întocmai ca o familie. Și această ordine are caracter cosmic. Denumită și “Maat”, această ordine reprezintă o stare destul de vastă, ori caracterul “definitiv” și perfect al construcției cosmice, al construcției divine. Inițial Maat era o zeiță, ceea ce exprimă noțiunile de adevăr-dreptate care se raportează în special la acel sentiment comun de adevăr și dreptate ce se conține nemijlocit în psihologia socială. Dar Maat mai reprezintă și “echilibrul universal”, îndeosebi cea legătură armonioasă ce se stabilește între laturile ei componente, iar mai apoi—interacțiunea și coeziunea necesară a acelor forțe ce asigură și determină adevărata ordine din Univers.

Regele (faraonul) fiind și zeu întruhidează prin sine adevărata unitate cosmică, și această identitate de natură, existență între divinitate și faraon, e concepută ca de la sine. Mai evidențiem că principiul privind identitatea faraon-zeu în unele cazuri e substituit de un alt principiu, care afirmă că regele este descendentul zeului. Prin tezele acestea gîndirea filozofică egipteană antică are unele deosebiri în comparație cu cea mesopotamiană, unde faraonul este lipsit de natura divină, fiind numai un instrument al acesteia. Aici e cazul de accentuat că însemnătatea social-politică a tezei privind divinitatea faraonului prevede menținerea unei stabilități în societate.

Dar regalitatea, sau unitatea de caracter dintre faraon și Univers, mai are și anumite semnificații de ordin biologic. Deși faraonul îndeplinește funcțiile de cîrmuitor al statului, concomitent el este simbolul fertilității solului, al bogățiilor naturale, este cheia de boltă a prosperității poporului.

O particularitate deosebită a filozofiei egiptene antice o constituie evidențierea apei în calitate de element primordial al lumii. Pentru modul de viață al vechilor egipteni era caracteristică teza “Pămîntul iese din apă”. În așa fel ei își imaginau ogorul, care după reflux (sau retragerea apelor Nilului, principala sursă acvatică a Egiptului) trezea totul la viață.

De fapt, în majoritatea legendelor egiptene cu caracter cosmogonic este prezentă afirmația privind existența apei ca element (substanță) primordială și care se prezintă ca “materie primă din care provin toate” (numită și Nun). În “**Textele Piramidelor**”- monumente străvechi ale egiptenilor – se constată că “atunci cînd cerul nu exista, cînd Pămîntul nu exista, cînd nimic nu exista încă”, apa exista. Anume din apă (Nun) apare Pămîntul, la fel cum se înalță Piramida ce simbolizează și astăzi colina primordială. Dar colina ce se înalță din ape și care simbolizează “începutul cosmogonic” reprezintă în același timp și începutul biologic. Aici este vorba despre fertilitatea solului care va asigura omul cu hrana necesară, desigur în cazul cînd el își va dezvolta aptitudinile sale creatoare.

Filozofia egipteană antică este expusă, în special, și în textele din acea perioadă care au fost clasificate în: texte magice, texte sapiențiale, textele povestirilor și texte profetice. În cadrul textelor magice sunt incluse *Textele Piramidelor*, *Textele Sarcofagelor* și *Cartea Morților*. Acestea din urmă conțin teza privind conceperea sufletului ca un criteriu abstract al lucrurilor existente în lume și care-i alcătuit din două părți sau entități, Ka și Be. Fiecare entitate are funcția sa. Astfel, Ka

reprezintă o umbră semimaterială, iar Be constituie partea luminoasă a sufletului, partea lui incorporală. Fiind luate separat, entitățile Ka și Be nu sunt nemuritoare. Ele reprezintă un tot integral numai împreună cu trupul, iar moartea este în stare să cuprindă doar elementele izolate. Asemenea stare de lucruri a influențat procesul de îmbălsamare a morților care cuprinde împreună sufletul și corpul în viața lor veșnică.

Caracterul moral-religios, moral-filozofic, dar și cu note de protest referitor la realitatea socială este prezent în unele texte sapiențiale. În genere elementele morale pot fi considerate ca fiind inițiale în contextul devenirii filozofiei egiptene antice. În acest sens e semnificativă opera "*Cîntecul harpistului*" în care se afirmă că sufletul este muritor ca și trupul și că ele mor în același timp, în ziua cînd inimile sunt distruse. Tot în această operă găsim și afirmații că nimeni din morți nu a revenit să povestească celor vii despre lumea de dincolo de mormînt. De aici urmează și concluzia că nu prea are rost să te bizui, să speri la viața ce te așteaptă după moarte, ci ar fi mai lesne să-ți soluționezi problemele în viața pămîntească. Din cele expuse egiptenii puteau face două concluzii: 1) nu prea avem dovezi, informații, date care s-ar sprijini pe senzații, rațiune și experiență privind existența vieții pe lumea cealaltă; 2) dar nu dispunem nici de dovezi convingătoare precum că această lume nu există.

Îndoiala privind existența lumii de dincolo de mormînt este expusă și în textul intitulat "*Sfătuirile unui deznădăjduit cu sufletul său*". Autorul textului exprimă îndoieli și referitor la existența dreptății pe pămînt. El afirmă că oamenii fură unul de la altul, inimile lor sunt înstrăinate, înrăite și că el singur nu știe ce înseamnă fericirea, fiind sărac în lumea pămîntească. Se mai menționează că oamenii ar putea dobîndi fericirea aici, pe pămînt, chiar și în afara religiei și în opunere cu normele morale tradiționale care propovăduiau plecă-

ciunea, pietatea și smerenia ca valori determinante în viața personală a oamenilor.

Aceleași idei de smerenie și supunere, de respectare a normelor și credințelor tradiționale le găsim și în cel mai mare text sapiențial intitulat **“Învățăturile lui Ptahotep”**. Dar, spre deosebire de celelalte texte de acest gen, aici e prezentă încercarea (de fapt prima în filozofia egipteană antică) de a sistematiza unele norme de caracter etico-politic existente în acea perioadă. Autorul “Învățăturilor” exprimă idei și atitudini favorabile păturii aristocratice și faraonului, pledează pentru un om ascultător și smerit.

Savanții care au cercetat minunțios textele sapiențiale au stabilit prezența în ele a unei concepții filozofice determinante (expuse deja). Aici concepția Maat exprimă “adevărul și dreptatea”, dar orientate în special la respectarea smerită și supusă a tradițiilor din trecut, a “ordinii străvechi”. Maat, însă, e de origine divină și a apărut în lume drept consecință a victoriei obținute de zeul Horus asupra zeului Seth. Cu toate că e de origine divină, Maat este acceptată și în lumea reală a oamenilor, nu numai în lumea zeilor. În texte Maat este prezentată ca unică în felul său, eternă, după caracter exprimând forța ce are menirea de a asigura armonia firească dintre Cer și Pământ. Anume acesta și este marele adevăr, care îndeplinește rolul de călăuză în viața omului, iar abaterea de la el este pedepsită de forța supremă. Oamenii sunt îndemnați să respecte întru totul ordinea stabilită de divinitate, fapt ce determină nașterea în ei a unei energii și forțe specifice, cu menirea de a-i face supuși și smeriți.

Cît privește corelația dintre ordinea morală și socială existentă și cea cosmică, concepția în cauză afirmă că omul înțelept este în stare să realizeze marele adevăr și marea dreptate numai în cazul dacă aderă la ordinea cosmică, naturală în care el se

manifestă ca ființă dotată cu rațiune. Însă principalul constă în faptul că aderarea omului la ordinea cosmică este echivalentă cu credința în Maat și în faraon, precum și cu acceptarea ordinii existente în societate. Anume astfel omul devine supus și smerit, astfel este creat și “dreptul tacit” ce a dominat în lumea antică, și nu numai atunci. Mai apoi omul acesta devine supus al zeului Osiris (Zeul tăcerii), sau zeul ucis și înviat. Aici consemnăm că mitul zeului egiptean Osiris este unul dintre cele mai răspândite în întreaga mitologie egipteană. În cele din urmă zeul Osiris moare ca apoi el însuși să învie ajungând zeu al morții, adică stăpîn peste orizontul funerar, judecătorul universal al defuncțiilor. Este enigmatic și chiar semnificativ faptul că uciderea, dezmembrarea, iar mai apoi împrăștierea lui Osiris în bazinul nilotic a generat reconstituirea și învierea lui datorită osîrdiei și practicilor magice depuse de sora și soția sa Eset (Isis). Acest fenomen și proces este interpretat de obicei ca un rit agrar, formele derivate fiind adeseori considerate în aria mitică a eroilor de factură civilizatoare.

Una dintre particularitățile de principiu ale filozofiei antice egiptene constă în concluziile ce constată că toate lucrurile din lumea înconjurătoare au fost “chibzuite” de către Dumnezeu căpătînd valoare “datorită atribuirii de însemnătate prin cuvinte”. Anume de aceea tipurile de muncă și cele de artă, tot ce îndeplineau mîinile sunt influențate de ordinul care provine de la gîndire, iar în consecință – de la Divinitate. Oamenii credeau în puterea gîndului, acceptau superioritatea minții în raport cu faptele și acțiunile lor, în special în raport cu activitatea mîinilor.

În acest sens este foarte important textul numit “*Inscripția Schabaka*”^{*} gravat pe un bloc de granit din templul de la Memphis, și care evidențiază aspecte privind originalitatea și caracterul specific al gîndirii egiptene antice. Mai întîi de toate

* Schabaka – rege de origine etiopiană.

textul pune accent pe creația lumii. Se consideră că gândirea lui Ptah (Marele Zeu) este creatoarea a tot ce există în jur. Concluzia ce rezultă ne dovedește că esența lucrurilor constituie gândirea și forța ei cuprinsă integral în cuvânt. În așa mod, pe de o parte – cuplul gând-cuvânt, principiu-forță atribuie mișcare întregii existențe, pe de altă parte, creația avînd caracter divin reprezintă un act înfăptuit de Ptah (Marele Zeu). Dar și conform legendei Marele Zeu creează lumea înconjurătoare, lucrurile existente în ea (și chiar zeii) cu ajutorul nemijlocit al inimii și al limbii. Aceasta se explică prin faptul că inima îndeplinea funcția de lăcaș al gândirii, acel loc deosebit unde de fapt apare și unde este conceput în mod real gândul și perspectiva creației. Limba, la rîndul ei, reprezintă mijlocul adevărat al cuvîntului, îndeplinind funcția de sancționare și aprobare a planurilor zămislite de inimă. În consecință, nu mai existau obstacole în realizarea de către corp a deciziilor cuvîntului.

Sub aspect generalizator, însă, e vorba despre creație dintr-o materie preexistentă în cadrul căreia are loc producerea generică sau facerea tuturor lucrurilor din ceva preexistent. Dar există și creația religioasă – magică, exprimată ori manifestată prin strigăt, cîntec, dans, cuvînt, gândire. Într-un sens sau altul, într-o formă ori alta divinitatea dă lumii acea structură și acea componență, în care se prezintă și astăzi. Alceva e caracteristic acestui proces, și anume – creația divină are la temelie un material preexistent sau germeii preexistenți, care în mod real reprezintă constituirea, organizarea, ordonarea. Semnificația actului creaționist mai constă și în funcția de a stabili anumite forme, o unitate și o ordine anume în acel material care în etapa inițială e lipsit de formă, în el dominînd dezordinea și haosul.

Odată cu dezvoltarea istorică a societății evoluează și gândirea filozofică. Sporește interesul pentru cunoaștere, care în mod real tinde să depășească subordonarea față de individual,

în special cu tendința predilecției spre o muncă concret individuală. Treptat se afirmă ideea privind ordinea necesară dominantă în natură, care se profilează tot mai real și în care nu prea sunt observate orientările de conținut mistico-religios. Primele idei cu caracter mistic, ce se refereau nemijlocit la ordinea existentă concentrată în sentimentul hazardului sau al destinului implacabil, se manifestă printr-o dominație despotică a personalității individului. Noile meditații, noile cugetări sunt de acum expuse printr-o viziune matematică, evidențiindu-se că în acest domeniu al cunoașterii mintea omului trebuie orientată să opereze cu “ceea ce nu se vede”; deci e vorba despre non-empiric, despre inteligibil. Iar abstractizarea începută devine apoi obiect al cugetării. În procesul de gândire pătrunde cu insistență proba, ea fiind posibilă deoarece pînă la momentul dat exista convingerea referitor la caracterul necesar al raportului de acum descoperit. Deci este reliefată permanența universală a raporturilor matematice dintre lucruri și obiecte.

Astfel, noua idee (de orientare matematică) de ordine numerică naturală posedă și anumite însușiri noi care nu generează asociații de temere la oameni, ci, dimpotrivă, se prezintă ca fiind “ascultătoare” în fața lor. Folosind calculul, oamenii însușesc ideea numerică, îndeplinind și anumite acțiuni concrete, practic-utile. Cunosînd această idee, omul se adîncește în însușirea lucrurilor, se apropie tot mai mult de ele, îndeplinind și anumite acțiuni care de fapt se află în contradicție cu predestinarea. În așa mod oamenii devin mai independenți, simțindu-se parcă mai maturi în relațiile lor cu natura.

E semnificativ faptul că atmosfera socială era dominată de diverse conflicte și revolte, de un spirit protestatar față de ordinea existentă. În conștiința socială a poporului s-au afirmat anumite ostilități față de funcționari și faraon, față de organele judecătorești și de drept. Concomitent în conștiința socială s-au făcut simțite și unele note de caracter ateist.

Însuși faptul că gîndirea dominantă în Egiptul Antic se baza pe principiul unității dintre ordinea socială existentă în stat, ordinea cosmică și cea religioasă, precum și cea biologică prevedea imuabilitatea statului faraonic. Însă, pe de altă parte, oamenii, fiind instruiți în credința că ordinea social-politică și cea religioasă reprezintă un tot întreg, protestau împotriva administrației, deci și împotriva religiei. Protestul și ura celor umiliți erau orientate împotriva inegalității sociale, în special a celei economice, împotriva privilegiilor celor suspuși. În conștiința maselor se înrădăcina ideea că slujitorii (funcționarii) de stat și cei de la instituțiile religioase își orientează activitatea spre favorizarea clasei conducătoare. Toate cele trei instituții principale – religia, statul și dreptul – au fost unite într-o singură ideologie avînd scopul de a consolida ordinea social-politică dominantă. Însă masele umilite erau dispuse să distrugă instituțiile ce constituiau această unitate, protestul și revolta lor avînd un caracter social-general. Deci e vorba despre un anumit progres în evoluția conștiinței sociale, cînd masele de oameni revoltați pierd încrederea în puterea cosmică a faraonului, considerînd ca fiind falsă identitatea acestuia cu ordinea existentă în natură.

Principala sursă privind gîndirea ontologică în Egiptul Antic este *“Cartea Morților”*. Ea cuprinde toate textele scrise pe papyrus, care apoi erau puse în morminte pentru a-l însoți pe cel plecat în veșnicie. Textele expuse în *“Cartea Morților”* conțin diverse afirmații ontologice contradictorii. Evidențiem conținutul unui text care ni se pare mai integral și mai argumentat: “Omul zace fără suflare, iar conceperea de către noi a noțiunii de mort este vădit nepotrivită, întrucît nu numai spiritul, dar și trupul își poate reveni. Trupul este mumificat, iar sufletul, trecînd fără obstacole prin judecata lui Osiris, se înalță și capătă chip de zeu. Și atunci se întîmplă că acela care este supus la asemenea metamorfoze spune cuvintele: “Știi că

sufletul meu veșnic este un zeu, iar trupul meu este însăși veșnicia”. În continuare este evidentă existența unei anumite entități “sufletești” supreme, de factură unică și în perspectivă e posibilă contopirea cu ea a oricărui “suflet” omenesc individual. Sufletul afirmă că el într-adevăr este încărcat de posibilități fără număr, că el face așa deoarece ceea ce este ascuns în el să se arăte în variantele formelor sale schimbătoare. Cu o deosebită pietate el declară că este zeul nemărginit, a cărui voce deșteaptă zeitățile ascunse în inima sa. În consecință, sufletul mai spune că e de origine divină, fiind și creator de zei, și că el ascunde în sine formele, natura proprie tuturor zeilor. Mai apoi spiritul se declară drept principiu abstract și unic al tuturor formelor, diverselor și multiplelor lucruri de origine divină sau pămîntească. În concluzie, spiritul se declară principiu actual și comun al tuturor lucrurilor, vizînd generalul (substanță intimă generală) de caracter definitoriu al lucrurilor ori exprimînd esența lor, care, fiind spirituală, reprezintă și o manifestare reală a unei inteligențe divine unice. Aflîndu-se pe lumea cealaltă, dincolo de mormînt, spiritul afirmă că el este și ziua de azi, și cea de ieri, și cea de mîine.

În “Cartea Morților” este destul de reliefată năzuința spre nemurire, iar nemurirea este eternitate. Nemurirea, însă, mai înseamnă și continuarea vieții pămîntești. Aici se mai conține și ideea ce reflectă năzuința spre o altă viață și spre o existență atemporală, ce sintetizează într-un mod specific singularitatea în care se află, precum și caracterul ei atotcuprinzător și neasemănător cu lumea, viața și timpul acesta.

Ideea timpului de caracter atemporal parcă ne scoate din Universul existent, pe cînd ideea de ordine ne readuce în el. E vorba despre o readucere în Universul nostru real, imaginat sau intuit în realitate de lumea unitară aflată în dezvoltare, însă fiind ordonată și plină de dinamism, fiind și în stare de a genera formele respective pînă la infinitate.

Un capitol aparte din “Cartea Morților” este dedicat obligațiilor omului printr-un aspect politic, religios, etic și trecut prin oficialitatea de stat. Îndatoririle în cauză cuprind norme ce reflectă anumite cerințe de caracter social general: să nu furi, să nu ucizi, să nu comiți adulter, să nu aduci daune altora ș.a. Sunt destul de semnificative și normele referitoare la interesele proprietarilor de pământ – “nu trebuie călcat pământul altuia”. Mai multe norme se referă la apărarea demnității zeilor, a bunului lor renume, precum și a bunurilor materiale ce le aparțin. Prezintă interes și normele ce vizează relațiile sociale de inegalitate și care îndeamnă la un respect față de oamenii muncii, care să nu fie puși “să muncească prea greu”.

§ 3. Filozofia antică în India

Despre cultura Vechii Indii, despre condițiile sociale, politice și economice începând cu mijlocul mileniului II î.e.n., noi aflăm din documentele literare – *vede* și din legendele populare – *itace*. Multe date de ordin filozofic și spiritual găsim în poemele epice Mahabharata și Ramayana.

Vedele (ceea ce înseamnă cunoștințe – *n.a.*) sunt cele mai vechi texte literare ale Indiei. Ele sunt formate din patru culegeri: *Rig-veda* (cunoașterea imnurilor), *Sama-veda* (cunoașterea cântecelor), *Yajur-veda* (cunoașterea rugăciunilor) și *Atharva-veda* (cunoașterea descântecelor). Fiecare culegere este dedicată unei divinități. Perfecționarea de mai târziu a doctrinei vedelor a fost denumită *Vedanta* – în care apare tema opoziției dintre relativ (*maya*) și absolut (*atman*). *Vedanta* socoate că fenomenele multiple și variabile nu au decît o realitate relativă, în măsura în care ele se raportează la *atman*. Fenomenele nu sunt aceea ce par a fi; ele au o altă semnificație a existenței, căci de altfel o funie noi am considera-o șarpe. Prin urmare, aceste texte au tendința de a discredita valoarea lumii

reale, făcînd aluzii la un sens mai adînc al acesteia.

Textele literare conțineau diverse probleme ale lumii înconjurătoare, în special probleme filozofice privind Unitarul, crearea lumii, precum și note despre focul cosmic, despre Purușa, care era considerat creatorul Universului. Fiind un om supranatural, Purușa avea o mie de ochi, o mie de capete, o mie de picioare. Se afirmă că din mintea și sufletul lui a apărut luna, din gură – focul, din ochi – soarele, iar din puternica-i răsuflare – vîntul. Tot el a dat suflet organizării și funcționării statului. Din gura lui Purușa au apărut brahmanii, din mîini – țăștrii (ostașii), din șolduri – waișii (negustorii), iar din tălpi – șudrii (oamenii muncii).

În secolul VIII î.e.n., cînd societatea Indiei a cunoscut o perioadă de relativă înflorire culturală, apar textele Upanișadelor (ceea ce înseamnă “a șede alături” – *n.a.*), în care se pune problema cunoașterii adevărului. În ele este combătută magia, vrăjitoria, toate domeniile de cunoaștere, care fac apel la forțele supranaturale; și chiar Vedele sunt tratate ironic. Lumea este privită ca un foc, un spirit absolut în care se perindă scurtele vieți omenești. Viziunea aceasta ascunde germenii unei atitudini umaniste față de viață. În Upanișade se spune: “Cel ce vede un singur spirit în toate și totul într-un singur spirit nu poate trata cu dispreț nici o făptură”. Filozofia Upanișadelor examinează existența în diversitatea ei ca aparținînd spiritului intern al omului și acest absolut intern îl poți găsi adîncindu-te în străfundurile conștiinței. Ceea ce poate fi descoperit în interior pe această cale aparține nu numai propriului suflet, ci întregii realități .

Aici sunt prezente cugetări despre sensul vieții și tainele Universului, despre cauzele diverselor fenomene din lumea înconjurătoare. Astfel apare întrebarea: “Cine a auzit sau cine poate arăta de unde provine existența? Cînd au apărut zeii

existența de acum era”.

Împotriva concepțiilor idealiste din Vede și Upanișade s-a pronunțat gândirea materialistă a școlilor Samkya și Ciarvaka, care demonstra absurditatea închipuirilor despre divinități și afirma existența realității obiective. Argumentele școlii Samkya împotriva idealismului rezidau în următoarele: nici un suflet perfect autonom nu este capabil să influențeze asupra materiei, deoarece aceasta nu posedă capacitatea de percepție, nici dorința de activitate. În felul acesta natura nu simte necesitatea amestecului unui spirit din afară, deoarece tot ce se petrece în natură își are principiile sale în ea. Natura există în afară de noi, pentru că prin percepții și senzații noi acceptăm siguranța directă de realitatea ei obiectivă. Însă această școală alături de admiterea lumii materiale recunoaște și realitatea deosebită a sufletelor (purușa), care prezintă unități spirituale cu număr indefinit. Gnoseologia materialistă a școlii Samkya pune la îndoială valoarea rațiunii “speculative”. Nisi o ipoteză a minții nu poate căpăta un titlu de certitudine, dacă ea nu se impune, în primul rând, printr-o evidență de ordin concret, senzorial.

Ideile materialiste au fost expuse mai evidențiat în doctrina Ciarvaka (cu școlile Lokayata și Lokayata darșana = viziunea oamenilor simpli). La întrebarea despre esența vieții și a sufletului această doctrină susținea că viața este indisolubil legată de materie, de trup. Odată cu moartea trupului încetează și viața. Filozofia Ciarvaka afirmă realitatea lumii materiale și a vieții active pe pământ. Sub aspect gnoseologic Ciarvaka recunoaște rolul primordial al percepției senzoriale. Simțurile ne dau cunoașterea lucrurilor și alimentează permanent viața intelectului. În lume există numai materia, care poate fi redusă la patru elemente (ciarvaka) primordiale – aerul, focul, apa și pământul. Totul, chiar și corpul omului, este format din aceste substanțe.

În sec. VIII-VII î.e.n. în India se răspândeau ideile despre structura corpusculară a materiei, ceea ce grecii au numit “atomism”. Mai târziu școlile Budhistă și Vaișeșika au susținut aceste idei, sistemul Vaișeșika admitând existența unor substanțe eterne, indistructibile, formate din particule infime de patru feluri: atomi de pământ, care au miros; atomi de apă, care au gust; atomi de foc, care se caracterizează prin culoare, și atomi de vânt, sau de aer subțire. În cosmologia Vaișeșika spațiul și timpul există obiectiv, independent de conștiință, și posedă forță creatoare, deci nu sunt receptacule pasive, care includ în sine obiecte materiale. Mișcările și transformările din Univers sunt recunoscute ca procese obiective ce pot fi explicate prin combinarea și separarea atomilor. Noțiunile generale, universalizările, după învățătura Vaișeșika, nu sunt doar un produs al generalizării minții noastre, ci constituie o latură intrinsecă a realității externe, o trăsătură reală, concretă și individuală a lucrurilor.

În același timp, unii reprezentanți ai acestei școli afirmau că lumea aflată în dezvoltare este înzestrată cu suflet, alții examinau atomii numai drept cauză materială a lumii, iar Dumnezeu, spuneau ei, este o cauză eficientă a lumii. Școala Nyaya de asemenea a dat dovadă de inconsecvență în viziunile sale asupra lumii, menționând că lumea materială constă din mici particule, aflate în mișcare, adică din atomi, care, unindu-se, formează corpul. Filozofii, însă, căutau cauza unirii atomilor undeva în exterior, în acțiunea forțelor supranaturale, a Dumnezeului atotputernic.

O altă școală filozofică cu tendințe materialiste a fost Jaina – o sectă religioasă ce lupta pentru eliberarea socială și spirituală, practicând o viață sobră, aproape de ascetism. Jainismul urmărea “purificarea” și “salvarea” sufletului. Înființată în sec. VII î.e.n. de Parsva și constituită în școală în sec. VI î.e.n. de Vardhamana, căruia îi ziceau Marele erou și Jina (victoriosul), de unde și denumirea Jaina, această doctrină nega ideo-

logia brahmanilor și pe zeul Brahma, ca și pe celelalte divinități de pe atunci. Spre deosebire de Yoga, care vedea eliberarea spirituală în meditația individuală, izolată, jainismul concepea posibilitatea mântuirii numai în cadrul vieții în comun. El avea o atitudine critică față de Upanișade și lupta împotriva misticismului și monoteismului lor. Potrivit concepției jainiștilor, dualistă în esență, lumea există în baza a două principii, prin două substanțe, care nu pot fi reduse una la alta: 1) substanța materială, formată din mulțimea atomilor înzestrați cu diferite calități (miros, culoare, sunet etc.), din timp și spațiu ca realități de natură tot materială și 2) substanța spirituală, reprezentată prin sufletele individuale (Yiva) veșnice și necreate de nimeni, care nu pot fi influențate de materie.

Jainiștii considerau că lucrurile sunt formate din particule materiale minuscule indivizibile – atomi. Îmbinările atomilor formează corpuri și obiecte ale naturii. Atomii sunt veșnici și lipsiți de formă. Mișcarea atomilor, condiționată de acțiunea cauzelor externe, atinge o viteză extraordinară. Există două tipuri de mișcări: 1) deplasare simplă, mecanică; 2) evolutivă. Materia se mișcă în spațiu. Spațiul, ca și sufletul, poate exista independent de materie.

Jainiștii nu-l recunoșteau pe Dumnezeu ca creator al lumii, dar se pronunțau pentru credință în sufletul eliberat, care poate poseda perfecțiune divină, dacă este eliberat de corp, curățit de materie. Procesul de perfecționare a cunoștințelor omului, credința și comportarea lui destoinică generează fericirea sufletului. De aici și reieșeau predicile jainiștilor privind ispășirea sufletului, suferințele îndurătoare și pasivitatea omului în lumea aceasta. Deci, budhismul reprezintă o orientare religioasă, răspîndită pe larg în India antică, și care atrage, în special, atenția păturilor de jos ale poporului. Aceasta se explică prin faptul că reprezentanții ei se pronunțau împotriva privilegiilor unor caste și pături. Budhiștii negau existența lui Dumnezeu și a sufletului

veșnic. Aici ei erau aproape de materialism, deși nu erau materialişti. Budhiștii timpurii nu recunoșteau nici învățătura vedelor privind substanța divină și evitau răspunsul la întrebările despre esența existenței, despre veșnicia lumii etc., considerând aceste probleme ca fiind irezolvabile. Tot ce există e instabil; tot ce în aparență e veșnic poate să dispară; tot ce-i născut va pieri; după întîlnire, urmează despărțirile. Tot ce e viu, ca și lumea lucrurilor, este trecător. Există legea generală a schimbărilor și instabilității, căreia îi sunt supuse toate fenomenele lumii materiale și spirituale. Sufletul este un torent neîntrerupt al conștiinței. Toate schimbările sunt condiționate cauzal. Nimic nu are loc întîmplător, fără cauze.

§ 4. Filozofia antică în China

În sec. XVIII-XII î.e.n. în China se dezvoltă economia bazată pe sclavagism. În epoca Șan-Ini domina mitologia cu caracter zoomorf și zeul principal Șan-Di. Acesta era socotit strămoșul tribului Ini. Uneori zeul acesta simbolizează forța cerului, voința căruia putea fi aflată prin ghicire.

Cultul strămoșilor se baza pe credința în forța celor morți. În mitologie apariția lumii se explica astfel: din haos s-au născut Ini și Iang, apoi, după ce au pus lumea în ordine, Ini conducea cu Pământul, iar Iang – cu Cerul. Un alt mit ne spune că protoomul Pani-Ghu a lovit cu toporul întunericul și el s-a despărțit: tot ce era curat și ușurel s-a ridicat, iar ce era greu și murdar s-a așezat și a format Pământul.

Specificul filozofiei chineze e legat de rolul ei în lupta social-politică. Fiind supusă politicii, obiectul ei de studiu erau problemele de conducere, relațiile între caste, etica și ritualul. O altă trăsătură specifică constă în faptul că filozofia era departe de interesele cunoașterii naturii (afară de moiști și naturfilozofi). Canonizarea confucianismului a pus o barieră

ideologică folosirii cunoștințelor naturale în filozofie. Observațiile din natură și cunoștințele aplicative erau socotite îndeletniciri pentru oameni simpli.

În cartea *“Marea regulă”* lumea se considera compusă din cinci elemente – lemn, metal, apă, foc, pământ. Aceste elemente nu conțineau în înțelegerea lor nimic mistic, ci erau substanțe reale. În secolele IX-VI î.e.n. apar culegerile de texte *“Cartea schimbărilor”* și *“Cartea despre negativul supus”*, care conțin probleme privind gândirea. În *“Cartea schimbărilor”* începutul lumii se produce dintr-o îngrămădire de materie cerească amorfă, compusă din particule mici. Aceea ce grecii au numit mai târziu Haos, chinezii numeau Tai-ți, iar atomii grecilor erau numiți “ți”. Conform mitologiei anterioare, aceste particule erau socotite de două feluri – pozitive (Iang-ți) și negative (Ini-ți). Schimbările și transformările în Univers au avut loc din ciocnirea acestor grupuri de particule. Adică lumea a apărut în mod natural și are o anumită istorie în timp a transformărilor datorate forței interne. Într-o formă naivă avem aici elemente de dialectică, adică un fel de înțelegere a procesului de transformare a realității prin lupta forțelor contrare existente în formele materiei.

În *“Cartea despre negativul supus”* se vorbește despre “dao”, care înseamnă drum, cale, însă în filozofie avea un sens mai profund, ca un mers firesc al lucrurilor, ca o legitate insistentă. Natura se consideră existentă în mod real și poate fi cunoscută. Aici se neagă faptul că în natură ar putea exista o voință supranaturală, care să guverneze mișcarea lucrurilor. Se afirmă: “Conștiința se naște din lucruri și moare tot în lucruri”. Într-o altă lucrare – *“Carte a celor 32 de înțelepți”* – se spune că “rădăcina vieții este moartea, iar viața este rădăcina morții”, adică una crește și se hrănește din cea opusă ei. Aici se neagă existența vreunui substrat misterios în perindările vieții și morții, zilei și nopții, care trec una în alta.

Concepțiile cosmologice la chinezi de asemenea reprezentau Pământul ca un pătrat plat cu bolta cerească deasupra, sprijinită de stâlpi. În jurul Pământului e numai apă. Însă de la cugetările despre lumea obiectivă neapărat există o trecere la lumea subiectivă, lumea perceperii pasionate a fenomenelor. Și pentru aceasta serveau noțiunile de “Iang” și “Ini”, care însemnau nu numai pozitivul și negativul pur obiectiv. Dacă-i să cuprindem aceste noțiuni mai amplu în semnificația lor, apoi

| | |
|---------------------------------|----------------------------|
| “Iang” înseamnă: <i>pozitiv</i> | iar “Ini” – <i>negativ</i> |
| acțiune | pasivitate |
| luminos | obscur |
| cerul (înaltul) | pământul (josul) |
| masculin | feminin |

Aceste contrarii alcătuiesc existența reală. Cerul dă ploaie pentru ca pământul să rodească. Soarele luminează întunericul și încălzește recele, adică elementul pozitiv influențează elementul negativ, asigurând mișcarea și viața. Trebuie remarcat că aceste viziuni nu recunosc o cauză externă a mișcării și acțiunii din natură, însă ele au un caracter vag, slab determinat, sunt bazate mai mult pe înțelegerea în genere decât pe explicația teoretică.

Totodată, alături de o asemenea concepere a lumii, în China existau și alte concepții cu interese și caracter opuse. Interesul claselor dominante de a întări puterea de stat și a o înfățișa ca fiind veșnică și neclintită determina și modul de construire a viziunii ideologice. Ordinea stabilită în societate în frunte cu statul începe să fie asociată cu ordinea naturală și divină. Pământul era închipuit ca compus din cinci părți, conform celor cinci stihii, adică patru părți ale orizontului și centrul, care se socotea palatul împăratului, simbol al neclintirii și stabilității,

al ordinii naturii și societății. Acest centru al Pământului este asociat cu mijlocul Cerului (Steaua-Polară) în jurul căruia se mișcă toate stelele și planetele. Astfel, stabilitatea puterii de stat și dominația clasei asupritoare erau argumentate prin asociație cu momentul stabil sprijinitor din natură. Ideea aceasta era utilizată, când în momente de frământări sociale maselor li se implica vina de răzvrătire împotriva puterii cerești. Împăratul era înfățișat ca zeu atotputernic, era asemănat Soarelui, unui izvor al dreptății și al legilor, al binelui material și social. El era numit Fiul Cerului, iar statul – Împărăție Cerească.

În secolul VII î.e.n. frământările sociale în China se întesc în legătură cu dezvoltarea meșteșugăritului și creșterea birurilor de pe spatele păturilor muncitoare. Se produce destrămarea în masă a comunităților bazate pe modul primitiv de producere. Mulțime de țărani fugeau din locurile de trai și se uneau cu sclavii în lupta împotriva exploatorilor. De exemplu, cartea “*Ciuan*” mărturisește: “Bogații și aristocrații au în bucătărie multă carne grasă, în grajduri cai sătui, în timp ce poporul se chinuiește, iar pe câmpii se tîrăsc grupuri de oameni, care mor de foame”. Filozoful Men-tzi, succesorul lui Confucius, scria: “Lumea a decăzut, calea dreaptă a devenit strîmbă. Iarăși au apărut zvonuri, erezii violente; au fost cazuri când robul și-a ucis stăpînul”. E și natural ca păturile guvernante aristocratice să fi avut exponenții săi ideologici, precum și păturile țăranilor și meseriașilor, ale comunităților ruinate și sărăcite.

Unul dintre reprezentanții filozofiei oficiale de stat a fost ***Kong-Fu-tzi / Kong Qui / Confucius*** (c.551-c.479 î.e.n.). Elaborînd probleme de ordin social-politic, Confucius atrăgea atenția la consolidarea vieții publice și statale cu ajutorul perfecționării vieții morale și culturale. Această consolidare el o vedea legată de ritualuri, de tradiție și de istorie. Astfel, el propaga cinstirea strămoșilor și petrecerea ceremoniilor reli-

gioase. Perfecționarea morală ca condiție a unei vieți fericite este o datorie a fiecăruia și include respectul față de stat, de familie, de bătrâni, de conducătorii statului. Confucius socotea că omul simplu are grijă numai de bunurile pămîntești, pe cînd cel educat are grijă de virtuți (“Jen”) care includ bună-tatea, blîndețea, dragostea față de alți oameni și prin acestea omul capătă liniște sufletească, armonie, împăcare și supunere, echilibru în fața răului. Să ne gîndim că într-adevăr masele largi ale poporului luptau pentru minimumul necesar de “bunuri pămîntești” de care erau lipsite, pe cînd celor de la conducere statul le asigura din belșug aceste bunuri și îi scutea de gînduri “pămîntești”, dîndu-i drept exemplu de noblețe și blîndețe. În astfel de condiții Confucius propovăduia renunțarea la satisfacerea vieții materiale.

Confucius este primul fondator al unei școli particulare în China. El a avut meritul de a aduna toate documentele istorice, politice, filozofice, povestirile morale și cîntecele populare existente. De la Confucius ne-a parvenit zicala: “Nu-i fă altuia aceea ce nu-ți dorești ție”, ca normă de care poți să te conduci toată viața.

Confucius a argumentat idei și gînduri profunde cu privire la instruire și educație, afirmînd că “toți oamenii sunt apropiați unul de altul după natura sa, dar se deosebesc în procesul educației: învățătura fără cugetare este de prisos, cugetarea fără învățătură este fără valoare, pentru a cunoaște noul trebuie să studiem vechiul”. Cartea “*Cugetări*”(Luni-yui) conține concepțiile și ideile lui principale.

Lao-tzi/Lao-țse (sec. VI î.e.n.) este reprezentantul ideologiei păturilor celor mai năpăstuite ale țăranilor care se opuneau acțiunilor statale de exploatare a bunurilor muncii. Ideile lui Lao-tzi au fost expuse de discipoli în “*Cartea despre morală*” (“*Dao-de-tzin*”). El își exprima îndoiala ca lumea să

fie creată și ordonată de vreo divinitate: “Nu știu al cărui fiu este Dao, – *zicea el*, – putem socoti că acesta exista înaintea divinității. El este principiul generator al tuturor lucrurilor”. Dao este esența tuturor lucrurilor, legea fundamentală a naturii și a ordinii ei. Dao este principiul de a merge spre dezvoltare, “calea” tuturor fenomenelor Universului, a schimbărilor anotimpurilor, a zilelor și nopților. Mai în scurt, Dao este ansamblul de legi care guvernează materia, fenomenele, dar nu este materie. Dao este principiul vieții sociale și al gândirii și se manifestă ca o lege cauzală universală și obiectivă.

În concepția lui Lao-tzi, obiectele se nasc determinate de ciocnirea dintre Iang și Ini. Astfel apare Cerul și Pământul, apoi Omul. Acestea sunt forțele ce creează totul în lume. “Omul depinde de legile Pământului, Pământul – de legile Cerului, Cerul – de Dao, Dao depinde de sine însuși”, – *scrie Lao-tzi*.

Trebuie consemnate elementele dialectice din “Dao-de-tzin”, în care se spionează că “construcția este acțiunea lui Dao”, care astfel dă naștere Cerului, Pământului și tuturor lucrurilor. Deci, felul în care acționează Dao este universal. Lao-tzi nu dublează lumea și nu o împarte în părți contrare coexistente. El vorbește despre trecerea unei anumite entități în contrariul ei, dezvoltându-se până la un anumit punct.

În concepțiile sale social-politice Lao-tzi critica orânduirea socială existentă, socotind că suferința și nefericirea poporului au loc din cauza nerespectării de către guvernatori a legii universale a existenței – “Dao”. El cheamă poporul la o viață simplă, la o retragere de la civilizația existentă. În societate, crede Lao-tzi, trebuie să urmăm calea naturală. Dar oamenii, care trăiesc în lux și sunt brutali cu cei simpli, se conduc după placul lor, după legi inventate de ei. Dao mai conține sensul de dreptate socială: Dao natural înlătură prisosul și îl dă celui care are nevoie. Dao natural ia de la cei

bogați și dă celor săraci ceea ce li s-a luat. Legea omenească, însă, acționează dimpotrivă. “Ea ia de la cei săraci și dă cele luate celor bogați ...”, – *scrie textul*. Această nedreptate artificială nu este justificată prin legea naturii. Lupta cu nedreptatea poate fi dusă doar părăsind organizația de stat și organizând viața primitivă, simplă.

Conducătorii de oști sau regii, care respectă legea Dao, nu pretind cucerirea țărilor străine, întrucât cu timpul singuri pot fi atacați. Războaiele mari generează ani de foamete. În genere, armata aduce nefericire și regii înțelepți nu se prea grăbesc s-o pună în acțiune, ea fiind aplicată numai în cele mai dificile situații. Iar dacă ai fost nevoit să aplici armata și ai obținut victorie, atunci ține minte că lauda e de prisos, deoarece reiese că te bucuri de moartea oamenilor. Ar fi bine ca victoria să fie marcată printr-un proces funebru. Orice armată numeroasă și puternică nu este în stare să obțină victorie, întrucât susține un regim putred, care se sprijină pe forță, pe violență.

Cine obține victorie asupra altora este tare și puternic, însă mai tare și mai puternic este acela care obține victorie asupra sa.

Oamenii cruzi și puternici n-au parte de moarte bună. Acei, care adună multe bogății, mult pierd.

Mo-tzi/Mo-di (c.479-c.381 î.e.n.) de asemenea lupta împotriva concepțiilor lui Confucius de pe poziții democratice. El combate părerea că oamenii se împart firește în “superiori” și “inferiori”, luptă contra modului parazitărilor de viață al clasei bogate, e împotriva sacrificiilor religioase susținute de Confucius, luptă contra războaielor. La baza învățaturii etice Mo-tzi a pus principiul iubirii universale, nu însă cel al perfecțiunii morale, ca la Confucius. Alături de aceste idei Mo-tzi afirmă existența unei ființe spirituale, care creează dreptatea. El consideră necesară și firească împărțirea societății în

clase sociale din motivul existenței diviziunii muncii.

Condițiile procesului cunoașterii, după Mo-tzi, sunt trei: prezența organelor senzoriale ale omului; prezența unor lucruri exterioare asupra cărora sunt îndreptate senzațiile; contactul organelor senzoriale cu aceste obiecte. Ca rezultat al acestui contact, apare senzația ca început al cunoașterii, la care trebuie să adăugăm judecata, “buna chibzuire”. Moiștii au elaborat probleme de logică, analizând categoria logică, cauza, noțiunile de “identitate” și “deosebire”, de ”inducție”, de “individual”, “particular” și “general”.

Una dintre cele “O sută de școli” din China antică a fost legismul – orientare care examina probleme de ordin etico-politic, de dirijare a activității omului, statului și societății în ansamblu. A apărut și s-a dezvoltat în sec. VI-III î.e.n. Printre reprezentanții de frunte ai acestei orientări filozofice pot fi considerați Guani-cjun, Șan-Ian, Han-Făi-tzi etc.

Din momentul apariției sale legismul s-a încadrat în lupta împotriva confucianismului timpuriu. Atît legismul, cît și confucianismul timpuriu tindeau să construiască un stat puternic și bine dirijat, însă aveau păreri diferite în problemele de argumentare filozofică și în metodele de construire a acestuia. Totodată, Confucius și adepții săi evidențiau în special calitățile morale ale oamenilor, legismul reieșea din legi, din respectarea lor, afirmîndu-se că politica și morala sunt incompatibile. Pentru ca conducătorul (regele) să conducă statul, el trebuie să înțeleagă destul de profund psihologia oamenilor.

Legiștii se pronunțau împotriva dominației aristocrației, priveau sceptic la ritualurile și tradițiile menite să reglementeze conduita oamenilor. Nerecunoscînd normele eticii lui Confucius, îndeosebi cele referitoare la datorie, echitate, dragoste și stimă reciprocă, ei se pronunțau pentru supremația legii.

Pledînd pentru un stat puternic, legiștii considerau că el poate fi condus numai datorită legii, acesta fiind unicul factor eficient și necesar în stare de a asigura existența socială. Unii din legiști chiar afirmau cu toată certitudinea că numai legile dure, severe ar stabili o ordine rigidă în societate. În cazul cînd asemenea legi lipsesc, cetățenii statului sunt preocupați de realizarea scopurilor personale. De accentuat că legiștii considerau necesar ca legile să fie strict obligatorii pentru toți cetățenii indiferent de starea socială. Nimeni nu are dreptul la careva înlesniri sau privilegii, întrucît aceasta ar duce la slăbirea statului. Numai cîrmuitorul țării (regele), unicul creator al legilor, are dreptul la înlesniri și privilegii. Ceilalți, inclusiv nobilii, diferiți demnitari și funcționari – toți sunt responsabili în fața legii. În același timp și săracii, și cei umiliți au dreptul de a pretinde la aprecierile binemeritate.

Unul din reprezentanții legiștilor, Șan-Ian, de exemplu, scria că pe vremuri cetățenii statului erau simpli și onești, iar în stat domina ordinea bazată pe respectarea normelor și legilor etice. Acum, însă, e cu totul altă situație. Oamenii au devenit hîtri și necinstiți, unii chiar hrăpăreți, virtutea este ocolită și de aceea numai prezența unor legi stricte ar putea asigura ordinea în societate.

Dar legile trebuie să corespundă intereselor oamenilor, să fie înțelepte, și atunci țara ar putea fi condusă de orice cetățean. În același timp legiștii considerau că dacă pedeapsa este aspră, severă, oamenii fiind speriați de consecințele nerespectării legilor se străduie să nu le încalce. Concluzia este cît se poate de semnificativă: “Aplicarea pedepselor duce la dispariția lor”. Unele teze ale legiștilor ne fac, însă, să medităm cu mai multă profunzime. De exemplu, vorbind despre bunătate și omenie, ei afirmă că anume acestea constituie izvorul încălcărilor, al ignorării legilor. Ori altă concluzie: numai pedepsele pot genera virtuți, oamenii pot obține adevă-

ratele virtuți numai atunci cînd este aplicată pedeapsa cu moartea și este împăcată violența cu dreptatea.

Van-Ciun (27-c.99 e.n.) este unul dintre materialiștii de vază ai Chinei Antice. Într-un mod simplu, clar și concret el expune ideile sale despre lume, care are caracter real, material. Van-Ciun neagă ideea că Cerul ar fi o forță spirituală divină ce dirijează lucrurile și fenomenele, soarta oamenilor. Van-Ciun invocă date din științele naturale pentru a susține ideea materialității Cerului, care se află foarte departe de oameni, la mai mult de 60 000 li, după cum afirmau astronomii. Cerul se împarte în 365 de părți și se măsoară în grade. Nici Cerul, nici Pămîntul nu sunt născute și nu vor dispărea, ele sunt veșnice.

Natura, în concepția lui Van-Ciun, este guvernată de cauze de apariție și dispariție a lucrurilor care îi sunt proprii. Ea nu are scop final stabilit și nici o intenție sau voință spre dezvoltare. Mișcarea este proprie întregii materii. Numai ceva ce este corporal poate fi pus în mișcare. Lucrurile apar din unirea particulelor “ți” cu caracteristici opuse de ale Cerului și ale Pămîntului, precum copilul se naște din particule “ți” bărbătești și femeiești. Conform concepției lui Van-Ciun, aceste particule au anumite proprietăți, fapt ce ne permite să explicăm fenomenul vieții și conștiința. Sufletul omului este, deci, format și din aceste particule, care după moartea omului dispar, își pierd calitățile, iar trupul se descompune și se distruge. Aceste “ți” se manifestă în mod spiritual numai în organisme vii. Ele nu dispar ca materialitate, ci ca spiritualitate, vitalitate.

Astfel, Van-Ciun își pune scopul de a explica viața și conștiința prin cauze materiale, prin feluritele condiții și forme de organizare a particulelor “ți”. Din acest punct de vedere el privește cunoașterea umană. Pe de o parte, “ți” constituie posibilitatea cunoașterii, iar pe de altă parte, “ți” face po-

sibil ca noi să vedem obiectele și să auzim sunetele. Astfel, funcția obiectivă și subiectivă a acestor particule îi permite autorului să afirme posibilitatea cunoașterii lumii de către om. În concepția lui Van-Ciun e prețios faptul că el depune un efort constant de a explica natura astfel, încât la baza fenomenelor să rămână materia reală în formă de particule mici.

FILOZOFIA GRECIEI ANTICE

Perioada presocratică

§ 1. Școala din Milet.

Thales, Anaximandru, Anaximene

Cele mai mari orașe comerciale din Asia Mică erau Milet, Efes și Fochea. Primele două au devenit atunci și centre ale gândirii filozofice din Grecia Antică. Primii oameni de artă, primii savanți și filozofi erau totodată și practicieni – oameni politici, călători, negustori. Premisa principală de la care porneau milesienii în cugetările lor despre natură era recunoașterea existenței obiective a lumii reale – a materiei în veșnică mișcare.

Thales din Milet (625-545 î.e.n.), feciorul lui Examius, este socotit fondatorul științei și filozofiei europene. Fiind înzestrat cu multe cunoștințe și aptitudini, negustorul Thales era preocupat de matematică, astronomie, filozofie, se ocupa de treburi de ordin politic și statal, călătorea mult și acumula date științifice.

Puținele comunicări indirecte ne mărturisesc că Thales era constructor de poduri, hidrotehnician, inventator de materiale tehnice care asigurau victoria în luptă, calcula dimensiunile monumentelor, piramelor și templelor din Egipt, a inventat ceasornicul hidraulic (clepsidra). El a descoperit cauza revărsării Nilului în încetinirea cursului apei sub presiunea vânturilor numite passați.

Astfel, primii pași în astronomie și matematică grecii îi

faceau sub influența egiptenilor și a babilonenilor. Thales, învățând astronomia de la egipteni, a putut prezice eclipsa de soare de la 28 mai 585 î.e.n., care, după părerea lui, are loc de obicei din cauza că Luna se nimereste în fața Soarelui și îl acoperă. Pe harta astronomică Thales a însemnat constelația Carului (Ursa-Mică) de care se conduceau marinarii finicieni. În conformitate cu știința egipteană, Thales cunoștea ritmul mișcării anuale a Soarelui și a împărțit anul în 365 de zile, întocmind și un calendar. Pliniu, de exemplu, ne mărturisește că Thales a calculat, că apariția de dimineață a Cloșcarelor (Pleiadelor) are loc în a 25-a zi după echinocțiul de primăvară.

Astronomia în Grecia cunoaște deja zonele sferei cerești – meridianul, ecuatorul, zodiacul, tropicele, cercul arctic. Thales își imagina sfera cerească împărțită în 5 cercuri, pe care le numea zone (brâie): “Una se numește arctică și mereu vizibilă, a doua – tropicală de vară, a treia – echinocțială, a patra – tropicală de iarnă, a cincea – antarctică și nevăzută”. Pământul, în inchipuirea lui Thales, este un disc plat ce mereu plutește pe ape, iar cutremurile de pământ sunt provocate de valurile apei în vreme de furtună. Thales avea idei originale și în domeniul geometriei și matematicii. El primul a formulat teorema despre egalitatea unghiurilor într-un triunghi echilateral, precum și despre egalitatea unghiurilor opuse la intersecția a două linii.

În calitate de element comun care stă la baza și începutul tuturor lucrurilor existente Thales pune apa ca substanță sensibilă reală. Fără de apă nici o sămânță nu poate da rod. Și această apă ca substanță din care apar toate este veșnică și infinită. Astfel, deja în concepția lui Thales vedem materialismul neintenționat științific care consideră firească unitatea în fenomenele diverse ale naturii și această unitate nu se cere inventată, ci rezultă din însăși natura acestor fenomene ca ceva unic, real și material. Thales căuta și cauza mișcării

acestei substanțe, a schimbării lucrurilor și înclina spre recunoașterea unei suflări, a unui suflet mișcător, precum suflarea vântului mișcă apa mării, însă acest suflet mișcător al lucrurilor e mai complicat. De exemplu, suflet are și magnetul, care poate mișca fierul, deci sufletul magnetului e o manifestare particulară a cauzei generale a mișcării. Adevărata cauză a mișcării și a schimbărilor în lume sunt zeii care există peste tot, “totul e plin de zei”. Aristotel ne lămurește că Thales a găsit un element mai dens ca focul, însă mai subțire ca aerul, din care prin rărire sau îndesare se nasc toate celelalte. Deci, pentru prima dată în istorie Thales expune concepția despre un prim-început ce trece dintr-o stare în alta.

Anaximandru/Anaximandros din Milet (610-547 î.e.n.), fost discipol al lui Thales, a continuat și a dezvoltat ideile naturaliste ale acestuia. Lui Anaximandru i se datorează invenția ceasornicului solar, umbra grifului căruia indica părțile lumii, amiaza, zenitul Soarelui. El a desemnat prima hartă geografică cu apele și Pământul, precum și o sferă (glob) pentru a se orienta noaptea. Astfel, Pământul el și-l închipuia ca un cilindru ridicat în centrul lumii, nesrijinit pe nimic; deci, Anaximandru este precursorul ideii geocentrismului în astronomie.

După părerea lui Anaximandru, Pământul se învârtește și aceasta provoacă pe suprafața lui căldură sau frig, iar mai sus, la periferie, este aruncată substanța mai subțire ce formează sfera de foc. Acțiunea centrifugă încontinuu a provocat ruperea acestei coaje de foc, iar aerul, comprimând din toate părțile acest foc, îi dădea formă de roți sau covrigi. Astfel au apărut Soarele, Luna și stelele, adică au apărut din înseși elementele naturale.

Anaximandru nu putea accepta în calitate de element primordial nici apa, nici aerul, nici altceva concret, real. Astfel, el ajunge la o nouă înțelegere a substanței ca ceva

neschimbător, nelimitat, infinit, veșnic, pe care o numește *apeiron*, adică indefinit. El socotea că părțile acestea se schimbă, întregul însă rămâne neschimbător. Acest element primordial e mereu același, neschimbător și nu poate trece într-un alt element primordial. Apeironul lui Anaximandru nu se reduce nici la una din speciile materiei, ci rămâne unic, în mișcare, nesfârșit și fără de margini. Potrivit concepției lui Anaximandru, apeironul conține elemente contrare care, eliminându-se, fac posibilă dezvoltarea materiei, care, în cele din urmă, capătă forme diverse de existență. Aici avem o încercare de a soluționa problema raportului dintre singular și multiplu, problema unității contrariilor. Contrariile căldurii și frigului, uscatului și umedului se elimină din apeiron și condiționează trecerea materiei dintr-o stare în alta. Eliminarea contrariilor se face prin răirea și îndesarea apeironului. Pentru prima dată un materialism naiv, cu elemente de dialectică, adică că mișcarea, apariția și dezvoltarea tuturor lucrurilor se face prin lupta a două părți contrare din firea lor, îl găsim în concepția lui Anaximandru.

Problemele științelor naturale și ale filozofiei erau atât de generale, încât ele conțineau laturi ale întregii vieți spirituale, inclusiv ale moralei. Anaximandru socotea că apeironul dă viață tuturor lucrurilor, însă acestea, conform unei legi a necesității inevitabile, se întorc în el. Această revenire, după părerea lui Anaximandru, este o pedeapsă pentru o viață (existență) necinstită. Întoarcerea la unic Anaximandru o numește dreptate, iar eliminarea contrariilor din apeiron – nedreptate. Astfel, multe veacuri mai târziu aceste idei antice erau mereu utilizate pentru explicarea nedreptăților sociale și morale.

Anaximandru socotea că actuala stare a lumii în apariție și dispariție e veșnică și că lumi de acestea sunt infinit de multe.

O mare însemnătate în filozofia lui Anaximandru o are

încercarea de a lămuri istoricește proveniența animalelor și a omului. Potrivit concepției lui, orice vietate se naște din contrariul căldurii și frigului, animalele se nasc din umezeală când aceasta se evaporază la căldura Soarelui. Omul a provenit de la altă specie de animale și la început se aseamăna peștelui. Primele animale au apărut din umezeală și erau acoperite cu solzi ghimpoși. Cu timpul, însă, acestea au ieșit pe uscat și, pierzându-și solzii, și-au scimbat înfățișarea și modul de viață. Aceasta este o concepție, deși naivă, dar destul de progresistă de înfățișare a liniei neîntrerupte de dezvoltare a regnului animal: de la cele mai simple vietăți – la om, ca cel mai superior animal.

Anaximene/Anaximenes din Milet (c.585-c.525 î.e.n.), fiul lui Euristates, floarea vârstei căruia revine pe la mijlocul sec. VI î.e.n., a fost discipolul lui Anaximandru. Spre deosebire de acesta, Anaximene socotea Pământul un disc plat ce se ține pe loc și nu plutește liber. Tot așa sunt și stelele. Soarele nu se mișcă în jurul Pământului, cum credea Anaximandru, ci se ascunde după munții de peste marea ce înconjoară Grecia. Toate planetele și stelele au apărut din Pământ. Soarele de asemenea este un Pământ, care s-a înroșit din cauza mișcării rapide. Dacă la Anaximandru găsim idei despre aranjarea în sistemul geocentrist a planetelor precum sunt Luna, Neptun, Venus (deși nu vedem încă un sistem planetar concret), apoi la Anaximene se văd încercări de a stabili distanța dintre planete. Luna el o socotea cea mai aproape de Pământ.

La baza existenței lucrurilor Anaximene pune o materie infinită, unică, în continuă mișcare, identificată de el cu aerul. Acest aer, dilatându-se, devine foc; comprimându-se, devine vânt, apoi nour, apoi apă, pământ, piatră și din acestea apar toate elementele. Anaximene lămurea proveniența Universului din natură fără un amestec oarecare al zeilor. Zeii nu au atribuție la

apariția și dezvoltarea lumii, fiindcă ei înșiși au apărut din aer.

Reprezentanții școlii din Milet nu-și imaginau materia ca ceva înlemnit și mort, ci ca un substrat mobil, dotat cu suflare și mișcare. Activitatea lor filozofică nu era specializată, ci rezulta nemijlocit din ocupațiile practice.

Xenofan/Xenophanes din Colofon (c.570-c.478 î.e.n.) a dus o viață pribeagă, rătăcind prin orașele Greciei. Spre sfârșitul vieții s-a stabilit în sudul Italiei, în orașul Elea (azi Velia). Prin concursul gândirii lui Xenofan aici a apărut învățătura *eleaților*. Cugetarea lui Xenofan se evidențiază prin eliberarea de reprezentări mito-religioase. Fire poetică, glumeață, Xenofan lua în derîdere închipuirile despre multiplicitatea zeilor, cu care mințile poetice împluseră Olimpul. Oamenii nascocesc zei prin asemănare cu sine, căci libienii (africanii) îi văd cu nasul turtit și negri, iar tracii – bălai și cu ochi albaștri. Dacă caii, boii sau leii ar putea desena, ei ar înfățișa zeii respectiv în chip de cai, boi și lei. Așa sunt concepțiile bazate pe opinii simple. Dar, potrivit adevărului, există un singur zeu ce nu are asemănare cu oamenii nici la înfățișare, nici în acțiuni, nici în gândire – el e numai văz, gândire și auz. Acest zeu fără efort chivernisește tot Universul cu puterea minții sale, rămânând nemișcat. În pofida părerii că în fundul pământului este iadul, el expune gândul despre absența unui “fund” al pământului. Credinței despre facerea de către zei a astrilor el opune învățătura despre geneza lor naturală: Soarele este alcătuit din scînteii mărunți și trece pe de-asupra pământului plat, apărînd de fiecare dată nou și dispărînd în depărtare, după orizont. Sunt atîția Sori și atîtea Luni cîte orizonturi. Stelele se aprind noaptea din nori aprinși, ca niște cărbuni. Marea cu apele ei este părintele norilor, vînturilor și rîurilor. Tot ce poate fi născut și crește este pămînt și apă, chiar și oamenii au geneza din pămînt și apă. Oamenii

nu pot avea cunoștințe adevărate nici despre zei, nici despre toate cele, ci pot să aibă doar păreri. Homer și Hesiod au manifestat gust prost că au dotat zeii cu toate viciile omenești.

În concepția lui Xenofan Universul nici nu apare din altceva, nici nu se preschimbă în ceva, adică în plan universal schimbare nu există. Dumnezeu este însăși lumea, ce are formă de sferă, reprezentare a unității limitării și nelimitării. Filozofia lui Xenofan a generat probleme în ce privește eternitatea materiei și schimbarea stărilor ei concrete.

§ 2. Pythagoras și școala pitagorienilor

Filozofia lui *Pitagora/Pythagoras* (c.580-c.500 î.e.n.) era predată în școala sa tainic, de aceea nu s-au păstrat fragmente autentice din operele acestei școli și aproape nimic verosimil despre fondatorul ei, pe care scriitorii de mai târziu îl zeificau și îl înzestrau cu calități mistice. Se știe că Pythagoras mult timp a locuit pe insula Samos când acolo conducea aristocrația, iar când s-a instaurat tirania lui Policrat (aprox.a.532 î.e.n.), el a plecat în Italia, la Crotona. În calitate de curent politic ce apăra interesele aristocrației școala lui Pythagoras a avut influențe largi, răspîndindu-se în secte în multe orașe: Croton, Sibaris, Tarent, Tauromenes, Heraclea, Metapont, Regium, Acraganta ș.a. Biruințele repetate ale democrației sclavagiste duceau la răfuiele crunte cu adepții pitagorismului, printre care erau cei mai văzuți conducători ai aristocrației. Pythagoras împărtășea părerea, potrivit căreia omul trebuie să aibă un stăpîn care să-l conducă. În religie omul caută zei, cărora i se închină, iar în viața socială demosul trebuie să fie condus de aristocrați.

Principalele teze expuse de sectele pitagoreice aveau un caracter **esoteric**, adică nu puteau fi comunicate persoanelor ce nu făceau parte din sectă, iar momentele mai puțin însemnate din învățătura lor erau **exoterice**, adică puteau fi

comunicate unui cerc mai larg.

Dacă școala din Milet căuta pentru mulțimea fenomenelor un substrat material comun – apa, aerul, apeironul, apoi pitagorienii la baza lucrurilor puneau numerele. În felul acesta ei exagerau o particularitate din caracteristica materiei, și anume – comensurabilitatea ei prin exprimarea numerică și mistificau această latură cantitativă atribuind cifrelor o esență metafizică sinestătătoare.

Concepția lui Pythagoras despre număr este o primă încercare de a aborda problema aspectului cantitativ în legăturile naturii. Nu există vreun lucru sau fenomen care să nu poată fi măsurat, să nu poată fi supus numărului – esența tuturor lucrurilor. Să cunoști lumea înseamnă să cunoști numerele care dirijează lucrurile și relațiile dintre ele. În corelație cu știința despre numere a lui Pythagoras se află concepția despre contrarii. Reprezentând în lumea numerelor-principiilor forma de pereche și nepereche, în Univers toate lucrurile se înfățișează în contrarii, dintre care cele mai principale sunt 10: marginea și nemărginitul, parul și imparul, unul și mulțimea, dreptul și stîngul, masculinul și femininul, repaosul și mișcătorul, rectilinia și strîmbul, lumina și întunericul, bunul și scîrboșenia, tetraunghiularul și cel cu laturile diferite. Pitagorienii socoteau că în numere pot fi văzute mai multe proprietăți decît în stihiiile materiale ca apa, focul, aerul. Ele pot reda dreptatea, sufletul, mintea, norocul, succesul. Mai mult decît atît, în combinațiile numerelor ei vedeau proprietăți și relații asemănătoare cu îmbinările armonioase, deci ei considerau că lumea toată e numai armonie și numere. Pitagorienii distingeau numere pare și impare, iar numărul par-impar, care întrunea particularitățile ambelor categorii, era unu, unitatea. În domeniul geometriei ei desemnau punctul cu cifra 1, linia – cu 2, pătratul – cu 3, cubul – cu 4. Vestita

teoremă despre suma pătratelor construite din catete, care este egală cu pătratul construit pe ipotenuză, demonstrează investigațiile acestor filozofi în matematică. Pitagorienii au dedus de asemenea teorema despre suma unghiurilor triunghiului.

Interesul deosebit pentru proporții și studierea aspectului cantitativ al fenomenelor le-a permis pitagorienilor să descopere multe corelații interesante în natură. Astfel, lor le datorăm stabilirea corelației dintre înălțimea sunetului coardelor chitarei și lungimea lor. O concepție deosebită le aparține pitagorienilor referitor la învățătura despre planete, pe care ei o numeau *sferica*. Ei au elaborat teza că planetele și aștrii se mișcă conform unor relații matematice. Însă mai apoi această idee a fost mistificată și redusă la concepția despre armonia cerească, despre “muzica sferelor”. Ei își închipuiau sistemul solar ca fiind alcătuit din 10 sfere sau cercuri-orbite: Mercuriu, Venus, Marte, Jupiter, Saturn, Soarele, Luna, Pământul, Calea-Lactee și Anti-Pământul, inventat pentru numărul rotund – 10.

Mistica numerelor concura cu mistica curentului de cultură orfic și servea drept răspuns la procesul de dărîmare a stabilității sociale arhaice. Aceasta a condiționat răspîndirea largă a pitagorismului, a cultului tracic al lui Orfeus și al părtașilor cultului lui Dionise în Grecia și Tracia, al lui Bachus la tracogeți. Avem mărturie că filozofia lui Pythagoras, în îmbinare cu cultul local, era răspîndită și la geții de pe Dunăre și Nistru de către Zamolxis, un discipol al lui Pythagoras, luat de aici în robie pe cînd era copil. El le vorbea geților despre înrudirea sufletului omului cu cel al animalelor, despre interzicerea folosirii cărnii în alimentare și folosirea moderată a vinului.

Aceste curente mistice au dat început ideii despre suflet ca element primordial blînd, ce are așezare în corp ca într-o închisoare și caută să fie liber. Libertatea sufletului poate fi

obținută prin comunicarea cu Bachus în “urghiile bachanale”. Pythagoras susținea credința că sufletul omului după moarte trece în corpurile altor vietăți. Evoluția istorică a pitagorismului urmată în sec. V î.e.n. de Filolaus, Arhitos, Eudoxis se caracterizează prin mistificarea numărului și reprezentarea lui tot mai mult ca o esență metafizică de sine stătătoare. Latura aceasta, caracteristică idealismului, a fost izvorul istoric al sistemului idealist al lui Platon.

Pe malul asiatic al Mării Ionice era și un alt oraș – Efes, în care s-a născut și a activat cugetătorul **Heraclit/Herakleitos** (c.544-483 î.e.n.). La răscrucea veacurilor VI și V î.e.n. în Asia Mică dominau persienii ce tindeau să-și lărgască pământurile dinspre Apus. Heraclit făcea parte din ginta aristocraților și le împărtășea concepțiile, avînd o atitudine dușmănoasă față de democrați, care i-au înlocuit pe aristocrați la putere și despre care el spunea: “Ce fel de minte sau judecată au ei? Ei îi cred pe cîntăreții din popor și gloata le este învățător. Ei nu știu că proști sunt mulți, iar buni sunt puțini”. Heraclit s-a îndepărtat de activitatea politică și a scris o carte din trei părți cu titlul “*Despre natură*” (“Pery physeos”) care prin conținutul original și exprimarea laconică, aforistică, era înțeleasă cu greu, fapt pentru care el a fost supranumit “obscurul”. Scriitorii antici adeseori scoteau citate din cartea lui Heraclit și astfel pînă astăzi ne-au rămas vreo 130 de mici fragmente. Pornind de la caracterizarea generală a naturii, Heraclit evidențiază mișcarea și schimbarea ca un proces veșnic și atotcuprinzător și le pune în capul lucrurilor ca principiu. La baza existenței lucrurilor stă un principiu material, veșnic mișcător și trecător dintr-o stare în alta – focul. El este baza dezvoltării lumii datorită contrariilor pe care le conține. Lumea întregă se prezintă ca un foc viu. Într-un fragment, păstrat la Clement din Alexandria, Heraclit scrie: “Această lume, unică din totul, n-a fost făcută de nimeni din zei și nici din muritori; ea a fost, este și va fi un foc

mereu viu, aprinzându-se cu măsură și stingându-se cu măsură¹. Alături de vederea generală asupra lumii, Heraclit socotea lumea, în multiplicitatea ei, ca o schimbare a stării materiale a focului: “În foc se schimbă toate lucrurile și focul – în orice, precum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri”². Moartea și nașterea sunt condițiile de trecere a lucrurilor unul în altul. Veșnic viu este doar focul: “Focul trăiește cu moartea pământului și aerul trăiește cu moartea focului; apa trăiește cu moartea aerului, pământul – cu moartea apei”³. Principiul mișcării universale în contrariu cu repaosul ce are caracter relativ este formulat și într-un alt fragment, redat de Platon: “Heraclit spune că totul se mișcă (se învîrte) și nimic nu se află în liniște (nu rămîne) și, asemănînd totul (ce este) curgerii unei ape, el zice că este cu neputință să intri de două ori în același rîu”⁴.

Mișcarea este cea mai generală caracteristică a procesului vieții universale, răspîndindu-se asupra tuturor lucrurilor și fenomenelor. Mișcarea veșnică este și o veșnică schimbare. Ideea despre universalitatea mișcării și a schimbării la Heraclit este strîns legată de concepția dialectică a procesului de mișcare însuși. Heraclit afirmă că din faptul că totul se mișcă și e schimbător decurge caracterul *contradictoriu* al existenței tuturor lucrurilor, fiindcă noi suntem în drept să afirmăm despre orice obiect în același moment că, deoarece el se mișcă, el există (ca atare) și că nu există în unul și același timp. Adică astăzi lucrul nu există așa cum va fi el mâine, sau peste un timp imediat. Aristotel ne comunică că, potrivit învățaturii lui Heraclit, “îmbinări strînse formează întregul și neîntregul, unirea și îndepărtarea (despărțirea), consonanța și disonanța –

¹ *Clement. Stromata*, V, 105.

² *Plutarh. De esu carnium*. 8,388 E.

³ *Maxim de Tir. XII*, 4, p.489.

⁴ *Platon. Kratilus*, 402 A.

din totul unul și din unul tot se face”¹. În acea strânsă îmbinare se duce lupta contrariilor care este baza existenței lucrurilor: “Ceea ce se îndepărtează se întroloacă și din diferite (deosebite) se formează o preafrumoasă armonie, și totul se naște prin agonie (luptă)”². Un alt filozof teolog Origene mărturisește că, potrivit lui Heraclit, “trebuie să se știe că războirea este atotgenerală, că dreptatea este creată și totul se naște (se ridică) prin luptă și din necesitate”³. Distrugerea substanțelor (stihiilor) este înțeleasă de Heraclit ca o schimbare a stării, dar nu ca o nimicire. Astfel este tratat și sufletul, psihicul: “Psiheelor (de le e sortită) moartea – e să devină apă, iar apeii moartea – e să se prefacă în pământ; iar din pământ apa se naște, dar din apă – psiheea”⁴.

Unitatea materială a lumii ce veșnic se mișcă, se schimbă și se dezvoltă cu o necesitate legică, mecanismul interior al căreia este lupta contrariilor, formează cheia sistemului filozofic al lui Heraclit care a intuit și a expus într-o formă naivă dialectica dezvoltării lumii. Recunoașterea luptei ca forță motrice a dezvoltării impune cu necesitate la Heraclit și legea generală a mișcării, numită de el **logos**.

Logos, în primul lui sens, înseamnă “cuvînt-înțelegere”, rațiune și, în sfîrșit, “lege”. Heraclit îl folosește cu sensul de lege rațională, socotind că logosul există veșnic, indiferent de cunoașterea lui de către om. Dimpotrivă, cunoașterea lui constituie o dificultate supremă: “Deși acest logos există veșnic, oamenii nu-l înțeleg nici înainte de a auzi despre el, nici după ce au auzit pentru prima dată. Doar totul se face după acest logos, iar ei se aseamănă cu niște ignoranți cînd se

¹ *Aristotel*. De mundo, 5, 39617.

² *Aristotel*. Etica Nicomah. 15, VIII, 2//556,4.

³ *Origene*. Contra Celsum. VI, 42.

⁴ *Clement*. Stromata VI, 16.

apucă de așa cuvinte și trebi, pe care eu le expun, deosebindu-le fiecare după fire și lămurindu-le potrivit esenței. Iar de la ceilalți oameni este ascuns ceea ce fac ei când sunt treji, exact așa cum ei își uită visurile”¹.

Apropierea rațiunii omului de logos înseamnă cunoașterea adevărată, care este posibilă doar prin cunoașterea naturii în unitatea și contrariile ei. Astfel de cunoaștere este opusă cunoașterii multiplicității lucrurilor în lume. Anume în acest sens Heraclit afirmă că “cunoștința despre multe nu te învață înțelepciune”. Dar filozoful anume trebuie să cunoască foarte multe, să aibă cunoștințe empirice destule, ca să meargă mai departe, spre “cunoașterea armoniei ascunse, care e mai bună decât cea văzută”. Înțelepciunea constă în dezvăluirea contrariilor și în sesizarea legăturilor generale, ridicându-te deasupra cunoașterii lucrurilor în mulțimea lor. Logos înseamnă înțelegerea legităților lumii, înțelegere care nu are sfârșit. Orice fenomen, chiar și psihica omului, nu are hotare pînă unde ele să fie epuizate de cunoaștere: “Pe orice drum nu te-ai porni, nu vei da de hotarele psiheei – așa de adînc e logosul ei”².

În absolutivitatea metafizică răul și binele nu au sens, ele sunt una, dar în realitate ele apar una din alta și de aceea nu poate exista rău absolut sau bine absolut. Mai mult ca atît, binele, sănătatea, frumosul și toate alte patimi se simt ca atare numai în contact cu contrariul: “Boala face plăcută sănătatea, răul-binele, foamea-sațul (săturarea), oboseala-odihna”³. Relativitatea pasiunilor de plăcere sau a binelui și a folosului Heraclit o subliniază în multe fragmente. Calul are plăcerea lui, cîinele – a lui, omul – a lui. Măgarii preferă aurului paiele, fiindcă le este mai plăcută mîncarea. “Porcii se bucură

¹ *Sextus Empiricus. Adversus mathematicos*, VII, 132.

² *Diogenes Laert. IX, 7.*

³ *Sfobey Flor. I, 180 a.*

de glod, păsările se scaldă în praf sau cenușă¹. Frumosul ca simț de plăcere de asemenea este relativ: “Cea mai frumoasă maimuță este respingătoare în comparație cu genul omenesc”², iar “... cel mai înțelept dintre oameni în comparație cu Dumnezeu pare maimuță – și după înțelepciune, și după frumusețe, și după toate celelalte”³. Însă toată lumea senzațiilor trebuie să ajute la urcarea spre adevăr prin competiția sufletului, sau a rațiunii. În principiu, toți oamenii au posibilitatea de a se cunoaște pe sine și de a avea rațiune, căci “sufletului îi este propriu logosul”, dar foarte mulți oameni au suflet brut, de aceea mărturiile ochilor și urechilor nu le sporesc adevăratele cunoștințe. Heraclit, care pentru prima dată a abordat problema dezvoltării dialectice a Universului și problema cunoașterii, a relației dintre cunoașterea senzorială și cea rațională, a atras atenția multor istorici ai gândirii filozofice. Hegel spunea că nu rămîne la Heraclit nici o teză care n-ar putea-o include în concepția sa.

§ 3. Școala eleată

Prin concursul lui Xenofan, alungat din Colofon în Eleea, aici apare școala filozofică a eleaților în care au activat Parmenide, Zenon și Melisse.

Parmenide/Parmenides (540-480 sau 515-445 î.e.n.), prietenul și discipolul lui Xenofan, și-a expus concepțiile filozofice în poemul “*Despre natură*”. Parmenide face o deosebire și mai adîncă decît Xenofan între cunoașterea adevărului (aletheia), bazată pe rațiune, și aparentă (doxa), bazată pe perceperea senzorială. Opiniile, după Parmenide, ne familiarizează doar cu aparența lucrurilor, și nu ne oferă cunoaș-

¹ *Columella* VIII, 4.

² *Platon*. Hippias maior, 289 A.

³ *Ibidem*.

terea esenței lor adevărate. Percepția senzorială în urma deprinderii îndelungate ne silește să credem în adevărul celor înfățișate ochilor și urechilor, însă filozoful trebuie să privească “fără îndoială, cu ochii minții la aceea, ce este în fața lor, ca la ceva ce există ...”¹. Hăul dintre aceste două niveluri de cunoaștere decurje la Parmenide din concepția lui despre existență. Ființarea adevărată este lipsită de careva schimbări și de diversitate. Existența este veșnică, neschimbată, uniformă, omogenă, spre deosebire de concepțiile milesienilor și ale lui Heraclit, iar multiplicitatea, schimbarea, diversitatea constituie inexistența, neființarea. Acei, care socot ca Heraclit că existența poate fi identificată cu schimbarea și diversitatea lumii, sunt numiți “gintă cu țestele goale”. Unica afirmație adevărată este: “ființarea există, neființare nu-i”, căci numai astfel putem vorbi despre unitatea lumii cu adevărat, doar neființarea nu poate fi cunoscută (căci este de neconceput), nici exprimată². Ceea ce nu este ceva, ceea ce nu are calități capabile să-l determine, ceea ce nu este nici greu, nici ușor, nici cald, nici rece, nici luminos, nici obscur, nici opac, nici transparent, adică nu este nimic – nu se poate gândi și, prin urmare, nu poate exista pentru mintea noastră.

Apariția existenței de asemenea nu are cum se petrece, căci din nimic nu poate apărea nimic. Ea nu poate apărea nici din altă existență, fiindcă aceasta nu este. Dacă am socoti că inexistența este, atunci i-am da calități ca să fie posibilă apariția existenței din ceva ce nu este existență, din inexistență. Despre existență nu se poate spune că ea a fost sau nu, va fi sau nu va fi. Temporalitatea ființării pentru existență nu are sens, ea este veșnică. Existența nu poate fi “nici oleacă mai puțină, nici oleacă mai multă”, ea este omogenă și indiscretă:

¹ *Clement. Stromata V*, 15.

² *Simplicius. Phys.*, 144, 29.

“Totul e plin de existență. De aceea totul e neîntrerupt. Doar existența se alipește strâns de existență”¹. Fiind infinită în timp (căci nu apare și nu dispare), existența are margini și formă de sferă, deoarece ea este omogenă și peste tot are aceeași depărtare de la centru.

Tot ce se schimbă și se mișcă e legat doar de părerea oamenilor, căci esența nu se schimbă și nici nu se mișcă. Concepția metafizică a existenței la Parmenide a fost supusă unei critici aspre de Aristotel care i-a numit pe eleați “nemișcători” și “antinaturaliști”, fiindcă neglijau natura cu afirmația lor că nimic nu se mișcă. Parmenide are o gândire materialistă abstractă, fiindcă nu recunoaște o altă existență alături de materie și chiar în interiorul ei. Materia este veșnică, corporală, întinsă peste tot.

În legătură cu aceasta e necesar să amintim afirmația lui Parmenide despre identitatea gândirii și a existenței. Dacă cu adevărat există doar materia, apoi prin această idee Parmenide exprimă gândul că numai gândirea ne poate da cunoașterea adevărată, identică existenței. “Este una și aceeași – gândul și ceea asupra căreia el se avîntă, căci nu se poate găsi gând fără existență, în care ea să fie realizată. Doar nu este și nici nu va fi nimic altceva, în afară de existență...”². Adică și gândirea trebuie lămurită din ființarea materiei, dar nu invers.

După ce expune concepția despre adevărata existență, Parmenide trece la explicarea Universului vizibil potrivit “stării aparente a lucrurilor”, adică după părere, aparentă. Opunînd esența – fenomenelor, existența – inexistenței și negînd realitatea multiplicității și a mișcării, Parmenide nu a ridicat întrebarea despre felul cum se trece de la esență la fenomen, cum vine aparența din existența adevărată. Partea a doua a

¹ *Symplicius. Phys.*, 144, 29.

² *Ibidem.*

poemului prezintă filozofia fizicii, adică a naturii:

*“Acum vei afla de ether și de toate 'nsemnate într-însul,
Al Soarelui clar lumină străluce și cum el se poartă.
Ai să cunoști și de unde-s, afla-vei faptele, firea
Reginei umblatice-a nopților – a lunei rotunde la față.
Și cerul de-asemeni îl vei cunoaște, ce toate le-nconjură.
Afla-vei de unde provine și cum obligat e de soartă
Să țină ale aștrilor granițe toate”.*

Toată lumea vizibilă, după părerea lui Parmenide, se naște din două începuturi – din focul eteric, căldură, lumină pură și din pământ rece, noapte, întuneric dens. Universul este alcătuit din multe cercuri innăuntru sferii tari cerești. În centrul tuturor cercurilor domnește zeița dreptății și a necesității.

Zenon din Elea (c.490-c.430 î.e.n.), discipolul cel mai drag al lui Parmenide, a fost învățător talentat și un bun orator. După unele mărturii, Zenon s-a ridicat împotriva tiranului Nearhos (say Demil), apoi a fost schingiuit și ucis.

În lucrările sale în formă de dialoguri Zenon și-a pus scopul să apere și să argumenteze învățătura lui Parmenide despre existența unitară, veșnică și neschimbată. Zenon concepe ființarea ca fiind materială, ca un exponent ce are întindere. Și deci numai ceva ce are mărime poate exista. Zenon nu recunoaște existența unui spațiu străin de această ființare a materiei și argumentează ideea sa astfel: “Dacă spațiul aparține șirului (lucrurilor) de existență, atunci unde ar putea să fie? Vădit că în alt spațiu, altul – în al treilea și așa mai departe”¹. Multiplicitatea lumii este iluzorie și această iluzie e provocată de senzațiile noastre. Drept argument pentru cunoștințele

¹ *Eudemi. Physica. Fr. 42.*

neadevărate furnizate de senzații servește următorul caz: dacă aruncăm un bob de grâu pe pământ, nu percepem zgomotul căderii lui, iar dacă aruncăm un sac de grâu, atunci auzim zgomot; rațiunea însă ne învață că și un grăunte produce zgomot, sau nu-l produce nici sacul, căci altfel s-ar afirma că o sumă de nimicuri poate da o mărime pozitivă. Metoda de demonstrație a tezelor școlii eleate constă în situarea pe un punct de vedere opus acsetor teze și în demonstrarea că acest punct de vedere generează contradicții grave, și este deci fals. Această metodă prezintă un merit al lui Zenon, deoarece înlesnește perceperea naturii contradictorii a fenomenelor. Astfel, în filozofia eleaților s-a evidențiat un șir de probleme dialectice. Demonstrând că cunoașterea realității concrete se ciocnește de contradicții, Zenon dezvăluie contradicțiile obiective ale proceselor naturale, arată dialectica imanentă a obiectului însuși, însă o socoate aparență subiectivă, părere. Zenon contrapune unitatea multiplicității, mărimea – lipsei de mărime și nu vede corelația între ele. Astfel, el pune problema coraportului dintre finit și infinit, problema divizării infinite a obiectelor finite. El observă doar contrapunerea finitului și infinitului, nu însă și unitatea lor. El nu înțelege că, negându-se reciproc, fiecare presupune contrariul său.

Un deosebit interes prezintă raționamentele lui Zenon despre mișcare. Acestea sunt aporiile, adică judecăți fără soluție, fără ieșire, cunoscute sub denumirile de: “*Dihotomia*”, “*Ahile și broasca țestoasă*”, “*Săgeata*”, “*Stadionul*”. Aporia “*Dihotomia*” conține încercarea de a demonstra imposibilitatea mișcării. După părerea lui Zenon, un corp nu poate să se miște din locul său, să înceapă mișcarea sau s-o întrerupă, adică nu există trecere de la repaos la mișcare, și invers. Demonstrarea constă în următoarele: obiectul ce se mișcă spre țintă trebuie mai întâi să parcurgă o jumătate de drum, dar mai înainte – și o jumătate din această jumătate de distanță și așa pînă la infinit. Astfel,

corpul nu va ajunge niciodată în alt loc, fiindcă el este sortit să treacă mereu aceste jumătăți de drum. Încă Aristotel a arătat că Zenon confundă divizibilitatea infinită cu mărimea infinită. Zenon absolutizează continuitatea spațiului și o contrapune intermitenței (discontinuității). Dacă în aporia “Dihotomia” punctul final al mișcării este nemișcat, apoi în aporia “Ahile și broasca țestoasă” acest punct e flexibil: nu e posibilă parcurgerea într-un timp finit a unui număr infinit de jumătăți de cale. Ahile trebuie să ajungă broasca, dar în timpul când el va parcurge distanța ce-l desparte, broasca se va îndepărta câtva, și pînă Ahile va parcurge drumul acesta nou, broasca va mai înainta, și așa la infinit. Deci, această distanță se va micșora mereu, dar ea nu va dispărea niciodată și Ahile niciodată nu va ajunge broasca. Aici Zenon concepe spațiul ca o sumă de segmente finite, pe care le contrapune continuității infinite a timpului. În realitate Zenon nu pune la îndoială mișcarea ca “veridicitate senzorială”, ci abordează problema dacă se poate dobîndi cunoașterea adevărului din viața senzorială, sau adevărul ține de natura rațiunii și de logica noțiunilor.

Aporia “Săgeata” demonstrează imposibilitatea mișcării, fiindcă, socoate el, săgeata zburîndă în fiecare moment se găsește doar în locul în care se găsește, adică este nemișcată. Zenon consideră că dacă timpul poate fi conceput în segmente izolate, în momente, apoi cu operația aceasta cursul mișcării se rupe și în realitate problema adevărată a eleațiilor este dificultatea trecerii de pe planul real pe planul conceptual al cunoașterii vii. Contradicțiile dintre mișcare, timp și spațiu, intuite de el, nu erau recunoscute existente în natură și de aceea rezolvarea problemei ei o vedeau în distanțarea de realitate, în fuga în lumea adevărului metafizic.

Aporia “Stadionul” are în vedere situația când două obiecte cu aceeași viteză se mișcă pe căi paralele în întîmpinare pe

lîngă un alt obiect nemișcat. Se afirmă că fiecare din obiectele în mișcare parcurg același drum diferit: față de obiectul ce se mișcă în întâmpinare această distanță va fi parcursă într-un timp de două ori mai mic decît față de obiectul nemișcat. Rezultă o afirmație absurdă: timpul de două ori mai mic este egal cu timpul de două ori mai mare, adică jumătatea este egală cu întregul.

Eroarea lui Zenon constă în abstragerea de la obiectul concret care se mișcă și accentuarea mișcării ca atare în sensul parcurgerii distanței. Însă această distanță este parcursă de două obiecte, astfel și timpul parcurgerii ei trebuie împărțit la doi.

Filozoful *Melisse* de pe insula Samos a preluat și a apărat tezele de bază ale școlii eleaților. Om politic și strateg militar, Melisse a fost oponent politic al lui Pericle. Concepțiile sale el le-a dezvoltat în lucrarea “*Despre natură sau despre esență*”. Natura era de asemenea concepută în sens metafizic de existență, care are caracter unitar, veșnic, neschimbat și infinit. Spre deosebire de Parmenide, care socotea Universul o sferă, Melisse afirma că lumea este nelimitată în timp și spațiu. Nemișcarea existenței el o argumentează prin negarea spațiului gol. “Goliciune nu este deloc, căci golul e nimic. Deci, ceea ce este nimic nu poate să existe. De asemenea nu există mișcare. Căci esența nu are unde să se ferească, totul e umplut. Într-adevăr, dacă ar exista goliciunea, apoi esența s-ar retrage în spațiul gol. Dar de nu este goliciune, ea nu are unde să se ferească”¹. Melisse se declară împotriva teoriei condensării și rarefierii aerului, expusă de Anaximene, căci cu ajutorul ei nu se explică mișcarea. El este și împotriva concepției lui Parmenide despre amestecul focului și a pămîntului în formarea lucrurilor.

¹ *Symplicius*. Phys. 109, 29.

* * *

În continuare filozofia Greciei este legată de înflorirea democrației sclavagiste în Atena, Sparta și Sicilia. Marele filozof materialist *Empedocle/Empedokles din Acragas* (c.490-c.430) s-a născut într-o familie ilustră din orașul Acragas din Sicilia. El a fost vestit filozof, poet, orator, medic și făcător de “minuni” (taumaturg). Avea o mare faimă și era admirat asemenea unui zeu pentru darul profetic. Cuvintele lui erau pătrunzătoare ca ale unui oracol, iar persoana sa a fost învăluită într-o tradiție legendară. La aceasta a contribuit și moartea lui (conform unei legende, el s-a aruncat în vulcanul Etna, pentru ca lumea să creadă că a fost răpit de zei). Empedocle a scris două poeme: “*Despre natură*” (Peri Physeos) și “*Purificari*” (Katharmoi). Contrar eleaților, el recunoaște diversitatea reală a lumii materiale. Dar existența diversității nu se limitează la sfera fenomenelor percepute de simțuri, ci își are originea în însăși diferențierea elementelor primare, pe care le numește “*rădăcini*”. Cele patru rădăcini, care sunt: pământul, apa, aerul și focul, în imbinarea lor formează întreaga bogăție de obiecte și fenomene posibile. Aceste elemente diferă unul de altul, fiecare rămânând egal cu sine însuși, cantitatea lui rămânând invariabilă în suma transformărilor lui, fiind ireductibil la celelalte. Conform tradiției materialiste, Empedocle a luat în calitate de elemente constructive ale Universului cele patru stări fizice ale materiei, care la ionieni erau recunoscute separat. În starea lor identică aceste elemente sunt veșnice, nu mor și nici nu iau naștere. Într-adevăr, lucrurile muritoare nu au naștere sau sfârșit odată cu moartea distrugătoare. Aceste procese privite în ansamblu sunt doar amestecuri și permutări, cărora doar oamenii le zic naștere și moarte. Dacă Heraclit socotea că focul are cauza mișcării în sine însuși, Empedocle susține că elementele inerte, pasive au nevoie de o forță exterioară care să le tre-

zească la viață. Le pune în mișcare Dragostea (sau Prietenia) și Ura (sau Dușmănia). Aceste două principii antagoniste, pe care astăzi, fără îndoială, le trecem la categorii morale, erau folosite din observațiile generale sincretice asupra lumii naturale și sociale, când se credea că nu numai omul are sentimente, obligațiuni și trăiri afective, dar că acestea sunt comune, într-un sens, și tuturor obiectelor. Aceste două cauze ale mișcării formează o veșnică tensiune de atracție și respingere dintre obiectele și părțile lor. Ele sunt concepute de asemenea ca elemente spațiale și corporale, adică materiale:

*“...Focul și apa, pământul și ‘naltul eterului
fără de margini.
Și ‘nafară de ele necruțătoarea ură egală
în putere cu acestea
Și-alături de-acestea iubirea de-o seamă
de ‘ntinsă ‘n lungime, ‘n lățime”¹.*

Empedocle are în vedere că în toată întinderea nu poate rămîne vreo parte a elementelor neîmbrățișate de forțele dragostei sau urii. În afara elementelor nu există spațiu sau loc gol, elementele se mută cu locul, trecînd unul în locul altuia. La Empedocle iubirea nu numai atrage, iar ura respinge; prietenia sau iubirea desparte lucrurile omogene și le unește pe cele eterogene – din mult face unitar; dușmănia desparte lucrurile eterogene și unește pe cele omogene – din unitar face multiplu. Un mare interes prezintă schițarea dezvoltării lumii la Empedocle. El deosebește patru perioade în mersul dezvoltării lumii. Mai întîi a existat Sfairos, uniunea adevărată a elementelor, sau mixtura supremă a lor ce le-a șters calitățile din cauza activității prieteniei. Dușmănia, sau

¹ *Symplicius. Phys. 157, 25.*

ura, era în afara sferei activității prieteniei, adică nu participă la existența Cosmosului. A doua perioadă înseamnă intrarea urii în acțiune și elementele apar unele dezunite, altele unite. În perioada a treia dominație absolută are ura și se face o despărțire completă a elementelor. În sfârșit, perioada a patra vine odată cu dominația prieteniei care iarăși unește elementele și astfel lumea are o dezvoltare ciclică când se schimbă consecutiv dominația prieteniei și urii. Astfel, schimbarea este perpetuă, iar veșnicia proceselor de naștere și distrugere nu poate împiedica existenței fenomenelor diverse.

Universul în general Empedocle și-l închipuie în felul următor: Pământul se află nemișcat în centru. Apa mărilor este “sudoarea” Pământului, iar evaporările din apă formează stratul de aer deasupra Pământului. Soarele e situat la periferia lumii și prezintă un corp cristalin ca un focar ce unește în sine elementele focului. Stelele și planetele se situează între Lună și Soare. Pământul în interior este de foc. Empedocle are explicații și pentru cauzele tunetului, fulgerului, vântului, munților și izvoarelor.

Teoria cunoașterii la Empedocle se bazează pe principiul: asemănătorul se cunoaște cu ceva asemănător. “Doar pământul, *spune el*, noi îl vedem cu pământul, iar apa – cu apa, eterul dumnezeiesc – cu eterul și dușmănia – cu trista dușmănie”¹. Cunoașterea este posibilă fiindcă obiectul cunoașterii este omogen după conținut cu subiectul. Empedocle socotea că gândul se naște atunci când subiectul are în față obiectele despre care gândește. O mare însemnătate pentru cunoaștere o au organele de simț.

Senzațiile apar la om ca rezultat al pătrunderii în porii organelor senzoriale a particulelor rupte (sau emanate) de la

¹ *Aristotel*. De anima. I, 2, 204 b 8.

obiecte. În dependență de lărgimea porilor, aceste particule intră în organ sau se opresc în afară, sau pătrund prin corp și ies în afară. Ochiul omului e format din foc și apă. Focul e închis în pelicule care apără ochiul de lovituri periculoase din afară, iar substanța subtilă de foc pătrunde în afară. Percepțiile vizuale au loc ca rezultat al izvorârii focului și apei din ochi și astfel ele contactează cu emanațiile obiectelor din afară. Contemplarea lucrurilor, deci, nu se consideră ca o stare pasivă a ochiului, ci ca o acțiune a organului de simț. Intuind că inima joacă un rol decisiv în percepția senzorială, Empedocle socotea sîngele mediu principal al percepției, în care mai bine sunt amestecate cele patru elemente. Chiar și gîndurile apar din activitatea perceptibilă a sîngelui ce se mișcă clătind inima. Însușire de percepție o au și alte organe, însă folosindu-ne de toate organele de simț noi trebuie să supunem datele obținute unei verificări din partea rațiunii. Simțurile noastre pot fi adevărate numai atunci, cînd le îndreaptă și le conduce rațiunea.

În general, opera lui Empedocle este mărturia unui spirit fecund și original, în spiritul tradiției materialiste de gîndire.

Anaxagora/Anaxagoras din Clazomenai (c.500-c.428 î.e.n.). Venind din Asia Mică la Atena, capătă susținerea lui Pericle și întreține o activitate de 30 de ani. În ajunul războiului peloponesian el a fost condamnat pentru părerea că Soarele ar prezenta doar un corp înroșit. Cu ajutorul lui Pericle el a scăpat de moarte, apoi a plecat în Asia Mică, în orașul Lampsacos unde a și murit după cîțiva ani.

Din relatarea lui Diogenes Laertios aflăm că Anaxagora a scris o singură operă – *“Despre natură”*(Peri Physeos). Asemenea lui Empedocle, Anaxagora susține că materia este veșnică și neschimbată. El își pune sarcina să îmbine concepția eleaților despre elementul primordial neschimbător

cu realitatea nașterii și pieirii lucrurilor. Ca și Parmenide, el este de acord că nimic nu poate deveni ceva și nici acel ceva nu se poate preface în nimic. “Trebuie de știut, – *spunea el*, – că ... totalitatea lucrurilor cu nimic nu s-a micșorat și nu s-a mărit, căci nu se poate să fie mai mare decât totalitatea, ci totul întotdeauna își este egal”¹. După părerea lui Anaxagora, care îl urmează pe Empedocle, nu există naștere și moarte, dar există devenire și distrugere, nu există decât amestecuri și separațiuni între lucruri, ce pot fi numite combinări și descompuneri. El nu recunoaște cele patru stihii, ci afirmă că la baza tuturor lucrurilor stau o mulțime de particule materiale, pe care el le numește “semințe” sau “germeni” ai lucrurilor. (Aristotel ne spune că altfel le zicea “homeomerii”). Obiectele sunt un amestec de homeomerii și calitatea lor depinde de homeomeriile care prevalează. Calitățile obiectelor nu apar, ci există veșnic. Lucrurile sunt divizibile pînă la infinit și după împărțire ele nu încetează de a exista, se minimizează doar mărimea lor. Căci lucrurile formează existența, dar existența nu poate trece în inexistență.

Anaxagora socoate că între obiecte și fenomene nu este o despărțire strictă de nepătruns. Ele trec veșnic unele în altele. Unitatea dialectică dintre calitate și cantitate el o demonstrează astfel. Dacă omătul alb se topește și se transformă în apă turbure, aceasta este posibil fiindcă calitatea de turbure și de lichid deja se conținea în omăt, însă calitatea de solid și alb prevala în el cantitativ.

Potrivit concepției lui Anaxagora, materia cu calitățile ei nu are forță de mișcare. Cauza mișcării el o stabilește în afara ei și o numește *nous* (rațiune, spirit). Acest *nous* nu creează materia, fiindcă ea este veșnică, el nici nu dirijează rațional lumea ca un principiu teleologic. *Nous*, după părerea lui

¹ *Symplicius*. Phys. 156, 9.

Anaxagora, “este cel mai ușurel și cel mai pur lucru din toate”. El are menirea de a da un impuls materiei, de a produce o mișcare ciclică generală.

În concepția despre lumea animală și cea vegetală Anaxagora stă pe pozițiile unui hillozoism, socotind că și plantele și animalele au rațiune. Nu este hotar strict între rațiunea umană și cea animală sau vegetală, sunt numai gradații. Gradul mai mic sau mai mare al rațiunii depinde de predispunerea firescă a organismului pentru rațiune. Omul este cel mai mintios fiindcă are *mîini*. La întrebarea despre esența sufletului, Anaxagora răspundea că sufletul are proprietăți aerice, sau pneumatice, adică are caracter material. La baza cunoașterii stau senzațiile. Apariția diferitelor percepții este în dependență de mărimea ființei care percepe, de proprietățile organelor de simț și de îndepărtarea obiectului. Astfel, Anaxagora a folosit fenomenul perspectivei, imaginat în decorații scenice de pictorul Agatharh, și a descris adevărata situație spațială a Lunii, a Soarelui și a stelelor.

Dacă potrivit concepției lui Empedocle cunoașterea obiectului de anumit fel se efectuează cu organul de același fel de substanță, apoi Anaxagora, dimpotrivă, socoate că noi simțim fiindcă avem calități opuse: simțim frigul pentru că avem căldură și căldura o simțim cu organul rece, fiindcă obiectul cu temperatura egală nici nu încălzește, nici nu dă frig cînd se apropie. De asemenea dulcele ori amarul nu pot fi simțite cu ajutorul aceluiași gust. Tot așa și culorile le deosebim prin contrast cu cele opuse, gustul nesărat – prin contrast cu cel sărat, cel dulce – cu cel amar, adică prin ceea ce lipsește obiectului ori fenomenului dat, și toate acestea se găsesc în noi. Percepțiile senzoriale leagă omul cu realitatea obiectivă și, în dependență de forța influenței senzațiilor asupra subiectului, acesta suferă, pătimește. Dar pentru a scoate adevărul din

diferite cunoștințe senzoriale este necesar ajutorul rațiunii.

În orașul Lampsacos Anaxagora i-a avut ca discipoli pe filozofii Arhelaus și Metrodor. Se considera că Arhelaus este primul care a declarat că legile, dreptul și nedreptatea sunt create de oameni, nu însă dictate de natură.

§ 4. Materialismul atomist

Primele idei despre atomi ca particule materiale ce stau la baza existenței tuturor lucrurilor le-au expus Leuchip și discipolul său Democrit. Operele lui Leuchip și Democrit s-au pierdut. Despre concepțiile lor ne mărturisesc unele fragmente din operele mai multor istoricieni ai filozofiei, îndeosebi ale lui Aristotel și Teofrast.

Leuchip/Leukippos (c.490-c.430 î.e.n.) a fost contemporan cu Anaxagora și Empedocle și, probabil, discipolul lui Parmenide. A scris lucrările “*Marea ordine universală*” (Megas diakosmos) și “*Despre rațiune*” (Peri Nous). Dacă Parmenide și Xenofan concepeau Universul unitar și se fereau de a recunoaște inexistența, apoi Leuchip a propus atomii (particule de nedescompus) – elemente mereu mișcătoare cu forme infinit de diverse, fiindcă nu sunt motive din care ele ar fi mai bine așa decât altfel, adică nu pot avea preferință pentru unele forme în detrimentul altora. Chiar și în esență el vedea veșnica mișcare și schimbare. Chiar și ființarea există nu mai înadins decât neființarea, dar ele amîndouă la fel fac cauza apariției lucrurilor. Esența atomilor este absolut densă, tare și plină, și ei zboară în golul, pe care Leuchip îl numește non-existență și care există nu mai puțin ca existența.

Leuchip a dat o definiție categorică principiului cauzalității: “Nici un lucru nu apare fără cauză, ci totul apare cu anumit spirit și în virtutea necesității”.

Democrit/Democritus din Abdere (c.460-370 î.e.n.) s-a născut în Tracia, în orașul Abdere. Moștenind o mare avere, el a călătorit prin multe părți ale lumii, adunînd cunoștințe din diferite domenii. Democrit a scris lucrări de etică, fizică, matematică, estetică, tehnică, muzică și, după spusa lui Aristotel, “cugeta despre toate”. Lucrarea lui principală este “*Diacosmos*”.

Democrit afirmă că alături de existență este și inexistența în formă de gol. Ființarea nu este unitară, ci multiplă și e compusă din particule infinit de multe, care se mișcă în spațiu gol. Interacțiunea, nașterea și moartea lucrurilor se face din unirea și dezunirea acestor particule indivizibile. Existența mulțimii obiectelor și fenomenelor se datorește existenței neființări sau a vidului, care delimitează existența, iar acest spațiu – umplut, e asemănător existenței. Astfel, totul este compus din atomi și vid. Atomii nu apar și nu se distrug. Ei sunt eterni, indivizibili și imperceptibili. Asupra lor nu poate fi exercitată vreo agresiune: nu pot fi încălziți sau răciți, uscați sau umeziți, nu au culoare, nu au nici altă calitate. Însă incipient ei au deosebiri care sunt cauza tuturor proprietăților lucrurilor. Aceste deosebiri sunt trei: *chipul* sau *forma*, *aranjarea* sau *ordinea*, *situația* sau *poziția*. În afară de aceasta, atomii se deosebesc după *mărime* și *greutate*. Vidul este condiția mișcării atomilor, a unirii și combinării lor la formarea obiectelor noi. Atomiștii au înțeles că problema apariției lucrurilor e de nerezolvat, dacă nu se admite veșnicia mișcării în natură. De aceea ei concepeau atomii în veșnică mișcare și toate fenomenele reale le reduceau la mișcarea materiei. Atomii sunt materia în mișcare în abstracția ei pe cît de posibilă pe atunci. Însă din mișcarea veșnică, proprie atomilor, Democrit deosebea mișcarea temporară proprie corpurilor compuse din atomi. Mișcarea atomilor era numită primară. Atomii se răsîndesc, sau “se cern”, în toate direc-

țiile. După cum am văzut, atomii se deosebesc după formă. Pământul, apa și aerul, aceste trepte intermediare în formarea din atomi a obiectelor și fenomenelor, pot include orice forme de atomi, dar focul – numai rotunde, sferice.

Universul e format din mai multe lumi care, la rîndul lor, se formează în felul următor. O oarecare cantitate de atomi se avîntă în “golul uriaș” și în mișcarea lor fac un vârtej în care atomii se ciocnesc și cei omogeni se înclează. Corpusculele cele mai ușoare și subțiri zboară la periferie, iar cele grele, unindu-se, formează un glob. Corpurile ușoare de la periferie, incluzînd tot mai mult alte combinații de atomi în rotirea lor, de la început devin umede și murdare, apoi, uscîndu-se, se aprind și formează aștrii. Soarele este cel mai îndepărtat de Pământ, iar Luna – cea mai apropiată. Atît Soarele, cît și Luna, se mișcă în cercuri în jurul Pământului. Cercurile altor planete se situează între acestea. Stelele se aprind și ard din cauza vitezei mișcării. În virtutea necesității, toate lumile se nasc și mor după o oarecare dezvoltare. Democrit își închipuia Pământul plat și nemișcat, deoarece cu timpul el s-a îngrețat și îndesat și doar se învîrte în jurul axei sale. Viața ia naștere din umezeală cu ajutorul căldurii, iar mai departe – din sămînța fiecărei vietăți, fără ajutorul forțelor dumnezeiești. Viețuitoarele au apărut dezvoltîndu-se treptat: mai întîi au apărut animalele acvaterestre, apoi cele terestre, schimbîndu-și simțitor aspectul. Cele mai slab dezvoltate și cu neajunsuri nu rezistau în luptă și din această cauză au supraviețuit doar speciile și formele rezistente. După multe forme de vietăți și după multe căi de încercări apare și specia de animale căreia îi zicem **om**.

După cum în lumea atomilor se atrag cei asemănători, așa și în lumea animalelor unirea se face cu indivizi de aceeași specie. Animalele se deosebesc de lucruri fiindcă au suflare, suflet care le fac să se miște. Sufletul este compus și el din

atomi, dar care au o formă sferică, ca și atomii focului, și sunt mult mai mobili. Mișcându-se repede, atomii sufletului pun în mișcare toți atomii trupului și fac căldură dînd naștere mișcării animalului. Democrit neagă imortalitatea sufletului: “Sufletul e muritor, el se face nimic odată cu trupul”¹. Potrivit concepției lui Democrit, viața trupească trebuie să fie echilibrată, pentru a nu tulbura mișcarea firească a atomilor sufletului, căci marile tulburări pot dezechilibra stabilitatea sufletului, iar atomii lui pot cădea din corp, ceea ce duce la moartea corpului.

Democrit se conduce de un determinism strict. Afirmarea unei necesități cauzale generale este principiul de bază al atomiștilor. Cauzalitatea nu lasă loc pentru activitatea altor forțe creatoare în lume: “Lumea nu este însuflețită și nu este chivernisită de providență, dar, fiind formată din atomi, ea se conduce dintr-o fire deloc rațională”². Cauzalitatea de asemenea nu are un început, dar funcționează din infîinitele timpuri în puterea necesității, care este vîrtejul sau mișcarea de veșnică formare. Aristotel îi reproșă lui Democrit că în formarea și dezvoltarea veșnică a materiei el nu vede cu ce scop suprem se fac toate acestea.

După părerea lui Democrit, există numai necesitate, întîmplare nu există, ea este o invenție a oamenilor ce își ascund necunoașterea lucrurilor. Mîntea și înțelepciunea lichidează întîmplarea ca pe o forță dușmănoasă. Întîmplarea își are numaidecît cauza în acțiunea unui corp material: găsirea comorii – în săparea pămîntului, iar capul crăpat al omului pleșiv are ca pricină vulturul care a intenționat să desfacă broasca țestoasă.

În privința teoriei cunoașterii Democrit distinge două genuri de cunoaștere. Cel prin intermediul judecății logice îl

¹ *Aetius*, IV, 7, 4.

² *Ibidem*, II, 3, 2.

numește *legitim* și îl socotește veritabil pentru a judeca despre adevăr, iar genul cunoașterii prin intermediul senzațiilor îl numește *vag*, întunecat. Acest gen al cunoașterii activează pînă la un anumit nivel, reușind bine asupra materialului, iar cînd ajunge la limitele posibilității, în locul lui vine veritabilul gen al cunoașterii, care mai ușor se apropie de adevăr. Democrit e ferm în părerea că adevărul nu este o realitate de ordin senzorial. Adevărul este egal cu existența. Conform adevărului, există doar atomii și vidul, iar toate fenomenele senzoriale sunt aparente. Dacă avem diferite grade de dulce, de amar, de cald, de culoare ș. a.m.d., atunci e clar că părerea comună s-a stabilit în convingerea că acestea există într-adevăr.

Democrit nu cunoaște procesul de formare a abstracțiilor de la cele mai elementare operații de percepere senzorială. Cînd copilul se joacă cu Grivei, el deja știe că se joacă cu câinele, iar în privința verdelui ori a roșului, știe că sunt culori. Noțiunile abstracte se însușesc odată cu primele sinteze ale cunoașterii senzoriale. La Democrit existența reală dedusă de rațiunea filozofică se reduce la atomi și vid, iar toate celelalte sunt derivate ale acestora și nu au deci asemenea existență. Democrit prezintă calitățile referitor la natura concretă, care trebuie să fie formată din acestea. Adică calitatea ca abstracție tinde s-o înțeleagă la concret, în obiectele calitative. Spre deosebire de alți filozofi, care socoteau culorile și alte calități de ordin senzorial proprii naturii exterioare, atomiștii au elaborat părerea, potrivit căreia calitățile apar în procesul acționării obiectului asupra subiectului.

Democrit făcea legătură între forma atomilor și gustul nostru. Pentru dulce atomii trebuie să fie de formă sferică și mai mășcați, pentru acru – de asemenea mășcați și colțurați, poligonali. Legătura dintre obiectele din natură și organele de simț se face prin “imagini” numite *eidola* – *idoli* – un fel de

membrane, învelișuri ce se desprind ca un șuvoi de atomi de pe obiecte.

Fenomenul vederii Democrit îl explică ca o *reflectare*, care inițial nu se produce în pupilă, ci în aer. Pelița-matriță iese din obiect sub presiunea activității ochiului și a obiectului. Democrit socoate că și de la obiect, și de la subiect are loc o oarecare izvorîre. Sensualismul lui Democrit, fondat teoreticește, este baza recunoașterii rolului rațiunii în cunoaștere. Rațiunea poate pătrunde mai departe în adîncul lucrurilor unde e scuns adevărul.

Interesele lui Democrit se răsfrîngeau și asupra societății, și a vieții statale. Despre viața primitivă a oamenilor, despre apariția vorbirii și a vieții în comun el scria: “Primii oameni duceau o viață grosolană, bestială; mergînd prin imașuri și hoinărind ei se hrăneau cu roadele multe naturale ale pămîntului și aieva poamele copacilor. Dar din cauza că fiarele nu-i lăseau în pace și le dăunau, ei, prinzînd obiceiul de a se ajuta unul pe altul și de frică unindu-se cupă, foarte repede și-au dat seama de unitatea lor firesacă. Cu vocea, dar încă sălbatică și fără semnificație, trecînd încetul cu încetul la pronunțarea în parte a cuvintelor și începînd să închipuiască prin semne fiecare lucru aflat în cîmpul de vedere, ei s-au învățat să exprime prin vorbă cunoașterea tuturor lucrurilor. Însă fiindcă în toată lumea oamenii se strîngeau la un loc, în acest mod ei compuneau în locuri diferite fel de fel de cuvinte deosebite după fonetică; de aceea ei nu vorbeau toți totuna, din care cauză au și apărut felurite limbi și specii de vorbire. De la aceste prime adunături își iau începutul toate popoarele. Într-adevăr, primii oameni, cînd încă nu se crease nimic din cele folositoare pentru om, duceau o viață grea: ei încă nu aveau nici case, nici haine, nu cunoșteau rostul focului, nu exista nici căsnicia orînduită, fiindcă ei nu știau încă să aducă

de mâncare acasă, nu făceau rezerve de roadele pământului pentru a se întreține. De aceea iarna ei mureau de frig cumplit, iar mulți mureau de foame. Treptat, învățându-se din experiență, ei se duceau în vreme de iarnă în peșteri, adunau rezerve de poame, iar, cunoscând proprietățile focului și alte înlesniri de la folosirea lui, au început a inventa meseriile (artele) și a trage foloase din viața socială. Or, nevoia i-a învățat pe oameni de toate”¹.

Democrit socotea că omul în viața sa creează multe lucruri prin imitarea acțiunilor observate. De la păianjen el a deprins a țese și a coase, de la rîndunică – a face lăcașuri, de la păsări – a cânta ș.a.m.d. Avem un șir de maxime referitor la viața personală morală ascendente la Democrit: “E mai bine să dezvălui greșelile proprii, decît pe ale altuia”, “Se cuvine să fii om bun sau să procedezi ca un om bun”, “E mai bine să gîndești înainte de a face, decît pe urmă”. Morala omului are un preț social și se află ascunsă în adîncul caracterului lui: “Prăsilă vitelor constă în buna calitate a corpului lor, iar bunătatea oamenilor – în buna îndreptare a caracterului lor”, “A fi om bun înseamnă nu numai să nu faci nedreptăți, dar și să nu le dorești”. Cît de mult depinde viața personală de calitățile morale și spirituale observăm din aforismele lui Democrit: “Norocul și nenorocirea sunt în suflet”, “Proștilor le stă mai bine să se supună, decît să poruncească”, “A trăi urît, nerațional, nereținut și neobrăzat nu înseamnă să trăiești prost, dar înseamnă să mori încetul cu încetul”. Democrit se pronunță nu împotriva bogăției, ci împotriva avuției “nesocotite”, nu împotriva venitului, ci împotriva cîștigului necinstit: “În toate lucrurile e bună măsura cuvenită. Prisosul și neajunsul nu-mi plac”, “Lăcomia de bani dacă e nesățioasă, e mai apăsătoare decît nevoia mare”.

Pentru o viață avută omul trebuie să se ocupe de negusto-

¹ *Diodor I, 8, I.*

rie, de agonisire sau de o meserie, dar scopul acestor activități nu trebuie să fie adunarea averii, ci dezvoltarea înțelepciunii și a bunei stări a sufletului, căci înțelepciunea aduce trei roade: darul de a gândi bine, de a vorbi frumos și de a acționa cu succes.

Democrit socotea statul un organ de consolidare a cetățenilor, iar arta de a conduce cu statul o socotea cea mai înaltă artă, pe care o recomanda să fie studiată. Citind la Plutarh această idee a lui Democrit, gânditorul moldovean Milescu a inclus-o în teoria sa despre stat.

§ 5. Sofiștii

Cuvîntul “**sofist**” la originea sa nu avea sensul de persoană ce încurcă intenționat judecățile, ci însemna un “profesor de înțelepciune”, cunoscător profesional. Acest tip nou de filozofie apare în condițiile înfloririi democrației sclavagiste, cînd se simte necesitatea unei instruirii politice generale odată cu dezvoltarea instituțiilor politice și juridice, a culturii artistice, filozofice și științifice. În condițiile cînd tot mai mult biruia convingerea că toate se pot învăța, sofistica devine o profesie răspîndită, reprezentanții căreia predau cunoștințe pentru o anumită plată.

Din operele sofîștilor nu s-a păstrat aproape nimic. Mărturisirile de bază le găsim la Platon și Aristotel. Sofîștii propuneau o comoară vastă de cunoștințe din diferite domenii – matematică, geometrie, muzică, astronomie, fizică, arheologie, gramatică, etică ș.a. În lucrările de istorie a filozofiei se obișnuiește a-i împărți pe sofîști în “vîrstnici” și “tineri”.

Din grupul vîrstnicilor fac parte Protagoras (c.485-c.410 î.e.n.), Gorghias (c.480-c.380 î.e.n.), Hippias, Prodicos, Antifon. Cei tineri erau discipolii lui Gorghias – Alchidam, Lycofron, Pol. De asemenea erau vestiți Thrasimah din Halchedon,

Critias și Calliclos. Sofiștii vîrstnici activau în anii războiului peloponesian și erau părtașii democrațiilor. Spre sfîrșitul războiului la putere vine aristocrația, iar în prima jumătate a sec. IV î.e.n. sofiștii se prefac în șarlatani, farsori, iluzioniști care desfătau publicul.

În comparație cu filozofia precedentă, sofiștii au făcut o trecere de la domeniul naturfilozofiei la antropologie. Ei puneau problema legăturii dintre om și natură, dintre gîndirea omului și realitate.

Sofistul *Protagoras din Abdere* (c.485-c.410), originar din Tracia, a fost, conform unor mărturii, discipolul lui Democrit, a predat în Sicilia și în Atena, cîștigînd mai mult decît sculptorul Fidias. Protagoras a fost vestit prin arta de “a folosi corect cuvintele”. Bunăoară, el îl dogenea pe Homer că acela în loc s-o roage pe zeiță, îi ordonă: “cîntă, zeiță, mînia”. Protagoras a împărțit denumirile în masculine, feminine și de căsnicie, iar vorbirea – în patru tipuri: rugăminte, întrebare, răspuns și demonstrare.

Protagoras judeca despre natura lucrurilor și era un adept al școlii fizicienilor ionieni. Ca și Heraclit, el afirma curgerea generală a materiei. În natura lucrurilor se află logosurile lor drept bază a tuturor fenomenelor. Protagoras afirma că în puterea logosului materia în principiu poate să apară în fenomene infinite de diverse, adică materia poate fi orice din aceea cum apare la fiecare, căci oamenii sesizează diferite stări ale lucrurilor în timp diferit și în dependență de starea lor spirituală. Aici are loc îndreptățirea oricăror judecăți despre realitate pe baza percepției fenomenelor: “precum ni se pare nouă, așa și stau lucrurile”. Dacă ne amintim că întreaga filozofie precedentă socotea lumea ca fiind sensibilă, lipsită de esență și de existență, apoi concepția lui Protagoras, care afirmă ființarea lumii senzoriale cu infinitatea fenomenelor ei, este

un progres în gândirea filozofică.

Convingerea lui Protagoras că orice aparențe din senzațiile noastre au o realitate corespunzătoare genera ideea că în natură nimic nu e stabil, totul este relativ și trebuie privit în concordanță cu omul și percepția lui. Astfel, Protagoras proclamă principiul: “Omul este măsura tuturor lucrurilor – a celor ce sunt, pentru că sunt și a celor ce nu sunt, pentru că nu sunt”. Dificultățile cunoașterii întotdeauna îl fac pe om să ia decizii subiective. În opera sa “*Despre zei*” Protagoras menționa: “Despre zei nu pot spune dacă există sau nu, nici ce înfățișare au. Căci multe piedici sunt pentru a-i cunoaște – neclaritatea lucrurilor și scurtimea vieții omenești”¹. Deși aceste cuvinte nu aveau scopul de a detrona credința în zei, Protagoras a fost condamnat la moarte, dar a scăpat și a părăsit Atena.

Dacă Protagoras se îndoia de cunoașterea zeilor ca realitate dedusă din părerea comună, aceasta s-a datorat respectului față de știință care aduce folos atât teoriei, cât și practicii: “Practica trebuie să se orienteze după teorie, iar teoria să fie un ajutor al practicii”. Astfel, observăm că scepticismul față de cunoașterea religioasă a lui Protagoras este doar o consecință logică din poziția lui științifică privind interpretarea lumii. Ca un liber cugetător, el proclamă dreptul rațiunii ca judecător suprem în materia de adevăr.

Dacă orice părere, spune Protagoras, este adevărată, atunci cum să deosebim gândul savant de ignoranță? Protagoras caută această diferență în folosul pe care îl aduce cunoașterea. Dacă o părere aduce folos, atunci ea este adevărată, precum îngrijirea grădinarului face ca planta să fie înfloritoare.

În domeniul vieții morale Protagoras susținea că fiecare ins are dreptul să se conducă de propriile înclinări și senti-

¹ Cicero. De natura deorum. 1, 37, 118.

mente, numai ca ele să aducă spre bine și frumusețe: “Virtutea este bunul cel mai frumos și binele nu constă în orice plăcere, ci în satisfacția pe care o produce îndeplinirea virtuții, a ceea ce este frumos”.

Gorghias din Leontine (c.480-c.380 î.e.n.). Originar din Sicilia, elev al lui Empedocle, el prezintă o altă orientare ideologică a sofisților – pe cea negativistă și conservatoare. Pentru prima dată vine la Atena în 427, însă a locuit mai mult în orașul Larissa din Thessalia, unde a trăit pînă la 100 de ani. A scris tratatul “*Despre natură sau neființă*”. Gorghias înaintează trei argumente: 1) nimic nu există, 2) dacă există ceva, apoi nu e cognoscibil, 3) dacă și este cognoscibil, apoi este inexprimabil și inexplicabil. Demonstrația argumentului 3 este deosebit de originală și pune problema identității gândirii și realității obiective, a legăturii dintre vorbire și gândire, dintre noțiune și cuvînt ca semn, dintre cuvînt și fenomenul real denotat.

El socoate că mai întîi obiectele gândirii trebuie să aibă ființare, altfel ființarea ar fi inimaginabilă și n-ar putea fi cognoscibilă. Totuși, ceea ce gândim (conceptualul) nu este ceea ce există. Dacă am admite contrariul, atunci e destul să gândim la ceva, ca acest ceva îndată să ia ființare. Dacă însă gândirea este identică ființării, neființarea (ceea ce nu este) n-ar putea fi gândită. Cu toate acestea, noi ne închipuim diferite lucruri fantastice sau în relații ciudate, precum cotiga sau cvadriga cu cai mergînd pe mare. Prin urmare, dacă nu putem face deosebire între existență și gândire, apoi esența (ceea ce este) nu poate fi gândită și este inimaginabilă¹.

Să admitem că obiectele sunt cognoscibile. Atunci, se întrebă Gorghias, prin ce am putea să comunicăm cunoștin-

¹ *Sextus Empiricus. Adv.math., VII, 77.*

țele noastre altora? Doar vorba este altceva decît gîndul, căci cuvîntul “culoare” este cu totul altceva decît culoarea văzută de noi. Acel ce vorbește rostește cuvinte, și nu obiecte. Dar să admitem chiar că este posibilă comunicarea cunoștințelor, cum să asigurăm atunci o înțelegere unitară echivalentă la persoane diferite în condiții diferite. Obiectul unic ca conținut al gîndirii fiind perceput de mulți se va descompune în multe conținuturi și va pierde unitatea sa. Căci perceptibilitatea fiecărui om depinde de capacități, de diferența organelor de simț (aceiași obiect poate fi văzut sau auzit). Discontinuitatea absolută între existență și gîndire, între gîndire și limbă se simte clar în concepția lui Gorghias și aceasta îl face să conchidă: “Ființarea nu are aparență fiindcă ei nu-i reușește să pară, iar aparența este neputincioasă fiindcă ei nu-i reușește să fie”.

Prin aceste argumente sofistul Gorghias distruge existența raționalistă a eleaților și reîntoarce atenția la realitatea senzorială. Hegel a apreciat înalt ideile dialectice ale lui Gorghias despre existență și inexistență.

Virtuțile morale și obiceiurile diferitelor popoare sunt diferite și, potrivit concepției lui Gorghias, este imposibil de a stabili definiția virtuții sau a binefacerii. Un om liber din Thessalia, de exemplu, care îmblînzește cai și catfri, socotește că e bine să taie și să frigă boi, iar la sicilienii aceasta o fac doar robii. La macedonieni este lăudabil faptul că pînă la căsătorie fetele cunosc mulți bărbați și socot o rușine dacă aceasta se întîmplă după căsătorie. La persieni portul și podoabele sunt unice pentru bărbați și femei; la ei este posibilă conjugarea cu fiica, cu mama și sora. Fetele lidiene se ocupă cu prostituția și, cîștigînd bani, se căsătoresc. Deci este greu să spui care lucru e bun și care e rău, odată ce diferite obiceiuri sunt acceptate de comunități întregi. Ca și Protagoras, Gorghias în calitate de criteriu al comportării

morale afirmă principiul *folosului*. Un discipol al sofîștilor, *Neocrat*, spune că doar trei motive dirijează faptele oamenilor: plăcerea, îmbogățirea  i cinstirea. Sofiștii nu respingeau dogmele religioase, ci încercau să lămurească rațional apariția acsetor reprezentări în mintea oamenilor. De exemplu, *Prodicos* din Cheos afirmă, că Soarele, Luna, r urile, izvoarele  i multe alte lucruri în vechime au fost zeificate. O asemenea g ndire mitologică a numit p inea Demetra, vinul – Dionise, apa – Poseidon, focul – Hefest. Zei au devenit  i mulți eroi  i inventatori. Aceste concepții, precum  i riturile  i misteriiile, socotea Prodicos, au apărut în legătură cu prelucrarea p m ntului. *Critias* socotea că religia a fost inventată de regi cu scopul de a-i ține pe cetățeni în fr u c nd lucrul acesta nu este în stare să-l facă legile. Cetățenilor trebuia să li se insuflă frică față de o ființă ce aude  i vede totul, deoarece multe infracțiuni se comiteau în taină. Regele înțelept a instalat această ființă în ceruri, de unde fulgerul  i trăsnetul, stelele  i soarele invocă imaginația oamenilor  i mențin frica. Sofiștii negau posibilitatea zeilor de a face dreptate. Zeii, spune *Thrasimahos*, nu se uită la treburile omenești, căci altfel ei n-ar disprețui una dintre cele mai valoroase bunuri omenești – dreptatea: “Vedem că oamenii nu se folosesc de ea”. Puterea statală nu corespunde dreptății între cetățeni. Protagoras spunea: “Ceea ce unui stat  i pare drept  i frumos, este anume aș  în acest stat, at ta timp c t este socotită ca atare (drept  i frumos)”¹. Thrasimahos considera că “dreptatea nu este altceva, dec t c știgul convenabil pentru cel puternic”².

Sofistul *Lycofron* socotea statul o uniune a cetățenilor egali în drepturi, care pe baza “contractului” își asigură reci-

¹ Platon. Theetet, p. 167.

² Platon. Statul, p. 338.

proc liniștea și își limitează benevol libertatea naturală. Thrasimachos afirmă că oamenii au găsit de cuviință să se împace ca să nu facă nedreptăți și să nu sufere din cauza acestora. *Antifont* susținea că “noi cu toții și în toate de la natură suntem făcuți totuna – și barbarii, și elenii”, iar *Alchidamos* declara: “Dumnezeu i-a creat pe toți liberi, natura nu l-a făcut pe nimeni rob”. *Antifont* afirma că cerințele legilor statale sunt inventate pentru binele mulțimii, dar nu pentru binele omului în parte, așa că în viața personală e mai folositor să urmezi poruncile naturii, căroră, spre deosebire de legi, le este proprie necesitatea intrinsecă. *Calliclos* exprima părerea că legea naturii e mai presus decât înțelegerea convențională de către oameni a binelui și răului, căci în natură cel puternic trebuie să conducă, iar cel slab – să se supună. *Lycofron* nega diferența dintre nobili și oamenii fără noblețe, socotind aceasta o invenție.

Caleidoscopul de idei diferite ce caracterizează curentul sofistic este rezultatul luptei societății pentru o liberă cugtare, cînd fiecare cetățean are posibilitatea de a-și expune concepțiile sale, socotindu-le folositoare societății.

Perioada clasică

§ 6. Socrate și școlile socratice

Interesul pentru viața interioară semnalat la sofști s-a intensificat considerabil în filozofia lui **Socrate** (469-399 î.e.n.), gînditor din Atena. Fiu al unui sculptor și al unei moașe, Socrate a disprețuit luxul, risipa și nereținerea. *Diogenes Laertios* ne spune că adesea, privind mulțimea lucrurilor pe care negustorii le vindeau, Socrate își spunea: “Cîte lucruri sunt aici de care eu nu am nevoie!” În condițiile unei lupte aspre dintre păturile democratice din Grecia și aristocrație

Socrate a unit în jurul său un cerc de aristocrați contra democrației. La începutul sec. IV î.e.n., când democrația din nou a venit la putere, Socrate a fost tras la răspundere, învinuit de ignorarea zeilor oficiali, de desfrînarea și seducerea tineretului și a fost pedepsit cu moartea. El a băut o cupă de otravă.

Socrate cerea ca cei care conduc cu țara să fie profesioniști, să nu fie aleși la întâmplare. La judecată i se aduceau învinuiri că ar fi spus: “E o prostie să alegi persoanele în funcțiile de stat prin aruncarea fasolelor, doar nimeni nu dorește să aibă un cîrmaci, tîmplar, flautist sau de altă meserie aleși cu fasole, ale căror greșeli aduc mai puțină daună decît greșelile în activitatea de stat”¹. După moartea lui Socrate, discipolii săi, printre care și Platon, au plecat din Atena în Megare, unde trăia Euclide – unul din membrii cercului socratic.

Ca și sofiștii, Socrate ducea o activitate de iluminare a poporului, însă el era împotriva cercetării naturii și socotea că aceasta este un amestec în treburile zeilor. Lumea e creată de un Dumnezeu atît de măreț și atotputernic, încît el vede și aude totul, se află peste tot și de toate are grijă. Omului îi rămîne numai să ghicească voința zeilor, dar nu să cerceteze. Socrate în persoană se folosea de oracolul (prezicătorul) din Delfi și regulat aducea jertfe zeilor. Conform învățaturii lui Socrate, omul poate ajunge la înțelegerea dreptății, a legilor, a binelui și răului, a cucernicieii numai pe o cale: să se cunoască pe sine însuși și să înceapă cu îndoiala (“eu știu că nu știu nimic”). Dacă existența rațiunii dumnezeiești în lume este contestată, apoi bazele religiei și moralei trebuie căutate în spiritul omului.

În concepția sa moral-religioasă, Socrate se conducea de o voce lăuntrică, care, chipurile, îl instruia în cele mai însem-

¹ *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения.* – М-Л., 1937, p. 21.

nate probleme – “demonul” lui Socrate. Luptînd împotriva determinismului materialiştilor antici, Socrate se înclină spre o teleologie antropologică, potrivit căreia în lume totul se face în folosul omului. Într-o formă primitivă Socrate lămureşte că organele de simţ ale omului au anumite sarcini: ochiului e menit să vadă, urechilor – să audă, nasului – să miroase ş.a.m.d. De asemenea zeii dau oamenilor lumina necesară pentru a vedea, noaptea e dată pentru odihna lor, lumina lunii şi a stelelor are scopul de a-i ajuta în determinarea timpului. Zeii au avut grijă ca pămîntul să dea omului hrană şi au stabilit anotimpuri orînduite. Soarele l-au pus la aşa depărtare, ca oamenii să nu sufere nici de prea mare căldură, nici de frig.

Socrate îşi dezvolta şi expunea concepţiile sale în formă orală, în convorbirile susţinute cu cetăţenii şi cu străinii care veneau la Atena, intenţionînd să demonstreze printr-un şir de întrebări şi argumente în ce constă, potrivit convingerii sale, o viaţă cu adevărat morală.

În centrul atenţiei lui Socrate era problema esenţei binefacerii. Omul moral trebuie să ştie ce înseamnă binefacerea ca atare în genere, ca bază a tuturor binefacerilor în parte. Pentru a găsi această noţiune generală Socrate a inventat metoda de dialectică în formă de controverse şi polemică. Bazîndu-se pe şcoala eleaţilor (Zenon) şi pe sofîşti (Protagoras), el pentru prima dată a abordat problema dialecticii subiective, problema metodei dialectice de gîndire.

Părţile componente principale ale metodei “socratice” sunt “ironia” şi “maieutica” – în ce priveşte forma, şi “inducţia” şi “determinarea” – în ce priveşte conţinutul. Metoda “socratică” constă în procedeul de a da sistematic şi consecutiv întrebări, care să-l pună pe interlocutor în contradicţie cu spusele proprii, şi acesta să-şi recunoască ignoranţa. Acesta-i sensul “ironiei” socratice.

Socrate nu avea însă numai sarcina de a dezvălui ironic contradicțiile în afirmațiile interlocutorilor, ci trebuia să ajute la depășirea acestor contradicții cu scopul de a ajunge la adevăr. Și ca o continuare a procedurii servea “maieutica”, adică arta de a primi noul-născut, Socrate voind să spună că prin aceasta ajută oamenii să se nască în cunoașterea “generalului” ca bază a moralei adevărate.

Sarcina metodei “socratice” constă în căutarea “generalului” în morală din faptele morale concrete, din analiza și compararea lor. Aici intră în vigoare “inducția” și “determinarea”. Dacă “inducție” înseamnă căutarea generalului în binefaceri particulare prin analiză și comparare, atunci “determinarea” înseamnă stabilirea genurilor și speciilor, a corelației dintre ele. De exemplu, minciuna, amăgeala, furtul, hoția și vinderea oamenilor în robie pot fi drepte și nedrepte. Va fi pe dreptate ca părintele să amăgească feciorul bolnav și să-i dea leacul în mâncare, numai ca să-i poată întoarce sănătatea. Sau să furi arma prietenului disperat, care a hotărât să-și curme viața. Adevărul și dreptatea sunt pentru Socrate noțiuni ce coincid. Înțeleptul cunoaște binele și frumosul și se conduce de acestea în acțiuni, iar lucrurile urâte le evită. Oamenii, care nu știu în ce constă esența actelor de binefacere, care sunt drepte, bune și frumoase, chiar dacă încearcă să facă bine – dau greș. Meseriașii numai din meseria lor nu pot avea înțelepciune, care constă în a te cunoaște pe tine. Dreptatea și binefacerile înseamnă înțelepciune. Socrate evidențiază trei binefaceri (virtuți) principale: 1) moderația, reținerea (a cunoaște cum să ții în frâu patimile), 2) vitejia, bărbăția (a cunoaște cum de învins pericolul) și 3) dreptatea (a cunoaște cum de respectat legile umane și dumnezeiești). Socrate urmărește scopul să pregătească cât mai mulți tineri pentru activitatea politică. El vorbește de bărbăție, de cuminenție, de dreptate, modestie, de oameni care ar proceda cu

dreptate în privința prietenilor săi, dar nu și a dușmanilor. Cetățeanul trebuie să aibă teamă de zei, să nu-i iscodească și să asculte de stăpînii săi nobili.

În concepția lui Socrate găsim clasificarea formelor statale: monarhia, tirania, aristocrația, plutocrația și democrația. Monarhia, spre deosebire de tiranie, se bazează pe drepturi legitime, dar nu pe acapararea forțată a puterii. Aristocrația, pe care el o privește ca pe o putere a unor oameni puțini la număr dar știutori de bune moravuri, este, în viziunea lui, cea mai preferată formă de conducere.

Urmașul și cel mai bun discipol al lui Socrate a fost *Platon*, care a dezvoltat mai departe idealismul etic. Un alt discipol – *Aristip* a fost fondatorul școlii din Cirene, *Antistene* a fondat școala cinică, *Euclide* – cea din Megare, *Fedon* – cea din Elis. **Școala din Megare** a fost fondată de Euclid, un adept al eleaților (a nu confunda cu matematicianul Euclid). Aici au activat filozofii *Ebulid din Milet*, *Stilpon din Megare* (cca 320 î.e.n.) și *Diodor Cronos*. Euclid unește în concepția sa ideea lui Socrate despre binele suprem cu teza eleată despre existența unică și nemișcată. Potrivit părerii lui Euclid, binele (bunătatea) e unitar, deși oamenii îl numesc în chip diferit – rațiune, Dumnezeu. Făcînd din bunătate o existență de sine stătătoare, el afirmă că bunătatea nu se naște și nici nu se distruge, ea este nemișcată și identică sieși. Adevărata existență o are doar acest bine și nu poate exista ceva deosebit de el. Actele particulare de bunătate nu sunt adevărate și nu există.

Însă în antichitate au devenit vestite raționamentele lui Ebulid din care s-au păstrat: "*Mincinosul*", "*Acoperitul*" (sau "Electra"), "*Sorit*" ("Grămada"), "*Pleşcatul*", "*Încornoratul*".

În raționamentul "Mincinosul" se pune întrebarea: "Dacă un om afirmă că el minte, atunci minte el, ori spune adevărul?" Dacă spune adevărul, atunci intrăm în contradicție cu

sensul spuselor lui, căci el recunoaște că minte. Dar dacă afirmă că minte, aceasta iarăși nu va corespunde realității, căci mărturisirea lui este un adevăr. Adică răspunsul simplu – ori "da", ori "nu" – nu rezolvă problema.

Raționamentul "Acoperitul" are un astfel de conținut: Electra îl cunoaște pe Orest ca pe un frate, însă în fața sa stă Orest "acoperit", pe care ea nu-l recunoaște ca pe fratele său și deci ea nu știe aceea ce știe.

Argumentarea "Grămada" ("Sorit") e compusă din întrebări: "Un grăunte face oare o grămadă?" – Nu. "Dar încă un alt grăunte?" – Tot nu. Așa se pune întrebarea și mai departe. Totuși, în cele din urmă realitatea ne arată că avem o grămadă, adică adăugându-se câte un grăunte s-a obținut totuși ceea ce se nega.

"Pleșcatul" se aseamănă cu "Grămada": "Dacă smulgi un fir de păr din cap, devii pleșcat?" – Nu. "Atunci de la care fir de păr smuls omul devine pleșcat?"

"Încornoratul" are sens de sofism: Dacă nu ai pierdut ceva, acel ceva tu îl mai posezi; coarne nu ai pierdut, prin urmare tu ai coarne.

Un alt adept al școlii din Megare – *Stilpon* se pronunță împotriva bunătății unice admise de Platon, care nega absolut multiplul. Stilpon socotea că o însemnătate absolută o are doar generalul, iar "acesta" este imposibil de exprimat. Concepții asemănătoare cu ale școlii din Megare elaborau *Phedon din Elida*, *Menedem* și *Asclepiad din Eritrea*, care au format așa-numita **școală elido-eritreană**.

Școala cinică a fost fondată de *Antistene* (? – 366 î.e.n.), discipolul lui Gorghias. Un al doilea fondator și urmaș al lui Antistene a fost *Diogene din Sinop*. Antistene și întreaga școală cinică se proclama împotriva idealismului lui Socrate

și Platon, împotriva ideilor platoniene. Antistene expune principiul identității absolute în exprimare. Despre orice lucru se poate spune numai că acesta este ce este, nici un epitet nu i se poate atribui. E cu neputință să se zică: "omul este bun", ci numai "omul este om", "bunătatea este bună". Din aceasta el face concluzia că există doar individualul senzorialul, nu și generalul, comunul. "Eu văd calul, iar caloime nu văd" – spunea Antistene. În problema esenței sufletului Antistene de asemenea socotea că nu există suflet material nemuritor, ci sunt doar psihei materiale, care au forme analogice cu corpurile ce le includ.

După părerea lui Antistene, cunoașterea e posibilă doar în privința lucrurilor concrete, singulare, dar după o creație de definire, adică de atribuire a lucrurilor singulare la o mulțime de lucruri identice, e posibilă gândirea teoretică. Fără această definire sufletul poate deține adevărul, însă nu poate avea cunoștința și nici nu e posibilă transmiterea cunoștințelor altei persoane.

Filozofii cinici erau preocupați de problemele etice. Antistene, ca și Socrate, socotea fericirea omului identică cu binefacerea. Însă esența fericirii el o vedea în independența deplină de mediul natural și social. Binefacerea, după părerea lui Antistene, rezidă în *autarhie*, adică în autonomia morală a personalității. Nu este un bine sănătatea, cinstea, libertatea, avuția și plăcerea, precum nu sunt rele moartea și durerea, robia și rușinea, necazul și sărăcia, fiindcă în toate acestea omul este dependent de altceva. "Mai bine să-ți ieși din minți, decât să chefuliești" – zicea Antistene. Într-o haină săracă, el declama filozofia sa în piața Chinosarghe, de unde și denumirea cinicilor. Plăcerile senzoriale, socot cinicii, pot fi nemărginite și nereținute, aducând la pierderea independenței persoanei. Cinicii nu negau deloc necesitatea satisfacerii cerințelor organice

ale omului. Antistene socotea că fericirea omului depinde de el însuși, de voința lui. Arta, știința, morală, patria, familia sunt cuvinte goale, iar în mod ideal omul trebuie să nege toate acestea și să se întoarcă în sînul naturii, să se dezbaie de legăturile societății, să se mulțumească cu puținul. Legile de stat, precum și cele dumnezeiești, sunt alcătuite de oameni și nu pot fi călăuze în viața cu adevărat morală. Înțeleptul trebuie să se conducă de legea binefacerii. Idealul acesta al unei vieți primitive s-a format la cinici în condițiile unei crize adînci a vieții sociale în Grecia. Masele sărăcite tot mai tare ridicau glasul împotriva bogăției și culturii păturilor înstărite.

Diogene/Diogenes din Sinop (c.400-c.323 î.e.n.) prin modul propriu de viață propagă aceste idei ale cinicilor. El se mulțumea să locuiască într-un butoi, locuința care nu a luat-o de la nimenea și la care să nu poată pretinde nimeni că e a lui.

Scoala cirenaică a fost fondată de *Aristip/Aristippos din Cirene* (c.435-c.366 î.e.n.). Continuatori ai învățaturii lui au fost *Teodor*, zis Ateistul, *Heghesius* și *Anikerid*. Acestei școli se alătură și exegetul operei homerice – *Euhemer*.

Aristip socotea că în lume există doar obiecte și fenomene, care ne provoacă senzații. Dar din senzații noi nu putem cunoaște aceste obiecte. Senzațiile ne aduc plăcere sau neplăcere. Neplăcerea aduce suferințe și prezintă un rău, iar plăcerea e bună și aduce la desfătare. Fericirea este senzația de plăcere și desfăt (hedoné), de aceea școala a mai fost supranumită "*hedonică*". Senzațiile de plăcere rezultă din mișcarea ușoară a lor. Aristip socotea că omul ce se conduce de rațiune nu se supune plăcerilor, ci le domină.

Teodor Ateistul în lucrarea sa "Despre zei" combătea opiniile politeiste și antropomorfice ale grecilor. Spre deosebire de Aristip, el socotea că fericirea înțeleptului nu constă în plăceri răzlețe, ci în dispoziția generală voioasă a sufletului,

care este condus de rațiune. Înțeleptul nu are nevoie nici de prieteni, nici de prietenie. Lui i se permite să fure, să se dezică de familie sau să prade lăcașul sfânt, căci în societatea aceasta, pentru a ține poporul înfrînat, multe fapte se socot infracțiuni.

Heghesius propaga relativitatea plăcerilor și a bunurilor. Dacă plăcerile sunt abundente, sau rare, sau noi de fiecare dată, apoi unora ele le pot aduce satisfacție, iar altora – neplăcere. Sărăcia și bogăția nu au legătură cu plăcerea, căci cei bogați nu au mai mari bucurii decît cei săraci. Astfel stau lucrurile și în privința robiei și libertății, provenienței, slavei.

Toate școlile socratice își îndreptau atenția către individ și aveau o atitudine negativă față de societatea contemporană lor. Individul fuge de societate în sînul naturii, sau în sine, caută desfătări sau respinge bunurile vieții, însă nici una din școli nu încearcă să găsească căile transformării sociale.

§ 7. Platon

Cel mai de vază reprezentant al idealismului antic a fost Platon, filozof aristocrat, discipol al lui Socrate.

Platon (c.427-347 î.e.n.) s-a născut pe insula Eghina unde tatăl său, atenian, avea proprietate de pămînt. Adevăratul lui nume era Aristocle, iar Platon e porecla de la "platius" lat, plat. În tinerețe se ocupa cu gimnastica, muzica, scria poezii, diti-rambi, tragedii. Filozofia a învățat-o mai întîi de la Cratylos, apoi de la Socrate. După moartea lui Socrate, din teamă să nu fie persecutat de democrații atenieni, pleacă în Megare unde trăia Euclid, cel mai bătrîn discipol ale lui Socrate. Platon a întreprins călătorii în Cirene și Egipt, în Italia de Sud și în Sicilia. În orașul Siracuze el a participat la lupta politică făcînd cunoștință cu ginerele tiranului Dionysos – Dion, adept al pitagorienilor și lider al aristocrației din oraș. Aici Platon a încer-

cat să influențeze activitatea politică a tiranului Dionysos cel Vîrstnic, însă a fost reținut și oferit ca prizonier solului Spartei. De la piața de robi din Eghina el a fost răscumpărat de părtașii săi și aproximativ în a. 386 î.e.n. s-a întors la Atena.

Anume atunci el fondează o școală filozofică în parcul eroului legendar Academos, numită *Academie*, care multe secole a fost centrul idealismului antic. Platon a mai încercat de două ori (în a.366 și în a.360 î.e.n.) să realizeze în Sicilia ideile social-statale proprii, dar fără izbîndă. Platon a murit la vîrsta de 80 de ani.

Primele opere "*Apărarea lui Socrate*", "*Criton*", "*Laches*", "*Charmides*", "*Euthyfron*", "*Lisis*", "*Hippias Minor*" au amprenta idealismului etic al lui Socrate. În dialogurile posteroare Platon promovează idealismul obiectiv criticînd totodată ideile materialiste ale altor fîozofi, ca Protagoras, Heraclit, Antistene ("*Protagoras*", "*Gorghias*"). Pînă astăzi au ajuns peste 30 de dialoguri, epistole și epigrame compuse de Platon. În dialogurile din timpul activității la Academie – "*Banchetul*", "*Simposion*", "*Fedru*" ("*Phaidros*") < "*Fedon*" ("*Phaidon*"), Platon expune într-o formă artistică concepția despre ideea frumosului, despre eros ca entuziasm filozofic, despre esența dragostei și a tendinței de a cunoaște ideile. În lucrarea "*Republica*" ("*Politeia*") el aranjează ideile etice, estetice, psihologice, politice și pedagogice într-un sistem bine închegat de idealism obiectiv, numind "dialectică" metoda de a cunoaște ideile. În dialogurile "*Parmenides*" și "*Sofistul*" ("*Sophistes*") Platon dezvoltă aspectul transcendenței ideilor și firii nemișcate a lor. În lucrările tîrzii "*Timaios*", "*Critias*", "*Legile*" într-un sens mistico-mitologic Platon face o simbioză eclectică a învățaturii sale despre idei cu învățătura pitagorienilor despre numere.

Teoria ideilor. La baza concepției despre idei a lui Platon

stau trei concepții majore precedente: 1) învățătura lui Socrate despre “general” ca bază a eticii; 2) concepția eleaților despre ființarea unică, adevărată și nemișcată; 3) învățătura pitagoreică despre numere – esențe adevărate ale lucrurilor.

Lumii schimbătoare a obiectelor senzoriale Platon îi contrapune un univers imuabil și nemișcat al adevăratei “ființări”, conceput ca o lume a esențelor spirituale – a ideilor. Această lume a ideilor este primară pentru Platon, iar lumea vizibilă este un produs – proiecție a acesteia. Lucrurile simțite sunt schimbătoare și incerte, ele apar născându-se, se prescimbă și pier. Aceste lucruri sunt un obiect *al opiniei*, al părerii, dar nu *al cunoștințelor juste*. Ele sunt numai niște “umbre” neînsuflețite pentru practica cunoașterii. Așadar, în centrul metafizicii platoniene stă teza dualistă, conform căreia existența se manifestă pe două planuri sub diferit statut ontologic – planul lumii concrete în care trăim și planul lumii inteligibile, al ideilor absolute.

În lucrarea “Simposion” Platon caracterizează ideea preafrumosului (în vorbirea lui Socrate), dezvăluind esența metafizică a concepției sale despre idei. Spre deosebire de lucrurile frumoase, ce conțin numai aspecte ale frumosului, care este trecător, ideea de frumos există veșnic. “Preafrumosul în general”, frumosul ca idee nu se naște și nu se distruge, nu crește și nici nu descrește, el exclude spațiul și timpul, mișcarea și schimbarea. Filozoful, ajuns la cunoștința supremă, vede că frumosul există veșnic și că el nu poate aici să fie frumos, iar acolo – urît, acum să fie frumos, iar apoi să devină urît; nici să fie într-un fel frumos iar în comparație cu altceva – urît, nu poate fi mai mult frumos sau mai puțin frumos, nu poate unora să le pară frumos, iar altora mai puțin frumos; nu se poate găsi nici chip frumos, nici mînă frumoasă, nici față, nici corp frumos, nici vorbă sau învățăminte, nici lucruri fru-

moase. Această idee de frumos absolut nu depinde, în concepția lui Platon, de frumosul concret; dimpotrivă, aceste calități frumoase obiectele le primesc de la ideea supremă. După acest model își închipuia Platon și toate celelalte abstracții în chip de esențe spirituale imuabile. Această lume de idei o încununază ideea binelui sau a bunătății supreme.

Potrivit concepției lui Platon, existența cea mai de preț, adevărată, este lumea ideilor; lumea secundară, produsă de lumea ideilor, este natura senzorială care nu este decât un intermediu între existență și inexistență. Inexistența este lumea materia. Lucrurile sensibile le credea un amestec al existenței și inexistenței, adică al materiei și ideilor de lucruri, niște tipărituri în hleiul material al matricelor ideale. Dublarea lumii în obiecte și idei a invocat un șir de dificultăți de ordin logic. Încă Aristotel a observat că Platon rupe cu desăvârșire ideile nemișcate de obiectele în mișcare. Relațiile dintre acestea au următoarea formă: obiectele sensibile *imită* ideile ca pe niște modele cu care găsesc o oarecare asemănare; obiectele *participă* în idei ca ceva singular într-un general; ideile *se prezintă* în lucruri “venind” în ele și “plecînd” de la ele, și prin aceasta se manifestă asemănarea sau diferența dintre obiect și ideea lui. Această rezolvare naivă a problemei corelațiilor dintre idei și lumea materială nu ajută în dezvoltarea adevăratelor relații. În dialogul “Parmenides” Platon manifestă o evoluție conceptuală în privința ideilor. Aici opoziția “existenței” și “inexistenței” are loc numai în cadrul lumii ideilor. Mișcarea ca contopire a existenței și inexistenței este aici concepută ca trecere a ideilor una în alta, ceea ce îi permite lui Platon să promoveze un monism idealist mai consecvent.

Concepția cosmologică a lui Platon e bazată pe principiul teologic (“Timaios”) cu ajutorul căruia Platon încearcă să tocmească ruptura dintre lumea ideilor și lumea obiectelor.

Luptînd împotriva determinismului lui Anaxagoras (“Fedon”) și Democrit, Platon proclamă ideea că există numai o lume – cea mai perfectă, creată cu anumit scop de demiurgul dumnezeiesc. Pentru Platon chiar și relațiile matematice sunt o cauză a diversității corpurilor fizice. Unitatea tuturor obiectelor ca relații matematice o asigură spiritul universal, creat de demiurg. Dar întrucît în lume alături de bine și orînduială există haos, dezordine și rău, Platon inventează două spirite mondiale – bun și rău, (“Legile”), iar mai departe – o ierarhie de spirite: al stelelor, al oamenilor, al animalelor și chiar al plantelor. Aceste spirite pun în mișcare corpurile corespunzătoare lor. Corpurile cerești, în închipuirea lui Platon, sunt niște zei vizibili, care au corp și suflet. Cosmosul e unic și mărginit, are formă de sferă cu Pămîntul în centru.

În problema cunoașterii Platon e ferm că obiectul cunoașterii sunt esențele spirituale, iar *părererea* se referă la obiectele senzoriale. Sufletul nemuritor al omului își amintește despre contemplările ideilor de pînă la întruparea sa în om, și astfel se capătă cunoștințele adevărate, care sunt străine lumii senzoriale. Așadar, sufletul în deplină independență de corp efectuează cunoașterea ideilor, care sunt prototipul lumii obiectelor. Socotind că în căpătarea cunoștințelor adevărate trebuie să uităm de senzații, Platon afirmă că cunoștințele nu pot fi căpătate și percepute de la un alt om. Sufletul, care a ajuns să pătrundă cu mai mare succes în cunoașterea adevărului, se încorporează: 1) în viitorul filozof; sufletul cu mai puțină cunoștință va fi: 2) al regelui sau al comandantului militar, 3) al funcționarului de stat și al gospodarului proprietar, 4) al gimnastului, 5) al medicului, 6) al oracolului, poetului, artistului ș.a.m.d., 7) al meseriașului, plugarului, 8) al sofistului, demagogului, 9) al tiranului.

Conceptia amintirii (anamnezei) se bazează pe convin-

gerea lui Platon că omul nu poate avea noțiuni elementare din viața senzorială, ci sufletul deține unele noțiuni care trebuiesc trezite. În dialogul “Fedon” Simias pune întrebarea, ce fel de însemnătate au simțurile pentru cunoașterea adevărului. La care Socrate afirmă că sufletul pentru a contacta cu adevărul trebuie să uite de corp, căci atîta timp cît el e cu corpul, acesta mereu îl duce în eroare. Gîndirea fără de senzații sau percepții e aptă să contempleze ideile. Forma logică a cunoașterii suprasenzoriale este, după părerea lui Platon, dialectica, ca artă de a pune întrebări și de a răspunde. Dialectica, spune el, este arta de a uni și a dezuni noțiunile, și astfel putem pătrunde în lumea ideilor. De aici dialectica îi permite filozofului să ajungă la ideea supremă – de bine. Acesta e drumul în sus, dar este și mișcarea în jos – supunerea ideilor particulare celor generale.

Doar mai tîrziu, în dialogurile “Parmenides” și “Sofistul”, Platon reexaminează părerea sa despre idei ca fiind nemișcate și ajunge la ideea că noțiunile trec una în alta. Contrar concepției sofistilor despre instabilitatea noțiunilor, Platon cerea ca ele să fie determinate, exacte, fixe. Dialectica constă în plecarea de la două teze opuse (mulțimea există – mulțime nu este), dar într-o idee sunt unite două categorii contrare și mai departe cercetarea nu merge.

Etica lui Platon pornește de la concepția despre suflet, care e alcătuit din trei părți: conștientă (rațională), înfocată (volitivă) și doritoare (senzorială). Prima constituia baza virtuții înțelepciunii, partea a doua e baza virtuții bărbăției, iar a treia, care constă în înfrîngerea senzualității, este virtutea bunei cuviințe (cumpăt, măsură) și toate în sinteză pun începutul virtuții dreptății. Morala adevărată este virtutea unor aleși, iar gloata este pentru o morală negativă, pentru supușenie și virtutea bunei cuviințe.

Concepțiile social-politice sunt expuse în dialogurile

“*Statul*”, “*Political*” și “*Legile*”, unde Platon apare potrivit al democrației, în special al celei ateniene. Statul și apariția lui este stabilirea dreptății în sensul social, spre deosebire de dreptatea în privința unui individ. El apare ca un mod de satisfacere a necesităților multor oameni în hrană, locuință, îmbrăcăminte.

Statul ideal este conviețuirea plugarilor și meseriașilor cu străjerii și filozofii, care asigură conducerea înțeleaptă. Filozofii-aristocrați și conducătorii de stat sunt înțelepciunea, oștenii străjeri exprimă bărbăția, formînd aparatul de constrîngere, iar plugarii și meseriașii trebuie să exprime virtutea bunei cuviințe, să producă cele necesare pentru viață și să se supună.

Dreptatea ca virtute nu poate fi realizată numai în privința unui grup, ci este o idee comună de stat și constă în funcționarea firească predestinată a tuturor grupurilor. A cincea virtute e bunăcînstea – religiozitatea și stimarea zeilor.

Platon examinează cinci forme de organizare statală: 1) Aristocrația în formele de republică sau monarhie, 2) Timocrația, 3) Oligarhia, 4) Democrația, 5) Tirania. Cea mai bună formă, aproape ideală, este aristocrația. Timocrația este mai inferioară și se bazează pe demnitate și cenze de avere. Oligarhia este și mai inferioară, cînd puterea este în mîna unora, puțini la număr, reprezentanți ai comerțului și ai bancherilor. Democrația este puterea mulțimii, a păturilor joase, a “fiarei puternice”, după cum îi zice Platon cu dispreț. Și, în sfîrșit, tirania – cea mai nedorită formă de stat, avîndu-se în vedere dictatura îndreptată împotriva dominației aristocrației.

Sistemul didactic al lui Platon e îndreptat spre formarea cetățenilor, conducătorilor și străjerilor. În primul rînd, Platon include în sistemul de educație gimnastica, educația fizică a

tinierilor, viitorilor militari. În grupul al doilea de discipline include citirea, scrisul, calcularea, iar în al treilea – aritmetica, geometria, astronomia și muzica. Cei mai capabili învață apoi dialectica, însușirea căreia condiționează promovarea în rândul filozofilor conducători.

Estetica lui Platon este legată nemijlocit de concepțiile lui despre idei și de teoria despre stat. Platon pune patru probleme majore: 1) raportarea ideii de frumos la frumosul obiectelor senzoriale, 2) arta ca reproducere, imitare (mimesis), 3) esența inspirației artistice și 4) însemnătatea socială a artei.

Obiectele senzoriale frumoase sunt trecătoare, deci și frumusețea lor este relativă, însă ideea de frumos e veșnică și neschimbată. Astfel, Platon rupe frumosul de la suportul lui firesc – de la obiectele frumoase și îl prezintă ca o entitate autonomă. Ideea frumosului, ca și întreaga lume adevărată a ideilor, poate fi cunoscută numai de rațiune și nu e accesibilă senzațiilor omului. Nu poate fi frumos ceea ce e plăcut ochilor, auzului, gustului. Frumosul e veșnic și nepieritor, el nu se nimicește și nu se mărește, nici nu se micșorează. Oamenii sunt frumoși numai fiindcă “corespund” ideii de frumos absolut. Frumosul este “omogen în sine” și se găsește în locul “gândit”, adică ține de rațiune.

Ascensiunea spre înțelegerea frumosului ca idee are loc prin dialectică, abstargându-se treptat de la frumosul obiectelor, de la frumosul corporal în general, spre frumosul spiritual, spre ideea de frumos.

Un mare rol la Platon în această ascendență îl are entuziaismul mistic, “eros”- ul. Platon este împotriva artei ca imitare a lucrurilor sensibile, deoarece acestea, la rândul lor, sunt o imitare a ideilor și, deci, arta este o imitare dublă, o

“umbră a umbrei”. Însă nu orice artă este mimetică. Artă este insuflată de zeități ca immurile în cinstea lor. Artă trebuie să servească dezvoltării “timoteismului”, construirii zeilor. Astfel, Platon urăște artă clasică greacă: dramaturgia, eposul, pictura, sculptura.

§ 8. Aristotel

Pare că întreaga viață filozofică a Greciei s-a concentrat în operele lui *Aristotel* (384-322 î.e.n.). Dacă pe timpul lui Pericle Grecia a cunoscut o perioadă de înflorire interioară, acum ea trăiește o perioadă de dezvoltare furtunoasă exterioară – cuceririle lui Alexandru Macedon.

Aristotel s-a născut la Staghira (Tracia), pe malul Mării Egee. Tatăl lui a fost medic la palatul regelui Macedoniei Aminta II. Aristotel și-a pierdut părinții la vârsta de 15 ani. De tânăr el se ocupa de științele naturii. La 17 ani sosește la Atena, atras de faima fondatorului Academiei.

Atena prezenta un focar de luptă a partidei macedonene cu democrația ateniană. În 355 au venit la putere părtașii Macedoniei în frunte cu Eubul. Aristotel s-a ocupat intens de științe în Academie 20 de ani, a studiat o mulțime de manuscrise ale lui Platon și ale discipolilor lui. La început era părtaș al ideilor lui Platon, însă la 25-27 de ani și-a făcut o concepție critică și originală. După moartea lui Platon (347) Aristotel se convinge că curentul platonian nu poate da roade în știință. Împreună cu Xenocrate el pleacă din Atena la Atarneus (Asia Mică), la Ghermias, apoi trăiește un timp pe insula Lesbos. În 343, la vârsta de 40 de ani, este poftit la curtea lui Filip al Macedoniei din Pella, unde 3 ani i-a citit lui Alexandru politica și filozofia. În 335 Aristotel se întoarce la Atena și fondează o nouă școală filozofică. În Lykeionul atenian el ținea lecții de filozofie preumblându-se prin parcul

școlii-gimnaziu. Aici el duce o luptă politică împotriva partidului antimacedonean (Licurg, Demostene) și după moartea lui Alexandru părăsește Atena, refugiindu-se la Chalkis, insula Eubeea (323), unde studiază fluxul și refluxul mării, face planuri de lucru științific, însă peste un an moare.

Operele lui Aristotel au rămas la discipolul *Teofrast*, apoi la *Neleus*, pînă în sec. I e.n., cînd au fost depistate în biblioteca ateniană a lui Apelicos de Teos și au fost aduse la Roma la Andronicos din Rhodos, care le-a clasificat după obiectul vizat în patru grupe:

- *logica (Organon)*,
- *prima filozofie (Metafizica)*,
- *fizica*,
- *științele sociale, statul, dreptul, istoria, politica, etica, estetica*.

Fiecare din lucrările lui Aristotel are un excurs istoric, în care în mod critic se dezbat teoriile precedente. Astfel, Aristotel ajunge la concluzia că filozofia este un produs al multor generații de gînditori. Aristotel a încercat să facă un registru-sistem al științelor. Toate științele se ocupă de ființare, de o regiune a existenței. Toate științele se împart în *teoretice, practice și creatoare*. Primele cunosc pentru scopul propriu, de a cunoaște. Cele practice emit idei, povețe pentru conduita oamenilor. Cele creatoare aduc cunoștințe pentru folosul de a face ceva frumos. Aici centrul de acțiune nu este obiectul efectuat, ci omul care se ocupă de aceasta.

Regula supremă comună în cunoaștere este ca pe prim-plan să fie adevărul obiectiv al lucrurilor ca atare, și nimic subiectiv să nu schimonosească această cunoaștere.

Științele teoretice Aristotel le împarte în:

- *prima filozofie*,

- *matematica*,

- *fizica*.

Fizica studiază starea lucrurilor în natură și “materii” specifice. *Matematica* studiază proprietăți luate în abstracție dar nedespărțite de obiecte concrete. Este prețios că Aristotel clasifică științele ca obiecte ce abstractizează *unele* din proprietățile lucrurilor. Obiectivitatea în complexitatea ei este premisa necondiționată a cunoașterii. Aristotel e convins că natura există. Însă trecerea de la ființare la cunoașterea ei prezintă pentru Aristotel dificultăți mari. Astfel, el se încurcă în relațiile generalului, a noțiunilor cu obiectul concret: “Dacă pe lângă obiectul concret nu există nimic, dar astfel de obiecte sunt multe, la infinit, – atunci cum este cu putință să capeti cunoaștere despre aceea ce nu are margini?”¹. Totul ce are ființare există doar ca singular, individual, dat prin simțurile omului. Dar știința nu se poate mulțumi cu cunoașterea ființării obiectelor, ci trebuie să descopere relațiile dintre obiecte și conținutul lucrurilor. Cunoașterea ființării include nu numai cercetarea din ce elemente se conține, dar și în ce fel este compusă din aceste elemente².

În primul rând, obiectele singulare au mult comun, și unitatea lor se manifestă în trei sensuri:

“ce?” – necesită găsirea unicului în calitate;

“în ce?” – arată locul și starea ființării obiectelor;

“când?” – îmbrățișează obiectele în timp.

Aici se vede că însăși unitatea existenței cere să fie evidențiată în procesul cunoașterii cu ajutorul întrebărilor. Dar în ce forme logice se poate exprima legătura internă a ființării, care este ordinea analizei științifice și ce coincidență

¹ *Aristotel*. Metafizica, III, 4, 999 a.25.

² *Aristotel*. Topica, IV, 13, 150 b. 22.

poate avea ea cu ordinea existenței?

Aristotel pune în fața cunoașterii denumirile de bază ale existenței și noțiunile logice principale, legate de denumirile existenței. Categoriile sunt diferite feluri sau genuri de exprimare despre esență și neapărat fac parte din orice judecată, formînd elementele ei. Diferența obiectelor după gen se exprimă în categorii diferite, iar obiecte din același gen sunt îmbrățișate de o categorie¹. Cu cît multiplicitatea obiectivă a existenței e mai avansată, cu atît e mai bogată posibilitatea enunțurilor despre ea. Deci, categoriile la Aristotel sunt determinările logice generale ale ființării, noțiunile științifice despre cele mai supreme genuri de existență. Conținutul și vitalitatea lor categoriile le sorbesc din multiplicitatea lumii obiective.

Aristotel socotea necesar să distingă existența în 10 categorii expuse în afara legăturii lor: esența (ce?), calitatea (de care?), cantitatea (cît?), relația (la ce?), locul (unde?), timpul (cînd?), situația (stă, șede), apartinerea (are), acțiunea (face), suferința (pățește). În “Metafizica” (cap. II, cartea XIV) el reduce categoriile la 3: esența, starea (cantitatea și calitatea), relația. În ultima se includ toate celelalte (șapte). În altă parte ultimele patru categorii el le unește în noțiunea de mișcare.

Esența lucrurilor (ce este cutare ori cutare obiect) este scoasă de Aristotel în capul locului. *Prima esență* stă la baza a tot ce există – ființarea imanentă fiecărui lucru, imediată și individuală, unitară și indivizibilă. *A doua esență* este ființarea genurilor și speciilor. Esența este aceea “ce nu se enunță despre substant, dar despre care se spune toate celelalte”. Ea este baza, căreia îi aparțin toate celelalte proprietăți. “Esența este prima din toate centrele de privire – și după înțelegere, și după cunoaștere, și după timp. Nici una din celelalte definiții

¹ *Aristotel. Metafizica*, X,3, 1055, a. I.

nu poate exista aparte...”¹. Astfel, Aristotel se exprimă ferm împotriva ideilor lui Platon, declarînd “prime esențe” lucrurile existente, concret individuale. Aristotel nu se oprește la demonstrația obiectivității “primei esențe”, ci demonstrează că cunoașterea ei e posibilă din modul ei specific, concret de a fi. Și dacă esența se poate cunoaște din ea însăși, apoi se vede că în ea se conține toată mulțimea de hotare delimitatoare. Aristotel numește esență “iată aceasta” a lucrului concret sau o parte a obiectului ce prezintă obiectul și începutul oricărei cunoștințe.

Însă Aristotel, căutînd în ierarhia existenței un gen suprem, socoate că trebuie să fie “și o esență veșnică, nemișcată”. El manifestă înțelegerea metafizică a esenței ca un obiect nemișcat, neschimbat, astfel el avînd ființare. Schimbarea obiectelor este pierderea obiectivității lor. Astfel, dintr-o categorie plină de conținut viu esența se preface într-o abstracție goală. Noțiunea de *cantitate* este cercetată din multe părți. Pe de o parte, aceasta este posibilitatea de a rupe, a împărți obiectul în unități sau părți. Fiecare parte, dacă are caracteristici numerice, prezintă o mulțime, iar dacă are caracteristici de măsură, prezintă o mărime. Mărimea poate fi discretă și indiscretă. Indiscretă poate fi linia, fața sau muchia corpului. Mărimile pot fi deosebite după caractrul întinderii sau consecutivității. Spațiul este o simplă întindere în care obiectele există în hotare comune. Un exemplu de consecutivitate este timpul, căci “timpul actual se atinge și de timpul trecut și de cel viitor”.

Cercetarea categoriei de cantitate este premisa înțelegerii *calității*. Calitatea este acea caracteristică care ne înfățișează obiectul hotărnicit din punct de vedere al conținutului său. Calitatea ne arată nu numai diferența de specie a lucrurilor, ci

¹ Ibidem, VII, 3, 1208, b.35.

determină și substanța pe care noi o numim materie și datorită căreia esența după determinarea calitativă capătă stabilitate și hotărnicire. Din punctul de vedere al stabilității calitatea se compune din *proprietăți* și *stări*. Proprietatea este calitatea durabilă și statornică care face posibilă deosebirea specifică în esență. Stare se numește calitatea mai puțin stabilă, schimbătoare și care dispare repede, precum sunt frigul și căldura, boala și sănătatea. Aceste stări se preschimbă în contrariul lor, iar pe de altă parte, dezvoltându-se, cu timpul pot căpăta caracterul firii obiectului, adică au posibilitatea de a se transforma în proprietăți. În sensul dialectic proprietățile sunt asemenea calități care sunt totodată și stări. Calitățile obiectelor în forma lor de stare mișcătoare deosebesc obiectele nu numai prin stabilitatea lor, ci și prin *felurile de mișcare*.

Categoria de *relație* înseamnă dependența sau alt chip de legătură dintre obiecte, care nu depind de gândirea subiectului despre aceste legături. De categoria de relație sunt strâns legate celelalte șase categorii: a locului, a timpului, a situației, a stării, a acțiunii și a pasivității. Mai întâi, pentru ca obiectele să existe, ele trebuie să se situeze într-un loc oarecare. Loc pot să nu aibă doar ființele create de fantezie, ca sfinxul sau capricerbul. Locul există obiectiv și se arată prin mișcarea corpurilor. Locul se păstrează chiar dacă corpurile din el se distrug, însă nu are caracter material. Socotind că locul fiecărui obiect este exact atîta cît ține hotarele lui, Aristotel conchide, că locul există împreună cu obiectul.

Categoria *timpului* la Aristotel se caracterizează prin mișcarea corpurilor. Nici o parte a timpului nu persistă, timpul e trecător în întregime și în toate părțile sale. Și timpul, și locul sunt mărimi indiscrete, neîntrerupte, însă locul arată întinderea ființării, iar timpul – consecutivitatea mișcării corpurilor. Aristotel nu identifica timpul și mișcările corpului, cu toate că timpul se arată doar prin mișcări. Schimbările sunt

legate de corpuri și au loc acolo unde se află corpul, pe când timpul este o scară de măsură a mișcării și este egal peste tot: “Timpul nu este mișcare, însă nu există fără de mișcare”. A cunoaște timpul înseamnă a determina schimbările corpului ca precedente și următoare sau posterioare. O unitate de măsură a timpului este “acum”, care prezintă legătura obiectivă a trecutului, prezentului și viitorului, și totodată disparte mișcarea precedentă de cea următoare. “Acum” este punctul, care unește și desparte durata, însă nu poate fi nici începutul, nici sfârșitul timpului. Mișcarea și timpul se măsoară și se determină una prin alta. Și totuși Aristotel dă dovadă de inconsecvență, când conchide că timpul depinde de proprietățile determinative ale sufletului omului. Timpul se cere socotit, iar a socoti poate doar sufletul omului. Celelalte patru categorii sunt dezvăluite mai pe scurt, însă în acest sistem de categorii ale existenței se argumentează legătura strânsă dintre ele cu categoria de esență în centru.

Concepția despre mișcare. Mișcarea la Aristotel este starea firească a naturii, a cărei dezvoltare nu se poate cunoaște fără dezvăluirea caracterului mișcării. Mișcarea nu există ca ceva aparte de obiecte, ea nu este forță sau o legitate supranaturală, ci este o stare deosebită a lucrurilor din natură. Mișcarea a fost întotdeauna și va exista veșnic.

Dacă însă în general mișcarea este veșnică, nu are început și nici sfârșit, apoi în parte, pentru corpuri, trebuie de lămurit de unde capătă corpurile mișcarea lor. Aristotel nu se mărginește la recunoașterea ciocnirilor și influențelor corpurilor. El recunoaște mișcarea internă, spontană, de la sine a corpurilor, precum și a ființelor vii. Fiind aproape de ideea despre auto-mișcare, Aristotel nu se ține pe această poziție, ci apelează la un izvor al mișcării, la un motor care trebuie să fie nemișcat, adică Dumnezeu.

Mișcarea este concepută și ca trecere a materiei din starea

ei de posibilitate sau potențialitate în actualitate. Toate lucrurile și fenomenele provin din ceva veșnic și nepieritor, din materie, care nu provine din nimica, căci nu este vreo substanță ce ar putea să existe înaintea ei. Materia nu este ceva concret, nu are formă, ci este doar un substrat, aflându-se astfel în stare de neființă, de lipsă de proprietăți. Ea stă la baza oricăror deveniri, schimbări, dar din ea nu se poate deduce devenirea. Materia încă nu este realitate, căci, fără formă, ea e lipsită de viață, de energie și determinare întregită. Ea este doar posibilitate. Trecerea din posibilitate în realitate presupune unirea strânsă a materiei și formei. Forma este un început activ, care face materia determinată și este cauza existenței materiei în chip concret. Forma imprimă fiecărui obiect particularități specifice și ea poate fi socotită ca “esență primară”. Forma nu este numai exteriorul, ci starea internă, principiul fiecărui obiect. Sufletul la Aristotel este forma corpului omenesc, iar Dumnezeu este forma concludentă a tuturor formelor. Mișcarea și dezvoltarea lucrurilor ajunge la un rezultat final, când procesul se sfârșește. Această realitate a energiei mișcării Aristotel o numește *entelehie*. În orice act se conține un scop intern, care se manifestă la sfârșitul dezvoltării.

Învățătura despre materie, energie și entelehie stă la baza concepției aristotelice a cauzalității. Aristotel distinge patru feluri de cauze: materială, formală, activă (sau producătoare) și de scop (sau finală). Însă nu toate aceste cauze sunt proprii fiecărui act sau fenomen. În diferite domenii ale științei se cere a determina ponderea anumitor specii cauzale.

Punându-și scopul să înregistreze formele de mișcări, Aristotel a constatat că nu putem depista vreo formă fără cercetarea formelor existenței ca atare. Sunt tot atâtea specii de mișcare, câte specii de ființare există. Dacă speciile de mișcare corespund categoriilor existenței, care sunt în număr de șase, apoi și speciile de mișcare sunt șase: apariția, distrugerea, creșterea,

micșorarea, schimbarea calitativă și schimbul în spațiu.

Prima și cea mai răspândită specie de mișcare este schimbarea locului în spațiu. Astfel, Aristotel nu reduce mișcarea la una din specii, ci înțelege mișcarea ca schimbare în genere. El leagă speciile mișcării de *contradicții* și cercetează trecerea lor reciprocă. Însăși mișcarea de apariție sau dispariție presupune contrariul lor. Fiindcă din nimic nu poate apărea ceva, determinarea apariției ca schimbare a neființării în ființare nu înseamnă apariția existenței din “neant”, ci apariția unei ființări dintr-o altă ființare, care se prezintă ca posibilitate.

În concepția sa despre *suflet* Aristotel încearcă să sesizeze multiplele dependențe ale sufletului de “stările corpului” și astfel ajunge la concluzia despre spațialitatea sufletului. El socoate juste părerile filozofilor, care credeau că “sufletul nu poate fi fără trup... Doar sufletul nu e corp, ci ceva care aparține corpului și de aceea el e prezent în corp, și anume – într-un corp determinat...”¹.

În lucrările sale despre natură Aristotel a încercat să determine locul situării sufletului, pe care îl socotea în inimă. De la ea vine căldura sîngelui, care se răcește în creier și alimentează suflarea vieții organismului – pneuma. Aristotel se pronunță împotriva învățăturii lui Platon despre imortalitatea sufletului și afirma că dacă ființa vie moare, atunci se distruge și sufletul, căci nu se poate desprinde de corp. Particularitatea esențială a sufletului este aceea, că el dă viață, “însă nimeni nu a observat ca sufletul, fiind, să zicem, în loc sau în aer, să procezeze vreo ființă vie”, cum credeau cei care socoteau că sufletul este revărsat în toată natura. Aristotel reieșea din faptul natural firesc, că sufletul are sfîrșit odată cu sfîrșitul trupului și socotea că dacă am presupune că există un suflet al aerului, care este veșnic, de ce sufletul aerului ar trebui să fie

¹ *Aristotel. Metafizica, VI, I, 1026, a.5.*

mai nemuritor și cu ce e mai superior el decît sufletul ființelor vii? Un alt argument împotriva eternității sufletului și a hilozoismului este acela, că dacă am admite că focul și aerul au suflet, apoi acestea ar prezenta ființe vii, ceea ce este absurd.

Sufletul este o tendință de participare la eternitate. Astfel, Aristotel socotește că prima potenție a sufletului este proprietatea de a se folosi de hrană și de a “procrea urmași”, caracteristică tuturor ființelor vii și plantelor, fiind numit “sufletul plantelor”. La animale se manifestă mai mult “sufletul animalic”, care este o proprietate de a simți. Omul se deosebește prin “sufletul rațional”, adică partea sufletului care “cunoaște și gîndește” și pentru care este posibilă existența fără de trup. Sufletul imprimă vieții sens și orientare, el acționează și mișcă, iar corpul suportă acțiunea și este mișcat. Sufletul este cauza și începutul corpului viu ca izvor al mișcării, ca scop și ca esență a trupului însufletit. Concepția *gnoseologică* a lui Aristotel se bazează pe recunoașterea lumii reale, obiective, care influențează percepția senzorială. Aristotel cerea să nu se creadă abstracțiilor moarte, ci cunoștințele să fie fondate pe cercetarea naturii. Știința trebuie să dezvăluie necesitatea în natură, care poate fi exprimată doar în noțiuni abstracte. Astfel, el nu nega abstracțiile, dar le socotea provenite din cunoașterea ființării individuale. Prima treaptă a cunoașterii, *percepția* senzorială, este proprie și animalelor, însă unele animale rețin imaginile percepute, iar altele le uită îndată. Datorită *memoriei* și repetării percepțiilor, apare *experiența*, care este izvorul apariției *artelor*. Dezvoltarea artelor duce la apariția științei. Chiar o simplă percepție scoate în evidență unele particularități ale *speciilor*. În cunoașterea senzorială există în potenție baza apariției noțiunilor. În felul acesta Aristotel se pronunță împotriva teoriei ideilor a lui Platon, formulînd argumente convingătoare. De exemplu, ideile lui Platon dublează numărul obiectelor cunoașterii și îngreuiază

procesul cunoașterii. Dacă admitem aceasta, ar trebui să existe idei aparte și pentru negativ, inexistent, nimicire. Cum poate fi ideea de *relație*, dacă ideea doiului există înaintea doiului real? Cugetînd despre stadiile de dezvoltare a ființelor naturii de la materia neorganică la organisme pînă la om, Aristotel scria: “Căci natura trece fără întreruperi de la ființele neînsuflețite la animale prin mijlocirea ființelor vii care nu sunt totuși animale, astfel încît, de la o ființă la alta, diferența apare foarte mică, atît de aproape sunt unele de altele”¹. Acesta e principiul aristotelic al continuității naturii. Dar cum are loc dezvoltarea capacității de a cunoaște? Aristotel ne spune că toate animalele au o capacitate firească înăscută de a discerne, numită senzație. Însă la anumite animale rezultatul senzației se fixează și astfel apare posibilitatea de a reține impresia senzorială. Astfel de rețineri, fixări ale sensibilului face posibilă *conceperea* și apare *conceptul* (logos). Tot din senzație vine amintirea care, repetată fiind de mai multe ori, devine experiență. Experiența prezintă o unitate a multiplelor și din ea provine principiul artelor și al științei. Omul este, în primul rînd, ființă dotată cu vorbire și intelect. Dacă sufletul omului este într-un fel toate lucrurile, apoi intelectul intenționează să fie un altul, celălalt. Să ne aducem aminte că la Platon intelectul contemplează adevărul în idei înainte de întrupare. La Aristotel, însă, intelectul nu există înainte de actul de a gîndi, ca și lumina ce preface culorile în potență în culori reale. Intelectul este Universul în sensul că este toate lucrurile, dar în acțiune el formează abstracții, categorii, teorii, adevăruri generale, oprind curgerea neîntreruptă a sensibilului și astfel intelectul este nemuritor și etern, introducînd în Univers prin a sa activitate liniște, stabilitate.

Statul. Aristotel a sistematizat materialul istoric și a

¹ *Aristotel.* De partib. anim., IV, 5, 681, a. 12.

adunat istoria a 158 de state grecești. Începutul “formațiunii primare” vine din tendința oamenilor de a trăi în comun. Omul se naște ființă politică și tinde spre comunitate. El este “animal politic”. Societatea nu se deosebește de stat. Capacitatea de viață intelectuală îl deosebește pe om de animale. Numai omul poate să perceapă binele și răul, dreptatea și nedreptatea. Prima manifestare a naturii omului este formarea familiei primitive gentilice, care s-a despărțit în familii mici cu 3 generații: părinții; soțul, soția și copiii; domnii și robii. Astfel, dominația și robia e naturală. Din schimbul de bunuri și specializarea în producție au apărut satele, iar apoi statul. În stat, ca și în familie, cel mai mare a devenit rege. Forma statului depinde de măsura bogăției oamenilor. În societate sunt 3 grupuri de cetățeni: foarte bogați și foarte săraci, iar între ei – cei mijlocii, care sunt mai mulți. Ambele extreme sunt periculoase. Bogații nu pot să se supună, iar săracii nu pot să conducă. Statul se constituie mai mult pentru a trăi în fericire. Oamenii sunt dependenți de stat și interesele personale trebuie să fie supuse celor generale. Aristotel are un merit colosal, deoarece a analizat particularitățile schimbului de obiecte și caracterul lui contradictoriu. Munca diferită se echivalează prin schimb. Orice obiect poate fi de menire dublă: sandalele – ca încălțăminte și marfă. Forma bănească a valorii este numai dezvoltarea de mai departe a simplei forme valorice.

Aristotel a descoperit ambele forme de folosire a banilor – ca simplă formă de schimb și ca formă de capital. În procesul de schimb banii se manifestă ca măsură a valorii. Aristotel socotea că statul e dator să îndrepte acțiunile pentru limitarea schimbului acolo unde el se efectuează pentru “înmulțirea banilor”, e dator să țină în măsura cuvenită pornirile egoiste ale cetățenilor.

Aristotel a efectuat o clasificare a formelor de organizare statală reieșind din două principii: 1) preponderența în

societate a diferitelor pătri în ce privește cenzul de avere și 2) principiul modului și mijloacelor de luptă a cetățenilor pentru instaurarea “vieții bune”. El împarte formele de stat în “drepte” și “nedrepte”. Cele drepte sunt *monarhia*, *aristocrația* și *politea*, care toate au în vedere “folosul comun”. Formele nedrepte urmăresc folosul personal al conducătorilor. Acestea sunt: *tirania*, *oligarhia* și *democrația*. Scopul și menirea statului este de a asigura maximum de fericire claselor conducătoare.

Etica lui Aristotel este îndreptată împotriva misticismului lui Platon, a supunerii omului unei forțe suprasensibile, veșnice. Omul moral perfect apare din dezvoltarea necesităților pămîntești. Problemele eticii Aristotel le dezvoltă cu preponderență în lucrarea sa “*Etica nicomahică*”. Morala omului este, în primul rînd, morala cetățeanului care are nevoie de oarecare virtuți pentru exercitarea drepturilor politice. Aristotel împarte virtuțile în *dianoetice* (intelectuale) și *etice* (volitive). Noi numim moravuri bune reținerea, cumpătarea, care sunt căpătate din deprinderi. Dar mai numim bună virtute și înțelepciunea, capacitatea rațională, chibzuința, care se dobîndesc prin învățatură. Scopul activității omului nu este pur și simplu viața activă, ci activitatea rațională. Fericirea omului constă în energia activă pentru manifestarea virtuților. Viața în plăceri senzoriale el o socoate animalică și aceasta adeverește “modul de gîndire a sclavului”. “Oamenii culți și activi socot că binele suprem este cinstirea, căci în aceasta constă aproape în exclusivitate scopul vieții politice”¹. Virtuțile nu sunt date de la natură. Natura oferă doar posibilitatea de a căpăta virtuți, care se realizează numai în activitatea omului. Procedînd drept, omul devine nepărtinitor, procedînd cumpătat – devine cumpătat, procedînd vitejește –

¹ *Aristotel. Etica nic., I, 3.*

devine viteaz. Virtutea se măsoară cu criteriul dreptății, justeței stabilite de dreptul de stat.

Problemele estetice. Aristotel le examinează ca o ramură aparte a științei și astfel el este socotit fondatorul esteticii. Aceste probleme sunt desfășurate în lucrările: “*Politica*”, “*Poetica*” și “*Retorica*”. Potrivit părerii lui Aristotel, opera de artă provoacă un șir de afecte de ordin moral și nu este indiferent faptul cum se dezvoltă arta. Concepția despre artă se bazează pe ideea imitației, enunțată de predecesorii lui Aristotel. Pictura, sculptura, poetica, teatrul, muzica sunt arte imitative. Însă pictura reproduce mai mult învelișul exterior al oamenilor, pe când reproducerea caracterelor se face mai reușit în poezie și muzică. Imitarea artistică duce la plăcere, la baza căreia stă bucuria recunoașterii: chiar lucrurile respingătoare, văzute fiind în chipuri artifice, ne aduc plăcere. Arta trebuie să se țină de reguli și condiții anumite pentru a deveni valoroasă. Fiind o activitate imitativă (mimesis), creația nu reproduce în mod naturalist realitatea. Artistul nu-și imaginează un lucru singular, ci pe acelea care *ar putea* să fie, chiar dacă este imposibil din punctul de vedere al curgerii firești a lucrurilor. În așa fel, Aristotel socotea poetica mai presus de istorie, care reprezintă doar fapte și evenimente uneori slab legate între ele. Orice operă de artă are dimensiuni în timp și în spațiu în care ea poate fi estetică. Cea mai înaltă artă este tragedia, influența etică a căreia constă în curățirea sufletului (katharsis) prin frică și compătimire.

În toate domeniile științei Aristotel a reușit să generalizeze un volum uriaș de cunoștințe, punând probleme adânci și folosind o gândire vie, creatoare, pentru rezolvarea lor.

ȘCOLI FILOZOFICE ELENISTE

§ 1. Epicureismul

Cu filozofia lui Aristotel nu se termină istoria filozofiei din Grecia Antică, cu atât mai mult istoria filozofiei antice. Însă cu ea se încheie cea mai bogată după conținut filozofie (care deseori este numită filozofie clasică), deoarece după Aristotel – acest "Alexandru Macedon al filozofiei grecești" – filozofia antică și-a pierdut caracterul său creator.

Istoria filozofiei antice se prelungește și în timpurile de după Aristotel – în perioada elenistă, iar mai târziu – în cea romană. Aceste perioade au durat aproximativ opt secole, pe parcursul cărora mai continuă să funcționeze școlile filozofice ale lui Platon (academicii Xenocrat, Polemon, Crantor, Carneade ș.a.) și Aristotel (peripateticii Teofrast, Straton, Aristarh ș.a.), însă au apărut și școli noi ca școala lui Epicur ("Grădina lui Epicur"), scepticismul, stoicismul ș.a. Învățătura lor pătrunde în Republica Romană, dând naștere epicureismului roman, latin (Lucrețiu Carus), scepticismului (Enesidem din Cnos, Sextus Empiricus ș.a.) și îndeosebi stoicismului care a fost caracteristic pentru Republica Romană (Seneca, Marc Aureliu ș.a.). Noua perioadă elenistă în istoria societății sclavagiste începe cu descompunerea statului lui Alexandru cel Mare. Această perioadă în istoria lumii antice ocupă ultimele trei secole î.e.n. – din anul 323 (anul morții lui Alexandru) pînă în anul 30 î.e.n. (anul cuceririi de către romani a Egiptului – ultimul stat elenist).

Între orașele care au devenit renumite în această perioadă primul loc îl ocupă Alexandria, centrul principal al culturii

elene. Savanții perioadei eleniste, care trăiau mai ales în Alexandria, activau în domeniul matematicii, astronomiei, mecanicii, fizicii, geografiei, fiziologiei, medicinei, istoriei, a teoriei limbii și poeziei etc. Biblioteca din Alexandria era cea mai bogată arhivă a manuscriselor.

În perioada elenistă slăbește nu numai încordarea luptei politice, dar și interesul pentru viața politică. Sfera intereselor păturii intelectuale a societății grecești se îngustează, limitându-se la problemele vieții particulare și ale moralei particulare. Un aspect caracteristic al gândirii filozofice din această perioadă îl constituie preocuparea foarte intensă de problema morală a fericirii. Era, de altfel, inevitabil ca atunci când condițiile vieții materiale și politice au devenit nesatisfăcătoare în raport cu vechile deprinderi de viață, omul să se simtă dezrădăcinat și să tindă să-și afle un refugiu și o alinare pe planul subiectiv al conștiinței, chiar dacă nu rămînea nepăsător la ceea ce se petrecea în jurul său. Întrebările referitoare la lumea exterioară nu lipsesc nici acum din sfera cugetării filozofice, însă ele în mod fatal sunt legate și influențate de această orientare spre aflarea căilor unui echilibru moral, spre organizarea vieții interioare în jurul unui anumit ideal de fericire individuală, relativ independentă de cursul evenimentelor externe. Această preocupare specific morală o găsim în centrul unuia dintre cele mai strălucite sisteme filozofice ale antichității, în filozofia lui Epicur, cel mai de văză gânditor al perioadei eleniste.

Epicur/Epicouros (c.341-c.270 î.e.n.), continuatorul liniei materialiste în epoca elenistă, a fost originar din insula Samos. Ca și tatăl său, Neocles, el a fost învățător în școală. Filozofia l-a interesat din adolescență. La vârsta de 14 ani ia cunoștință de conținutul teoriei cosmogonice a lui Hesiod, însă nu găsește aici o soluție satisfăcătoare asupra existenței. Hesiod afirmă că lumea a provenit din haos. Dar cum a luat naștere lumea? se

întreba Epicur și acesta a și fost punctul de plecare al cugetărilor sale filozofice. Răspunsul l-a aflat în învățătura materialistă a lui Democrit. La vârsta de 18 ani pleacă la Atena unde cîțva timp audiază lecțiile lui Xenocrate, discipolul lui Platon. Timp de aproximativ zece ani a trăit în orașele din Ionia, unde a avut prilejul să țină lecții de filozofie în orașele Colofon, Mitilene și Lampsacos. În anul 307 î.e.n. Epicur se reîntoarce în Atena unde își cumpără o grădină. "Grădina lui Epicur", celebră încă din atichitate, a devenit sediul unei școli filozofice. Regimul alimentar al acetiei școli era dintre cele mai simple: un mic păhar de vin era îndeajuns; adesea însă se mulțumeau numai cu apă și pîine uscată. Puține lucruri ne sunt necesare, gîndeau acești filozofi, pentru a înfăptui scopul vieții – plăcerea, căci ea constă doar în absența durerii.

Lucrările lui Epicur n-au ajuns pînă la noi. S-au păstrat numai trei scrisori, în care sunt expuse concis principiile fundamentale ale învățăturii lui ("*Epicur îl salută pe Herodot*", "*Epicur îl salută pe Pifocle*" și "*Epicur îl salută pe Meneceu*"). Pe lîngă aceste trei scrisori științifice s-a păstrat încă o lucrare în formă de aforisme, cunoscută sub denumirea "Maxime principale" și care include 40 de aforisme. Epicur a fost un scriitor extrem de fecund, neîntrecut în această privință decît de stoicul Chrysipp. Diogenes Laertios consideră că scrierile lui Epicur ar fi atins cifra de 300, printre care "Tratatul asupra naturii" în 37 de cărți, "Despre atomi și despre vid", "Despre iubire", "Despre scop", "Despre practica justiției", "Canonul", "Despre fatalitate", "Despre reprezentare sau despre imaginație" ș.a.

O sursă importantă pentru studierea filozofiei lui Epicur este și poemul filozofic al lui Titus Lucrețiu Carus "Despre natura lucrurilor".

Învățătura milesienilor despre începutul material, dialectic

tica lui Heraclit, învățătura pitagorienilor despre cantitate, senzualismul lui Aristotel, atomismul lui Democrit, învățătura cirenaicilor despre plăcere – toate acestea au constituit izvoarele concepției lui Epicur și în formă transformată s-au inclus ca părți componente ale sistemului lui. În filozofia sa a căpătat o însemnătate dominantă și și-a găsit dezvoltare teoria atomistă a lui Democrit.

Conform părerii lui Epicur, scopul filozofiei este fericirea omului: "Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filozofie și nici când ajunge la bătrînețe să nu se sature de filozofie, fiindcă nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filozofiei n-a sosit încă sau a trecut, e asemenea celui care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus. De aceea ambii, și tînărul și bătrînul, trebuie să caute înțelepciunea, cel de-al doilea pentru că, înaintînd în bătrînețe, să se simtă tînăr și bătrîn totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni. Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrările care ne dau fericirea, căci dacă o dobîndim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipsește, toate acțiunile noastre sunt îndreptate spre obținerea ei".

Așadar, prin filozofie Epicur nu înțelege o simplă îndeletnicire speculativă a spiritului, ci o călăuză a vieții, o artă a meditației, subordonată unei finalități practic-morale. Dacă înțelepciunea nu ar servi la nimic, nu ne-ar provoca plăcerea, ea nu ar trebui și și-ar pierde orice valoare: "Alegem virtuțile, de asemenea, din cauza plăcerii și nu de dragul lor, după cum apelăm la medicină de dragul sănătății". Pentru a deveni fericit, omul trebuie să cunoască legile naturii: "Fără științele naturii nu putem căpăta plăceri neîntristate".

Epicur împarte filozofia în trei părți: învățătura despre natură (*fizica*), învățătura despre căile de cunoaștere a naturii

și a omului (*logica*, sau, cum el o numea, canonică) și învățătura despre atingerea fericirii de către om (*etica*).

Lumea, afirmă Epicur în urma lui Democrit, este formată din atomii care se leagă și se combină între ei. Toate fenomenele naturii se explică prin diverse asociații de atomi. Atomii sunt primordialii, necesari, indivizibili, indestructibili și imuabili. Epicur deosebea corpurile fizice și atomii din care ele sunt formate. Senzația care ne informează despre existența corpurilor ne arată că ele se descompun; ele sunt compuse și divizibile. Dar diviziunea nu se produce la infinit, căci astfel existența s-ar transforma în inexistență. Atomul este o substanță, un corp material, cu o anumită mărime care include neapărat cele trei dimensiuni proprii oricărei realități materiale. Așadar, una dintre cele mai importante însușiri ale atomului, după părerea lui Epicur (spre deosebire de părerea lui Democrit), este mărimea lor: toți atomii au o mărime destul de mică, deși nu infinit de mică.

O altă însușire importantă a atomilor lui Epicur este forma. Epicur afirmă că numărul formelor de atomi, nefiind infinit (după cum învață Democrit), este totuși extraordinar de impunător, deoarece nu putem să ne închipuim că un număr mic de forme să dea naștere la o mulțime de deosebiri pe care permanent le observăm în lucruri. Epicur și discipolii săi luau în considerație faptul că, deși deosebirile formelor de atomi sunt limitate, numărul atomilor care posedă o formă sau alta trebuie să fie infinit, deoarece în cazul presupunerii unui număr finit de atomi ar fi imposibilă explicarea eternității și a infinității Universului.

A treia însușire importantă a atomilor lui Epicur este greutatea lor. Atomii se deosebesc între ei nu numai prin formă și mărime, dar și prin greutate.

La fel ca și Democrit, Epicur consideră că lumea este

formată nu numai din începuturile materiale – atomii, ci și din spațiul vid. În sistemul lui Epicur, ca și în sistemul Leuchip-Democrit, atomii și vidul există independent unul de altul. Corpurile materiale există și se mișcă anume în vid. Deci, pentru a explica existența lucrurilor, a Universului în întregime a lui, posibilitatea atomilor de a se combina în agregate de diferite trepte de complexitate, trebuie să admitem posibilitatea mișcării lor în spațiul vid și infinit.

Însușirea principală a vidului, după părerea lui Epicur, constă în faptul că, neîmpiedicînd mișcării și fiind numai o încăpere a corpurilor, el, la fel ca și atomii, este inaccesibil percepției prin organele de simț și este conceput prin meditație. Considerînd că spațiul vid nu are hotare, Epicur îi aplică noțiunea infinitului.

Spațiul vid nu este cauza, ci condiția mișcării atomilor. Cauza mișcării atomilor se află nu în afară, ci în interiorul lor.

Epicur respinge părerea lui Aristotel despre existența în Univers a "susului" și "josului" absolut și menționa relativitatea acestor noțiuni. Vidul, fiind prin natura sa spațiul infinit, nu are nici partea de sus, nici partea de jos, nici partea dreaptă, nici partea stîngă, deci, nu are nici centru.

Epicur înaintează o teză profundă: "Atomii se mișcă încontinuu în cursul veșniciei". Această teză exprimă atît veșnicia atomilor, cît și veșnicia mișcării. Ea menționa increabilitatea și indestructibilitatea mișcării.

Mișcarea atomilor în spațiu vid este triplă. Aceasta este mișcarea pe linie verticală – căderea atomilor "în jos" sub acțiunea greutății proprii; mișcarea care constă în abaterea de la această linie verticală care și aduce la ciocnirea și unirea atomilor; în fine, mișcarea legată de respingerea reciprocă a atomilor și care are loc nu numai "în jos" și "în sus", ci și în toate direcțiile.

Spre deosebire de Democrit, Epicur consideră că în spațiul vid greutatea, forma și mărimea atomilor, adică însușirile inseparabile ale lor, nu influențează asupra mișcării lor. În vid și atomii grei și cei ușori, și atomii mari și cei mici trebuie să se miște cu aceeași viteză.

Dacă însă toți atomii cad paralel, mișcându-se pe o linie verticală cu aceeași viteză, atunci cum este posibilă întâlnirea și ciocnirea dintre ei? Aici intervine un alt element nou, de o deosebită însemnătate teoretică, care constituie, poate, latura cea mai interesantă și caracteristică a gândirii lui Epicur, cu totul absentă în sistemul lui Democrit: atomii se pot întâlni între ei numai datorită capacității de a se atrage, de a devia în chip spontan de la linia verticală a căderii lor. Numai pe baza acestei deviații spontane de la mișcarea lor generală și uniformă atomii se pot combina, formând prin reunirea lor diferitele corpuri materiale pe care le constatăm în experiență.

Cauza deviației se află în atomii înșiși. Această forță nu poate fi exterioară din următoarele cauze. În afară de atomi și vid în Univers nimic nu există. Vidul prin natura sa nu are capacitatea de a acționa asupra corpurilor și de a se supune acțiunii lor. Așadar, forța externă care provoacă abaterea atomilor poate fi numai alți atomi. Dar în cazul mișcării pe linie verticală paralelă a atomilor acțiunea lor unul asupra altuia este posibilă numai cu condiția deviației lor de la linia verticală. Așadar, cauza deviației atomilor este ascunsă în propria lor natură.

Epicur unește, deci, mișcarea necesară a atomilor cu deviația spontană de la calea lor. Deviațiile întâmplătoare sunt o continuare a mișcării necesare determinante în cădere a atomilor, servesc ca o completare a ei și, astfel, demonstrează legătura necesității și întâmplării în sistemul lui Epicur, deosebindu-l în mod principial de învățătura fatalistă a lui

Democrit, care, apărînd ideea de necesitate, a negat posibilitatea întîmplării.

Universul, care este format din atomi și vid, se află, după părerea lui Epicur, în veșnică dezvoltare și transformare; el este veșnic și infinit, deoarece veșnici și infiniți sunt atomii ce-l formează. Numărul lumilor în Univers e la fel de infinit, cum infinit este însuși Universul. Numărul formelor este limitat, ca și numărul formelor atomilor, adică lumile în timpul formării posedă nu o singură formă, dar nu orîșice formă.

Interesantă și importantă este ideea despre existența vieții în toate lumile. După spusele lui Epicur, "în toate lumile există ființe vii, plante și alte obiecte, pe care le vedem în această lume". Lumea noastră este una dintre lumile fără număr ale Universului infinit.

Epicur nu respinge ipoteza existenței divine; mai mult chiar, vorbește despre o mulțime de divinități care se află în nemișcare și sunt lipsite de efort. Zeii sunt niște creaturi superioare, fericite, existente în spațiile libere dintre lumi (intermundia) și nu se interesează de soarta Universului, nici a oamenilor, neintervenind sub nici o formă în mersul lucrurilor. Zeii lui Epicur după natura lor sunt fericiți și nemuritori. Însă cuvintele lui Epicur despre "nemurirea" zeilor nu trebuie înțelese întocmai. După părerea lui, zeii au apărut din anumite aglomerații de atomi și de aceea sunt supuși distrugerii.

Frica de zei și de fenomenele naturii, ignoranța, superstițiile și prejudecățile sunt și ele obstacole în calea fericirii omenești, ne spune Epicur. De aici sensul eliberator al filozofiei, care, concepută în spirit iluminist, trebuie să reprezinte o călăuză a vieții, un instrument capabil să asigure liniștea și fericirea la care rîvnește înțeleptul.

Fiind materialist consecvent în interpretarea fenomenelor naturii, Epicur recunoaște nu numai existența obiectivă a

materiei, dar și acțiunea ei asupra organelor de simț ale omului, cognoscibilitatea obiectelor și fenomenelor realității. Lumea naturală nu poate fi cunoscută decât pornind de la impresiile furnizate de simțuri. Numai senzația este adevărată și sigură. Simțurile nu ne pot înșela. Eroarea ia naștere numai din momentul când interpretăm senzațiile, când adăugăm propriile noastre păreri.

Ideea deviației spontane a atomilor a lui Epicur a oferit o explicație, un fundament natural libertății omenești: "Din nimic nu apare nimic; începutul libertății și al dorințelor trebuie căutat în elementele din care a luat naștere lumea".

Scopul vieții e plăcerea, spune Epicur. În scrisoarea către Meneciu el scria: "Da, noi avem nevoie de plăcere atunci, când suferim de absența plăcerii, iar când nu suferim, atunci nu avem nevoie de plăcere". De aici și concluzia făcută de el: "De aceea noi și numim plăcerea începutul și sfârșitul (alfa și omega) vieții fericite". Teza despre rolul plăcerii reprezintă partea cea mai importantă și cea mai discutată a eticii lui Epicur.

Spre deosebire de cirenaici, care socoteau că plăcerea este o stare pozitivă a organismului, o stare a desfătării, Epicur determină plăcerea ca absență a suferinței. Prezența suferinței limitează plăcerea sau în general o face imposibilă.

Etica lui Epicur nu are nimic comun cu teoria desfătării, sau hedonismul, la care ea deseori era redusă: "Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau în desfătări senzuale, cum socot unii, sau din neștiință, nepricepere, sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburărilor din suflet.

Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu bărbați și femei, nu desfătarea cu un

pește sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelșugate fac viața plăcută, ci judecata sorbă, căutarea motivelor fiecărei alegeri și răspunderi, ca și alungarea acelor păreri, prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decât filozofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă, deoarece virtuțile merg mână la mână cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtuți".

Fericirea este acea viață, care duce la sănătatea corpului și liniștea sufletească. Plăcerea constă în evitarea suferinței trupului și tulburării sufletești, în menținerea și restabilirea liniștii sufletești – bunul cel mai de preț. Liniștea sufletească (ataraxia) este cea mai importantă categorie a eticii epicuriene.

Plăcerea fiind așezată pe prim-plan, virtuții îi revine un rol subordonat; aceasta trebuie cultivată nu pentru ea însăși, ci ca o cale ce poate duce la fericire.

Situația social-politică l-a determinat pe Epicur să caute soluția vieții morale în cadrul unei existențe retrase și discrete: "Trăiește neobservat" – aceasta este o normă pe care Epicur o recomandă omului înțelept. Apolitismul acestei maxime este însă numai aparent, deoarece în interesul însuși al individului, care-și caută fericirea și independența personală, el a văzut necesitatea cooperării, a efortului comun de acomodare pe care trebuie să-l facă oamenii pentru ca viața socială să fie posibilă.

În istoria filozofiei antice grecești sistemul lui Epicur a avut o importanță extraordinară. Școala lui Epicur a existat mai mult de opt secole (de la sfârșitul secolului al IV-lea î.e.n.

pînă la începutul secolului al IV-lea e.n.). În istoria epicureismului se evidențiază trei etape ale dezvoltării lui: 1) *școala lui Epicur în epoca elenistă*; 2) *epicureismul în Roma*; 3) *ultimele școli ale existenței școlii epicuriene*.

Filozofia lui Epicur a fost o ultimă realizare de seamă a geniului elen.

Epicureismul a pătruns în curînd în Roma – de acum în secolul al II-lea î.e.n., iar în secolul I î.e.n. în împrejurimile ei a apărut școala epicuriană a lui Siron și Filodemus. Dar cel mai de văză reprezentant latin al materialismului lui Democrit și Epicur a fost **Titus Lucrețiu Carus** (99-55 î.e.n.), al cărui învățător a fost, probabil, Philodemus. Concepțiile sale Lucrețiu le expune în cunoscutul său poem "*Despre natura lucrurilor*" ("De rerum natura"), 6 cărți, cea mai deplină și sistematică expunere a atomisticii antice, deoarece din lucrările lui Leuchip, Democrit și Epicur s-au păstrat numai unele fragmente.

Dușmanii cei mai mari ai fericirii omenești sunt, după părerea lui Lucrețiu, teama față de infern, de răsplata în viața de dincolo de mormînt și față de amestecul zeilor în evenimentele și mersul vieții omenești. Toate acestea, însă, pot fi învinse, pot fi biruite cu ajutorul iluminării, adică al cunoștințelor, în primul rînd al filozofiei. Menirea filozofiei constă în a arăta că amestecul zeilor în viața oamenilor și existența vieții de dincolo de mormînt sunt imposibile.

Dar în ce mod filozofia poate să demonstreze falsitatea acestor credințe? Condiția eliberării omului de diverse spaime, explică Lucrețiu, este numai cunoașterea adevărată a naturii: omul trebuie să știe care este structura lumii și cum a apărut ea, care sunt elementele ei fizice, din ce fel de elemente este alcătuit omul și ce se întîmplă cu aceste elemente după moartea lui. Etica ca învățătură despre fericire poate fi numai o încheiere și un rezultat al fizicii, al științei despre natură.

Admițînd structura corpusculară a tuturor corpurilor materiale din natură, Lucrețiu, de acord cu Democrit și Epicur, afirmă că totul rezultă în ultima instanță din două principii: plinul (materia compactă) și spațiul gol (vidul).

Corpurile materiale sunt, după părerea lui Lucrețiu, de două feluri: simple și compuse. Corpurile simple sunt particulele cele mai mici, invizibile din cauza dimensiunilor extrem de mici, în care poate fi divizat un corp complex. Lucrețiu nu folosește termenul din limba greacă "atom" și îl înlocuiește prin expresiile: "cauza inițială a lucrurilor", "corpuri inițiale", "semințe", precum și "elemente", "corpuscule" etc. Divizibilitatea materiei pînă la infinit este imposibilă. Dacă ea s-ar diviza pînă la înfînit, atunci în înfînitătea trecutului distrugerea lucrurilor ar ajunge la așa o stare a descompunerii că n-ar exista nici o legătură. În privința duratei (eternității) existenței "elementelor", Lucrețiu susține caracterul indestructibil al materiei, ca atare veșnicia ei. Ceea ce e simplu nu poate pieri; atomii nu dispar niciodată. Dispariției și transformării care are loc în timp sunt supuse numai corpurile și fenomenele complexe.

Înșușirile lucrurilor există obiectiv, însă nu singure de la sine, ci în corpuri. În ce privește înșușirile corpurilor simple, Lucrețiu admite între ele deosebiri de formă, mărime și greutate. Comun însă acestor realități "elementare" este indivizibilitatea, impenetrabilitatea, eternitatea, faptul că nu au culoare, nici miros, nici gust, nici sunet, nici înșușiri de temperatură și nu sunt perceptibile cu simțurile noastre. Calitățile sensibile ale lucrurilor au ca rezultat unirea corpurilor simple în corpuri complexe. Lucrețiu nu admite însă posibilitatea oricăror combinații; formele atomilor sunt limitate, deci combinațiile dintre ei nu pot fi nici ele infinite.

"Nimic nu se poate naște din nimic", susține Lucrețiu, însă orice lucru trebuie să aibă semințele din care ar putea să

apară. Dacă un lucru ar putea să apară din nimic, fără a avea nevoie de germeni particulari, apariția lui ar fi posibilă oriunde, oricând și în orice formă. Omul ar putea ieși din unda mării, păsările și peștii – din pământ, cirezi de animale ar cădea din nori, pe fiecare arbore ar crește diferite fructe etc.

Toate corpurile, spune Lucrețiu, iau naștere prin mișcarea "elementelor în vid". El deosebește, în urma lui Epicur, trei tipuri de mișcare a atomilor: 1) mișcarea din imbold; 2) mișcarea în direcție verticală, în rezultatul greutății, și 3) deviația spontană a lor.

Lucrețiu deosebea *sufletul* (anima), ca început vital, și *spiritul* (animus), ca conștiință și minte. Sufletul și spiritul sunt materiali și sunt formați din atomi, însă din atomi mai simpli (transparente, ușori), de o mai mare finețe. El afirmă de asemenea ideea legăturii dintre suflet și corp. Sediul sufletului se află în partea centrală a pieptului, iar spiritul este răspândit în tot corpul. Spiritul și sufletul se nasc odată cu trupul și mor cu el. Lucrețiu considera ca absurdă ideea nemuririi și transmigrației sufletului, cultivată de religie și idealism mistic.

Materialismul în explicarea naturii se îmbină la Lucrețiu cu interpretarea idealistă a vieții sociale, dar și în acest domeniu el expune un șir de presupuneri prețioase pentru acel timp. Cugetătorul antic presupune că omul primitiv trăia asemenea animalelor. Oamenii primitivi nu cunoșteau focul. Ei trăiau izolat, în afara familiei și a oricărei legături sociale, necunoscând nici limba, nici moralitatea. Toate acestea au apărut ca rezultat al procesului îndelungat de dezvoltare. Omul și-a afirmat din ce în ce mai mult capacitatea creatoare prin o serie de activități (cucerirea focului, prelucrarea metalelor, perfecționarea uneltelor de muncă, prelucrarea pământului, fabricarea țesuturilor, apariția vorbirii, scrisului, științelor, artelor etc.), care au marcat progresul uman. Fiind un ateist-ilumi-

nist, Lucrețiu era convins că religia nu e decît un produs al spaimei și ignoranței omului primitiv, incapabil să-și explice în mod rațional fenomenele naturii înconjurătoare. Zeii nu sunt decît un produs al imaginației provocate de teamă, spune Lucrețiu, nefiind de acord cu Epicur care admitea existența zeilor în spațiile dintre lumi (intermundia).

Idealul vieții este fericirea, dar nu fericirea care rezultă din lupta pentru binele social, dar care poate fi atinsă prin calmitate, prin liniștea netulburată a sufletului. Pentru această calmitate e necesară absența tuturor suferințelor, neliniștilor și spaimelor. Înțelept este acela care contemplă netulburat, cu totul indiferent, ceea ce se întîmplă în jurul său. Vedem în această morală a lipsei de suferințe, a lipsei stărilor de neliniște (ataraxia) aceeași atitudine ca și la Epicur, reflectarea condițiilor de viață, care au marcat perioada de descompunere a orînduirii sclavagiste.

Biserica romană a cultivat părerea că filozofia epicuriană este o învățătură amorală, iar Lucrețiu a fost anunțat ca demont. Pe parcursul multor secole opera lui Lucrețiu a fost dată uitării și a fost pentru prima dată publicată abia în anul 1473.

§ 2. Stoicismul

Stoicismul este o școală filozofică, care s-a format la sfîrșitul secolului al IV-lea î.e.n., în aceeași perioadă cu epicureismul și a existat pînă la desființarea, în anul 529 e.n., de către împăratul Iustinian a tuturor școlilor filozofice. Acest curent a avut o serie de reprezentanți iluștri: **Zenon din Cition** (c.333-c.262 î.e.n.), care și este întemeietorul stoicismului, **Cleantes din Assos** (331-232 î.e.n.) și **Chrysipp din Soloi** (281-208 î.e.n.), care a fost considerat ca cel de-al doilea întemeietor al stoicismului. Anticii au apreciat și idei ale altor stoici, ca **Ariston din Chios**, **Herillos din Cartagena**, **Perseu din Cition**,

Denis din Heracleea ș.a. În învățătura lui Chrysipp stoicismul a primit forma sa desăvârșită. El a scris 705 tratate, dintre care 311 de logică. Din ele ne-au rămas numai câteva fragmente cunoscute prin intermediul adversarilor săi ulteriori. Reputația lui în antichitate era considerabilă. "Dacă zeii au o logică, spune *Diogenes Laertios*, ea nu poate fi decât chrisipiană".

Stoicismul în modul în care a fost prelucrat de Zenon și Chrysipp adera nemijlocit la școala cinicilor. Însă argumentarea teoretică a moralei la stoici se bazează pe un fundament mai larg de cercetări logice și fizice. Logica stoicilor a fost influențată mult de logica școlii din Megare. În multe privințe, dar mai ales în domeniul filozofiei naturii, stoicii revin la învățătura lui Heraclit: focul veșnic viu, logosul efesianului, privirile lui dinamice asupra Cosmosului au avut o influență enormă asupra sistemului stoicist. Pe de altă parte, însă, învățătura stoicilor include motive ale aristotelismului și platonismului. Dar ideile precursorilor au fost supuse unei prelucrări creatoare și s-a obținut o nouă concepție filozofică despre lume.

În filozofie stoicii distingeau trei părți: *fizica*, *etica* și *logica*. Filozofia ei o determinau ca "o exercitare în înțelepciune", iar înțelepciunea ca "cunoaștere a faptelor divine și umane". Corelația acestor trei părți stoicii o explicau prin intermediul diferitelor comparații. De exemplu, stoicii comparau filozofia cu un ou, în care gălbenușul este etica, albușul – fizica, iar coaja – logica. După *Diogenes Laertios*, stoicii comparau filozofia cu un animal: oasele și vinele sunt logica, părțile carnoase – etica, iar sufletul – fizica.

Centrul de greutate al teoriei stoicilor se afla în domeniul eticii. Cunoașterea omului, a virtuților și îndatoririlor proprii intelectului tinde să devină preocuparea și ramura principală a filozofiei. Fără a neglija cercetarea din domeniul fizicii și al

logicii, acestor două discipline li se acorda un rol auxiliar, subordonat reflecției etice. Deoarece etica stoicilor e bazată pe principiul "a trăi în corespundere cu natura", numai fizica putea, după părerea lor, să dea o temelie stabilă normelor moralei. Fizica, menționau unii din ei, "este mai divină și necesită o cercetare mai profundă". Logica, excluzând erorile, învățînd a gîndi, la fel e necesară filozofului pentru a stabili posibilitatea și condițiile adevărului.

Punctul de plecare al cunoașterii este, pentru stoici, percepția senzorială; ca existente sunt recunoscute numai corpurile, lucrurile singulare. Generalul nu există singur de la sine, ci numai prin singular. Existența posedă numai aceea ce poate acționa și suferi, nematerialul nu are așa însușiri, deci, el nu există. Așadar, există numai corpurile și ele formează Cosmosul.

Fundamentul mulțimii de corpuri este materia unică. Toate lucrurile din Univers sunt legate între ele prin apariția lor dintr-un izvor comun. Materia, adică aceea din ce apar lucrurile, stoicii o numesc *esență*. Însă pe lîngă materie stoicii înaintează în calitate de un alt principiu pe Dumnezeu.

Universul și tot ce cuprinde el, afirmă Zenon, este făcut pentru om și nu are un alt scop decît omul. Dar omul nu se poate cunoaște fără a cunoaște lumea din care face parte. Pentru a stabili semnificația vieții lui sufletești, a condițiilor și idealului vieții morale trebuie determinat înțelesul lumii înconjurătoare.

Dumnezeul stoicilor este "Focul demiurg", "eterul". El are asemănare cu căldura vitală, care este răspîdită în corpul animalelor. Din el au provenit toate celelalte elemente și în el ele se întorc. Totul ce există în ultima instanță provine din foc, toate corpurile sunt modificări ale lui. Suntem de fapt aici în prezența unui principiu unic care este în același timp materie și spirit. "Substanța, *afirmau ei*, este materia primă a

tot ce există, ea este eternă și nu este în stare nici de a se mări, nici de a se micșora... Substanța este impregnată, pătrunsă de rațiunea universală, pe care unii o numesc Destin și care este imanentă în ea, ca virtutea seminală în sămînță". Dumnezeu, fiind un foc, este totodată și "logosul seminal", "rațiunea seminală". El este "sămînța" Cosmosului în întregime, însă el este și izvorul "semințelor" din care apar toate lucrurile. În noțiunea "logos seminal" există motive atît din logosul lui Heraclit, cît și din învățătura aristotelică despre cele "patru cauze": "rațiunea seminală" este unitatea cauzelor materială, formală, producătoare și finală (scopul).

Una dintre trăsăturile esențiale ale doctrinei stoice constă în afirmarea sufletului ca principiu nu numai al gîndirii și al vieții, dar și al oricărui lucru care are o formă și o esență constantă, identică cu ea însăși. Universul constituie în acest caz un tot însuflețit și pătruns de rațiune. Tot ceea ce există se organizează conform unei ordini proprii datorită Focului demiurg, care a primit denumirea de Logos, Divinitate și Destin totodată.

Totul este detreminat. Evenimentele sunt numai verigi necesare ale unui lanț de fier. "După tot ce se petrece urmează altceva, care inevitabil e legat de el, ca cu cauza sa. Nu există nimic și nimic nu are loc în lume fără cauză". Un corp determină alt corp, care, la rîndul său, devine cauza următorului.

Interpretînd lumea prin analogie cu spiritul cugetător, stoicii ajung la concluzia că Cosmosul este organizat în mod rațional. Ei admiteau atît teologia imanentă, cît și cea transcendentă (externă). Finalitatea internă este determinată de faptul că focul (pneuma, "respirația caldă") creează totul pe baza "logosurilor seminale". Stoicii erau convinși că "totul ce se naște pe pămînt este creat pentru ca omul să utilizeze", adică erau și adepți ai finalității externe.

Teleologia i-a adus pe stoici la teodicee, la problema "justificării lui Dumnezeu" pentru răul care există în lume. De unde s-a luat răul în lume? Cum să coordonăm existența cu pronia (providența)? În scopurile teodiceei stoicii au înaintat un șir de argumente.

Argumentul etic (sau pedagogic) ne spune că răul în lume este un mijloc de antrenare a înțeleptului în virtute. *Argumentul fizico-mecanicist* explică neajunsurile Cosmosului prin coincidența incompletă a providenței și destinului. "Multă necesitate oarbă este adăugită la providență" – spune Chrysipp. *Argumentul cosmologic* constă în faptul că "partea nu trebuie să fie nesatisfăcută cu ceea ce se face pentru întreg". Cel mai mare interes prezintă, însă, *argumentul logic*, care în urma lui Heraclit menționează necesitatea existenței contrariilor în lume. Dacă nu ar exista răul, atunci nu ar exista nici binele; "virtutea nu apare fără viciu".

Aceasta este învățătura stoicilor despre principiile lumii. Cum concret își reprezentau stoicii Cosmosul? Tabloul lumii în esență puțin se deosebește de cosmologia lui Aristotel. Stoicii făceau deosebire între Univers și Cosmos (lume). Chrysipp determina Cosmosul ca un "sistem format din Cer, Pământ și ființele care se află în el". Cu o forță deosebită stoicii menționau unitatea lumii. Toate părțile Cosmosului sunt legate una cu alta prin "simpatie". Unitatea transmisă Cosmosului de pneumă pătrunde toate părțile lui, la fel cum sufletul pătrunde trupul. Pretutindeni există legătura dumnezeiască. Reprezentările stoicilor despre Cosmos sunt panteiste și hilozoiste. Cosmosul este o ființă vie și rațională. În centrul Cosmosului se află Pământul, iar mai sus – apa și aerul. În jurul acestui nucleu aflat în stare de repaos se mișcă eterul. De Cosmos sunt fixate stelele, care sunt formate din foc de purificație diferită și care "se alimentează cu emanațiile Pământului și ale apei".

Spațiul este aceea ce e umplut cu corpuri. Cosmosul ocupă un spațiu limitat. Spre deosebire de epicurieni, stoicii susțineau că corpurile, spațiul și timpul se divizează pînă la infinit. Dincolo de hotarele Cosmosului se află vidul; vidul se aseamănă cu un vas gol, iar spațiul – cu unul plin. Împreună cu Cosmosul vidul formează Universul.

Cosmosul apare și dispare în anumite perioade de timp strict determinate. La capătul unei evoluții lumea moare pentru a se renaște într-o suită indefinită de cicluri cosmice, fiecare din ele înscriindu-se în intervalul "Marelui-An" ("Marele-An" este egal cu 365×18000 ani lumină), realizînd prin eterna lor revenire perenitatea Universului și a Divinității.

Aceasta este fizica stoicilor.

Stoicii împărțeau logica în *retorică* și *dialectică*. Dialectica ei o determinau ca "știință despre lucrurile adevărate și false și despre lucrurile care nu sunt nici una, nici alta". Materia ei sunt noțiunile, iar scopul – cunoașterea metodelor de demonstrare. Stoicii deseori identificau retorica (arta de a vorbi frumos) cu dialectica. Faptul acesta era determinat de legătura strînsă dintre cuvînt și gînd. Cuvîntul și gîndul e una și aceeași, numai că privitye din diferite părți (și unul și altul în grecește se înseamnă printr-un singur termen "logos").

Însă cea mai mare influență a avut-o nu fizica și nici logica stoicilor, ci etica lor.

A trăi în conformitate cu natura și, deoarece natura este identică cu rațiunea, a proceda rațional – acesta este primul și principalul principiu al stoicilor. Omul deține în Univers un loc privilegiat, care-i determină natura și menirea. Prin rațiune, care reprezintă o părțică a focului divin, el urmează în ierarhia ființelor imediat după divinitățile particulare care sunt chipuri ale divinității totale și unice. Omul este situat în centrul lumii; el reprezintă punctul de plecare și ținta finală a

științei. Dezvoltarea ordinii în istoria umanității, progresele "simpatiei", relațiile dintre oameni constituie, în esență, scopul ideal al Universului și actul de voință al naturii.

Stoicii considerau fericirea scopul suprem al oricărei tendințe omenești. Însă prin acest scop nu se determină conținutul învățaturii etice. După părerea lui Zenon, fericirea și scopul tuturor acțiunilor și dorințelor noastre constau în "viața coordonată". Prin așa viață Zenon înțelegea concordanța logică a gândurilor omenești, precum și concordanța sensibilității și dorinței noastre cu aceste gânduri. Cleantes încerca să explice că virtutea supremă este viața, care "corespunde cu natura", însă el nu explica despre care natură e vorba – despre natura Universului sau despre natura unui om. Chrysipp considera că prin natură trebuie înțeles și Universul, și omul, deoarece natura omului e aceeași ca și a Universului. Asemenea concordanță și este virtutea. Dacă virtutea este unicul bine, atunci unicul rău este viciul.

Stoicii admit existența a patru pasiuni fundamentale: plăcerea, durerea, teama și dorința, care se reduc, însă, la primele două, căci omul se teme de durere și dorește o plăcere ce va veni. Însă plăcerea nu este un bine, pentru că ea nu corespunde înclinațiilor veritabile ale naturii. Ea nu este nici un lucru indiferent. Ea este un rău, deoarece constă într-o relaxare a tensiunii propriei rațiuni, într-o întrerupere a vieții însăși. Din aceleași motive moartea nu este un rău, pentru că ea este o lege a naturii și nici una din legile naturii nu este un rău. Moartea nu este decît un moment al vieții, iar viața este un bine, pentru că ea este o activitate pură, un bine și pentru cel lipsit de rațiune, chiar dacă acesta nu va putea fi niciodată în posesia rațiunii care constituie însăși esența și demnitatea vieții.

Înțeleptul este lipsit de afecte. El nu este lipsit de emoții, însă emoțiile sale poartă un alt caracter decît la cel nerod.

Cînd e fericit, el simte nu plăcere, ci bucurie. Situîndu-se mai presus de lucruri și pasiuni, înțeleptul va fi fericit în orice circumstanțe ale vieții.

Omul este liber, spune Zenon. Această teză este, însă, incompatibilă cu atitudinea fatalistă caracteristică concepției stoice asupra lumii în privința Providenței, Destinului, "lanțului de fier" pe care nimic nu-l poate rupe. Divinitatea menține asupra tuturor lucrurilor un imperiu suveran și absolut. Hazardul nu este decît un cuvînt lipsit de orice conținut. În ce constă atunci libertatea, eficacitatea actului de voință? Libertatea constă în a înțelege că noi nu suntem, că nu putem și că nu trebuie să fim liberi. Ea constă în a pune voința noastră particulară în serviciul unui scop universal. Omul este liber numai în măsura în care înțelege necesitatea fatală care guvernează lumea. Datoria noastră constă în a cunoaște legătura causală care este un sinonim al voinței supreme. A fi înțelept înseamnă a înțelege această ordine, a o accepta – inclusiv ordinea socială existentă.

Din toate școlile filozofice cea mai mare răspîndire și influență în Roma a avut-o filozofia stoicilor, în propagarea ideilor căreia au jucat un rol important *Panaetius din Rhodos* (185-109 î.e.n.), *Poseidonios din Apameia* (135-51 î.e.n.), *Lucius Annaeus Seneca* (4 î.e.n.-65 e.n.), *Epictet* (c.35-c.135), *Marc Aureliu Antonius* (121-180).

Pînă la Panaetius în stoicism erau destul de puternice elementele neeleniste, iar Panaetius începe să elenizeze stoicismul. Prin activitatea lui Poseidonios stoicismul trece de la iluminismul stoic prin platonism la neoplatonism. Cel mai vestit dintre stoici a fost *Seneca*, care e cunoscut nu numai ca filozof, ci și ca dramaturg (este autorul a nouă tragedii cu conținut didactic și a unei drame istorice). Moștenirea lui filozofică e formată din dialoguri filozofice, opt cărți de

"Întrebări din științele naturii", 124 de scrisori către Lucilius și tratate, din care s-au păstrat doar fragmente.

Din cele trei părți ale filozofiei stoice cea mai puțină atenție Seneca acorda filozofiei teoretice – logicii și teoriei cunoașterii. Problemele morale predomină într-atît, că el le consideră o parte a "Întrebărilor din științele naturii", nemai-vorbînd de "Scrisori", unde predomină morala didactică.

Nu putem, însă, să reducem conținutul filozofiei lui Seneca numai la moralitate. Seneca este un stoic adevărat, filozof care a dezvoltat învățătura materialismului. Conform învățăturii lui, totul este material, adică totul este o respirație caldă, sau "pneumă", adică foc. Fizica lui Seneca este o fizică a focului lui Heraclit.

Zei, ca și sufletul omului, sunt corporali. Sufletul este o scurgere a focului suprem și tinde spre focul suprem. La înțelept această ascensiune se petrece în mod conștient, iar în natură – inconștient. Învățătura lui Seneca despre "focul inițial" este teleologică și totodată fatalistă.

Seneca considera etica ca parte principală a filozofiei. Concepțiile lui etice aveau un caracter idealist și subconștient. Fericirea, spunea el, este în noi și nu depinde de lumea exterioară. În natură domină soarta, destinul. Cu nimic nu putem schimba cursul evenimentelor din lume. Pe cel doritor soarta îl conduce, iar pe cel nedoritor îl trage după sine. Virtutea omului constă în a se împăca cu soarta și a se supune ei. Nu e în puterile noastre să schimbăm ceva în lumea exterioară, în viața socială și politică.

În învățătura stoică a sclavului *Epictet* și-a găsit o anumită expresie protestul pasiv al maselor asuprite împotriva orînduirii sclavagiste. Dar propagînd fatalismul, afirmînd că în cursul evenimentelor omul nu poate schimba nimic, el învață că acesta trebuie să suporte toate greutățile vieții și să

se împace cu exploatarea, cu situația lipsită de drepturi a sclavului, cu jugul social și politic. Esența eticii lui este rezumată în expresia: “rabdă și abține-te”.

Omul tinde să devină liber, însă de el depinde numai libertatea spirituală. Sclavul asuprit, dacă suportă cu dârzenie și bărbăție necazurile, este indiferent față de ele, poate să devină spiritual mai liber decât stăpînul său, care este un rob al vieții și al pasiunilor sale. Adevărata libertate constă numai în independența internă, spirituală a omului, considera Epictet.

Adept al filozofiei stoice a fost și împăratul roman *Marc Aureliu Antonius*. Lucrarea sa “Către sine însuși” este cuprinsă de pesimism, în ea se reflectă procesul de descompunere a societății sclavagiste. Marc Aureliu recomandă o indiferență totală față de ceea ce se petrece în lume. În filozofia sa el propaga dezicerea de lumea exterioară și adresarea la lumea subiectivă a trăirilor interne ale individului.

Învățătura lui Marc Aureliu a exercitat o influență mare asupra constituirii creștinismului.

§ 3. Scepticismul

În aceeași perioadă cu stoicismul elenist s-a afirmat și curentul sceptic, întemeietorul căruia a fost *Pyrrhon din Elis* (c.360-270 î.e.n.).

La fel ca și Socrate, Pyrrhon nu a lăsat nici o lucrare, învățătura și-a expus-o oral, însă ideile lui sunt cunoscute datorită scrierilor lui Timon (principalul discipol al său), precum și ale lui Sextus Empiricus. El cunoștea filozofia lui Democrit, însă mergînd pe linia de gîndire a școlii megarice și cirenaice a alunecat pe panta unui subiectivism și scepticism radical.

Filozof, afirmă Pyrrhon, este acela care tinde spre fericire. Fericirea poate consta numai în impasibilitate și în

absența suferințelor. Cine dorește să atingă fericirea înțeleasă în acest mod trebuie să răspundă la trei întrebări: 1) din ce sunt formate lucrurile; 2) cum trebuie să ne referim noi la aceste lucruri; 3) ce folos vom avea noi din această atitudine față de ele. La prima întrebare, socoate Pyrrhon, noi nu putem da nici un răspuns: orice lucru “este acesta într-o măsură nu mai mare, decât acela”. De aceea nimic nu poate fi numit nici frumos, nici urât, nici legitim, nici nelegitim. Despre nimic nu se poate spune că există cu adevărat și nici un mijloc al cunoașterii nu poate fi considerat adevărat sau fals. Fiecărei afirmații despre orice obiecții poate fi opusă o afirmație contradictorie.

De aici Pyrrhon face o concluzie ca răspuns la a doua întrebare: unica atitudine demnă pentru un filozof poate consta numai în abținerea de a judeca. Această abținere nu înseamnă că nu există nimic veridic: veridice, după părerea lui, sunt percepțiile noastre senzoriale, deoarece noi le primim numai ca fenomene. Dacă ceva îmi pare amar sau dulce, atunci judecata “aceasta îmi pare amar sau dulce” va fi adevărată. Eroarea apare atunci, când la aparent se încearcă a face concluzie ca despre ceea ce există cu adevărat, de la fenomen – la temelia adevărată. Greșește acela care afirmă că, chipurile, lucrul nu numai că-i pare amar (sau dulce), dar că el într-adevăr este așa cum lui îi pare.

Prin răspunsul la a doua întrebare este determinat, după părerea lui Pyrrhon, și răspunsul la a treia întrebare: folosul, care rezultă din abținerea de la orice judecată despre adevărata esență, va fi impasibilitatea, sau liniștea sufletească, în care scepticul vede gradul superior al fericirii posibile netulburate. Idealul înțeleptului sceptic este ataraxia. Diogenes Laertios drept exemplu de ataraxie aduce următoarea povestire despre sceptici. Odată Pyrrhon aflat pe o corabie în timpul unei furtuni, arătînd însoțitorilor săi speriați către porc, care își

păstra indiferența și continua să mănânce liniștit, a spus: iată într-o așa ataraxie trebuie să se afle înțeleptul.

Dintre discipolii lui Pyrrhon s-a evidențiat *Timon* (c. 320-230 î.e.n.), primul scriitor sceptic care a organizat un cerc nu prea mare. După moartea lui Timon și odată cu încetarea activității discipolilor săi se întrerupe și activitatea școlii sceptice pentru aproximativ două secole.

Scepticii de mai târziu din Roma – *Enesidem*, *Agrippa*, *Sextus Empiricus* ș.a. – s-au străduit să dea scepticismului un caracter mai sistematic, să zdruncine credința în adevăr, să demonstreze incapacitatea gândirii umane de a ajunge la adevăruri ferme, de nezdruncinat.

Școala sceptică se deosebea prin indiferență în atitudinea sa față de problemele sociale și politice. Pronunțându-se împotriva așa-numitelor “scoli dogmatice” (epicuriană, stoică, academică și peripatetică), scepticii afirmau că adevărul este incognoscibil. Nici percepția senzorială, nici gândirea nu ne dau cunoștințe adevărate. De aici cerința scepticilor de a ne abține de la orice judecată atât despre esența lucrurilor, cât și despre valorile lor. Anume abținerea de la judecată ne aduce la ataraxia în zadar căutată de epicurieni și stoici.

Enesidem a scris lucrările “Cuvântări pirroniene”, “Însemnări pirroniene” și a înaintat zece, așa-numiții, “tropi” (sau argumente ale combaterii, îndreptate împotriva judecării despre realitate, care sunt bazate pe impresiile nemijlocite).

Mai târziu Agrippa, la cei zece “tropi” ai lui Enesidem, va adăuga încă cinci “tropi” noi, care au atras atenția istoricilor scepticismului. Hegel menționa că, spre deosebire de “tropii” lui Enesidem, “tropii” lui Agrippa “marcău un punct de vedere și o treaptă în cultura gândirii filozofice complet diferite”, deoarece “ei conțin în sine acea dialectică, pe care o conține în sine însăși o anumită noțiune”.

Cel mai de văză dintre sceptici a fost Sextus Empiricus, autorul lucrărilor “Principiile fundamentale pirroniene”, “Împotriva filozofilor dogmatici” (5 cărți) și “Împotriva învățaților” (6 cărți). În ultima lucrare e desfășurată critica noțiunilor fundamentale nu numai ale matematicii (adică aritmeticii și geometriei), dar și ale celorlalte științe din acel timp: gramatica, retorica, astronomia și muzica. Sextus afirma că scepticul adevărat nu înaintează nici un fel de judecăți care pretind la adevăr, ci tinde numai să ferească oamenii de “dogmatismul” dăunător, care-i duce în eroare și îi îndeamnă la acțiuni greșite. Scepticul și-a satisface, desigur, cerințele sale, se va supune obiceiurilor și legilor țării sale, inclusiv va respecta culturile religioase. Însă el nu va acționa în conformitate cu convingerile, deoarece el nu are nici un fel de convingeri. Prezența convingerilor la om, îndeosebi prezența idealului moral este, după părerea lui Sextus, obstacolul principal în calea fericirii omului, deoarece ea provoacă dorințe și sentimente mari. Fericirea, însă, constă în calmul sufletesc și moderația sentimentelor. De aceea Sextus se exprima în mod hotărât împotriva tuturor principiilor morale, considerându-le nu numai inutile, dar și dăunătoare.

§ 4. Neoplatonismul

Ultimul curent filozofic idealist a fost neoplatonismul, întemeietorul căruia a fost *Plotin /Plotinos din Lykopolis* (204-270). În anul 244 el pleacă la Roma, unde profesează filozofia timp de 25 de ani. Printre adepții școlii pe care el a fondat-o se numărau oameni din diferite țări și diferite situații sociale: medici, poeți, retori, scriitori, uniți prin cultul închinat gândurilor elene, în primul rând ideilor lui Plotin. Lucrările lui Plotin au fost redactate și sistematizate de discipolul său *Porfir/Porphyrios* (232-305). El le împarte în șase secțiuni a

cîte nouă părți fiecare. De la cuvîntul din greacă “nouă“, “eneadă“ a provenit titlul acestei culegeri – “Eneade”. O mare atenție Porfir atrăgea cercetărilor logice. El este primul dintre reprezentanții denaturării teologice-dogmatice a învățaturii logice aristotelice.

Izvorul a tot ce există, spune Plotin, este divinitatea. Lumea este o revărsare, o difuzie a vieții divine, iar resorbția ei de către divinitate este scopul final al existenței. Atît procesul de revărsare, cît și cel de resorbție trece prin anumite trepte. Revărsarea are următoarele trepte: spiritualitatea, animalitatea și corporalitatea, iar resorbția – percepția senzorială, raționamentul și intuiția mistică.

La baza teoriei lui Plotin despre natură stă ideea însuflețirii universale. Lumea se creează din materie datorită pătrunderii în ea pe calea emanației (iradierii, scurgerii) a divinității. Trecerea divinității în lume prezintă în același timp o descendență de la desăvîrșire spre nedesăvîrșire, de la unitate spre multiplicitate. Pămîntul este însuflețit, după părerea lui Plotin, de creșterea puterilor în străfundurile sale. Și aștrii sunt însuflețiți, deoarece mișcarea circulară veșnică a cerului se datorează activității eterne a “sufletului universal”. Interacțiunea dintre diferitele părți ale Universului Plotin, la fel ca și stoicii, o compară cu interacțiunea diferitelor părți ale unui organism viu. Universul este o ființă vie și unitară, între părțile căreia este posibilă “acțiunea la distanță“.

Omul este format din sufletul inteligibil prin gîndire, care este cel mai apropiat de divinitate suflet sensibil, și din trup. Unicul mijloc de a ne apropia de divinitatea inițială este extazul, în care omul se înalță asupra lumii corporale: în stare de extaz omul cu partea divină a sufletului său se apropie de divinitate.

Școlile ulterioare ale neoplatonismului – *siriană* și

ateniană – au continuat și au complicat învățătura mistică a lui Plotin.

Fondatorul școlii siriene a fost ***Iamblichos din Chalkis*** (c.280 – c.330), care a dezvoltat neoplatonismul, deviind tot mai mult de la ideile lui Plotin în sfera misticii practice. În filozofia practică a sa el tindea să restabilească toate culturile religiilor păgâne.

Reprezentanții mai de seamă ai școlii ateniene au fost ***Proclos/Proclus*** (412-485) și ***Symplicius*** (a murit în 549), care au fost și ultimii neoplatoniști ai filozofiei antice.

Tipic pentru perioada de descompunere a culturii antice, manifestînd o totală neîncredere în posibilitățile rațiunii, neoplatonismul a exercitat totuși o considerabilă influență asupra dezvoltării ulterioare a științei medievale din Occident și din Orient, influență care nu a fost lipsită de unele aspecte pozitive. Acestei influențe i se datoresc comentariile ample ale operelor de matematică și fizică ale lui Euclid, Aristotel și altor autori antici, făcute de către Proclos, Symplicius și alții, îmbogățind știința Evului mediu cu cunoștințe luate din moștenirea clasică a antichității. Dar, pe de altă parte, această activitate a dus la o denaturare a aristotelismului, care va fi însușit nu în forma lui autentică, ci în interpretarea, deseori denaturată, dată de adepții neoplatonismului.

Ultimul reprezentant al filozofiei romane a fost idealistul-electic ***Anitiu Boethius*** (480-525), care a tradus din greacă în latină un șir de lucrări ale lui Aristotel, Euclid, Arhimede, Ptolomeu ș.a. și a scris un șir de tratate în domeniul logicii, aritmeticii, teoriei muzicii și eticii.

Desființarea în anul 529 de către împăratul Justinian a ultimei școli din Atena și execuția în anul 525 a lui Boethius marchează formal sfîrșitul filozofiei antice.

§ 5. Cicero

Apariția filozofiei romane datează din secolele II-I î.e.n. odată cu apusul filozofiei antice grecești – eclecticismul. Cel care a făcut accesibilă cititorilor latini filozofia grecească a fost Marcus Tullius Cicero, eminent om de stat, celebru orator, talentat jurist, renumit prozator, om de cultură, bun cunoscător al filozofiei.

Marcus Tullius Cicero s-a născut la 3 ianuarie 106 î.e.n., într-o familie de cavaleri din Arpinum, aflat la 120 kilometri sud-est de Roma. Conform unui biograf, doicii lui Cicero i se înfățișează un spectru care ar fi fost demonul casei. Acesta i-a prezis doicii că alăptează un copil care într-o zi va duce mari servicii statului. Într-adevăr, Cicero a devenit ceea ce se știe. Supranumele are o semnificație precisă, deoarece *cicer* în latină înseamnă “bob”, “legumă”. Fie că acest cognomen a apărut potrivit versiei că cineva din strămoși a avut un nas ca un bob de năut, fie că unul din strămoși ar fi fost un legumicultor vestit, tânărul Cicero se mîndrea cu acest nume, venit din strămoși, și la propunerea prietenilor să-l schimbe, când și-a început cariera sa politică, a refuzat categoric.

În “mica sa patrie”, la Arpinum, Cicero urmează sub îndrumarea tatălui, un om iubitor de carte, cursurile școlare obișnuite. Încă de mic copil este dus de tatăl său la Roma să-și continue studiile. Băiețandru Cicero a trecut o școală bună sub conducerea vestitului orator al vremii L. Crassus, de la care s-a inițiat în carieră de avocat. Tânărul Marcus manifesta interes viu pentru diverse domenii ale cunoștințelor: poezie, artă oratorică, jurisprudență și filozofie. După mărturisirile lui, își petrecea zile și nopți cu tot felul de studii, fiind îndeosebi pasionat de retorică și filozofie.

Cicero îl cunoștea pe filozoful Panaitios, a studiat prelegerile filozofului Philon, conducătorul Noii Academii, făcînd

astfel cunoștință nu numai cu doctrina școlii neoacademice, dar și cu operele lui Platon și Aristotel, traducînd în limba latină unele din ele. Despre aceasta el scria în “Brutis”: “După ce șeful Academiei, Philo, a venit la Roma, fugind în timpul Războiului mitridatic din țara lui împreună cu cei mai de frunte atenieni, m-am dedicat în întregime lui, cuprins de un zel uimitor pentru filozofie”.¹

Pentru a-și desăvîrși cunoștințele, Cicero se află doi ani în Grecia, Asia Mică și în Rodos. La Atena audiază prelegerile filozofilor stoici. În Rodos devine elevul retorului Apolonijs Molon, însușind arta oratorică a “școlii rodoziene”, care era mai temperată decît elocvența înflăcărată “asiatică”, de care Cicero fusese preocupat mai devreme.

Întors la Roma, el continuă cariera de om de stat, începută încă în anul 63 î.e.n., executînd respectiv următoarele funcții: edil în a.63, pretor în a.66, consul în a. 63.

Despre Cicero, om de o mare erudiție și personalitate polivalentă, nu poți vorbi numai referitor la o preferință, numai la o performanță; se impune a-l analiza în sinteză după cum îi erau cunoștințele și activitatea sa. Așa, de exemplu, el îmbina în teorie și în practică cunoștințele filozofice și activitatea politică, considerînd aceasta drept principiu.

Dacă filozofii posedă virtutea înțelepciunii, ei trebuie s-o aplice în practică, să nu se abțină de la viața politică și de la îndatoririle cetățenești, deoarece virtutea prin natura ei este activă: “Dar nu e de-ajuns să posezi virtutea, așa cum ai poseda o artă oarecare, fără s-o aplici. De fapt, arta, dacă n-o aplici, poți totuși s-o posezi prin faptul că o cunoști; virtutea însă constă în întregime în practicarea ei; iar aplicarea ei cea mai de seamă e conducerea statului și împlinirea completă, în

¹ Cicero. Opere alese. Vol.I. – București, 1973, p.9.

fapte, nu în vorbe, a acelor idei pe care filozofii le repetă într-una prin ungherele școlilor lor. De fapt, nu există idee într-adevăr sănătoasă și morală, enunțată de filozofi, care să nu fi fost concepută și confirmată în practică de cei care au dat legi cetățenilor. Căci de unde provine cinstea, de cine a fost întemeiată religia, de unde dreptul ginților sau chiar acest drept civil, cum îi zicem, de unde dreptatea, buna-credință, echitatea? de unde onoarea, cumpătarea, aversiunea față de ceea ce este imoral, dorința de a fi laudat și prețuit? de unde curajul în nevoi și în primejdii? De bună seamă – de la cei care, după ce-au plăsmuit teoretic aceste norme, pe unele le-au consolidat prin moravuri, iar pe altele le-au sancționat prin legi. Se zice că Xenocrate care se bucură de cea mai mare vază printre filozofi, fiind întrebat cu ce se alege elevii lui de la dînsul, a răspuns că “aceștia fac de la sine ceea ce legile i-ar constrînge să facă”.¹ Iată rolul filozofiei în viziunea lui Cicero, iată încă de cînd începe legătura filozofiei cu viața!

Dar celebrul cugetător Marcus Tullius Cicero nu se limitează la aceasta și meditează mai departe, în prima sa operă filozofică accentuînd tema încadrării filozofilor, oamenilor înțelepți, în executarea funcțiilor publice, fără ca aceștia să recurgă la diverse motive de a se eschiva de la activitatea conducerii de stat sub pretextul că “în viața politică intră oameni care nu sunt buni, cu care e înjositor să te compari și cu care e jalnic și primejdios să lupti, mai ales cînd mulțimea este agitată. De aceea nu e potrivit pentru un om înțelept să primească frînele conducerii, cînd nu poate înfrîna pornirile smintite și nesănătoase ale mulțimii, și nu se cade ca un om ales, luptînd cu niște adversari imorali și sălbatici să îndure bicele ocărilor lor sau să se aștepte la jigniri intolerabile pentru un înțelept: ca și cum pentru oameni cinstiți, tari și

¹ Cicero. Opere alese. Vol.II, p.155.

înzestrați cu suflet generos ar putea fi motiv mai îndreptățit de-a intra în viața politică decît ca să asculte de niște nemernici și să nu fie sfirtecat de asemenea inși, mai ales că, atunci cînd ar vrea să-i dea ajutor, n-ar putea s-o facă”.¹ Acesta era crezul lui Cicero, pe care l-a expus în renumitul său tratat “*Despre stat*” și pentru care principala preocupare în viață era servirea statului.

Îndeletnicirea cu politica i-a costat viața lui Cicero. Anume în această activitate avusese cele mai mari succese și înfrîngeri amare. Într-o scrisoare către prietenul său Atticus destăinuia în felul următor starea disperată din perioada crizei orînduirii republicane la Roma: ”Dar eu, care, dacă vorbesc cum se cuvine despre treburile politice, pare că sunt nebun, dacă spun ce sunt obligat să spun, sunt socotit sclav, iar dacă tac, par un om învins și un prizonier; închipuie-ți cît de îndurerat trebuie să fiu. Cu atît mai mult cu cît nici măcar nu mă pot plînge, ca să nu par ingrat... trebuie să trăiesc în atmosfera asta de război și luptă”.²

Moartea tragică a lui Cicero la 7 decembrie anul 43 î.e.n. simbolizează nu numai sfîrșitul unui om, ci și apusul regimului republican. Finele cutremurător a fost descris de istoricul Titus Livius: “Puțin înainte de venirea triumvirilor, M. Cicero plecase din Roma, fiind convins, ceea ce era adevărat, că n-are să poată scăpa din mîinile lui Antoniu, precum nici Brutus, nici Cassius din mîinile lui Octavian. Mai întîi fugi la vila lui Tusculum, apoi, tăind drumurile de-a curmezișul, plecă la cea de la Formiae, cu gîndul de a se îmbarca pe-o corabie. Apoi, fiindcă vînturile îl aduseseră de cîteva ori înapoi și fiindcă nu mai putea suporta zgîlțîiala navei – apele turbate o răsuceau – l-a apucat în cele din urmă

¹ Cicero. Opere alese. Vol. II, p. 158.

² Ibidem, p.14.

silă și de fugă, și de viață. Și, întorcându-se la ferma pomenită mai sus, care se afla la mai puțin de o mie de pași de țarm, zise: “Am să mor în patria pe care de-atâtea ori am salvat-o”. Se știe că sclavii lui erau gata să lupte cu devotament, dar el le porunci să pună jos lectica și să aștepte liniștiți ceea ce soarta nedreaptă îi va sili să sufere. Scoțind capul afară din lectică și întinzându-l nemișcat călăilor, aceștia i-l retezară. N-a fost de-ajuns cruzimii stupide a soldaților: i-au tăiat și mâinile, zicând că a scris nu știu ce contra lui Antoniu.

Astfel, capul a fost adus lui Antoniu și, din porunca lui, fixat între cele două mâini la tribuna de unde fusese ascultat cu o admirație a artei sale oratorice cum nici o altă voce omenească nu mai fusese ascultată vreodată, pe când era consul, de multe ori ca fost consul și chiar și în acest an, pe când vorbea în contra lui Antoniu. Ridicându-și ochii, oamenii de-abia puteau privi, din cauza lacrimilor, membrele ciopârțite ale unui atât de mare cetățean”.¹

Cicero a opus forța spiritului și a cuvântului, cunoștințele și credința, înțelepciunea și talentul, devotamentul și idealul republican, umanismul și iubirea de patrie ignoranței, brutalității, inculturii, nedreptății, setei de putere, învingând prin sufletul său sensibil, prin superioritatea sa intelectuală, prin conștiința sa ca cea mai înaltă virtute, prin conștiința... pe care maestrul Ion Druță o numea odinioară “împărăția ceea misterioasă, care de produs în direct nu produce, dar fără de care, cu siguranță că nu se face nimic”.²

Problema omului este abordată de Cicero în tratatul “*Despre legi*”, care urma lucrarea lui “*Despre stat*” într-o succesiune de preocupări filozofice. Arpinatul în dialog cu

¹ Cicero. Opere alese. Vol. I, p. 29-30

² Ion Druță. Viața și moartea la moldoveni – Chișinău: Cartea Moldovei, 1998, p. 347.

fratele său Quintius și prietenul Atticus își pun scopul a “găsi izvorul legilor și al dreptului”, iar pentru aceasta, consideră ei, “în nici un alt fel de discuție nu se poate da mai bine la iveală ce-a dăruit omului natura, ce sumedenie de însușiri minunate cuprinde mintea omenească, pentru desăvârșirea și realizarea cărei sarcini ne-am născut și am venit pe lume, ce legătură strânsă există între oameni, ce naturală e comunitatea care-i unește”.¹ Cicero relevă că divinitatea supremă a creat această ființă prevăzătoare, iscusită, complexă, pătrunzătoare, înzestrată cu memorie, plină de rațiune și de inteligență, pe care o numim om.

Însușirea excepțională a omului este rațiunea, iar dezvoltarea și obținerea perfecțiunii acestei rațiuni se numește pe bună dreptate înțelepciune. ”Așadar, *conchide Cicero*, fiindcă nimic nu e mai bun decât rațiunea și fiindcă aceasta se află în om și în divinitate, prima comuniune între om și divinitate e prin rațiune”.²

Cicero continuă relatarea comunității dintre om și natură, om și divinitate cu toate că nu face o delimitare strictă a noțiunilor de natură și divinitate. Astfel, vorbind despre natura omului, susține că datorită neconținutelor cicluri și rotiri ale corpurilor cerești s-a ivit o împrejurare prielnică pentru crearea rasei omenești, care, împrăștiată și semănată pe tot întinsul pământului, a fost înzestrată cu darul divin al sufletului. Sufletul a fost sădit în oameni de către divinitate. De aici și legătura dintre om și divinitate. În consecință printre oameni nu există nici un neam, oricât de civilizată sau oricât de sălbatic, ca să nu știe totuși că trebuie să aibă zeu, chiar dacă nu știe ce se cuvine să considere drept zeu. În cele două milenii ne-am convins că fără religie nu trăiește nici un popor.

¹ Cicero. Opere alese. Vol. II, p.190.

² Ibidem, p.193

Virtutea este o altă caracteristică a omului, care există deopotrivă și la om și la zeu și nici la o altă specie. Prin virtute aici se înțelege natura desăvârșită, care pentru bunăstarea și pentru nevoile oamenilor le-a dăruit roade, fructe și animale. Iar prin călăuzirea naturii rațiunea omenească a descoperit arte nenumărate pentru a dobîndi prin iscusință bunurile necesare vieții. Și nu există om la vreun popor, care, luînd natura drept călăuză, să nu poată ajunge la virtute.

Natura a mai înzestrat făptura omenească nu numai cu agerimea minții, ci i-a atribuit și simțuri, ”i-a lămurit noțiunile obscure și nu îndeajuns de deslușite ale multor și multor lucruri, oarecum un fel de baze ale științei lui, și i-a dat o formă fizică mlădioasă și potrivită cu firea omenească. Căci în vreme ce pe celelalte viețuitoare le-a plecat la pămînt spre hrana lor, numai pe om l-a ridicat în picioare și l-a îndemnat să privească spre cer ca spre locul înrudirii și al sălașului de odinioară, apoi i-a plăsmuit trăsăturile chipului astfel încît să redea prin ele tendințele tainice ale caracterului său”¹.

Cicero examinează comunitatea și legăturile care-i unește pe oameni între ei. Ceea ce leagă mai mult decît orice comunitatea este capacitatea de a vorbi – vorbirea – ca interpret al gîndirii, vorbirea care la diferite neamuri se deosebește prin cuvintele întrebunțate, dar se aseamănă cu înțeleș.

Ceea ce unește pe toți oamenii într-o definiție este rațiunea, singura prin care sîntem superiori animalelor, datorită căreia sîntem în stare să facem presupuneri, să demonstrăm, să respingem ce e fals, să discutăm, să tragem concluzii, rațiunea e, desigur, comună tuturor oamenilor.

Tuturor oamenilor le mai sunt comune pasiunile, manifestîndu-se individual simțurile și noțiunile, prin intermediul

¹ Cicero. Opere alese. Vol. II, p. 194.

căroră se evidențiază încă o comunitate a oamenilor – puțința de a cunoaște.

Ceea ce caracterizează comunitatea omenească este și dreptul care, după Cicero, își are temeiul în natura ce ne-a plăsmuit spre a fi părtași unii cu alții și spre a împărți dreptul ca un bun comun între noi toți. Căci celor căroră le-a fost dată de natură rațiunea, le-a fost deopotrivă dată și dreapta rațiune; așadar și legea, care e dreaptă rațiune atunci când se ordonă sau interzice; dacă le-a fost dată legea, le-a fost dat și dreptul. Dar rațiunea le-a fost dată tuturor; așadar, și dreptul le-a fost dat tuturor. În opinia lui Cicero, omul este drept și bun de la natură, fiindcă dacă natura n-ar susține dreptul, ar dispărea toate virtuțile și atunci “unde se vor arăta generozitatea, unde iubirea de patrie, unde pietatea, unde dorința de a-l servi pe altul sau de a-și arăta recunoștința? De fapt, aceste sentimente se nasc din aceea că noi suntem înclinați de la natură să iubim oamenii, înclinare care constituie fundamentul dreptului”.¹

Ilustrul gânditor latin ne îndruma a concepe dreptul, dreptatea și alte virtuți dezinteresat, cultivate pentru ele însele. Astfel, de exemplu, dacă omul e generos fără a căuta răsplată, generozitatea e dezinteresată, dacă e răsplătită, e interesată. Și nu încape îndoială că acela despre care se spune că este generos sau bun își urmărește datoria, nu răsplata. Și atunci cineva cu cât se gândește mai mult la interesele sale în tot ce face cu atât e mai puțin om de treabă, tot astfel cei care măsoară virtutea după răsplată nu mai consideră virtutea decât viclenie. La fel și prietenia presupune ca prietenul să fie iubit din toată inima, cum se spune pentru el însuși. ”Dar dacă prietenia trebuie să fie cultivată pentru ea însăși, și legăturile dintre oameni, și echitatea, și dreptatea trebuie căutate pentru ele însele. Dacă lucrurile nu stau așa, nu există nici o dreptate.

¹ Cicero. Opere alese. Vol. II, p.201.

Căci tocmai aceasta e cel mai nedrept lucru: să cauți a obține plată pentru dreptate”.¹

Înțelepciunea, specifică Cicero, este mama tuturor faptelor bune, ea, de dragul căreia filozofia și-a făurit numele său grecesc, ne-a învățat să ne cunoaștem pe noi înșine. Cicero are o interpretare proprie a acestui precept: “Cine se cunoaște pe sine își va da seama mai întâi că are în el ceva divin și va socoti spiritul din făptura sa ca o întruchipare sacră, va face și va gândi totdeauna ce e demn de un asemenea dar al zeilor și, când va fi cercetat și se va fi examinat amănunțit, va înțelege cât de înzestrat de natură a intrat în viață și de ce mijloace puternice dispune pentru a dobîndi și păstra înțelepciunea, fiindcă mai întâi a conceput în sufletul și mintea sa noțiunile încă neclare ale tuturor lucrurilor, prin luminarea cărora, sub conducerea înțelepciunii, înțelege că va fi un om bun și, prin înseși faptele acestea, fericit”.²

Și această cunoaștere de sine o va întări cu ajutorul logicii, știința distingerii adevărului de neadevăr, arta înțelegerii consecințelor și contrariilor.

Cunoașterea de sine permite omului să-și asculte tăișul spiritului spre a alege binele și a îndepărta răul, a intui ce e în jurul său – cerul, pământul, mările, de unde vin ele și unde trebuie să se întoarcă, ce e muritor și trecător în ele, ce e divin și extern – se va concepe pe sine nu înconjurat de zidurile unei cetăți, locuitor al unui ținut mărginit, ci cetățean al lumii întregi. ”Și când își va da seama că s-a născut pentru a trăi într-o comunitate de cetățeni, va socoti că trebuie să întrebuițeze nu numai acest mod abstract de discuție, ci și o vorbire mai larg desfășurată, prin care să conducă popoarele, să susțină legile, să-i pedepsească pe cei răi, să-i apere pe

¹ Cicero. Opere alese. Vol. II, p.203.

² Ibidem, p.207.

oamenii cinstiți, să-i primească pe bărbații străluciți, prin care să dea, cum e mai bine, sfaturi folositoare și încurajări spre a-și convinge concetățenii, prin care să-i poată îndemna la fapte nobile, îndepărta de necinste, mîngîia pe cei abătuți și încredința unor opere eterne faptele și hotărîrile cetățenilor bravi și înțelepți odată cu înfierarea ticăloșilor. Oricît ar fi multe și de însemnate aceste calități, a căror existență în om o văd clar cei ce vor să se cunoască pe sine, mama și educa-toarea lor este înțelepciunea”¹. Am luat cunoștință de origi-nala meditație ciceroniană asupra condiției umane. Ideea de cetățean al lumii ne este apropiată și nouă astăzi de vreme ce-am sesizat necesitatea spiritului național și apartenența la civilizația mondială, la conceperea problemelor globale, și în consecință, la formarea unei conștiințe planetare.

Pasiunea lui Cicero de filozofie a fost permanentă, dar totuși putem menționa două perioade de ocupație intensivă de filozofie: prima cuprinde anii 54 și 53 cu operele “*De republica*” (“Despre stat”) și “*De legibus*” (“Despre legi”) pe care deja le-am analizat. Cea de-a doua perioadă, anii 46-44, cu o abundență de opere filozofice: “*Hortenzius*”, “*Academica*”, “*Paradoxa stoicorum*” (“Paradoxele stoicilor”), “*De fato*” (“Despre destin”), “*De divinatione*” (“Despre divinitate”), “*De natura deorum*” (“Despre natura zeilor”), “*Consolatio*” (“Despre consolare”), “*Tusculane disputationes*” (“Dizertații (sau conferințe) Tusculane”), cît și marcantele opere de filozofie morală – “*De officiis*” (“Despre îndatoriri”), “*De amicitia*” (“Despre prietenie”), “*De senectute*” (“Despre bătrînețe”), “*De finibus et malorum*” (“Despre supremul bine și supremul rău”).

Creația filozofică a marelui erudit a fost animată de două porniri: de a răspîndi printre romani doctrinele filozofice ale

¹ Cicero. Opere alese. Vol. II, p.208.

grecilor și de a crea un limbaj filozofic latin inexistent pînă atunci. În ambele domenii el a reușit de minune. Astfel, chiar într-un opuscul (scriere de proporții reduse), Cicero, consacîndu-l doctrinei Porticului, adică stoicismului, demonstrează că principiile acestui curent filozofic suscită uimirea publicului prin judecăți contradictorii. E vorba despre șase paradexe ale stoicilor în filozofia morală, pe care Cicero, prin intermediul artei oratorice, le face accesibile publicului:

- 1) numai binele moral constituie un adevăr bun;
- 2) cel ce posedă virtutea nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi fericit;
- 3) toate greșelile și virtuțile sunt egale, întrucît au aceeași valoare;
- 4) orice prost e nebun, adică orice nefilozof este nebun;
- 5) numai înțeleptul este liber, orice prost este sclav;
- 6) numai înțeleptul este bogat.

Interesant este faptul că Cicero nu folosește exemplele utilizate de stoici, ci își extrage argumentele din patrimoniul tradiției și istoriei Romei, pentru primul paradox fiind avocați Romulus, Numa Pompilius, Scipionii etc. De altfel, Cicero în toate discursurile, dar ele s-au păstrat 58 pînă în prezent, relatează cele mai diferite teme, formulînd întotdeauna înalte principii morale, înfierînd ignoranța, egoismul, trufia și cruzimea.

Majoritatea operelor ciceroniene sunt scrise sub formă de dialog-discuție asupra unei sau altei probleme cînd adepții sau adversarii unor doctrine își dispută punctele de vedere. Dialogul operelor lui Cicero este specific și nu repetă cunoscutul dialog al lui Platon. Cicero implică dialogului o nuanță didactică, exprimată prin prezența diverselor doctrine filozofice și a diferitelor aprecieri ale acestora.

Dialogul trebuie să fixeze, în primul rînd, potrivit unei înțelegeri între interlocutori, care este obiectul discuției – ca în formulele de felul “este vorba despre această problemă”. A conveni asupra utilității definiției “fără de care acordul între adversari în cadrul unei discuții este uneori imposibil”.

Dialogul operelor lui Cicero nu acceptă modelul unei convorbiri, ci mai degrabă a unei dezbateri, ca într-un discurs judiciar, “potrivit retoricii filozofilor, nu celei specifice forului”, folosind dialectica – “singura știință în măsură să analizeze esența oricărui lucru și să-l definească și totodată să indice calea unei discuții”.¹

Cicero posedă o înaltă cultură a dialogului, el nu admite maniera “de a denegra pe cei care au altă părere” decît el însuși. Maestrul dialogului este indulgent față de oponentii săi: “dacă un filozof se îngrijește de exprimare, nu-l disprețuiesc, dacă n-are o exprimare îngrijită, nu i-o pretind. Dar există atîtea păreri cîți oameni...”.²

Adresarea celor arborati în discuție e reciproc corectă. Drept exemplu poate servi începutul dialogului din tratatul “Despre supremul bine și supremul rău”, unde Cicero subliniază că scopul discuției este “mai degrabă pentru a mă informa eu însumi decît din dorința de a te critica pe tine sau pe Epicur”. “Și eu, spuse Torquatus, aș fi mulțumit să învăț cîte ceva de la tine decît să te critic”.³ “Despre supremul bine și supremul rău” este o remarcabilă operă de filozofie morală, conținînd cinci cărți și incluzînd trei dialoguri ce se desfășoară între diverși interlocutori și în diferite locuri.

În cartea întîi Torquatus pledează pentru punctul de vedere epicureic despre valoarea supremă care ar fi fost

¹ Cicero. Despre supremul bine și supremul rău. –București, 1983, p.75.

² Ibidem, p.46.

³ Ibidem, p.70.

plăcerea. În cartea a doua Cicero combate doctrina lui Epicur, fiindcă acesta susținea dezangajarea din viața civică, arpinatul afirmînd: “Noi considerăm că viața este fericită nu prin înlăturarea unui rău, ci prin dobîndirea unui bun și nu căutăm o astfel de viață în inactivitate...ci în acțiune și observație”.¹ Cicero reproșează epicureismului subestimarea rațiunii și adevăratei naturi a omului, care nu s-ar reduce la simțuri, deoarece oamenii se disting “mai ales prin rațiune, care le-a fost dată de natură, și prin mintea viguroasă și iute, capabilă să reflecteze asupra mai multor chestiuni în același timp, și totodată ageră în înțelegerea cauzelor și consecințelor, în stabilirea asemănărilor, în asocierea elementelor îndepărtate, în împreunarea viitorului cu prezentul, în măsură să îmbrățișeze întreaga existență viitoare. Aceeași rațiune l-a determinat pe om să dorească legătura cu alți oameni și să se potrivească cu ei prin fire, limbă și necesități, pentru ca, pornind de la iubirea pentru membrii familiei sale și pentru prietenii săi, această iubire să se extindă asupra concetățenilor săi, apoi asupra întregii comunități umane.”²

După Cicero, excelența omului s-ar obține prin practicarea celor patru virtuți acceptate de Platon și de alte curente filozofice: clarviziunea, justiția, curajul, moderația sau “stăpînirea de sine” – temperanța. Opera ciceroniană “Despre supremul bine și supremul rău” prezintă interes și prin aceea că ea dezvăluie concepțiile stoicilor relative la valoarea supremă (cartea a treia), optica aristotelismului (cartea a patra) și doctrina neoacademicilor (Carneade) – cartea a cincea. În concluzie Cicero pledează pentru armonia între corp și suflet, accentuînd că valoarea supremă rezidă în “ceea ce este cinstit”: “Deci eu înțeleg prin *virtute* ceea ce este demn prin natura sa să fie

¹ Cicero. Despre supremul bine și supremul rău, p.86.

² Ibidem, p.87-88.

prețuit în sine, fără a ține seama deloc de utilitate, răsplată, avantaj. Natura virtuții nu poate fi înțeleasă atât din definiția noastră, deși poate într-o oarecare măsură, cât din judecata comună a tuturor, din eforturile și faptele tuturor oamenilor de calitate, care au săvârșit multe fapte dintr-un singur motiv, anume fiindcă așa se cuvine, așa este drept, așa este cinstit, chiar dacă fapta respectivă nu oferă nici un folos material”.¹

Lumina virtuții, adică cinstea, determină relațiile omului cu exteriorul, cu familia, cu Cetatea, cu prietenii. Arpinatul adeseori repetă cuvintele lui Terențius: “Homo sum et humani a me alienum puto” (“Sunt om și nimic din ce e omenesc nu mi-i străin”). În dialogurile sale Cicero creează un ideal al omului care posedă cele mai înalte calități ale ființei umane. Termenul “*uman*” este răspândit și în timpurile noastre cu acea supremă semnificație pe care i-o atribuim noi, cei care l-am moștenit de la străbunii noștri romani.

Operele filozofice ale lui Cicero prezintă interes și prin impresionanta bogăție a informației despre diverse școli și curente filozofice și, dacă ținem cont că cele mai multe din izvoarele grecești de care s-a servit autorul s-au pierdut – mărturiile documentare ale celebrului cugetător latin prezintă o valoare incontestabilă.

Cicero a fost apreciat de romani mai ales pentru limbă. El a îmbogățit și a desăvârșit limba sa maternă, dându-i expresivitate, sonoritate, frumusețe, flexibilitate.

Cuvintele introduse de el și-au dovedit viabilitatea în cadrul limbii latine, iar prin intermediul limbilor romanice ele au pătruns în limbile moderne. Cicero îndruma că noi, romanii, suntem obligați să creăm cuvinte noi și să desemnăm cu ele idei noi, ori capacitatea de a vorbi clar și precis este

¹ Cicero. Despre supremul bine și supremul rău, p. 87.

proprie omului învățat și înțelept: “Nici un om, cât de cât învățat, nu se va mira de această situație, dacă se va gândi că orice domeniu străin de interesul comun al gloatei presupune o terminologie bogată și nouă, de vreme ce există termeni proprii ideilor vehiculate de fiecare domeniu în parte. Astfel, și dialecticienii și fizicienii utilizează cuvinte necunoscute chiar și grecilor, iar geometrii, muzicienii și gramaticii vorbesc fiecare în felul lor. Până și retorica, care aparține forului și mulțimii, utilizează în teoria ei cuvinte periculoase și proprii, ca să numesc așa”.¹

Ca om învățat în diferite domenii de activitate Cicero credea legitimă utilizarea unui cuvânt grcesc în lipsa unui echivalent latin potrivit, dar de cele mai multe ori utiliza de obicei, dacă n-avea o altă posibilitate, mai multe cuvinte latinești pentru a exprima o idee desemnată de greci printr-un singur cuvânt.

Cu o deosebită pasiune se ocupa arpinatul de terminologia filozofică, fiind convins că nici meșteșugarul nu și-ar stăpîni meseria, dacă n-ar utiliza termenii necunoscuți nouă dar proprii meseriei lui. Cu atît mai necesară este terminologia unui filozof: “Căci filozofia este meșteșugul vieții, iar cel care discută despre ea nu-și poate extrage cuvintele din for”.² Pînă la Cicero n-a existat o terminologie filozofică romană...El pleacă de la premisa că limba latină nu este inferioară celei grecești. Cicero a folosit pentru prima oară cu sens filozofic astfel de termeni ca: percepție, noțiune, principii naturale, evidență, comprehensiune, binele suprem, moral etc. Sub pana lui măiastră limba latină a căpătat o nouă melodicitate și plasticitate.

¹ Cicero. Despre supremul bine și supremul rău, p.118.

² Ibidem.

Vitalitatea maximelor și cugetărilor lui Cicero continuă în operele multor cugetători ai neamului nostru. Cronicarul moldovean Miron Costin, de exemplu, ne vorbește cu pasiune despre utilitatea cunoștințelor istorice, evidențiind meritul lui Cicero în evoluția științei istorice pe care a numit-o “călăuză a vieții”: *testis temporum, lux veritatis, historia est magistra vitae* (Cicero, De oratore, I, 9, 36) – mărturia timpurilor, lumina adevărului, istoria este învățătura vieții. O importanță aparte în acest context au ideile și sugestiile cărțurării Nicolae Costin: “Toate teoriile cele mai nobile făcute asupra scopului istoriei sunt atinse cu mîna abilă: definițiunea lui Cicerone, a lui Tucidide, a lui Ureche, a lui M.Costin, a istoriei pragmatice, critice, filozofice, toate sunt cunoscute de învățatul nostru N.Costin”.¹

Gheorghe Asachi, proeminent om de cultură, folosește și el în creația sa expresii latine pentru a da un colorit mai artistic și mai convingător celor expuse. Astfel, descrierea anilor de domnie a lui Bogdan (1504-1517) o încheie cu termeni ce amintesc un pasaj de la Cicero: “Vrednic de observare este, că în acea epohă, în care țara era încă lipsită de așezăminte de cultură, nu-i lipseau bărbați, pămînteni vrednici de a purta înăuntru și pe din afară cele mai delicate interese ale statului cu ghibăcie nemerită, prin care au vederat, că diplomatica cea mai trainică și mai înțeleaptă este aceea, ce se reazemă de principiile de dreptate.”² (La Cicero – Iiustitia “Regnorum fundamentum” în: De officiis, I, 14).

Prin intermediul unei cunoscute fraze din ale lui Cicero B.P.Hașdeu redă în piesa “Trei crai de la răsărit” o scenă picantă din punct de vedere al vieții cotidiene și chiar al

¹ Cultură și civilizație. Conferințe ținute la tribuna Ateneului Român. – București, 1989, p. 31.

² Gheorghe Asachi. Opere. – Chișinău, 1979, p.289.

situației politice, atunci cînd un personaj al acestei comedii, aflîndu-se în dulap, ... ascultă conținutul unei scrisori de la comisarul Ciocan: “Nene Pană! Acest domn este însărcinat a te duce la alegeri. Lista candidaților o vei primi tot de la dumnealui. La caz de nesupunere la ordinele cîrmuirii, o pățești”. Sărint din dulap, Consule exclamă:

“– *Quousque tandem Catilina ?...*¹

La ce Petrică îi răspunde :

– Ce fel de Caterină?

Iar Consule continuă :

– In numele națiunii...²

E foarte frecvent în literatura română aforismul lui Cicero, formulat prin contaminarea a două pasaje: *Cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis in errore perseverare* (Cicero, Philippicae, XII, 2, 55) – Omului îi este inerentă greșeala, nu și repetarea ei. Alecu Russo expune un raționament foarte actual și astăzi: “Căinăm oamenii, îi prețuim pentru gîndul bun și credem că cu cît sunt mai de inimă români, cu atîta mai mult se vor pune la muncă de iznoavă: *errare humanum est*”³

Constantin Stamati-Ciurea în povestirea “Contrabandistul” folosește această maximă pentru a sublinia contrastul celor relatate: “Nu era să prindă, căci pe dînsul îl găsiră căraușii de-abia viu lîngă drum în pădure. În sfîrșit, fu prinsă pezevenchea. “*Errare humanum est*” sau, cum se zice în

¹ Interogația lui Cicero din prima catelinară “Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?” (In Catilinam, I, 1).

² B.P.Hașdeu. Scrieri alese. – Chișinău, 1979, p. 230-231.

³ A.Russo. Opere. – Chișinău, 1989, p. 95.

limba noastră, a mers ulciorul la apă pînă s-a spart, – adaugase el cu gravitație, făcînd un gest cu mîinile”.¹

Marele cronicar al epocii sale, Ion Luca Caragiale, satiric, în nuvela “Triumful talentului” consacrată tineretului studios, utilizează acest adagiu în următoarea ambianță:

– Nu se poate, domnule director! v-ați înșelat! uitați-vă la probe!

Tonul cu care a zis “uitați-vă la probe!” a făcut un efect straniu asupra superiorului: l-a impus, parcă. Acest domn a răspuns:

– În fine, *errare est...* Să vedem... Și, zicînd acestea, a scos din buzunar un plic, pe care camaradul lui Niță-l cunoștea bine, și din plic a tras o scrisorică; s-a uitat pe ea cu băgare de seamă, cu tonul mult mai blînd, zîmbind:

– Știi că ai dreptate dumneata?... Așa e!... Vezi?... Confundasem...”²

Lumea contemporană continuă să se folosească de maximele, dictoanele și expresiile lui Cicero, asigurîndu-și acuratețea și eleganța comunicării. Pe noi, cei veniți din Munții Latiniei, undele creației lui Marcus Tullius Cicero ne vor atinge veșnic.

¹ Constantin Stamati-Ciurea. Opere. – Chișinău, 1978, p.106.

² Ion Luca Caragiale. Momente, schițe, povestiri. – București, 1991, p. 30.

IDEI FILOZOFICE LA GETO-DACI

Conform mărturiilor istorice, strămoșii noștri – geto-dacii, au fost un popor cu o cultură materială dezvoltată (extragerea și prelucrarea aramei, bronzului, fierului, argintului și aurului; confecționarea uneltelor agricole; construcția de cetăți și diferite fortificații; piață unică de desfacere, monedă proprie etc.) și, respectiv, cu o spiritualitate bogată. Unul dintre cele mai importante elemente ale spiritualității geto-dacilor sunt miturile în care și-au găsit o expresie elocventă credințele, principiile morale, regulile de comportament ale acestui popor, explicarea diverselor fenomene ale naturii și societății.

Dacii “au fost un popor de țărani așezați, statornici, supuși și cu frică de zeul lor, amărâți de vecini cu nesfârșitele războaie și prădăciuni și sălbătăciți și ei de multe ori de ticăloșiile lor, totuși veseli și glumeți la vreme de pace, mînioși și cruzi numai la război, îndeobște însă cu bun simț și mereu întorcîndu-se la străvechea lor credință optimistă în zei și oameni”.¹

Primele cercetări în domeniul mitologiei noastre îi aparțin lui *Dimitrie Cantemir*, care în “Descrierea Moldovei” indică mai mult de 20 de personaje din mitologia populară moldovenească și le dă o explicație destul de interesantă. Aceste personaje mitologice prezintă, după spusele lui D. Cantemir, “niște dumnezeiri necunoscute și duhluitoare (=ce aduc) a idoli dachicești”. Acestea sunt Lado și Mano, prin care înțeleg pe Venera și Cupidon – păzitorii dragostei și căsătoriei: Dzina – adică Diana, Dragaica ce o întruchipa pe Ceres-Doina, care ar fi fost la daci “numele lui Mars sau Belona, pentru că se pune

¹ *Vasile Pîrvan*. *Getica*. Cultura Națională, 1926, p. 173.

la începutul cîntărilor celor de războiu”; Stahia – o femeie cu chip de uriaș ce stăpînește casele vechi, părăsite, precum și comorile; Dracul din Tău – adică duhurile apelor; Ursitele – două femei ce se află de față la nașterea copiilor și le hotărăsc soarta; Frumoasele – un fel de sirene ce îndrăgesc feciorii tineri; Joimărițele – niște femei ce umblă pe la case dimineața, în joia patimilor și pe cine îi găsesc dormind, îi fac leneși pentru tot anul; Paparuda – o copilă care aduce ploaie la timp de secetă; Zburătorul – o nălucă de bărbat tînăr și frumos ce vine noaptea la fecioare sau neveste tinere; Miază-noapte – o nălucă ce umblă pe la răspîntiile drumurilor de la apunerea soarelui pînă la miază-noapte; Striga – o babă ce omoară copii nou-născuți; Tricolici – oameni transformați prin vrăji în chip de lup sau alte fiare ce dăunează oamenilor și dobitoacelor etc.¹

Preocupări mitologice întîlnim și la *Gh. Asachi*, *M. Eminescu* și, mai ales, la *B. P. Hașdeu*. Se știe că Hașdeu a scris în rusește cîteva studii rămase în manuscrise: “Mitologia dacilor”, “Despre Zeița mumă”, “Zeița Dochia și Babele de piatră”, “Stahia”. Între 1854-1857 el scrie lucrarea “Reminiscențe ale credințelor mitologice la romani”. Din acest manuscris s-a păstrat prima parte, intitulată “Reminiscențe ale credințelor dacice. 1. Credințe în nemurirea sufletului; 2. Adorația soarelui. 3. Dochia.” B. P. Hașdeu publică în 1878 în revista “Columna lui Traian” articolul “Zîna Filma, goții și gepizii în Dacia”, iar în lucrarea sa monumentală “Etimologicum Magnum Romaniae” (3 volume, 1886-1898) expune aspecte necunoscute ale mitologiei române în articolele: “Agerul pămîntului”, “Ală”, “Andilandi”, “Moș Areș”, “Aripa Cîmpului”, “Baba Novac”, “Babele”, “Frumoasele”, “Murgilă”, “Setilă” etc. După cum ne mărturisesc aceste studii, precum și studiile cercetătorilor contemporani (M.Eliade, R.Vulcănescu, I.Crișan

¹ Vezi: *Dimitrie Cantemir*. Descrierea Moldovei. – Chișinău, 1988, p. 175-179.

etc.), o trăsătură caracteristică a mitologiei noastre, precum și a mitologiei altor popoare, este antropomorfismul – credința mitică, potrivit căreia lucrurilor și fenomenelor naturii li se atribuie forme, trăsături și sentimente omenești. La geto-daci erau mitizate diferite animale, fenomene ale naturii, spațiul, timpul, cauzalitatea etc. Astfel, spații, locuri sfinte (mitice) erau considerate pământurile țării, moșia satului, mormintele strămoșilor, hotarele și răscrucile. La hotare aveau loc diferite ritualuri magico-mitologice: de alungare a unor boli (cămașa ciumei); de apărare împotriva strigoilor, care puteau veni noaptea între cîntători; de apărare împotriva rusaliilor, care erau concepute ca niște zîne rele ce dezlănțuie furtuni, schilodesc oamenii sau le iau mințile; de blăstămare a vrăjitorilor; de chemare a ploilor. Tot la hotare aveau loc ritualurile de alungare din sat a celor ce încălcau “Legea Îării”, de încuscrire între sătenii de pe moșiile vecine, de sărutare a pământului la plecare sau la întoarcere în țară sau în sat. Locuri sfinte erau socotite fîntînile și troițele – niște cruci de lemn sau de piatră, împodobite cu picturi, sculpturi, inscripții și uneori încadrate de o mică construcție, ridicate la locuri de primejdie, în păduri, la vaduri de ape etc. Avea loc și misticarea timpului – personificarea anilor, lunilor, zilelor și ceasurilor. Astfel, sfînt este timpul de trecere de la un anotimp la altul, solstițiile și echinoctiile. Se credea în luni, săptămîni și zile bune și nefaste, ceasuri rele și bune, norocoase.¹ Ca animal sfînt geto-dacii cinsteau bourul sau zimbrul. Bourul era un animal răspîndit în pădurile Daciei și Traciei și se bucura de o specială cinstire religioasă la strămoșii noștri. O știre păstrată în Antologia Palatină ne informează că un corp de bour, îmbrăcat în aur, luat din tezaurile dacice, a fost închinat de Traian lui Zeus Cossios de

¹ Vezi: *Romulus Vulcănescu*. Mitologia română. – București, 1967.

lîngă Antiohia.¹

Antropomorfismul divinităților a fost relativ conturat în faza primară a mitologiei geto-dacilor. Mai tîrziu zeii principali au început să fie prezentați în chip de oameni. Primele reprezentări cu chip uman ale zeilor la geto-daci datează din sec. V-IV î.e.n. și, mai ales, din a doua jumătate a sec. IV î.e.n.

După cum demonstrează cercetătorii, începînd cu D. Cantemir, în mitologia geto-dacică întîlnim mai multe divinități. Dar divinitatea dominantă a geto-dacilor, despre care vorbesc vechile izvoare literare ce au străbătut mileniiile începînd de la Herodot și pînă în antichitatea tîrzie, este **Zamolxis** – Zeul Pămîntului, al naturii, al morții și nemuririi. Numele lui Zamolxis este întîlnit pentru prima oară la Herodot, care spune că geții – “cei mai viteji și cei mai drepți dintre traci” – “se cred nemuritori”, “ei cred că nu mor și că cine își dă sfîrșitul se duce la daimonul Zamolxis”. Mai departe “părintele istoriei” spune despre Zamolxis: “Așa cum am aflat eu de la elinii care locuiesc pe țărmurile Hellespontului și ale Pontului Euxin, Zamolxis acesta, fiind doar un om, a fost rob în Samos, și anume a fost rob lui Pythagoras, fiul lui Mnesarchas; că ajungînd apoi om liber, a strîns mari bogății și s-a întors astfel înavuțit în țara sa. Fiindcă tracii duceau trai nevoios și trăiau cam săraci cu duhul, Zamolxis, cunoscînd felul de viață ionian și avînd purtări mai așezate decît ale tracilor, ca unul care se aflase între regi și la înțeleptul de seamă Pythagoras, a pus să se construiască o casă pentru adunările bărbaților, în care primindu-i și dîndu-le banchete frunțașilor țării, îi învăța că nici el, nici comesenii și nici urmașii acestora nu vor muri, ci vor merge într-un loc unde își vor duce traiul de-apururi, avînd parte de toate bunătățile. În vreme ce săvîrșea cele amintite și spunea aceasta, a pus să i se

¹ Istoria României. Vol. 1, p. 336.

facă o locuință sub pământ. Când ea a fost gata, a dispărut dintre traci și, coborînd în locuința sa subterană, a trăit acolo trei ani. Iar aceștia îi duceau dorul și îl jeleau ca pe un mort; în al patrulea an a apărut între ei și astfel i-a încredințat Zamolxis de învățăturile sale”. Tot aici Herodot scrie: “S-ar părea că zeul către care Zamolxis învățase pe poporul său a se închina se chema Gebeleizis, care nume apoi, când Zamolxis el însuși fu înzeit, se confundă cu cel al noului zeu.”¹

Marea majoritate a cercetătorilor, pornind de la aceste spuse ale lui Herodot, îl consideră pe Zamolxis un mare preot și profet, divinizat mai târziu. Zamolxis nu a fost la început Zeul suprem al geto-dacilor. El a fost un preot, un propovăduitor, care mai apoi a fost zeificat. Așa s-a întâmplat mai târziu și cu alți preoți mari ai geto-dacilor: Deceneu, Comozicus etc. Iată ce ne spune despre aceasta Strabon, care, la spusele lui Herodot despre Zamolxis, adaugă: “Zamolxis, întors în patria lui, se bucura de stima celor mai însemnați din cauza prezicerilor ce știa să le tragă din Starea cerului; că încredințase pe rege ca să-l iee pe el de coleg la domnie ca unul ce cunoaște cele plăcute zeilor, și deci pe acest Zamolxis luîndu-l la început drept preot al zeului, care mai ales era în onoare la Geți, după aceea a luat el însuși numele de zeu. Acest obicei ține pînă în vremurile noastre, totdeauna aflîndu-se cineva care să fie sfetnicul regelui și să se considere de Geți ca Zeu. Astfel, când Boerebiste a luat domnia asupra Geților, contra cărora Caesar voi să pornească o expediție, Deceneu era în onoare. După Deceneu urmează un alt profet, Comozicus..., apoi alătura de Decebal întîlnim pe profetul Vezinas”.²

Fiind zeificat, Zamolxis este identificat cu Gebeleizis (după cum ne arată Herodot) și cu Kronos. Diogenes Laertios

¹ *Herodot. Istorii. Vol. IV, p. 94, 95.*

² *Strabon. Geografia. Vol. VII, p.3, 85.*

scrie că Pythagoras “poseda și un sclav Zamolxis, care este adorat, spune Herodot, de Geți, fiind socotit drept Kronos”¹. Alți gânditori antici scriau de asemenea că la geți este cinstit Kronos și că el poartă numele Zamolxis², că lui Zamolxis “geții îi aduc jertfe ca lui Kronos.”³ Identificarea lui Zamolxis cu Kronos are, probabil, la bază mitul despre Kronos, care, punînd capăt guvernării despotice a tatălui său, Uranus, a instaurat o societate dreaptă, fără suferințe, numită vîrstă de aur a omenirii. Kronos era stăpîn și al insulei Preafericiților unde nimereau după moarte numai acei care duceau o viață cuvioasă și dreaptă. Aceste idei erau promovate și de Zamolxis. El promitea nemurirea sufletelor celor care vor duce o viață cu bunătate și dreptate, vor manifesta cumpătare în mîncăruri și băuturi, vor demonstra vitejie în luptă împotriva dușmanilor țării. Despre modul de propagare de către Zamolxis a învățaturii sale aflăm de la Platon, care în dialogul “Charmides” ne vorbește despre descîntecul pe care Socrate l-a învățat “de la un trac, unul dintre medicii lui Zamolxis, despre care se știe că stăpînesc meșteșugul de a te face nemuritor. Și spunea tracul acesta, că medicii greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai le pomeneam; numai că Zamolxis, adăugi el, regele nostru, care e zeu, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem cont de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet. Aceasta și e pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli: ei nu se ridică pînă la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoși. Și toate de aici pornesc, îmi

¹ *Diogenes Laertios*. Despre viețile și doctrinele filozofilor. – București, 1963, p. 395.

² Izvoare privind istoria României.– București, 1964. Vol. 1, p. 156.

³ Idem. Vol. 2, p. 761.

lămurea el, de la suflet: atît cele rele, cît și cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline, și de aici se revarsă ele, așa cum de la cap totul se răsfrînge asupra ochilor. Prin urmare, mai ales sufletul se cade îngrijit, dacă avem de gînd să aducem la o bună stare atît capul, cît și restul trupului. Iar sufletul, arată el, se îngrijește cu anumite descîntece și descîntecele acestea nu sunt altceva decît rostirile frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înțelepciunea; iar odată ce aceasta iese la iveală și stăruie în noi, îi e lesne să deschidă cale sănătății și către cap și către trupul tot.”¹

În afară de acest descîntec, este cunoscut și ritualul de a trimite la Zamolxis mesagerul cu dorințele pămîntenilor. Odată în 5 ani în fața regelui și a suitei sale, a demnitarilor din toată țara, un tînăr, ales ca mesager al lui Zamolxis, era aruncat în sulițe de la pămînt spre cer și trebuia să moară fără să atingă pămîntul. Se credea că dacă moare, zeul este îmbunat și le va îndeplini oamenilor dorințele, iar dacă nu, atunci jertfeau alt tînăr.²

După cum vedem, la baza învățaturii lui Zamolxis stă teza despre om ca un întreg alcătuit din trup și suflet, întreg în care superioritatea vădită aparține sufletului. Starea sufletului determină întru totul starea corpului.

Așadar, anume sufletul solului (tînărului jertfit) se duce la Zamolxis cu mesajul pămîntenilor.

Sufletul, în raport cu trupul, reprezintă elementul activ, deoarece “toate de aici pornesc – de la suflet: atît cele rele, cît și cele bune...”. De aici, concluzia logică că “mai întîi sufletul se cade îngrijit”. Cu părere de rău, pentru noi rămîne o taină conținutul acelor “rostiri frumoase”, care “iscă” în suflet

¹ *Platon. Opere. Vol. 1. – București, 1974, p. 183-184.*

² *Herodot. Istorii. Vol. IV, p. 95.*

înțelepciunea. Dar se întrevește clar o profundă încredere că omul poate să se perfecționeze prin instruire și educație morală, aspirînd astfel spre cele mai înalte piscuri ale înțelepciunii: totul depinde, în fond, de voința și dorința fiecăruia de a-și îngriji sufletul, de a-l înnobila și perfecționa. Așadar, principiul major este libertatea de a alege: este în puterea ta să dobîndești nemurirea, totul depinde de tine. Din învățăturile lui Zamolxis se conturează universul valoric al geto-dacilor, constînd în cumpătare și simplitatea vieții, renunțarea la lux, vitejia, “tăria trupului”, dreptatea, cea mai supremă valoare fiind libertatea. Zamolxis îi respinge pe cei ce și-au pierdut libertatea. Aceștia nu pot pretinde la nemurire. Iată de ce căderea în robie era considerată drept nenorocire supremă. Sunt edificatoare, în acest sens, scenele de pe Columna lui Traian, reprezentînd numeroși daci ce își pun capăt zilelor, precum și sinuciderea lui Decebal. Așadar, doctrina zamolxiană a avut o mare importanță. De rînd cu vitejia geto-dacilor, ideea nemuririi ce alcătuia fondul învățăturii lui Zamolxis îi făcea să nu se teamă de moarte, concepînd-o ca mîntuire de suferințele lumii și înălțare în lumea celor fericiți. Cine nu se teme de moarte nu are nevoie să sufere înjosirile vieții – iată crezul strămoșilor noștri geto-daci, care-i făcea curajoși și aproape de neînvins în lupta cu dușmanul.

Dar, după cum am menționat mai sus, mitologia geto-dacă are un caracter politeist. De rînd cu Zamolxis, o divinitate mare la geto-daci era **Gebeleizis** – Zeu al Cerului și al Soarelui. Reieșind din textul lui Herodot, din care aflăm că Zamolxis chema poporul său să se închine zeului Gebeleizis, iar mai tîrziu însuși Zamolxis este identificat cu el, putem crede că pînă la Zamolxis, Gebeleizis era Zeul suprem la geto-daci. Unii cercetători găsesc o asemănare etimologică între Gebeleizis și Zbelsurdos – Zeul fulgerului la tracii de sud. Alții vorbesc despre confuzia între G/N din manuscrisele lui Herodot,

numele zeului fiind Nebelei=zis, nume ce poate corespunde grecescului ”nefele”, latinescului “nebula”, vechiului slav “не-бо”; iar partea finală – *zis* – înseamnă zeu și lumină (dei(u)). Deci, Nebeleizis ar putea însemna “Zeul Cerului”, cum a fost Zeus la greci, Jupiter la romani, Varuna la indieni etc.¹

Singurul ritual, pe care-l cunoaștem în legătură cu Gebeleizis de la Herodot, este tragerea cu săgeți în nori, care ar putea însemna tendința oamenilor de a-l ajuta pe Gebeleizis să împrăștie norii care acoperă Soarele. Acest ritual se efectua cu preponderență atunci când aveau loc eclipsele de soare: se credea că Soarele este mâncat de spirite răufăcătoare.

Marele Zeu al geto-dacilor (conform datelor arheologice) e însoțit de o zeitate feminină, ca și alți zei de acest fel: Hera era soția lui Zeus, Iunona – soția lui Jupiter. **Marea Zeiță** a geto-dacilor este reprezentată alături de Marele Zeu, avînd drept atribut principal șarpele sau cerbul (unul sau doi) și simbolizînd Zeița Mamă, Mama-pămînt – protectoare a ogoarelor și a vegetației. Nu se știe cum era numele pe care i l-au dat geto-dacii Marei Zeițe, dar e cunoscut faptul că la tracii de sud Marea Zeiță se numea Bendis și era protectoarea căsătoriei și a roadei, zeiță a Lunii și a vînătorii. Unii cercetători o identifică pe Marea Zeiță a geto-dacilor cu Bendis.²

Un alt zeu geto-dac era **Marte** – Zeul războiului. Aceasta o confirmă spusele lui Virgiliu că “părintele Mart ar păzi ogoarele Geților”, ale lui Ovidiu care ne vorbește despre “Geții închinătorii lui Mart”, ale lui Martialis și Statius care de asemenea îl numesc pe Mart zeu getic³, ale lui Iordanes care spune că geții

¹ *Mircea Eliade*. Histoire des croyances. – Paris, 1979; *Crișan Ion*. Spiritualitatea geto-dacilor. – București, 1986.

² *Vezi: Romulus Vulcănescu*. Op. cit., p. 106-121.

³ *Xenopol A. D.* Istoria Românilor din Dacia Traiană. – București, 1913, p. 88-89

îl considerau pe Marte Zeul războaielor, că lui îi jertfeau primele prăzi de război și-l considerau ca pe un părinte.¹

În mitologia geto-dacă se pomenește și *Derzelas* – Zeul dătător de vigoare și sănătate, *Dabatopeios* (asemănător cu Hephaistos) – Zeul focului (Zeul faur), *Hestia–Vesta* – Zeița protectoare a vetrei și a casei etc. Drept zei erau cinstiți și marii preoți care erau mari profeți și reformatori – *Deceneu*, *Comozicus*, *Vezina*, *Duras* etc.

Toate aceste mituri reflectă, în mare măsură, viața spirituală a strămoșilor noștri, tendința lor de a influența prin diferite remedii, uneori iluzorii, forțele exterioare ale naturii, intenționând să o aducă în concordanță cu scopurile și doleanțele lor.

¹ *Crișan Ion*. Spiritualitatea geto-dacilor. – București, 1986, p. 398.

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EVUL MEDIU

§ 1. Filozofia patristică

După ce Imperiul Roman a fost complet invadat și ocupat de “barbari”, după ce împăratul Justinian închise școala neoplatoniană din Atena (anul 529) și după ce Imperiul Bizantin își pierduse cele două provincii unde mai dăinuia o viață culturală remarcabilă, adică Siria (cu Antiohia), ocupată de arabi în 638 și Egiptul (cu Alexandria), ocupată de aceiași arabi patru ani mai târziu, în întreaga cultură greco-romană se produce, pentru un timp, o stagnare în elaborările filozofice, începe o perioadă când nu se mai adaugă ceva esențial nou la vechiul patrimoniu cultural, când preponderent se copiază sau se adaptează la nevoi imediate ceea ce lăsase trecutul. Firește, aceste caracteristici nu pot fi atribuite unilateral tuturor etapelor Evului mediu.

Evul mediu începe cronologic cu despărțirea Imperiului Roman în Imperiul de Apus și cel de Răsărit (395) și durează pînă la cucerirea Constantinopolului de către turci (1453). Filozofia Evului mediu n-a urmat imediat. A trebuit să treacă o lungă perioadă de tranziție, în care o seamă de cugetători, continuînd tradiția mistică a neoplatonismului, au căutat să întemeieze speculațiile lor filozofice pe religia nouă a creștinismului. Desigur, o graniță exactă între filozofia greacă și filozofia creștină nu există. Trecerea de la gîndirea greacă la gîndirea creștină se face pe nesimțite concomitent cu noul ferment spiritual, adus de credința creștină, gîndirea medievală alimentîndu-se și din substanța gîndirii grecești. Dacă însă societatea sclavagistă a înaintat o pleiadă întreagă de gînditori eminenți, care au pus bazele concepției filozofice

despre lume, apoi în epoca feudalismului în decursul multor secole (din sec. IV pînă în sec. XV: în India în primele secole ale erei noastre; în țările Europei apusene în sec. V-VI; în Rusia în sec. IX), concepția dominantă despre lume a fost cea religioasă idealistă. Filozofia, logica, științele naturii, literatura, dezvoltarea întregii culturi spirituale era supusă intereselor și controlului bisericii, apărării și argumentării dogmelor religioase. Filozofia medievală a fost numită de unul dintre reprezentanții ei de vază Aurelius Augustinus ca fiind “psihologia christiana”.

“Filozofia creștină” a cunoscut două etape principale în evoluția sa:

1. Filozofia patristică (patrologia), a “părinților bisericii”, care ține de la moartea lui Isus pînă prin secolul al VIII-lea, cînd credința creștină se răspîndește în lumea greco-romană. Patristica este epoca de formare a dogmelor creștine, filozofia și religia fiind în strînsă legătură. Această epocă a fost concomitent și o reacție venită tot din interiorul religiei împotriva patristicii, reprezentată îndeosebi de gnostici și unele erezii, precum au fost manicheismul, donatismul, pelagismul.

2. Filozofia scolastică (de la lat. “*schola*”-școală), constituie epoca în care dogmele au fost deja elaborate, rămînînd doar ca ele să fie explicate prin sistematizarea și întemeierea lor rațională. Gîndirea filozofică începe să fie din nou apreciată, dar nu mai stă alături de credință, ci este supusă (subordonată) ei. Adevărul absolut a fost dezvăluit de Dumnezeu prin Isus și stabilit definitiv de tradiția apostolică și patristică, inspirată de Duhul Sfînt. Acest adevăr trebuia să fie doar lămurit și întemeiat pe calea rațiunii în școlile bisericești. De aici și numele dat filozofiei – filozofia scolastică. În perioada scolasticii filozofia era considerată, după expresia scolastului Petrus Damiani, “*ancilla theologiae*” (“sclava teologiei”).

Epitetul “scolastic” (de la “*scolasticus*”- învățătorul), era atribuit la început celui care predă cele șapte “arte liberale” în școlile mănăstirești întemeiate de Carol cel Mare. Scolastic era denumit, de asemenea, cel care predă teologia și ulterior oricine care se ocupa cu învățămîntul științei și al filozofiei.

La baza culturii propovăduite de biserică erau admise două categorii de cunoștințe: cunoștințe ale lucrurilor divine și cunoștințe profane. Celor dintîi li se acorda, bineînțeles, prioritate. Cunoștințelor profane le revenea rolul de prope-deutică, de studiu pregătitor. Din categoria acestora făcea parte: *trivium* (gramatica, retorica și dialectica) și *quadrivium* (aritmetica, astronomia, geometria și muzica), științe pe care Platon le așează la baza filozofiei. Scopul celor din urmă constă nu în formarea unei culturi științifice propriu-zise, ci de a servi drept studiu introductiv în interpretarea și justificarea dogmelor bisericești.

În ***filozofia patristică*** deosebim de asemenea două epoci, separate prin Marele Conciliu (Sinodul) Ecumenic din Niceea (a. 325), care a și pus bazele dogmelor creștine sau articolelor de credință (crezul) relevate de Dumnezeu și Duhul Sfînt.

Prima epocă, înainte de Niceea, include *etapa apostolică* caracterizată de prezența lui Isus, Pavel și a Apostolilor (fără Isus creștinismul n-ar fi luat naștere, iar fără Pavel el nu ar fi cuprins întreaga lume, din Antiohia pînă la Atena, Roma, Spania și Britania; cu Pavel creștinismul se transformă dintr-o erezie evreiască într-o nouă religie universală, cosmopolită) și cea a “*părinților bisericii*” cu reprezentantul cel mai de văză, Origen, care a pregătit dogmele discutate ulterior la Niceea.

În epoca a doua, postniceană, dogmele sunt dezvoltate și desăvîrșite de alți “părinți ai bisericii”, numiți și *apologiști*, justificători ai lui Dumnezeu și ai credinței creștine, căci prin ei tînăra biserică a învins dușmanii din afară și din sînul ei.

Primii au fost Quadratus și Aristide. Cei mai importanți rămîn a fi: Justin Martirul (100-165), Tertullian (150-220), Cyprian, alexandrinii Clement (m. 215), Origene (185-254), socotit și întemeietorul teologiei creștine. Dintre “părinții bisericii” greci pot fi numiți: Grigore de Nazianz (329-389), Vasile cel Mare (330-379), Grigore de Nyssa (335-394), Pseudo-Dionosie Areopagitul (sec. V), Ioan Damaschinul (676-754).

Justin Martirul, numit și Filozoful, ne mărturisește în “*Dialog cu iudeul Trifon*” că: “filozofia este bunul cel mai mare și cel mai vrednic de Dumnezeu. Ea singură poate să ne înalțe pînă la Dumnezeu și să ne apropie de el; iar sfinții, cu adevărat, sunt numai aceia care-și deprind mintea cu filozofia”. Justin confundă adevărul cu Dumnezeu, socotind filozofia drept unica posibilitate de a-l realiza pe Dumnezeu în noi. În același dialog el menționează că mulți nu cunosc ce este filozofia și pentru care motiv a fost ea trimisă oamenilor: “Dacă toți ar cunoaște rostul acestei științe, atunci nu ar mai fi unii dintre ei platonicieni, alții stoici, alții peripatetici”. Pluralizarea filozofiei o impune deci, în diferite timpuri, să conțină numai o parte de adevăr.

Dumnezeu este centrul întregii gândiri creștine. De la el pornesc toate și spre el se îndreaptă toate creaturile, el este izvorul întregii existențe, existența însăși. Dumnezeul creștin este dincolo de orice limită. El creează “ex nihilo” (din nimic), în timp ce Demiurgul platonian creează lumea dintr-o materie deja existentă. Sfinții Părinți învață că Dumnezeu a făcut lumea din bunătate și iubire și a creat-o ca pe o podoabă. Concepția despre lumea podoabă exista și la greci, însă dacă la ei lumea era un Cosmos, o armonie ieșită din cultul greului pentru măsură, la creștini Cosmosul e o exteriorizare a perfecțiunii divine și nu ține de rațiunea omenească, pentru că Dumnezeul creștin este izvorul frumosului.

Logosul apărut deja la Heraclit și la stoici capătă la Sfinții Părinți o nouă semnificație și devine pilonul central al gândirii creștine. Din filozofia precreștină Logosul nu va mai păstra decât numele. Acum el este principiul generator și mântuitor al lumii. Logosul este lumină, lumina devine izvor al cunoașterii, iar invadarea cu lumina divină a lumii echivalează cu intrarea în paradis.

Logosul e o noțiune, o idee și o putere pe care Justin a aflat-o ca fiind deja existentă la Ioan (vezi “Prologul” Evangheliei după Ioan), la Filon Evreul și la greci (la stoici). Logosul stoic este agentul creator al lumii din materie. El este o putere creatoare, dar nu este o forță supranaturală, personală și independentă; el ordonează și creează Cosmosul, dar nu poate ieși și nu se poate separa de Cosmos. Fiind inerent materiei, Logosul stoic devine și independent de ea. Fără materie Logosul stoic este inexistent. Deosebirea dintre “logos spermaticos” (“logosul seminal”) stoic și cel justinic o aflăm în faptul creării omului. Omul stoic e făcut din pământ, și nu de mâinile Creatorului. Aceasta e valabil, pînă la un punct, și în istoria biblică, dar partea pămîntească nu ar fi însemnat încă omul fără viața pe care Dumnezeu a insuflat-o lutului. “Logosul seminal” la stoici nu este o forță supranaturală, ci o sublimare a naturii divinizate. Justin a primit noțiunea de Logos din tradiție, adică ideea de Logos i-a fost transmisă de Christos prin Apostoli și urmașii lor.

Termenul “*logos*” este folosit de Justin în mai multe sensuri:

- *logos* în sens formal de rațiune, judecată;
- *logos* ca formă pură rațională;
- *logos* drept conținut supranatural;

- *logos* ca putere divină, care și constituie logosul propriu-zis.

Logosul preexistă creaturilor, există în unire cu Dumnezeu, este Fiul lui. Termenul “logos”, susține Justin, nu are un sens inteligibil, după cum denumirea de Dumnezeu nu este un nume, ci un concept înnăscut naturii omenești pentru un lucru cu neputință de explicat. Numele de Christos și acela de Logos, după Justin, nu sunt proprii pentru Mântuitor, după cum lui Dumnezeu nu i se poate da un nume pentru că el este nenăscut. Cel ce primește un nume presupune în mod necesar existența cuiva mai bătrîn care dă numele ca atare. Tată, Dumnezeu, Stăpîn, Domn nu sunt nume propriu-zise, ci adjective calificate ieșite din binefacerile și faptele lui. O singură excepție acceptă Justin: numele lui Isus, care înseamnă Om și Mântuitor.

Conform lui Justin, întregul neam omenesc a participat la Logosul Christos. Toate neamurile sunt opera lui Dumnezeu și ele nu puteau fi lipsite de asistența Logosului divin. Logosul precreștin e imperfect, e de natură fizică. “Logos seminal” avem și la greci, și la Justin. Însă Justin pune accent nu pe “logos”, ci pe “seminal”, căci la el acest tip de logos va lăsa locul Logosului total. Anume la vremea hotărîtă de Dumnezeu, “logosul spermaticos” a cedat locul Logosului total – lui Isus care este Dumnezeu și Om. Deci, Logosul total este și trup, și suflet, și logos; el este cosubstanțial lui Dumnezeu și egal lui. Logosul este creator, dar este și ordonat.

Gîndirea patristică a identificat Logosul cu Isus Christos, acesta devenind Logosul total, integral. Identificarea este însă opera revelației supranaturale. Logosul inițial a făcut loc Logosului total, revelația atingînd în felul acesta punctul ei culminant.

Justin, urmînd modelul școlilor păgîne, înființează la Roma o școală în care predă doctrina creștină, aceasta devenind cea dintîi școală creștină. Școala n-a funcționat mult timp, căci Justin a fost condamnat de prefectul Rusticus, care îi cerea să adore pe zei și să se supună poruncii lui Caesar. Justin nu acceptă însă propunerile făcute, pentru care fapt a fost executat în 165, pe cînd domnea Marc Aurelius. Prin școala sa Justin a reușit să pună începutul activității de filozofare a creștinismului pe baza Sfintei Scripturi.

Cu Clement și Origene este creată o adevărată școală de teologie – cea din Alexandria. În opera sa “*Stromate*” (sau “Covoarele”) **Clement** pune în discuție problema raportului dintre creștinism și filozofie, problemă negată pînă la el.* Clement prezintă acest raport într-un sens pozitiv. Or, filozofia nu înlocuiește credința; ea este dată de Dumnezeu ca să pregătească păgîinii pentru primirea creștinismului.

Clement intenționa să demonstreze că doctrina creștină este cu mult mai veche decît a filozofilor. Fundamentul oricărei cunoștințe este credința în revelația divină care singură ne conduce la cunoștința adevărului și a virtuții, ceea ce nu a putut face nici Platon și nici vreun alt filozof. Teologia, prin doctrina revelației, e stăpîină, iar filozofia este slujnică. Rolul de slujnică nu semnifică o diminuare a demnității filozofiei. Rolul ei e de a pregăti calea. Teologia, ca și știința, arată calea adevărului și a virtuții. Filozofia, în special logica, este utilă și pentru creștin, atunci cînd ea este pusă în slujba apărării credinței. În opinia lui Clement, dialectica și celelalte părți ale filozofiei ajută omul în cunoașterea puterii lui Dumnezeu și la explicarea locurilor dificile din Vechiul Tes-

* Denumirea completă a lucrării este “*Stromate. Note gnostice potrivit filozofiei celei adevărate*”. Denumirea “Covoare” exprimă varietatea de culori prezente în operă.

tament. Este adevărat, zice Clement, că profeții și apostolii au înțeles Sfânta Scriptură fără ajutorul filozofiei, însă ei erau instruiți de Sfântul Spirit și de la el primiseră doctrina pe care ne-au transmis-o.

În “Stromate” Clement ne vorbește și despre raportul dintre credință și cunoaștere, sau gnoza creștină, pe care gnosticii îl modificau, afirmând că gnoza e baza credinței. În opinia lui Clement, credința e baza cunoașterii. Credința este un dar de la Dumnezeu; ea nu lasă omul în sfera speculativului, ci îl aduce la practicarea virtuților creștine, la perfecționarea relativă de care este capabil. Din credință pornesc toate virtuțile, căința și nădejdea, ea este fundamentul dragostei. Credința perfecționează voința omului și în ființa sa, și în relațiile sociale.

Clement examinează în ce constă perfecțiunea omului. Astfel, el susține că omul este alcătuit din trup și suflet și din acest motiv trebuie să cunoască scopul pentru care ele au fost create: trupul – pentru a cultiva pământul; sufletul – pentru a se ridica pînă la Dumnezeu prin cunoașterea adevărului. Răul nu este moartea trupească, ci ceea ce păcatul cauzează sufletului. Fericirea nu este decît dreptatea, și sunt fericiți acei oameni, care pentru dreptate și în vederea lui Dumnezeu au părăsit totul, au făcut penitență (pocăință), au săvîrșit acte de îndurare, au întors pe cei păcătoși sau au îndurat martirul.

Problematika omului în debutul creștinismului începe cu Tertullian, continuă cu Origene și se desăvîrșește unitar cu Grigore de Nyssa și Sfântul Augustin. După îngeri, omul este cea mai desăvîrșită creatură a Universului. Patristica stabilește că omul nu provine nici din animale, nici din lemn, cum credea Hesiod, ci din mîinile Creatorului. Omul e singura operă reală a lui Dumnezeu. Originea divină a omului explică aspirația lui către divinitate.

În scrierea *“Despre suflet”* (“De anima”) **Tertullian** inaugurează o mișcare științifică în antropologia creștină. El tratează pe larg problema naturii și calității sufletului, afirmând că sufletul este corporal și forma lui este aceea a corpului, deși rămîne invizibil. Tertullian nu acceptă nici anamneza lui Platon, nici metempsihoza lui Pythagoras. Sufletul nu vine din cer, el se formează împreună cu corpul și după cum trupul părinților produce un alt trup (copilul), la fel sufletul lor produce un alt suflet. Pornind de la această generare succesivă, Tertullian intenționa să întemeieze existența păcatului originar și urmările lui în lume. Ce se întâmplă cu sufletele după moarte? Chiar și sufletele martirilor sunt trimise într-un loc subteran pentru odihnă și chin, după cum au făcut în viață binele sau răul. Acolo este așteptată ziua judecății, după care oamenii vor fi, pentru veșnicie, fericiți sau nefericiți.

Problema acordului cu legile rațiunii nu s-a pus în creștinism în etapa lui inițială, dimpotrivă, cercetarea adevărului era privită de “părinții bisericii” ca o inițiativă eretică și fără sens, căci odată ce creștinismul se află în posesia adevărului absolut, atunci, după spusele lui Tertullian, nu mai are rost căutarea adevărului. Dacă îl cunoști, de ce să-l mai cauți? Cine totuși se încumetă a căuta adevărul înseamnă că nu-l cunoaște, dovedind prin aceasta că nu este creștin. “Cred pentru că este absurd”, acesta este crezul lui Tertullian, unul dintre primii “părinți” ai bisericii creștine. Respingerea rațiunii ca sursă de cunoaștere a adevărului reprezintă astfel una din trăsăturile specifice ale dogmatismului creștin.

Cea dintâi filozofie creștină sau încercare de a transforma credința în știință prin intermediul filozofiei grecești și a numeroaselor elemente orientale a fost **gnosticismul** (sec. II-III). Gnosticii au încercat să raționalizeze dogmele creștine, să facă un creștinism filozofic. Printre reprezentanții acestei

mişcări au fost *Basilide din Alexandria*, *Carporates din Alexandria*, care au folosit teoria platoniană a reminiscentei pentru a demonstra natura divină și, deci, superioritatea lui Isus față de oameni. Ei considerau ca un mare pericol pentru religie și biserica creștină. Însă cel mai important dintre gnostici a fost *Valentin*, care susținea că Mîntuitorul lumii nu poate fi și Creatorul ei. Conform opiniei gnosticilor, fericirea supremă nu se bazează pe credință, ci pe contemplare. Explicarea gnosticilor era plină de alegorii mistice și de plăsmuiri fantastice, inutile pentru creștinism.

Biserica a condamnat gnosticismul pentru că reprezentanții lui schematizau și abstractizau enorm, făcîndu-le de nerecunoscut, imaginile creștine tradiționale, dogmele creștine, caracterul concret, sensibil dat de religia creștină elaborărilor sale. Împotriva gnosticilor au reacționat Irineu și, mai ales, Tertullian. Primul afirmă că adevăratul creștinism este cel al apostolilor bisericii, că Dumnezeu este incognoscibil și că numai calea credinței și iubirii îl poate duce pe om la adevăr. Binele constă, după părerea lui, în supunerea față de Dumnezeu și credință în Dumnezeu, iar răul ar proveni din excesul de libertate.

Origene înlătură opozițiunea gnostică dintre Dumnezeul Noului Testament (Mîntuitorul) și acela al Vechiului Testament (Creatorul și Legislatorul), dintre Dumnezeu și materie. Dumnezeu, spune Origene, creează lumea din nimic, el este tatăl lui Isus (Noul Testament) și dătătorul de legi (Vechiul Testament). Dumnezeu este Spirit, duh (pneumă), este unul neschimbător, mai presus de existență și înțelegerea rațiunii (neoplatonism).

Sfinții Părinți învață că lumea e opera lui Dumnezeu. Sunt respinși ionienii și atomiștii, Platon și neoplatonicienii, care spuneau că lumea este creată dintr-o materie preexistentă. Origene și Sfîntul Vasile cel Mare susțin imposibilitatea

unei materii preexistente creatoare. Lumea este expresia bunătății divine și este rezultatul unui act de iubire. Așa gîndeau și Hesiod și Platon, dar Erosul lor era un accident, nu o realitate ontologică primară. Ca operă a bunătății și iubirii rămîne lumii de a fi și frumoasă și limitată. Origene spune că lumea a fost făcută de Dumnezeu limitată tocmai pentru a putea fi frumoasă. Frumusețea lumii se datorează limitării spațiale doar parțial, adică pe afît pe cît mintea omului să se poată ridica la această frumusețe. Pentru creștin lumea este locul încercării întru desăvîrșire.

Neamul omenesc, spune *Atanasie al Alexandriei* (sau Atanasie cel Mare), adus la existență din neființă, nu poate ajunge la cunoștința lui Dumnezeu decît prin lumea împodobită de el prin cuvîntul său. Originea lumii indică la un creator al ei, argument folosit și de stoici și de apologeți. Dumnezeu nu se poate arăta în chip descoperit, căci ne-ar copleși și n-ar mai putea în mod liber folosi lumea. Dragostea adevărată este discretă și omul află că în natură există și luptă și armonie. Creatorul este unic pentru că și lumea este unică. Unitatea lumii indică un creator unic, lumea este ordine și ordinea este podoaba ei. Dacă lumea a fost creată prin cuvînt, înțelepciune și știință și a fost împodobită cu toată rînduiala, e necesar ca acela care o conduce să nu fie altul, decît Cuvîntul lui Dumnezeu.

Secolul al IV-lea este socotit ca fiind timpul cel mai fericit al Bisericii creștine pentru valoarea bărbaților iluștri care onorau pe atunci credința Sfintei Evanghelii. Dintre toate provinciile creștine ale sec. al IV-lea, provincia Capadocia s-a împărțășit cel mai mult din această fericire. Astfel, Egiptul a dat lumii pe Atanasie cel Mare, Siria – pe Eustratîu, Mesopotamia – pe Iacob din Nisibe, insula Cipru – pe Spiridon, Tracia – pe Ioan Gură de Aur, Italia – pe Ambrozie, Franța – pe Hilarius și Africa – pe Augustin. Capadocia îl

avea de asemenea pe Vasile cel Mare, pe Grigore de Nyssa și pe Grigore de Nazianz. Veacul al IV-lea este considerat în istoria literaturii grecești ca o a doua Renaștere.

Vasile cel Mare provine dintr-o familie evlavioasă, care a dăruit Bisericii trei episcopi (Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa și Petru de Sevasta), cinci monahi și șapte sfinți. Primele cunoștințe le-a căpătat de la tatăl și sora sa. A urmat mai apoi cele mai vestite școli ale timpului: la Cezareea (unde îl cunoaște pe Grigore Teologul), la Constantinopol și apoi la Atena, consacrându-se vieții creștine în desăvârșită smerenie. Astfel, el renunță la plăcerile lumii și practică monahismul. Își împarte averea la săraci și cercetează pe marii părinți din Egipt, Palestina, Siria și Mesopotamia. Revenit în patrie, se retrage în apropierea localității Anesia din Pont, pe malul râului Iris, unde este invitat și Grigore Teologul. Aici va scrie *“Regulile vieții monahale”*. În 364 este hirotonit preot, devenind în 360 episcop.

A înființat instituții de “asistență socială”, aziluri, ospătării pentru săraci, case pentru reeducarea fetelor “alunecate”, spitale, școli tehnice. A fost mare preot, mare liturghier, mare pedagog, mare organizator, mare om de știință. A fost supranumit cu admirație “un roman printre greci”; nu e greu de înțeles că grecii i-au spus invers. Moare la 1 ianuarie 379 în vîrstă de 50 de ani. Ultimele cuvinte i-au fost: “În mîinile tale, Doamne, încredințez sufletul meu”. Încă în timpul vieții i s-a spus “cel Mare”. Este socotit primul dintre marii doctori ecumenici, iar pentru faptul că a explicat dogma Sfintei Treimi a mai fost numit și “interpretul cerului”.

Învățătura despre Sfînta Treime Vasile cel Mare a acceptat-o în varianta niceeană, spunînd că mărturisește specificul ipostazelor și rămîne la monahie. Faptul că persoanele Sfintei Treimi posedă particularități, nu distinge identitatea ființei,

căci Fiul este în Tată și Tatăl în Fiu; acesta este cu acela și acela cu acesta și în aceasta stă unitatea. Duhul Sfânt este Dumnezeu și purcede doar de la Tatăl. Tatăl e rădăcina și izvorul Fului și al Sfântului Duh.

Un interes deosebit prezintă învățăturile Sfântului Vasile cu privire la viața în comun, specifică monahismului. El a stabilit rînduieșile privind organizarea vieții monahale. Viața în mănăstire trebuie întemeiată pe ordine, statornicie, disciplină. Vasile cel Mare elaborează norme stricte referitoare la rugăciune, la studiu, munca manuală, la raporturile ce trebuiesc stabilite între monahi, între aceștia și lumea din afară, deschizînd, alături de Ioan Gură de Aur și de alți Sfinți Părinți, drumul unei umanități noi.

Omilia VIII (“Rostită în timp de foame și secetă”) scoate în evidență sensul și frumusețea milosteniei. Aceasta este o lege a firii omenești și a religiei creștine, văzută ca o restituire a bunurilor la izvorul lor, ca imitație a generozității și măiestriei divine. Mila este, de asemenea, un factor de educație socială, prin care se tinde la suprimarea diferențelor materiale dintre clase, favorizîndu-se concurența lor în domeniul moral și spiritual. Mila e un act de supremă aristocrație morală: ea fericește pe cel de la care pleacă, la fel ca și pe cel la care ajunge. Mila este expresia socială a iubirii, iar săracii sunt gardienii bunurilor așteptate. Ei sunt părtașii împărăției cerurilor. Căci invidia și nemila sunt întristate pentru fericirea aproapelui. Faptele omului trebuie să înflorească din adîncul cel mai curat al ființei lui, din iubirea creștină. Fundamentul vieții Sfântului Vasile a fost dragostea, iubirea. Din iubire a împărțit el tot ce avea săracilor în timpul foametei din 368. Din prisosul inimii sale a înființat așezămîntul de asistență socială – Vasiliada. Iubirea este sădită de Dumnezeu în sufletul omului. Ființa omului se luminează prin iubire. Pe creștin îl recunoști după dragostea pe care o are sădită în inima sa.

Grigore de Nyssa, fratele mai mic al lui Vasile cel Mare, a fost proclamat de Conciliul Ecumenic II din Constantinopol (381) “stîlp al ortodoxiei”. În 394 a luat parte la un sinod la Constantinopol, după care nu se mai știe nimic despre el.

În “*Marea cuvîntare catehică*” Grigore de Nyssa ne spune că omul, făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, tinde din fire la cunoașterea divinității. Dar fiindcă este înzestrat cu simțuri, el trebuie ajutat de lumina credinței pentru a nu-l căuta pe Dumnezeu printre lucrurile materiale. Culmea cunoașterii lui Dumnezeu omul o realizează doar atunci cînd Sfîntul Duh îi luminează mintea. Numai oamenii primesc acest dar, și numai prin tăria credinței și curățeniei vieții lor. Așa doar se ajunge la “dumnezeiasca și treaza beție” prin care omul se unește cu Dumnezeu. Dar nici în această unire cunoașterea ființei lui Dumnezeu nu este cuprinzătoare.

Sufletul rațional, afirmă Grigore, nu depinde de corp și nu se supune lui, căci dacă nu ar fi așa ar rebui să urmeze tuturor poftelor trupului. În realitate sufletul conduce corpul. Sufletul este creat de Dumnezeu pentru a fi unit cu trupul, și despărțirea lor prin moarte e doar provizorie. De aceea sufletul dorește mereu învierea sufletului. Corpul nu moare pe vecie, și prin aceasta se explică dorința naturală de a-l revedea pe cel ce l-am iubit și l-am pierdut. Învierea este o cerință naturală a sufletului nostru.

În persoanele Treimii, după Grigore, nu sunt trei divinități, ci una singură. Orice altă afirmație e nelegiuită și absurdă. Treimea este una, persoana Tatălui, din care Fiul se naște și Duhul Sfînt porcede. Unicul Dumnezeu este cauza celor cauzați de el, întrucît el coexistă cu ei. Tatăl este cauza, Fiul este “Cel din cauză”, iar Sfîntul Duh “Cel ce vine din Cel din cauză”. Dumnezeirea este elementul comun al celor trei persoane, iar Fiul și Sfîntul au în comun pe Tatăl.

În filozofie omul este numit “microcosmos” și filozofii vedeau în aceasta un elogiu în adresa omului. Dar acest elogiu nu-l ridică pe om la demnitatea de conducător al Cosmosului.

Antropologia gregoriană folosește mult termenii “chip” și “asemănare”. “Chipul” arată ceea ce este omul în sine începînd cu actul creației. “Asemănarea” ne arată ceea ce este omul în potență, ce devine el. Chipul îl avem odată cu creația; asemănarea o dobîndim. Omul nu este un microcosmos, ci mai curînd un “microtheos”. Omul este cea mai importantă dintre creaturi. Omul ca întreg reflectă chipul lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om este ansamblul tuturor elementelor care caracterizează dumnezeirea. Chipul este chip cu condiția că va poseda toate atributele modelului. Aceste atribute sunt cinci:

1) *Rațiunea*, prin care omul cunoaște pe Dumnezeu și care constituie partea conducătoare a sufletului, expresia cea mai înaltă a chipului lui Dumnezeu în om;

2) *Voința liberă* sau darul și harul neatîrnării prin care omul realizează chipul lui Dumnezeu din el și cîștigă asemănarea. Liberul arbitru face asemănarea chipului omului cu modelul;

3) *Iubirea* prin care se asigură ființarea cea mai adîncă a chipului divin în om. Ea ține în unirea pe om cu Dumnezeu și pe oameni între ei;

4) *Demnitatea împărătească* pe care o are omul în Univers. Faptul că omul stăpînește natura este o consecință a chipului lui Dumnezeu în om. Omul e încununarea creației;

5) *Asexualitatea*. Primii oameni aveau menirea să existe în veșnicie, întrucît primii oameni au fost creați fără de sex. Isus s-a născut mai presus de legile sexului. Sexul e una dintre consecințele păcatului, dar, după învierea cea mare, toți

oamenii vor fi ca îngerii din ceruri. Fecioria este reîntoarcerea omului la starea lui dintîi și ea este, totodată, anticiparea vieții de după înviere. Sexul e o denaturare a chipului lui Dumnezeu. Îngerii nu se înmulțesc.

Toate cele menționate se referă la “chipul” lui Dumnezeu în om. În ce constă *asemănarea* cu Dumnezeu? Asemănarea este desăvîrșirea în bine a omului și o continuă exercitare după voia lui Dumnezeu; asemănarea pune aceste daruri în lucru, în mișcare, încît asemănarea este imitarea vieții divine. Floarea-soarelui se îndreaptă mereu spre soare; sufletul mereu spre Dumnezeu. Sufletul caută pe Dumnezeu la fel cum caută mireasa (sufletul) pe mire. Fericirea omenească este asemănarea cu Dumnezeu.

De importanță pentru gîndirea medievală sunt și operele lui **Grigore de Nazianz**, întruchipate în 45 cuvîntări, 507 poezii și 245 scrisori.

Metoda de care se servește Sfîntul Grigore este cea a îmbinării revelației și tradiției cu idei și demonstrații filozofice (platoniene și neoplatonism), chiar dacă autorul nu acceptă în nici un fel sistemele filozofice.

Cel mai adînc și sistematic filozof creștin din epoca patristică a fost **Aurelius Augustinus**, numit de catolici și Sfîntul Augustin. S-a născut la Tagaste, în Africa, la 354, unde a și murit, în 430. A avut o bogată cultură clasică, formată în special sub influența lecturii lui Cicero. În tinerețe a aderat la manicheism, devenind mai tîrziu unul dintre cei mai aprigi adversari ai acestui curent gnostic. S-a botezat, a fost popă și episcop, dedicîndu-se totalmente apărării credinței creștine. Dintre lucrările religioase și filozofice ale lui Augustin pot fi numite: “*Contra Academicilor*”, “*Asupra liberului arbitru*”, “*Despre adevărata religie*”, “*Despre trinitate*”, “*Despre doctrina creștină*” etc. Cele mai

importante opere care îl prezintă pe Augustin nu numai ca teolog, ci și ca mare scriitor, psiholog și chiar politolog sunt “*Cetatea lui Dumnezeu*”, “*Confesiuni și Retractări*”. Opera lui Augustin conține numeroase teme și modalități de abordare platoniene și neoplatoniene, ceea ce i-a și impus pe unii să-l considere pe Platon creștin. Temele fundamentale ale meditațiilor augustiniene, expuse în lucrarea sa de maturitate “*Confessiones*” (“Mărturisiri”), sunt: adevărul, Dumnezeu și lumea, omul și Sfântul Duh”.

Punctul de plecare al filozofiei lui Augustin este lupta împotriva scepticismului și căutarea adevărului absolut. Pentru el adevărul rațional este o confirmare a credinței: “Înțelege pentru ca să crezi”. Credința, la rîndul său, duce la rațiune, deci “crede pentru ca să înțelegi”. Astfel, credința nu este contra rațiunii, ci stă deasupra ei, e suprarățională.

Care este atunci adevărul absolut ce nu poate fi obținut prin îndoială? Acesta este sufletul meu, cu gîndirea și simțirea lui. De tot m-aș putea îndoii, dar nu și de îndoiala mea, ca fapt lăuntric, a cărui existență nu poate fi supus îndoielii. Un om, care s-ar îndoii de propria lui existență, și-ar dovedi sie însuși, prin însăși îndoiala lui, existența. Însuși faptul că un om se îndoiește de existența lui este o dovadă că el există. “Dacă mă îndoiesc și mă înșel, eu exist”. Cea dintîi încredere de a pune la îndoială existența lui îl duce pe om la certitudine. “Care este omul, care se poate îndoii că trăiește, că cunoaște, că voiește, că gîndește, aspiră la certitudine; dacă se îndoiește, judecă că nu trebuie să-și dea consimțămîntul la împlinire sau cu ușurință etc.”

Pe această cale a ajuns Augustin să stabilească cel dintîi adevăr, care formează temelia întregii vieți intelectuale a omului și care este existența lui proprie. Această existență proprie este certitudinea primă și cea mai puternică, este, cu

alte cuvinte, criteriul însuși al adevărului. Dar acest adevăr nu are decît o valoare subiectivă. “În interiorul omului locuiește adevărul”, pe cînd existența lumii externe, materiale este o credință de interes practic.

Pentru Augustin temelia siguranței noastre despre existența lumii externe stă în Dumnezeu. Nu putem avea decît siguranța că lumea externă există. Această siguranță nu ne-o dă decît Dumnezeu. De ce? Pentru că Dumnezeu este o ființă perfectă și ca atare nu poate să se înșele. Dumnezeu, care ne-a creat așa cum a creat și lumea, nu poate să nu ne arate o lume care nu există în realitate, o lume care nu este așa cum o percepem cu simțurile, pe care tot Dumnezeu ni le-a dat. Acesta este argumentul pe care îl utiliza sub alte forme și Plotin, declarînd că Unul este o ființă perfectă, întrucît, ca unitate a lumii, cuprinde lumea întregă. Ca atare, în unitate se cuprinde tot ce există și, prin urmare, ei nu-i poate lipsi nimic. O ființă însă căreia nu-i lipsește nimic este o ființă perfectă. Iar o ființă perfectă nu poate înșela. Prin urmare, și pentru Plotin lumea este într-adevăr așa cum o percepem cu simțurile. Iată argumentul lui Augustin prin care el susține că garanția ultimă a adevărului, cînd este vorba despre lumea externă, stă pentru noi în perfecțiunea lui Dumnezeu. Acest argument îl vom regăsi la Descartes, care de asemenea n-a putut trece de la certitudinea subiectivă a existenței eului său propriu la certitudinea existenței obiective a lumii decît numai cu ajutorul lui Dumnezeu. Temelia ultimă a existenței lumii externe este, pentru Descartes, veridicitatea divină. Dumnezeu este o ființă perfectă, și, ca atare, cea dintîi din calitățile sale este veridicitatea. Prin urmare, lumea există într-adevăr și este așa cum o percepem cu simțurile.

Pentru Augustin, Dumnezeu nu era numai temelia adevărului, a credinței noastre în existența lumii externe. Tot ce gîndim cu adevărat asupra lumii externe porcede de la

Dumnezeu. Într-adevăr, după ce a creat omenirea, Dumnezeu n-a voit s-o lase să rătăcească în întuneric, ci prin aleșii săi, prin profeții săi, i-a spus că trebuie să gândească asupra lumii, s-o înțeleagă, să trăiască într-înșa cum trebuie. Acesta este cuprinsul revelației divine din Cărțile Sfinte – din Vechiul și Noul Testament. Deci, adevărul întreg asupra lumii există și este cuprins în Cărțile Sfinte. Rolul filozofiei nu mai poate fi să caute adevărul, care exista înainte. Rolul ei este numai să scoată adevărul din Cărțile Sfinte, unde există sub o formă simbolică, potrivit cu slăbiciunea minții omenești, primitive sau inculte, și să-i dea o dogmă rațională, ca să nu credem fără să înțelegem ceea ce credem ca adepți ai unei religii pozitive, în special, ca adepți ai creștinismului.

Dumnezeu, susține Augustin, este izvorul Adevărului, temelia Existenței și principiul Binelui. El este infinit și creează lumea din nimic, fiind atotputernic. Opusă lui Dumnezeu, Existența, este numai non existență, neantul care constituie rădăcina răului.

Omul este stîlpul creației lumii, este o icoană a Universului, un microcosmos, de aceea mîntuirea omului este mîntuirea lumii. Sufletul este nematerial (platonismul), el a fost creat de Dumnezeu odată cu nașterea corpului (creaționismul) și nu a fost “tradus” în corp în momentul nașterii. Sufletul este nemuritor, fiindcă se împărtășește din Adevărul etern, Rațiunea divină.

Printre problemele puse în discuție de Augustin a fost și cea a fericirii și mîntuirii omului. De ce omul are nevoie de mîntuire? Fiindcă a păcătuit Adam. Greșeala lui Adam a pîngărit întreaga omenire și a osîndit toți oamenii la o pedeapsă veșnică. Omul e predestinat de Dumnezeu a fi mîntuit sau a fi aruncat în focul veșnic al Iadului. Nimeni nu poate ști ce a hotărît Dumnezeu cu el, soarta lui este un mister.

Augustin susține că singurul mijloc de realizare a izbăvirii este Biserica. Cei predestinați a se mântui, “aleșii”, alcătuiesc “cetatea lui Dumnezeu”, Biserica. Ceilalți, “respinșii”, alcătuiesc “cetatea pămîntească” și sunt osîndiți pentru totdeauna. Astfel, el introduce opoziția absolută între Biserică și Statul politic, pentru a acredita ideea supremației Bisericii catolice față de Statul politic.

Un alt cugetător de tranziție a fost pretinsul **Dionisie Areopagitul**. Nu știm cu siguranță dacă acest autor, căruia i se atribuie un șir de scrieri, precum “*Despre ierarhia cerească*”, “*Despre numele divine*”, “*Teologia mistică*”, a existat sau nu. Despre Dionisie Areopagitul se vorbește mai întâi în “Istoria Apostolilor”. Se povestește că apostolul Pavel (sec. I după Christos) printre alți oameni de seamă l-a convertit la creștinism pe un membru al Areopagitului (Consiliul și Tribunalul Suprem) din Atena, Dionisie, și că acesta s-ar fi distins prin tăria puțin obișnuită a credinței sale.

Un veac mai târziu (sec. II după Christos) unul dintre apologeții creștini, Aristide din Atena, amintește din nou pe acest Dionisie Areopagitul, susținînd că a fost primul episcop creștin al Atenei și declară că el s-a distins prin tăria credinței sale, tărie pe care a dovedit-o prin moartea de martir (mucenic al bisericii) într-una din numeroasele campanii ce se duceau contra creștinilor. Această legendă îl așează pe Dionisie Areopagitul în sec. I, ceea ce nu corespunde pe deplin conținutului scrierilor sale. Ultimele cuprind elemente din filozofia lui Plotin, care a trăit în sec. al III-lea, și chiar din scrierile urmașilor lui Plotin: Proclus (sec. V), Damascios (începutul sec. VI). Prin urmare, chiar dacă Dionisie Areopagitul a existat în realitate, scrierile ce i se atribuie n-au putut fi redactate de el. Acestea au fost scrise mai târziu, parțial la sfîrșitul sec. al V-lea și începutul celui următor, de un autor necunoscut.

Conform scrierilor lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, teologia este de două feluri: *pozitivă* și *negativă*.

Teologie pozitivă este considerată teologia creștină, care ne arată “ce este” Dumnezeu. Pornind de la principiul că Dumnezeu este cauza a tot ce există, teologia pozitivă susține că tot ce există, fiind o creație a lui Dumnezeu, există în Dumnezeu. Universul este, deci, Dumnezeu sau, cel puțin, o parte a lui. Putem afirma că Dumnezeu este oricare din formele de existență din Univers. Astfel, teologia pozitivă ne face să-l cunoaștem pe Dumnezeu prin operele lui. Însă această cunoștință a lui Dumnezeu nu este adecvată. Prezentându-ni-l pe Dumnezeu în creația sa, teologia pozitivă nu determină totuși ce este Dumnezeu în sine. Pentru a demonstra că Dumnezeu nu poate fi în sine ceea ce el este în lumea pe care a creat-o, Pseudo-Dionisie Areopagitul invocă un principiu care e cuprins deja într-un dialog al lui Platon – în dialogul “Parmenide”.

Acest principiu indică că efectele unei cauze seamănă cu cauza lor; cauza însă nu se aseamănă cu efectul ei. Platon se servea de acest principiu pentru a arăta deosebirea dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă. La Platon, după cum se știe, lucrurile sensibile sunt create de ideile pure, sunt efecte ale ideilor pure. Lucrurile sensibile seamănă cu cauzele lor, cauzele însă nu seamănă cu efectele pe care le-au produs, fiindcă lucrurile sensibile nu sunt existențe individuale, ele sunt numai existențe generale, existențe absolute.

De acest principiu se conducea Dionisie Areopagitul pentru a demonstra că teologia pozitivă, căutînd să ne dea cunoștința lui Dumnezeu prin operele sale, nu ne dă o cunoștință adevărată a lui, căci diversele forme de existență din Univers – creații ale lui Dumnezeu – seamănă cu Dumnezeu, dar Dumnezeu nu seamănă cu diferitele forme de

existență, pe care le-a produs în Univers. Și atunci cum putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu? După cum susține Pseudo-Dionisie, trebuie să mergem pe o altă cale, deosebită de cea a teologiei pozitive, și anume – pe calea teologiei negative, sau mistice.

Dacă teologia pozitivă pornește de la Dumnezeu spre creaturile sale, arătând că Dumnezeu este fiecare din aceste creaturi, apoi teologia negativă, dimpotrivă, pornește de la creaturile lui Dumnezeu spre creatorul lor, arătând că Dumnezeu nu poate semăna cu aceste creaturi, adică ele nu ne dau imaginea adevărată a lui Dumnezeu. Susținând că o formă oarecare de existență nu ne prezintă imaginea adevărată a lui Dumnezeu, teologia negativă îl eliberează pe Dumnezeu de toate atributele ce determină această formă de existență și prin care îl cunoaștem. Dat fiind faptul că teologia negativă neagă treptat că Dumnezeu este o formă sau alta de existență din Univers, eliberându-l de numele acestora, ajunge, în cele din urmă, să-i ia lui Dumnezeu toate atributele posibile, toate atributele prin care mintea noastră poate determina o existență oarecare și poate lua, prin urmare, cunoștință de ea. Teologia negativă îl lipsește pe Dumnezeu de toate atributele pozitive, încercând, prin urmare, să ne lipsească de posibilitatea de a-l cunoaște. Scopul teologiei negative este, deci, ignoranța absolută, care constituie, după Pseudo-Dionisie, știința cea mai înaltă, cea mai puțin înșelătoare. Știința atât de bogată pe care ne-o dă teologia pozitivă este înșelătoare, deoarece ne îndepărtează de Dumnezeu, fiindcă ne dă o cunoștință inadecvată a lui, o cunoștință care nu poate conveni lui Dumnezeu și pe care, dacă o păstrăm, ne interzicem pentru totdeauna să ajungem la cunoștința adevărată și să ne apropiem de principiul creator al lumii. Numai datorită cunoștinței adevărate a lui Dumnezeu, prin ignoranța absolută a teologiei negative,

vom obține știința supremă ce ne apropie de Dumnezeu, ne deschide drumul spre ființa lui adevărată.

Cum ajungem însă la această cunoaștere? Pe calea mistică pe care o arătase deja Plotin. Cunoașterea lui Dumnezeu presupune mai întâi că au fost înlăturate din calea ei toate erorile pe care le comiteam atunci când ne gândeam la Dumnezeu, adoptând nenumăratele cunoștințe inadecvate pe care ni le dădea teologia pozitivă. După ce ne-am pus în această stare de umilință (smerenie) absolută, fără de care Dumnezeu nu ne îngăduie să ne apropiem de el, mai este nevoie de căldura iubirii, sau entuziasmul afectiv (emotiv) al credinței, care ne poate înălța pe aripile sale pînă la regiunile unde sălășluiește, după spusele lui Plotin, nepătrunsul. În aceste sfere se poate pătrunde foarte rar, prin extaz mistic, care ne confundă în sînul existenței divine. În momentele de extaz mistic izbutim să avem cunoștința lui Dumnezeu, cunoștință care constă în certitudinea afectivă a prezenței lui Dumnezeu. Această prezență rămîne, însă, peste putința noastră de a fi cunoscută și înțeleasă.

§ 2. Scrierile patristice în țările române în epoca feudalismului timpuriu

Stăpînirea romanilor asupra Daciei s-a soldat cu romanizarea băștinașilor. Deși romanii au dominat aceste pămînturi numai 169 de ani (106-275), idiomul indigen a lăsat urme în graiul poporului român. În urma luptelor împotriva năvălirilor barbare ale goșilor, hunilor, slavilor etc., începînd cu sec. al III-lea, în Dacia se consolidează o nouă comunitate daco-romană, o comunitate daco-latină. Astăzi, însă, noi dispunem de puține surse referitor la opera filozofică și literară a poporului nostru din această perioadă, căci invaziile au fost însoțite de distrugerea culturii autohtone și de exterminarea oamenilor culți. În acele timpuri grele creația filozofică și cea

literar-artistică își găsea refugiu în creația orală populară. Până a fi tradusă în românește Sfânta Scriptură de către clerici, până a fi comentate în limba națională evenimentele istorice de către cronicari, cântăreții și povestitorii populari au creat poezia orală laică.

Procesul romanizării s-a intercalat în epoca daco-romană cu transformări importante în viața spirituală a societății, dintre care poate fi menționat, în primul rând, pătrunderea și răspîndirea creștinismului.

Secolul al IV-lea este timpul în care religia creștină a fost recunoscută (prin edictul de la Milan din anul 313), în Imperiul Roman devenind, în cele din urmă, religie de stat. În fosta Dacie Traiană creștinismul s-a răspîndit treptat, vlăstarii gândirii filozofice îmbrăcînd de regulă forma unor dispute teologice.

Cercetările arheologice efectuate au scos la iveală numeroase vestigii care arată că răspîndirea creștinismului s-a făcut destul de timpuriu și în regiunea de sud a Moldovei, cuprinzînd un larg teritoriu la est de Carpați. Spre deosebire de alte popoare vecine, în istoria cărora este consemnată o dată exactă a creștinizării lor oficiale, noi am primit creștinismul în primele secole ale erei creștine, concomitent cu procesul etnogenezei poporului român.

La Dunărea de Jos, în sudul Moldovei, în Transilvania, în ținuturile dintre Dunăre și Carpații de Sud în sec. IV-V populația autohtonă daco-romană vorbea latinește. Se vorbea o limbă romanizată și se scria în limba latină a timpului, la fel precum această limbă se utiliza și în alte părți ale Imperiului Roman. Daco-romanii, deja creștinizați, au preluat o mare parte a terminologiei bisericești teologice direct din latinește, aceasta constituind o mărturie evidentă a continuității daco-romane. Latina era nu numai limba de cultură, ci și limba vorbită de părțile largi ale populației daco-romanizate.

Creștinismul, cu bogăția sa literară biblică, liturgică și patristică, s-a manifestat, din primele secole, ca factor eficace de conservare a etnosului străromânesc și apoi românesc, ca element fundamental în structura culturii și a limbii române de mai târziu, în creștinizarea conștiinței unității de neam și apoi a conștiinței naționale.

În spațiul Daciei Pontice, creștinismul a pătruns printre străbunii noștri încă din epoca apostolică, mai întâi sporadic, fiind localizat în Scythia Minor (Dobrogea de astăzi). Primele texte, care confirmă prezența și circulația scrierilor patristice, se atestă pe teritoriul carpato-pontic, în Scythia Minor din sec. IV-VI. În “epoca de aur” a patristicii se înregistrează aici atât circulația textelor “părinților bisericii”, cât și o contribuție locală, manifestată prin participarea activă a ierarhilor de la Tomis la viața creștină, inclusiv la dezbaterile și confruntările dogmatice ale timpului, din sinoadele ecumenice. Astfel, la Sinodul I Ecumenic din 325 a participat episcopul Scythiei Minor. Arhipăstorul de la Tomis, Gherontie (sau Terentie), a participat la lucrările Sinodului II Ecumenic, iar la ședințele Sinodului III Ecumenic a fost prezent episcopul Timotei de la Tomis. Actele Sinodului IV Ecumenic au fost semnate de ierarhul Alexandru de la Tomis.

Sfinții Părinți au elaborat chitesența gândirii teologice creștine, fiind numiți de biserică “cugetători de Dumnezeu”. Ei au creat o literatură clasică bisericească, un tezaur de învățătură dumnezeiască, hrană, morală dumnezeiască. Biserica străromână, mai ales cea din Dacia Pontică, se afla într-o permanentă și strânsă legătură cu învățătura “părinților bisericii”. Dionisie Exiguul, Niceta Remesianul, Ioan Maxentiu au folosit la alcătuirea operelor proprii scrierile Sfinților Chiril al Ierusalimului, Grigore Traumaturgul, Proclu al Constantinopolului, Fericitul Augustin, Leon cel Mare, Atanasie al Alexandriei, Grigore de Nazianz, Ilarie, Ambrosie Cyprian.

Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi este “*Pătimirea sfinților Epictet și Astion*”, de la hotarele sec. III-IV. “*Martirologiile*” răsăritene, redactate în limba greacă, conțineau relatări despre acești doi mărturisitori de la Dunărea de Jos, care în timpul “tiranului împărat Diocletian” au pățimit pentru Christos și au fost martirizați în cetatea Halmyris. Acest text patristic, alcătuit inițial în limba latină, a fost tradus inițial în limba română în sec. al XVIII-lea, după versiunea rusă, de către ierodiaconul Ștefan dascălul, iar mai târziu de către mitropolitul Veniamin Costachi în volumul “*Viețile Sfinților din luna iulie ziua 7*”, editat în anul 1814. “Pătimirea Sfinților Epictet și Astion” face parte din patrimoniul străvechi al culturii noastre din epoca etnogenezei românești.¹

După această scriere cronologic se înregistrează “*Pătimirea Sfântului Dasius*”, ostaș daco-roman de la Axiopolis (Cernovodă de astăzi) din anul 303. În același timp au fost scrise, probabil, și “Patimirile Sfinților Chiril și Chindeas”. S-a păstrat de asemenea “*Pătimirea Sfântului Aemilianus*” de la Durostorum din anul 362. Scrierile numite au fost alcătuite de autori necunoscuți pînă în prezent.

Din sec. V și din prima jumătate a sec. VI sunt cunoscute un număr de aproximativ 30 de texte patristice străromâne.² Scrierile patristice străromâne au contribuit efectiv la consolidarea creștinismului în spațiul nostru etnic, care, la rîndul său, a contribuit la consolidarea coeziunii populației, a tradițiilor sale, la cristalizarea unei culturi materiale și spirituale, bogate și originale, la apariția unui număr de scrieri patristice străromâne.

¹ Vezi: Nestor Vornicescu. Primele scrieri patristice în literatura română sec. IV-XVI.- Craiova, 1992, p. 20-27.

² Vezi: Desăvîrșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii străbune. – Craiova, 1988, p.24-36.

Prima scriere patristică alcătuită pe teritoriul spațiului românesc, al cărei text s-a păstrat în întregime, este “*Pătimitura Sfântului Sava Gotul*”, sau cum mai este numită “*Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia*” (textul redactat din limba greacă se păstrează în două manuscrise din sec. X-XI). Sfântul Sava Gotul, originar din Capadocia și contemporan cu Sfântul Vasile cel Mare, a răspândit la noi cea mai adâncă și autentică ortodoxie. Scrierea relatează despre tăria morală și curajul cu care acest sfânt mucenic a urcat treptele desăvârșirii, dăruind cu bucurie duhovnicească viața sa pământească lui Christos. Sfântul Sava a fost martirizat prin suplicii (torturi) și înecat în râul Buzău (în 372) în timpul persecuției regelui got Athanasie care s-a pronunțat împotriva creștinismului. Moaștele sale, strămutate mai întâi la Tomis, unde era guvernator Junius Soranus, capadocian și, probabil, rudă a lui Vasile cel Mare, au fost transportate ulterior la Capadocia, la cererea marelui ierarh. Concomitent au fost trimise “*Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia*” și o scrisoare personală din partea episcopului tomitan către arhiepiscopul capadocian. Textul ultimei scrisori nu s-a păstrat, dar o parte a conținutului ei poate fi intuit din cele două epistole ale lui Vasile cel Mare (scrisorile cu nr. 164 și nr. 165), prin care acesta mulțumește pentru primirea sfintelor moaște ale martirului de la curbură Carpaților. Vasile cel Mare devenise în anul 370 arhiepiscop al Cezariei Capadociei și purta corespondență cu unii compatrioți ai săi din regiunile daco-romane, fie aduși aici de goți, fie veniți prin alte împrejurări.¹

Trei opere importante în limba latină s-au păstrat de la Sfântul Ioan Cassian, născut pe la anul 360 în Scythia Minor. În scrierea “*Despre așezămintele mănăstirești cu viața de*

¹ Vezi: Nestor Vornicescu. Op. cit., p. 78-84.

obște și despre remediile contra celor opt păcate principale” sunt expuse problemele vieții mănăstirești și mijloacele de înlăturare a celor mai mari păcate, precum: duhul lăcomiei și toate viciile legate de ea; duhul desfrînării sau patima cărnii; duhul arghirofiliei sau iubirii de bani; duhul mîniei; duhul tristeții; trîndăvia cu multele ei fețe; duhul slavei deșarte și duhul mîndriei. De exemplu, pentru combaterea mîndriei, el recomandă smerenia, răbdarea suferințelor și durerilor care ne vin de la cei mari, gîndul viu și recunoștința caldă pentru ajutorul și harul din partea lui Dumnezeu.

În lucrarea *“Conlațiuni sau Convorbiri cu Părinții”*, considerată ca cea mai importantă, sunt incluse convorbirile autorului și prietenului său Gherman, susținute cu cei mai vestiți monahi ai Egiptului în ultimii 15 ani ai sec. al IV-lea.

A treia lucrare rămasă de la Ioan Cassian, *“Despre întruparea Domnului, contra lui Nestorie”*, caracterizează un șir de erezii, atacîndu-l, în special, pe Nestorie (fondator al nestorianismului), care nega că Christos – Dumnezeu s-a născut din Fecioara Maria. Prin urmare, Maria nu poate fi numită Maica Domnului sau Născătoare de Dumnezeu. Autorul tratatului numit invocă texte biblice, prin care se confirmă divinitatea lui Isus Christos și calificatul de Maică a Domnului, atribuit Mariei.

Literatura patristică a Daciei străvechi este completată cu scrierile lui Laurențiu de Navoe (*“Despre pocăință”* și *“Despre milostenie”*), Niceta Remesianul (*“Cărticele de învățături”*, *“Despre prevegherea robilor lui Dumnezeu”*, *“Despre foloasele cîntării de Psalmi”*), episcopului Ioan al Tomisului etc.¹ O remarcabilă valoare documentară pentru înțelegerea spiritului epocii cuprinse în sec. IV-VI reprezintă și scrierile nepatristice, dintre care remarcăm *“Cosmografia”*

¹ Vezi: Nestor Vornicescu. Op. cit., p. 94-115.

lui *Aethicus Histricus*, de origine geto-daco-romană. E vorba despre opera unui adevărat om de cultură străromân, necreștin, născut, după cum precizează însuși Aethicus în capitolul XXII din “Cosmografie”, în părțile Histriei dobrogene. Fiind de viță nobilă, a primit o instruire particulară, cu profesori de literatură clasică latină și greacă. Nu este exclus să fi urmat și cursuri academice la școlile înalte ale timpului, căci în calitate de neguțător de aur și pietre scumpe a călătorit mult timp prin Europa, Asia și Africa. Dorea să studieze popoarele ce nu aparțineau culturii greco-romane și nu erau menționate nici de scrierile Vechiului Testament. Timp de peste cinci ani s-a aflat la Atena și în alte orașe din Grecia și din insulele grecești, purtând discuții cu filozofii timpului. Cu aceleași intenții a plecat în Spania. Mai apoi a călătorit spre nord, unde a cercetat neamurile germanice continentale ca și pe cele din insulele și peninsulele Mării Nordului și Mării Britanice, ajungând în Danemarca, Finlanda, Norvegia, Suedia. În călătoriile sale din răsărit și sud Aethicus s-a oprit timp de un an în Armenia; a călătorit la Porțile Caspice, iar apoi spre nord pînă la Marea Înghețată; a cunoscut ținuturile Mesopotamiei, Mongoliei, Indiei, Izvoarele Gangelui din Himalaia, ajungând pînă la Ceilon. Întoarcerea spre casă a făcut-o prin Babilonia, Arabia, Egipt și Libia. Date despre călătoriile efectuate s-au păstrat în “Cosmografia” lui Aethicus.

Opera lui Aethicus Histricus face parte din patrimoniul culturii noastre străvechi din epoca etnogenezei române. Ea ne dovedește prezența culturii latine în forme superioare de manifestare pe pămîntul geto-dacic, în părțile Histriei dobrogene la hotarele sec. IV-V. Alături și împreună cu alte opere ale strămoșilor, scrise în limba latină, opera lui Aethicus

“a contribuit la procesul consolidării romanizării acestor ținuturi și în același timp la unitatea spirituală a Europei”¹.

Sfântul Iotim al Tomisului, din epoca în care scria Aethicus Histricus, a scris mai multe lucrări, printre care un șir de texte sapiențiale au fost reproduse de Ioan Damaschinul în opera “*Sacra Paralella*”.

O serie de împrejurări externe, condiții obiective, precum și anumiți factori interni au determinat o frecvență și largă folosire a scrierilor patristice din Răsărit în Apus și din Apus în Răsărit. Patristica apuseană e îmbogățită cu traduceri în limba latină și greacă. S-a tradus din operele lui Origene, Vasile cel Mare, Grigore Teologul, Eusebiu al Cesariei și alțora. Deși mai puțin în această epocă, totuși din limba latină s-au tradus în Răsărit în limba greacă și unele lucrări patristice din Apus. Așa a fost tradusă, de exemplu, opera pastorală a lui Grigore cel Mare (papa Romei) “*Liber regulae pastoralis*”. În sec. al XII-lea pătrunde în Apus opera lui Ioan Damaschinul, scrierile Sfinților Ioan Gură de Aur, Grigore de Nyssa.

Scrierile “părinților bisericii” au contribuit la elaborarea teologiei românești, a unui sistem de învățături creștine referitoare la probleme morale, spirituale și sociale.

Evoluția culturală și spirituală a poporului nostru a avut un proces bine determinat: din cele două mari arii de cultură europeană, cea latină și cea elenică, s-a desprins romanitatea noastră răsăriteană, avînd la bază cultura romană, primind apoi adînci influențe bizantine și un coeficient de elemente slave, datorită așezării geografice și legăturii cu Bizanțul și cu slavii.

¹ Nestor Vornicescu. Op. cit., p. 364.

§ 3. Filozofia scolastică. Problema universalilor

Secole de-a rândul s-a considerat că concepțiile filozofice medievale nu merită decât un studiu arheologic. Logica scolasticii medievale era privită ca fiind lipsită de conținut. Spre exemplu, C. Prantl în lucrarea sa *“Geschichte der Logik in Ahendlande”* (“Istoria logicii în țările occidentale”) numește logica medievală “mocirlă”, “flecăreală”, “jucării” etc. Asemenea aprecieri negative au fost răspândite pînă nu demult, cînd cu greu și timid au început să-și facă apariția lucrări ce promovează o viziune nouă asupra aportului Evului mediu în dezvoltarea spirituală a omenirii, inclusiv a logicii și filozofiei.

Interesul crescînd pentru problemele logicii medievale este determinat de redescoperirea calculului propozițiilor sau logica funcțiilor de adevăr care formează astăzi un domeniu al logicii simbolice. După ce această parte a calculului logic a fost constituită de către G. Frege, A. Whitehead, B. Russell ș.a., s-a constatat că aceea ce era esențial în această descoperire fusese de fapt bine cunoscut atît logicienilor stoici, formînd la ei ceea ce se numea logica propozițiilor ipotetice, cît și logicienilor scolastici sub numele de teoria consecințelor.

Printre caracteristicile principale ale filozofiei scolastice vom menționa în primul rînd faptul că ea se naște din inițiativa slujitorilor bisericii. Reflecțiile filozofice ale gînditorilor medievali erau subordonate credințelor religioase. Ei nu căutau în filozofie o întărire a sentimentului lor religios care era destul de puternic, ci numai o lămurire prin intermediul ideilor filozofice. Funcția filozofiei nu era ca în antichitate, de a căuta adevărul, fiindcă pentru oamenii credincioși din Evul mediu adevărul se conținea în întregime în Cărțile Sfinte. Rolul filozofiei constă în a face mai accesibil minții omenești textul acestor Cărți Sfinte printr-o interpretare rațională, de a atribui dogmelor religiei creștine o lumină rațională. Filozofia

devine astfel o “ancilla theologiae”, pînă la un anumit punct. Teologia devine și ea tributară filozofiei, căci are nevoie în mare parte de lumina acesteia. Acest raport de influență reciprocă dintre filozofie și teologie este caracteristic pentru întreaga cultură scolastică.

Pentru filozofia scolastică problema epistemologică, adică problema certitudinii, problema garanției adevărului nu se pune, deoarece oamenii credincioși din Evul mediu găseau certitudinea absolută în autoritatea bisericii. Garanția acestui adevăr o constituia revelația divină.

O altă trăsătură caracteristică pentru filozofia medievală ține de asimilarea filozofiei grecești, care s-a făcut în două etape:

1) prin introducerea lui Platon, mai cu seamă a neoplatonismului;

2) prin introducerea filozofiei lui Aristotel, care va deveni filozofie oficială a Evului mediu occidental.

Pînă la mijlocul sec. al XII-lea, Aristotel era cunoscut doar prin cîteva opere de logică. De la 1150, prin arabi și evrei, Apusul ia cunoștință și de celelalte opere aristotelice – metafizica, fizica, etica, politica, precum și de comentariile și adaptările arabo-iudaice. Aristotel este tradus complet în latinește mai întîi din arabă (1210). Prin cuceririle cruciaților este adus de la Bizanț și textul grecesc, ce permite să fie făcută o traducere cu mult mai exactă decît aceea luată din textele arabe. Menționăm că la început biserica osîndește noile opere aristotelice ca fiind eretice, pentru ca după aceea să facă din Aristotel filozoful său oficial și “precursorul lui Christos în chestiunile naturale”. Aristotel devine norma și regula tuturor adevărurilor, explicabile prin rațiune, el e suprema înțelepciune în “cele naturale”. Prin scolastică, Aristotel ajunge la o hegemonie intelectuală asupra culturii fără pereche în istoria Europei. Și astăzi Aristotel este filozoful

catolicismului. O trăsătură caracteristică a catolicismului medieval era aspirația spre o dominație universală (termenul catolic vine din grecescul “Katholikos”= universal, de la “Kata”= peste + “elos”= tot).

Printre trăsăturile importante ale filozofiei scolastice poate fi numită și unificarea ideilor pe baza gândirii grecești (preponderent a aristotelismului), care a devenit posibilă și datorită existenței unei limbi unice în cultură, limbii latine. Acest fapt a permis multor profesori să predea succesiv la Oxford, Paris, Colonia etc. Unificarea prin limbă a fost desăvârșită și prin unificarea terminologiei.

O caracteristică definitoare a scolasticii constă în atitudinea rațională față de domeniul cercetat. Conform opiniei lui Albertus Magnus, “filozoful trebuie ca tot ce spune să spună cu rațiune”. Aceasta impunea o perfectă cunoaștere a instrumentului logic, de unde și provine amploarea cercetărilor logice în epoca dată. Raționalismul, cu aplicația lui logică, constituie o notă paradoxală a mentalității scolastice. Pe de o parte, Evul mediu este mistic și teologic, pe de altă parte, el este raționalist și logist. Prin aspectul mistic, scolastica este atașată tradițiilor asiatice, iar prin cel raționalist-logist ea rămîne fidelă tradiției greco-romane. Tendința raționalistă a scolasticii a dat naștere unei mulțimi imense de tratate de logică și comentarii unor probleme de logică pe care Aristotel abia că le evidenția.

Scolastica se împarte, de obicei, în patru perioade:

1. Prescolastica sau filozofia epocii Renașterii carolingiene, care cuprinde în fond sec. al IX-lea cu urmările lui în sec. al X-lea și se caracterizează printr-un avînt stimulat de contactele cu bizantinii și arabii.

2. Scolastica timpurie (începutul sec. al XI-lea – sfîrșitul sec. al XII-lea) se caracterizează prin efortul de a adapta

logica aristotelică și filozofia platoniană și neoplatoniană la învățătura creștină.

3. Scolastica matură (de la 1200 pînă la anul 1340) numită și epoca marilor sisteme, este perioada lărgirii și desăvîrșirii scolasticii, în special prin folosirea filozofiei aristotelice, dar pusă în slujba dogmelor bisericești.

4. Scolastica tîrzie (de la 1340 pînă la începutul Renașterii) ține să fixeze gîndirea medievală mai mult de trecut, dar pregătește, în același timp, și Renașterea.

Una din problemele centrale ale filozofiei medievale a fost problema naturii conceptelor generale pe care filozofii epocii o numeau "*universalia*". "Disputa universalilor" a constituit o latură puternică a scolasticii, dar prin care ea se va ruina.

Problema naturii ideilor generale a fost abordată și de gînditorii din antichitate. Socrate, spre exemplu, pronunțîndu-se împotriva scepticismului sofistilor, susținea că adevărul există, dar el există în noțiunile generale, nu în percepțiile individuale. Percepțiile individuale diferă de la un individ la altul, prin urmare, ele nu sunt valabile pentru cei ce le au. Noțiunile generale cuprind partea comună a tuturor percepțiilor individuale, sunt valabile pentru toți oamenii deopotrivă și au, prin urmare, ceea ce constituie caracterul distinctiv al adevărului. Or, știința este posibilă, dacă se va servi de noțiunile sau de ideile generale.

Platon a atribuit ideilor generale o existență substanțială, considerînd că ele sunt nu numai produse ale gîndirii noastre, ci există în afara acestora și în afara obiectelor generale. Ideile generale alcătuiesc, după Platon, o lume aparte, lumea inteligibilă, care este mai reală decît lumea sensibilă, compusă numai din obiecte particulare, căci acestea nu sunt decît copii ale ideilor pure din lumea inteligibilă.

În Evul mediu problema universalilor a izvorât dintr-un celebru pasaj ce se conținea în lucrarea lui Porfir *“Introducere la categoriile lui Aristotel”* (“Isagoge”), manual tradus de Boethius. În acest pasaj se înainta întrebarea : genurile și speciile sunt reale sau sunt numai plâsmuiri goale și vide ale intelectului? Porfir scria: “Despre genuri și specii voi evita să caut dacă există în ele însele, ori există numai ca pure noțiuni ale intelectului, sau dacă au o existență corporală sau incorporală, și dacă au o existență separată de simțuri sau numai în lucrurile sensibile, este o enigmă foarte profundă care ar necesita o altă cercetare mai întinsă decât aceasta”.

Această problemă a fost pusă cu toată intensitatea și amploarea îndată ce textele lui Aristotel au devenit bine cunoscute. Logica lui Aristotel era logica universalului. Universalul aristotelic este preluat de filozofii Evului mediu, care de altfel îl și definesc prin aceeași definiție ca și Aristotel. Astfel, în opinia lui Albertus Magnus, “universalul este ceea ce, fiind în unul, prin natura lui este în mai mulți și despre mulți”. Aristotel menționa că nu există o altă știință decât cea a universalului. Această teză a fost preluată de filozofii scolastici, care în repetate rînduri afirmau că “știința este despre universalii, existența este a lucrurilor singulare”. Universalul deci devine problema centrală a oricărei științe, fundamentul și punctul ei de pornire.

Tratatele de istorie a filozofiei sistematizează soluțiile scolastice propuse în problema universalilor, enumerînd doar trei sau patru soluții principale. **Ioan de Salesbury** (sec. al XII-lea), logician medieval, în lucrarea sa *“Metalogicus”* propune o clasificare completă a acestor soluții. Autorul numește 13 curente în problema universalilor, patru din ele fiind principale: nominalismul, conceptualismul, realismul transcendențial (radical) și realismul trimodal (moderat).

Realismul (lat. “realis” – substanțial) afirmă că universalile au o existență de sine stătătoare (sunt substanțe), căci ideile spirituale, după care Dumnezeu, ființa cea mai desăvârșită, creează lucrurile particulare sensibile, sunt prototipuri, modele ale lumii sensibile, deci trebuie să premergea acestor lucruri (“res”), de unde provine și expresia de realism. Așadar, realismul scolastic susține că numai ideile, “universalile” sunt cu adevărat realități.

În cadrul realismului se conțin două modalități de abordare a problemei în cauză: una radicală și alta moderată. Realismul radical (transcendental) este un tip platonian, afirmând că ideile există independent de lucruri și sunt de o importanță primordială. Acesta este modelul oficial de rezolvare propus de biserică, în special în scolastica timpurie, avându-i ca părtași pe Eriugena (818-877), Anselm din Canterbury (1033-1109), Petrus Lombardus (1100-1160) ș.a. O rezolvare, în spirit aristotelic, este propusă de realismul moderat (trimodal), după care ideile “universale” există numai “în lucruri” ca esență a lor, ca un general concret, nu ca ceva abstract deasupra lucrurilor. Această dezlegare devine părere oficială a bisericii în perioada scolasticii târzii grație lui Albertus Magnus (1193-1280) și Tomas d’Aquino (1225-1274).

Conceptualismul reprezintă rezolvarea și mai moderată decât realismul aristotelic: ideile există subiectiv, în spirit, “după lucruri”, ca concepte, ca sensuri logice. O astfel de opinie împărtășea Pierre Abelard (1079-1142).

Nominalismul, desăvârșind spiritul conceptualismului, devine cu totul opus realismului. Universalile, în opinia nominaliștilor, nu sunt substanțe în afară de lucruri sau în lucruri, ci nume (“nomina”), vorbe (“voces”), termeni, care au însușirea de a se aplica la o categorie de obiecte individuale, singulare ce există în realitate. Ideile sunt simple sunete, sem-

ne convenționale ale lucrurilor și însușirilor lor generale. Nominalismul apare într-o formă sfoasă în lucrările francezului Roscelin (1050-1110), fiind promovat mult mai hotărât în perioada următoare de William Occam (1285-1349), considerat și distrugătorul scolasticii.

Scotus Eriugena a fost primul scolast de seamă. Concepția lui despre lume expusă în “*Despre diviziunea naturii*” (“*De divizione naturae*”) era o concepție teocentristă, inspirată din filozofia neoplatonismului. El tindea să explice lumea într-un proces de emanație a principiului divin.

Către mijlocul sec. al IX-lea Eriugena e numit de Carol Pleșuvul în fruntea Academiei Palatine din Paris, rămânând să trăiască la curtea regelui. Cu moartea lui Carol dispare și persoana lui Eriugena de pe arena istorică. Nu avem informații exacte despre ultimii ani de viață ai lui. După unele date, Eriugena ar fi fost chemat de Alfred cel Mare la Oxford, iar mai târziu ar fi înființat o școală la Malmesbury și ar fi murit ucis de elevii săi. Conform altor informații, Eriugena ar fi murit în Franța, cam în același timp cu protectorul său Carol Pleșuvul. Am zis “protectorul său”, pentru că, condamnat de două Sinoade (în 859 și în 885) pentru “erezie”, Scotus Eriugena și-a putut salva viața numai grație protecției regelui a cărui școală o conducea.

“*De Praedestinatione*” Eriugena a scris-o la cererea a doi episcopi spre a combate o erezie, căzînd el însuși în erezie și fiind combătut de cei ce l-au îndemnat să scrie această lucrare. Traducerea din grecește în latinește a scrierilor lui Dionisie Ariopagitul și ale lui Maxim Mătrurisorul (580-662) a avut o influență covârșitoare asupra concepțiilor, pe care Eriugena le-a dezvoltat în opera sa principală “*De divizione naturae*”. Prin Scotus Eriugena, gîndirea medievală

occidentală a făcut un remarcabil pas spre înțelegerea lumii prin intermediul neoplatonismului.

Eriugena și-a dat seama că imaginea lumii pe care o constituise neoplatonismul conținea o importantă trăsătură comună cu concepția creștină despre lume. Asemenea creștinismului, neoplatonismul elaborase o concepție teocentrică a Universului. Atît în neoplatonism, cît și în creștinism, Universul, printr-o mișcare dublă de coborîre și urcare, purcede din divinitate și se întoarce în divinitate. Eriugena a sesizat în același timp și deosebirea ce separă creștinismul de neoplatonism: la neoplatonicieni, momentele succesive ale procesului derivă unul din altul în chip necesar, natural și veșnic; în concepția creștină diversele momente sunt constituite de un șir de evenimente istorice, determinate fiecare de o “liberă” inițiativă: creație, cădere în păcat, mîntuire, viață veșnică – iată principalele momente ale istoriei lumii așa cum o concepe creștinismul.

“De divizione naturae”, arătînd în spirit neoplatonic cum purcede creatura din Dumnezeu și cum se întoarce ea în Dumnezeu, consideră starea de după căderea în păcat a omului ca limită extremă a diviziunii și îndepărtării existenței (a existenței în general, nu numai a omului) de primul principiu. Iar “mîntuirea” este, în concepția lui Eriugena, începutul uniunii finale a ființelor unele cu altele și cu Dumnezeu.

Această dublă mișcare, de coborîre și urcare, are în doctrina lui Eriugena o dublă semnificație. Cea dintîi, mai la suprafață, exprimă ideea diviziunii naturii ca descompunere a unui tot în părțile sale, diviziune făcută conform tuturor regulilor diviziunii logice (a genului în speciile sale). Cea de-a doua semnificație, mai profundă decît prima, prin ideea coborîrii dintr-un principiu unic către nenumărate specii particulare și a urcării de la aceste specii la principiul ce le unește

într-un tot unitar, exprimă conceptul organizării ierarhice a Universului, concept atât de scump gânditorilor medievali.

Dumnezeu, conform lui Eriugena, a creat lumea în ordinea generalității descrescînde a categoriilor de existență. Genurile au luat naștere astfel înaintea speciilor, iar speciile – înaintea indivizilor. Genurile și speciile formau deci existențe anterioare și superioare indivizilor. Viața veșnică a lui Dumnezeu va absorbi moartea, iar fericirea lui va stinge mizeria. Prin întoarcerea la Dumnezeu omenirea întreagă este mîntuită și e o naivitate să crezi că există chinuri veșnice și iad subteran. Iadul, ca și raiul, nu sunt “locuri”, ci stări sufletești, una – de fericire, produsă de mîntuirea realizată, cealaltă – de mizerie morală, provenită din dorința încă neîmplinită a mîntuirii. În dogma creștină Dumnezeu este conceput ca o ființă transcendentă, personalitate creatoare a lumii, situată în afara lumii. În doctrina lui Eriugena, dimpotrivă, Universul se confundă cu Dumnezeu: (“Dumnezeu e în toate”, “el devine totul”, “totul e participar la esența lui”), deci Dumnezeu ca creator al Universului devine Univers creat (panteism). Biserica propaga ideea creației din nimic (“*creatio ex nihilo*”); creația lumii este un eveniment istoric, are loc în timp. În concepția lui Eriugena, dimpotrivă, lumea este produsul unui proces de emanație din Dumnezeu, emanație atemporală coerentă cu Dumnezeu.

Cu toate că tema fundamentală a creației creștine abordată de Eriugena a fost reluată mereu de gândirea Evului mediu, biserica catolică la mijlocul sec. al XI-lea și începutul sec. al XII-lea a aruncat de două ori pe rug lucrarea “*De divizione naturae*”, autorul ei fiind socotit un “eretic”.

Un rol important în dezvoltarea gândirii scolastice aparține episcopului *Anselm din Canterbury*. Continuînd tradiția augustiniană, Anselm vedea calea supremă de obținere a

adevărului în credință. Numai prin credință omului îi sunt accesibile dogmele bisericești. Avînd credință și împins de credință, omul tinde să-și explice dogmele, să transpună adevărul lor pe plan rațional. Astfel, rațiunea apare la Anselm ca un intermediar dintre credința pură și viziunea directă pe care cei aleși o vor avea despre divinitate. Afirmînd că rațiunea primește totul din afară, Anselm îi tăgăduia de fapt orice capacitate de inițiativă reală în cercetarea adevărului.

Anselm a fost platonician: universaliiile posedă, în opinia sa, o existență de sine stătătoare, nu sunt în indivizi, ci constituie o lume în sine (realism transcendental).

Anselm a înaintat demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu, reluată în epoca modernă de Descartes și Leibniz. Oamenii au în mintea lor noțiunea unei ființe perfecte și de aici concluzia: “Ființa care este astfel, încît nimic mai presus de ea nu poate fi gîndit, nu poate exista numai în inteligență”. Or, ideea ființei supreme pe care o putem concepe implică în ea cu necesitate și ideea de existență reală.

O expresie a independenței de cugetare o găsim în opera scolastului italian *Petrus Lombardus*, care și-a propus să examineze dogmele creștine cu intenția cuvioasă de a înlătura îndoielile din ele și de a ajunge la certitudine. În lucrarea sa “*Cărțile cugetătorilor*” Petrus Lombardus înșira motivele pentru și motivele contra, cu privire la fiecare din îndoielile ce se ridicau în fața dogmelor. După aceasta, caută să împace îndoielile existente unele cu altele și să ajungă la o concluzie ce va produce liniștea dorită de sufletele credincioșilor. Îndoielile erau, însă, de așa natură, încît nu mai puteau fi conciliate unele cu altele.

Petrus Lombardus se întreba, spre exemplu, cum se împacă omniștiința lui Dumnezeu cu libertatea lui de creație? Dacă Dumnezeu a fost atotștiutor, atunci a trebuit să prevadă că va

crea lumea; crearea lumii, fiind prevăzută, a devenit necesară; Dumnezeu trebuia deci s-o creeze; prin urmare, actul lui creator nu a mai fost liber. Dacă însă Dumnezeu a fost silit să creeze lumea, atunci a trebuit să fie determinat de acțiunea unei puteri superioare, în care trebuie să căutăm esența adevărată a divinității. Iată una din îndoielile exprimate de Petrus Lombardus și la care evident nu se putea răspunde cu ușurință.

Au existat și întrebări care nu comportau discuții teologice prea intense. Bunăoară, întrebarea: unde a existat Dumnezeu înainte de crearea lumii? În cer n-a putut să existe, pentru că cerul nu fusese încă creat. Sau, dacă Adam și Eva n-ar fi păcătuit, atunci ar fi fost nemuritori; dacă ar fi fost însă nemuritori, n-ar mai fi fost oameni, ar fi fost îngeri. Și atunci, cum rămîne cu omenirea care intra în planul creației? Ar fi creat Dumnezeu alți oameni? Iar dacă Adam și Eva n-ar fi păcătuit, cum s-ar fi înmulțit oamenii și cum ar fi luat naștere omenirea? Acestea sunt doar cîteva din îndoielile pe care le examina Petrus Lombardus fără să le poată da un răspuns satisfăcător.

Un alt reprezentant al realismului transcendent al fost **Raymundus Lullus** (1235-1315) – spaniol, franciscan, care a scris circa 500 de lucrări. Concepția lui ține de a lui Augustin (și astfel de a lui Platon) la care a ajuns Anselm, Petrus Lombardus și Sf. Bonaventura.

Tendința de a împăca știința (filozofia) cu credința (dogmele bisericii catolice) atinge punctul culminant în sec. al XIII-lea în opera lui **Thomas d'Aquino** (1235-1274) care a fost, fără îndoială, doctrianurul cel mai zelos și cel mai fidel al bisericii catolice. Autor a numeroase scrieri – comentarii asupra lui Aristotel, tratate, Thomas d'Aquino a propagat un aristotelism fragmentar și denaturat, conform intereselor dogmatice ale bisericii.

Thomas d'Aquino ("cel mai mare cap și cel mai mare sistematizator al Evului mediu") împărtășea în problema universalităților opinia lui *Albertus Magnus* (1206-1280), care considera că universalitățile au o triplă existență: 1) ante rem, ca forme acceptate prin ele însele, principiile lucrurilor existente; 2) in re, ca forme care dau existență și rațiune lucrurilor înseși (structura, principiul lor); 3) post rem, formele separate de intelect prin abstracție, prin care "intelectul realizează universalul".

Thomas d'Aquino preia această idee, nuanțînd-o în sensul empirismului aristotelic. *Ante rem*, universalitățile au o existență în intelectul divin. Tot așa precum regulile înfăptuirii unei opere sunt elaborate mai înainte de realizarea ei, la fel și ideile universale există anterior în intelectul divin ca exemplare externe ale lucrurilor reale din lume. Cu această idee Thomas d'Aquino se întoarce la Platon, dar nu se oprește aici. *In re*, formele universale au o existență materială, dar ele vin de la universalitățile fără materie. *Post rem*, universalitățile au o existență numai în actul gîndirii, care abstrage ceea ce este comun în lucruri. Acest "comun" există numai în gîndire. Or, reprezentanții realismului trimodal aveau tendința de a împăca doctrina lui Platon cu aceea a lui Aristotel.

Problema raporturilor dintre credință (teologie) și știință (filozofie), dintre revelație și rațiune, este prealabilă pentru toți scolaștii creștini, inclusiv Thomas. Există două izvoare de adevăr ce trebuiesc împăcate pe cît e posibil. Ceea ce explică rațiunea nu mai are nevoie să fie crezut; credința intervine acolo unde rațiunea nu ajunge. Credința însă este rațiunea divină la nivelul omenesc. Omul trăiește pentru a înțelege și a contempla adevărurile externe. Însă, din nefericire, nu toate adevărurile credinței pot fi dovedite rațional. Există dogme ce rămîn peste puterile rațiunii, fiind accesibile numai credinței. Ba mai mult, dat fiind că aceste dogme nu pot fi demonstrate,

ci numai primite prin credință, ele capătă o autoritate mai mare decât autoritatea revelației.

Thomas d'Aquino admite tema aristotelică, conform căreia cunoașterea începe de la simțuri, pentru a susține însă mai departe, că tocmai datorită faptului că intelectul începe de la simțuri, el este incapabil să sesizeze existența și natura divină. Empirismul aristotelic era invocat numai pentru a justifica teza că adevărurile credinței sunt mai presus de puterile intelectului uman, ale intelectului natural. Rațiunea umană este neputincioasă și dacă un adevăr al rațiunii ar părea să vină în contradicție cu dogmele bisericii, putem fi siguri că aceasta nu e decât o eroare. Problema contradicției dintre rațiune și credință era privită în tomism ca o pseudoproblemă. Influențat de neoplatonism, Thomas concepe intelectul uman ca o imagine imperfectă a intelectului divin.

După Thomas d'Aquino, divinitatea a creat Universul material, natura, din nimic, prin propria sa voință. Natura formează o ierarhie în care fiecare treaptă este "forma" (în sens aristotelic) treptei inferioare și "materia" treptei superioare. "Forma" e superioară "materiei" cu care cooperează în producerea tuturor lucrurilor. "Forma" este reală, "materia" este pură posibilitate, neputînd căpăta o existență efectivă decât prin acțiunea formei. Ierarhia realității materiale culminează în sistemul tomist cu viața "naturală" a omului. La rîndul ei, acesta ar fi punctul de sprijin al unei vieți superioare, spirituale, supuse acțiunii divine. Relația dintre omul "natural" și creștin, filozofie și teologie, stat și biserică, toate acestea ilustrează în tomism relația dintre mijloc și scop, dintre potență și act.

Dumnezeu a orînduit lumea conform înțelepciunii sale. În ordinea ei domnește o necesitate riguroasă (strictă), însă acest determinism nu are nimic comun cu obiectivitatea și

necesitatea legilor naturii. În tomism necesitatea din natură este expresia voinței divine. Nici un fel de inițiativă nu este acordată omului în acest caz, el trebuie să accepte lucrurile așa cum sunt.

Omul este pentru Thomas d'Aquino o unitate substanțială, alcătuită din corp și suflet. Adevărata existență nu aparține nici corpului singur, nici sufletului singur, ci numai unirii lor în om; așadar, unirea corpului și sufletului nu este întâmplătoare, ca la Platon, ci necesară. Thomas respinge mitul platonian precum că sufletul a preexistat nașterii sale pe Pământ; sufletul a fost creat de Dumnezeu în momentul creării corpului, dar, odată creat, va trăi în veci. Nemurirea sufletului se întemeiază pe nematerialitatea lui. Sufletul omenesc concepe prin inteligență ceea ce este veșnic și astfel aspiră spre nemurire.

Dumnezeu este principiul esențelor, forma cea mai simplă, fiind lipsit de orice virtualitate (materie). Existența lui poate fi întemeiată prin rațiune. Argumentul lui Thomas d'Aquino în demonstrarea existenței lui Dumnezeu este unul cosmologic, aposteriori, mergând de la efecte la cauze: existența lui Dumnezeu este probată prin creațiile sale (lumea, natura sensibilă).

În problema socială Thomas continuă ideea augustiniană a superiorității împărăției divine asupra celei pămîntești, asupra statului lumesc. Puterii civile se supun numai corpurile omenești, dar nu sufletele lor. Cu sufletele conduce biserica și puterea ei este atotcuprinzătoare. După cerințele bisericii, puterea civilă trebuie necruțător să-i pedepsească pe eretici. E știut însă că, de fapt, mulți reprezentanți ai științei au fost arși pe rug din porunca bisericii în perioada medievală.

Pierre Abelard, pornind de la autoritatea lui Platon, împărtășea parțial și ideile lui Aristotel, ajungând la un realism moderat și chiar la conceptualism. Spre deosebire de

Tertullian, care spusese: “cred pentru că e absurd”, principiul de bază al gândirii lui Abelard era “cred pentru că înțeleg”. Pe de o parte, el admite că “inteligenta divină conține speciile originare ale lucrurilor” (influența realismului platonian), iar, pe de altă parte, respinge “realismul” radical. După Abelard, universalul nu trebuie considerat ca o substanță independentă, ci ca un atribut (predicat). Universalul nu există decît ca un predicat care se referă la mai multe subiecte: “universalul există în individual” (teza aristotelică). În afara individualului el nu există decît sub formă de concept (conceptualism).

În lucrarea sa de logică “*Dialectica*” Abelard pleacă de la definiția pe care o dăse Aristotel universalului: “Universalul este ceea ce în chip natural se spune despre mai multe ființe, spre exemplu, despre oameni; individualul este ceea ce nu se spune decît despre un singur lucru, spre exemplu, omul”. Universalul există în lucruri, dar, în terminologia lui Abelard, nu “generaliter”, adică ca o existență distinctă, separată de lucruri, ci “individualiter”, adică în forme specifice, condiționate de existența individuală a lucrurilor. Iată de ce inteligența noastră îl poate cunoaște pe cale de abstracție reținînd numai ceea ce este asemănător în lucruri, într-o clasă de lucruri, și făcînd abstracție de particularitățile care individualizează lucrurile.

Concepția lui Abelard se situează între realismul radical al lui Anselm din Canterbury și nominalismul lui Roscelin. Universalul nu există în ante rem, nici în post rem, ci in re. Separat de lucruri el nu mai e realitate, cum susțin realiștii, dar el nu e nici pur și simplu un nume, cum pretind nominaliștii: universalul este o concepție a gândirii capabile să exprime ceea ce este esențial într-o întreagă clasă de obiecte. În opera “*Sic et non*” (“Da sau nu”), adunînd textele contradictorii din Scriptură și din scrierile “părinților bisericii”, Abelard arată că autoritatea nu este infailibilă (perfectă, care

nu dă greș), că ea se contrazice, de aici formula: “Autoritatea trebuie să aibă precădere față de rațiune”. El se pronunță pentru eliberarea gândirii raționale de sub jugul autorității și al dogmei, afirmînd totodată că “dialectica”, adică gîndirea rațională, ca instrument de interpretare a dogmei, nu poate duce decît la “adevăruri” probabile.

Roscelin a afirmat categoric că numai “individualul e real”, ideile reale n-au o realitate substanțială, ele sunt simple cuvinte lipsite de un fundament obiectiv. Distincția dintre gen și specie, substanță și calitate, e pur verbală, iluzorie, singura realitate obiectivă care aparține substanțelor individuale și însușirilor individuale. Nu este posibil ca culoarea albă, de exemplu, să existe independent de obiectele albe, pe care le percepem cu simțurile. Cînd zicem: “creta este albă”, noi facem o deosebire care poate să fie utilă pentru mintea noastră, dar care nu există în realitate. Noi deosebim culoarea albă de lucrul pe care îl numim cretă și ne închipuim că această culoare există independent de acest lucru. Aceasta este însă o simplă iluzie. În realitate, noțiunea de culoare albă nu are o realitate substanțială. Ce este ea atunci? Ca noțiune, culoarea albă este un produs al minții noastre. Ea există în mintea noastră, întrucît mintea noastră o formează prin abstracție; iar întrucît o exprimăm, ea este un cuvînt, adică un sunet al vocii noastre, un “flatus vocis” (“suflul vocii”), pe care îl dăm unei categorii de obiecte, este un nume pe care îl dăm tuturor obiectelor ce au aceeași culoare, căreia îi zicem albă.

Noțiunile generale există deci doar în mintea noastră, neavînd realitate substanțială; în afară de noi există numai ca înșirări de sunete, fiind simple nume destinate să reprezinte categorii de existențe. De altfel, zicea Roscelin, cum ar fi cu putință să existe în mod substanțial o noțiune generală. Fie, bunăoară, noțiunea de arbore. Arborii reali, la care ne gîndim, cînd zicem această noțiune, sunt mari sau mici. Noțiunea

noastră însă nu este nici mare, nici mică. Arborii reali sunt nemișcați, au fiecare o poziție fixă, pe cînd noțiunile noastre se mișcă în toate direcțiile. Arborii au frunze de un fel sau altul, sau trunchiuri de un fel sau altul. Noțiunea noastră nu are frunze de nici un fel, n-are trunchiuri de nici un fel, fiindcă trebuie să poată avea orice fel de frunze și orice fel de trunchiuri. Prin urmare, noțiunea noastră nu poate să aibă o realitate substanțială. Aceasta este o părere nominalistă, opusă realismului. Pentru concepția nominalistă Roscelin este atacat de Abelard în mai multe locuri, fiind numit “pseudo-dialecticus” și “pseudo-cristianus”.

Consecințele nominalismului erau grave pentru învățătura bisericii: dacă numai individualul e real, înseamnă că în Dumnezeu reale în chip substanțial nu sunt decît cele trei “persoane”: Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh (“triteism”). Unitatea esenței lor, postulată de dogma creștină, nu e decît o iluzie și o absurditate, deoarece Dumnezeu unic nu există decît în mintea noastră. În realitate există trei Dumnezei diferiți. Una dintre cele mai grave acuzații ce i s-au adus lui Roscelin a fost acuzația de “triteism”. Deoarece părțile nu există și nu au nici o realitate luate izolat, nu există decît universalul, care este real ca unitate. Există deci sau numai o persoană divină sau trei, și nu trei părți ale unei persoane. Biserica s-a ridicat cu toată energia împotriva acestei credințe, și Conciliul adunat la Soissons în anul 1092 l-a condamnat pe Roscelin să-și retracteze (retragă) părerile. Roscelin, însă, în cuvîntul de apărare susținea că și realismul oficial generează o erezie tot atît de gravă ca și erezia triteistă.

În ipoteza realistă, substanța unică, care făcea din cele trei persoane ale Sfintei Treimi o unitate, avînd o realitate substanțială, trebuia să existe întregă în fiecare din cele trei persoane. Așa fiind, substanța Tatălui trebuie să existe întregă în persoana Fiului. De unde rezultă că Dumnezeu-

Tatăl însuși s-a întrupat și a devenit om, a pătimit și a murit pe cruce. Pătimirile lui Christos-Fiul deveneau, în acest caz, pătimirile lui Dumnezeu-Tatăl. Aceasta era erezia patri-pasionistă. Biserica creștină considera această credință ca o erezie, deoarece dogmele ei afirmau că Dumnezeu-Tatăl l-a trimis pe Fiul său să mîntuiască lumea, devenind om, pătimind și murind pe cruce. Astfel, atît realismul, cît și nominalismul duceau la erezie. Iar cînd Abelard a încercat să concilieze aceste două direcții opuse printr-o ipoteză intermediară, prin ipoteza conceptualistă, biserica n-a fost mulțumită, deoarece această ipoteză ducea și ea la o erezie.

Abelard susținea că cele trei persoane ale lui Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh nu sunt decît moduri diferite ale minții noastre de a concepe pe Dumnezeu, că adică aceste trei persoane sunt trei puncte de vedere diferite, din care mintea noastră îl privește pe Dumnezeu spre a-l înțelege mai bine. Aceste trei persoane nu simbolizează decît trei atribute fundamentale ale lui Dumnezeu unicul: puterea, înțelepciunea și bunătatea. Așadar, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh nu ar fi decît trei atribute ale lui Dumnezeu unicul. De fapt, ele ar fi proprietăți, și nu esențe. Ele n-ar avea deci realitate substanțială; ele ar exista numai în mintea noastră ca concepții. În realitate nu există decît un Dumnezeu unic.

Biserica, însă, nu a fost satisfăcută nici de această explica-re a trinității, deoarece prin ea se negau cele trei ipostaze ale lui Dumnezeu. Această părere s-a răspîndit, totuși, încetul cu încetul, mai ales după ce Abelard a fost condamnat și el de un Conciliu adunat la Soissons în anul 1122, fiind considerat “eretic”.

Cu apariția sistemului lui Thomas d’Aquino, metafizica catolică atinsese un punct culminant. După Augustin și Anselm, Thomas a fost, poate, cel mai desăvîrșit reprezentant al dogmatismului creștin. Dar concomitent cu apariția acestui

doctor al bisericii, în filozofia scolastică începuse a se manifesta și simptomele unei crize interne. Procesul de degradare a scolasticii se conturează chiar în opera lui **Ioan Duns Scotus** (1266-1308), călugăr dominican, adversar înverșunat al lui Thomas d'Aquino și al filozofiei tomiste. Dacă d'Aquino sacrifica (renunța) libertatea individuală, preamărind divinitatea, Scotus i-a substituit acestui determinism fatalist o filozofie mai aproape de veritabila gândire aristotelică și ca atare mai favorabilă libertății umane. Dacă Dumnezeu este liber, spune el, atunci și omul este liber. Păcatul originar nu l-a putut împiedica pe om să-și afirme libertatea voinței: “libertatea formală” – de a vrea sau a nu vrea – și “libertatea materială” – de a vrea un anumit lucru sau altul. Desigur, asemenea idei nu puteau fi privite cu simpatie de biserică.

Un alt franciscan englez, **Roger Bacon** (1214-1294), numit “doctor mirabilis” (“savant minunat”) înaintează ideea, nepotrivită cu vremea sa, de a întemeia filozofia pe experiență și matematică și de a respinge metoda deductivă scolastică. De aceea el a putut fi socotit ca un precursor al concetățeanului său de peste 300 de ani mai târziu, care purta același nume, Francis Bacon. Pentru R. Bacon, metoda experimentală, cunoașterea prin simțuri a lucrurilor, este singura cale a cunoașterii naturii.

Cu toate acestea, R. Bacon este puternic influențat de neoplatonism, când acceptă, alături de cunoștința sensibilă, o experiență interioară, o iluminare mistică, care ne dezvăluie adevărurile suprasensibile ca fiind mai presus decât puterile simțurilor.

Evoluția nominalismului spre materialism va atinge un punct culminant în opera lui **William Occam**, călugăr franciscan. El și-a afirmat în modul cel mai vehement (violent) opoziția față de “realismul” scolastic. Este oare cu puțință, se

întreabă el, ca ideile generale să aibă o realitate substanțială? În acest caz, ideile generale sunt lucruri, ca și lucrurile individuale. Dar atunci, cum trebuie să concepem raporturile dintre ideile generale ca lucruri și lucruri individuale? Ideile generale sunt comune lucrurilor individuale, exprimă ceea ce este comun într-însele. Noțiunea de arbore, bunăoară, pe care am mai luat-o ca exemplu, cuprinde un complex de caractere, care se găsesc în toți arborii individuali fără deosebire. În acest înțeles, noțiunea de arbore există în fiecare arbore individual. Dacă însă noțiunea aceasta generală are o realitate substanțială, dacă este un lucru, atunci acest lucru trebuie să existe, ca lucru "general" în fiecare lucru particular. Cum ar fi însă cu puțință ca un lucru general, care nu se schimbă niciodată și care durează veșnic, să existe în același timp într-o infinitate de lucruri individuale, care diferă unele de altele, care apar, se schimbă și dispar, care sunt trecătoare? O asemenea presupunere, zicea Occam, este absurdă. Un lucru etern și invariabil, care rămîne totdeauna identic cu el însuși, nu poate să existe într-o infinitate de lucruri trecătoare, care diferă unele de altele și diferă față de ele însele în decursul timpului. Concluzia lui era că ideile generale nu pot să fie lucruri, nu pot să aibă o realitate substanțială, ci sunt simple produse ale minții noastre. Universaliiile sunt pure ficțiuni, spune gînditorul englez. În natură nu există decît realități individuale, iar universaliiile sunt abstracțiuni ale gîndirii, semne (naturale), simple vorbe.

Cunoașterea realităților individuale nu e posibilă decît prin folosirea experienței. "Orice învățătură începe de la indivizi... Din senzație, care nu este decît a lucrurilor individuale, se face memoria, din memorie experiența și prin experiență se sesizează universalul, ceea ce constituie principiul artei și al științei".

Nominalismul este doctrina ce a pregătit terenul pentru empirism (Locke, Berkeley, Hume etc.) și care a influențat

toți gânditorii moderni, chiar și pe cei raționaliști. Știința modernă este pătrunsă de spiritul nominalist: nu există obiectiv decât individul, iar subiectiv – noțiunile scoase prin abstracție din lucrurile individuale.

§ 4. Filozofia medievală arabă

În Orient filozofia era cultivată nu numai în Bizanț, ci și în Siria și Egipt, unde au fost traduse prin sec. VII și VIII din grecește în limba siriacă operele aristotelice cu comentariile lor neoplatonice.

În secolul VII în Orient, în Arabia, are loc un important eveniment religios și politic. Mohamed (“cel lăudat”), născut la 570, izbutește să dea triburilor arabe (semitice) nomade o unitate națională, pe temeiul unei noi religii monoteiste – islamismul (“islam” = umilință, supunere lui Dumnezeu). Urmașii lui Mohamed, fanatizați de noua credință, pornesc cu foc și sabie contra necredincioșilor izbutind să ocupe Persia, Egiptul și Siria elenizate și ajungând pînă în Spania. Firește, arabii au fost influențați de cultura greacă din țările cucerite, acest fenomen fiind resimțit și în gândirea filozofică.

Cel dintîi filozof arab este *Al-Kindi* (m. 873) – numele latinizat Alchindius, supranumit “filozoful arabilor”. A predat în Bagdad matematica, astronomia, medicina și filozofia, cu influențe neoplatonice. A scris un șir de tratate de geometrie, astronomie și astrologie, aritmetică și muzică, optică, medicină, psihologie, meteorologie, politică etc., în total mai mult de 200 de cărți. Din nefericire, cele mai multe din operele sale s-au pierdut. În cadrul preocupărilor atît de variate ale lui Al-Kindi se află și numeroase probleme de logică și filozofie.

Și la arabi descoperim procesul de sprijinire a dogmelor mai întîi pe neoplatonism, apoi pe Aristotel. Filozofia arabă reprezintă, în fond, un aristotelism, intercalat cu idei neopla-

tonice și destinat dovedirii dogmei mahomedane, cristalizate în “Coran” (“Recitație”) – Biblia musulmană. Astfel, în lucrarea “*Despre intelect*”, Al-Kindi susține ideea împătritei naturi a intelectului, așa cum era profesată de comentatorii peripatetici:

1) *intellectus in actu*, care gîndește și în mod etern toate inteligibilele ;

2) *intellectus in potentia*, care se găsește în suflet (pe cînd primul nu se găsește în suflet), dar poate trece în act sub influența primului intelect ;

3) *intellectus adeptus*, intelectul dobîndit, care păstrează inteligibilele ;

4) *intellectus demonstrativus*, care pleacă de la esențele cunoscute și ajunge la altele.

Existența este cunoscută, după Al-Kindi, prin simțuri. La esență se ajunge, însă, prin “meditatione, consideratione et cogitatione” (“meditație, speculație și reflexie”).

O parte din gînditorii scolastici au avut contact cu opera lui Al-Kindi. Influențele acestei gîndiri se resimt la Sf. Bonaventura, Albertus Magnus și alții.

Un alt mare filozof din Orient a fost *Abu Nasr Al-Farabi* (870-950), latinizat Alfarabius, profesor la Bagdad care și-a meritat numele de “al doilea magistru” (primul fiind socotit Aristotel, iar al treilea – Avicenna), prin comentariile lucrărilor lui Aristotel.

Al-Farabi se distinge de filozofii care l-au precedat prin două concepții: supremația filozofiei față de religie și neadmiterea creației lumii “ex nihilo” (“din nimic”), promovată de teologi, ci prin recunoașterea unei “creații eterne” sau “emanații” (concepție neoplatonică).

Al-Farabi s-a apropiat de Aristotel în rezolvarea problemei “universaliiilor”. El face pentru prima dată o distincție de o importanță fundamentală pentru filozofia Evului mediu: universalul este un lucru confuz și amestecat – in re ; universalul ante rem – în sine (soluția platonice) ; în sfârșit, universalul post rem, pe care-l elaborează intelectul din lucrurile singulare. Cu Al-Farabi logica aristotelică pătrunde în mod sistematic în lumea islamică. Pentru el logica este “instrumentul” sau “școala” prin care gândirea se pregătește pentru filozofie. Astfel, ea nu este o parte a filozofiei. Scopul logicii este să ne de-a reguli, prin care să sesizăm adevărul propozițiilor, fie prin intuiție, fie prin demonstrație. Unele din adevăruri nu necesită dovezi precum este, bunăoară, propoziția “întregul este mai mare decât partea sa”; pentru astfel de propoziții eroarea este imposibilă. Alte adevăruri au nevoie de dovadă, deoarece omul se poate înșela în ele (teze aristotelice). Intelectul posedă astfel puterea de a verifica un adevăr, iar acest adevăr este logosul stabilit de minte; logosul expresiei este, însă, exterior și apare prin cuvinte. Există deci două moduri de a dovedi ceva: “Judecată în expresie și rațiune în minte”. Logosul care verifică propozițiile este denumit de Al-Farabi “silogism”.

Cel mai de seamă gânditor arab din Orient a fost **Abu Ali Ibn-Sina** (980-1037), cunoscut sub numele de Avicenna. Este prețuit ca filozof (supranumit chiar de arabi “prințul filozofilor”), enciclopedist și ca medic. Prima lui operă este “*Kitab al-Sifa*” (“Cartea vindecării sufletului”), în care se expune filozofia lui Aristotel. Doctrina originală a lui Avicenna pare să fi fost expusă în opera intitulată “*Kitab al-Insaf*” (“Cartea judecății imparțiale”). “Al treilea Aristotel”, cum îi spuneau arabii, pleacă de la Aristotel, dar îl integrează, mai bine zis îl completează cu neoplatonismul. În problema “universaliiilor” Ibn-Sina dă o dezlegare cuprinzătoare, care

va înfrîuri soluționarea lui Thomas d'Aquino, admirator al gânditorului arab: ideile persistă în intelectul divin (neoplatonism), mai apoi fiind realizate în lucruri (aristotelism). În sfîrșit, ele sunt cunoscute de om care le extrage din lucruri. Formula lui Avicenna, care este și formula arabilor și care va fi reluată de scolastici, constă în convingerea că “intelectul elaborează universalitatea în forme-esențe”. Problema aceasta, în opinia lui Avicenna, este o problemă ce ține de domeniul metafizicii și a logicii. Universalul are o triplă existență:

1) *Ante multitudinem*, fără o indicație a mulțimii de indivizi pe care o cuprinde, cînd există numai în intelectul divin ;

2) *In multiplicatatem*, cînd universalul este o colecție de indivizi ;

3) *Post multiplicatatem*, cînd este conceput de intelect și elaborat ca o formă.

În Orient filozofia se încheie cu *Abu Hamid Ibn Muhamed al-Gazali* (1059-1111), teolog și filozof musulman, care în opera sa “Nimicirea filozofilor”, tradusă mai tîrziu în latinește, atacă știința prin scepticism. Știința este nesigură în adevărurile sale. Numai credința poate fi absolut sigură; de aceea nu mai e nevoie de filozofie.

Ibn Rushd (1126-1298) – latinizat Averroes – este figura cea mai complexă a filozofiei arabe. A fost medic, jurist, om de știință. În afară de opera “*Nimicirea nimicirii*”, îndreptată împotriva lui Al-Gazali, Averroes este celebru prin “*Comentariile*” sale aristotelice. Pentru el Aristotel este “supremul adevăr”, iar filozofia aristotelică este adevărata interpretare a credinței. El și-a propus să comenteze întreaga operă a Stajiritului în trei mari lucrări (cuprinzînd și “*Isagoge*” a lui Porfir) :

- *Sharh-Tafsir* – “Marele comentariu”, în care opera lui Aristotel este explicată frază cu frază ;

- *Talkis* – “Comentarii medii”, unde intervin și opinii personale ;

- *Gavamu* sau *Mukhtar* – “Comentarium sau Parafrazare”, unde autorul comentează într-o ordine logică personală probleme din lucrările lui Aristotel.

Din ideile sale filozofice vom menționa următoarele :

- Încercarea de a-l reda pe Aristotel mai autentic, socotind că cel prezentat de gânditorii arabi care l-au precedat este viciat.

- Stabilirea raportului dintre religie și filozofie, care au sfere deosebite.

- Teoria celor două adevăruri, unul provenind din cunoașterea intuitivă (divină), iar altul din cea umană. Acestor adevăruri le corespund două realități – realitatea noumenală și realitatea fenomenală. Anume Averroes este făuritorul teoriei “adevărului dublu”: un adevăr religios pentru mulțime și un adevăr filozofic pentru cei culti. Ceea ce este adevărat pentru credință se poate să nu fie adevărat pentru filozofie, și invers. Pentru a aproba aceste două adevăruri, Averroes recomandă interpretarea “Coranului” ca un sistem de alegorii sensibile ale unor idei pure. Teoria eternității și creației lumii apare ca fiind finită în timp și avînd început numai pentru cunoașterea umană “care nu este capabilă să conceapă infinitul”.

După Averroes, centrul filozofic se transferă de la Bagdad la Cordoba, în Spania.

Un loc de seamă în dezvoltarea filozofiei arabe aparține filozofului iudeu Mose ben (fiul) Maimun sau *Moses Maimonides* (1135-1204), a cărui operă “*Călăuza rătăcitorilor*” apare ca o încercare de a împăca revelația mozaică (“mozaism” – cult religios monoteist predicat de evrei) cu aristotelismul.

Conform lui Maimonides, dacă o anumită teză din Biblie este în contradicție cu demonstrațiile sigure ale rațiunii, atunci ea trebuie primită în mod categoric. Concomitent el răspîndea de pe pozițiile creaționismului bibleic teza despre necrearea și eternitatea lumii.

Concepțiile lui Maimonides au avut influență asupra dezvoltării scolasticii din sec. XIII-XV, în primul rînd asupra aristotelismului medieval profesat de Albertus Magnus și Thomas d'Aquino.

§ 5. Gîndirea medievală în țările române (sec. XIV-XVI)

În lunga perioadă a feudalismului timpuriu, fenomenul cultural și educativ reflectă atît stadiile evoluției societății românești, cît și urmările unor împrumuturi din experiența altora, a vecinilor, dintre care cea mai însemnată a fost experiența bizantină. În formarea sintezei culturale românești un rol de seamă a avut Bizanțul, ale cărui elemente de cultură ne-au fost transmise fie direct, fie prin intermediul slavilor sudici. Scrierea cu caractere grecești poate constitui o dovadă. O altă dovadă este existența unor instituții bisericești, care au executat influență în cultura și educația populației. Biserica a jucat un rol însemnat în formarea culturii feudale. Ea a exercitat vreme îndelungată un adevărat monopol al culturii scrise; primele scrieri apărute aveau un caracter religios, bisericesc.

Paralel cu influența bizantină, în viața spirituală a popoului român se resimte și o influență slavă, ca urmare a creștinării slavilor sudici, la sfîrșitul sec. al IX-lea. Pentru nevoile religioase sunt traduse, din grecește în slava veche, în care traduseseră și frații Chiril și Metodiu pentru moravuri, scrie-

rile de cult și de învățătură, acestea din urmă jucând un mare rol în educarea în spirit religios a credincioșilor.

În secolele XIII-XVI au fost redactate și puse în circulație numeroase versiuni-manuscrite, fără a determina substanța însăși a acestei culturi. Tot ce s-a transcris și s-a scris în slavonește la noi nu reprezintă un “slavism”, o conștiință slavă, ci reprezintă o conștiință ortodoxă românească și elemente esențiale ale culturii bizantine asimilate prin limbaj slavon. Deci, slavonismul devine pentru cultura noastră o etapă nouă de manifestare a culturii latino-bizantine, limba slavonă devine limbă de circulație a culturii ortodoxe răsăritene, așa cum latina era limba de circulație a culturii romano-catolice pentru popoarele apusene. Slavonismul reprezintă, în chip firesc, pentru toți slavii, începutul culturii lor, pe când la noi el a însemnat o modalitate de circulație pentru continuitatea culturii autohtone daco-romane și apoi a celei bizantine sub o formă nouă, a reprezentat o soluție de continuitate a culturii străvechi care cunoscuse, mai întâi, o expresie originală, apoi greacă, latină și slavonă.

Academicianul Șt. Ciobanu consideră că slavona a fost la vremea sa un “veșmînt cosmopolit”, avînd ca replică echivalentă latina creștinismului apusean. Dominant în epoca dată, curentul cultural “cosmopolit” slavon s-a menținut în limitele formale, “n-a dus și nici n-a putut duce la înăbușirea conștiinței de sine a neamului românesc”.

Asimilarea culturii bizantine la limba slavonă a pus temeliile vechii culturi românești și a creat premisele creațiilor culturale originale, care apar din secolul al XVI-lea prin “Învățăturile” lui Neagoe Basarab, unul dintre monumentele cele mai însemnate ale întregii culturi în limba slavonă.

Cultura secolelor XIV-XVI constituie o etapă distinctivă în dezvoltarea sa, fiind expresia dezvoltării culturale a popo-

rului român în condițiile existenței statale independente românești – Îara Românească și Moldova, precum și al principatului Transilvania. În această perioadă cultura românească se caracterizează, ca și întreaga cultură medievală europeană, prin dominația religiei asupra celorlalte forme ale conștiinței sociale, prin tutela teologiei asupra filozofiei, politicii, moralei, jurisprudenței.

În Moldova nu este exclus să fi fost în circulație, paralel cu versiunile slave din scrierile “părinților bisericii”, și scrierile patristice în limba greacă, chiar înainte de recunoașterea lui Iosif Mușat ca Mitropolit al Moldovei de către Patriarhia Ecumenică. E de crezut că o stavropigie ca aceea reprezentată de mănăstirea lui Iațco de lângă Suceava trebuia să întrețină oarecare legături directe cu Constantinopolul. (*Al. Elian. Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea//Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare. – București, 1964, p. 155*). Astfel, era posibil de a procura scrieri patristice grecești ce s-au putut apoi traduce în limba slavonă, în jurul anului 1395.

În primăvara aceluiași an (1395), voievodul Moldovei Ștefan Mușat a trimis la Constantinopol o solie în frunte cu protopopul Petru cu scrisori și daruri către patriarh, rugându-l să ridice anatema pronunțată asupra bisericii Moldovei, asupra boierilor și a întregului popor și să-i recunoască pe Iosif și pe Miletie ierarhi canonici în Moldova (*Vezi: M. Păcurariu. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. I, p. 262-263*). Protopopul Petru era părintele monahului Gavriil Urie de la Neamțu, ilustru copist și caligraf din secolul al XV-lea, care l-a însoțit în călătorie la Constantinopol, unde și-a desfășurat educația artistică, a cunoscut și a studiat manuscrisele grecești din bibliotecile din Constantinopol.

În 1401 a fost recunoscută Mitropolia Moldovei de către Patriarhia Ecumenică – eveniment important pentru istoria

bisericii noastre. Din acest timp putem înregistra mărturiile despre existența unor scrieri patristice în versiuni slavone și la est de Carpați. Primii noștri voievozi Mușatini, sfetnicii lor, mitropolitul Iosif Mușat, episcopul Meletie, vrednici și activi protopopi, ieromonahi și monahi din schiturile și mănăstirile noastre s-au îngrijit și s-au sîrguit ca Biserica din tînărul stat moldav să fie înzestrată și mereu îmbogățită cu scrieri patristice necesare pe atunci în limba slavonă, s-au străduit să traducă, să copieze, începînd cu prima jumătate a secolului al XV-lea, colecții de texte patristice în versiuni slave.

La începutul secolului al XV-lea în Moldovlahia a avut loc un eveniment de înviorare și dinamizare a procesului de receptare, folosire, multiplicare și răspîndire a scrierilor patristice răsăritene prin aducerea de la Mănăstirea Studion din Constantinopol a unui număr de manuscrise care vor deveni prototipuri rodnice în cultura noastră din această epocă. Mănăstirea Studion a fost zidită sub domnia lui Leon cel Mare în anul 463 de consulul Studius în cartierul Psamathia din Constantinopol cu hramul “Sfîntul Ioan Botezătorul”.

Scrierile bisericesti ortodoxe au fost în acea perioadă copiate în scripturile mănăstirilor și difuzate în lumea slavă sau bisericile și țările care foloseau limba slavonă. În acest scop au mers la Constantinopol Teodosie al Tîrnovei, în anul 1363, an în care a și răposat, apoi Eftimie, viitorul patriarh al Tîrnovei, Grigore Îamblac și alții.

Un prilej potrivit pentru a aduce scrierile patristice în Moldova a apărut și în anul 1395, cînd Ștefan Vodă Mușat a trimis pentru negocieri la Constantinopol pe înțeleptul protopop Petru. O ocazie și mai prielnică a fost trimiterea și înapoierea cu succes a delegației moldovene în anul 1401, delegație alcătuită din ieromonahi, monahi și boieri, dregători moldoveni de seamă. O ocazie favorabilă se crease și cu venirea în

Moldova, de la Constantinopol, și rămânerea aici a ieromonahului cărturar Grigore Îamblac, valah din Macedonia. Figură maiestuoasă și de o forță creatoare impunătoare Gr. Îamblac se evidențiază mult prin activitatea sa politică și cărturărească pe fundalul realizărilor culturale de la sfârșitul secolului al XIV-lea – începutul secolului al XV-lea.

Grigore Îamblac s-a născut în 1364 în orașul Târnova din Bulgaria într-o familie înstărită. Tatăl lui era frate cu vestitul mitropolit al Kievului și Moscovei Chiprian. Grigore a învățat în faimoasa școală din Târnova condusă de ultimul patriarh Eftimie. Aici el a studiat gramatica și arta retorică, precum și Biblia, viețile sfinților. La vârsta de 37 de ani (în anul 1401), fiind în serviciu pe lângă patriarhul Constantinopolului, este trimis în capitala Moldovei de a detesta măsura de independență a mitropoliei Moldovei.

Sosind în Suceava, Grigore Îamblac a cercetat starea reală a Bisericii și a hotărît să rămână în serviciul domnitorului moldovean Alexandru cel Bun (1400-1432). Devine predicator la mitropolie și dascăl la școala domnească. Aici el compune mai multe predici, pe care le citește la sărbători în bisericile Sucevei. Lucrează în marele centru de cărturărie medievală – mănăstirea Neamțu – asupra importantei comenzi a mitropolitului Iosif și a domnitorului Alexandru “Pătimirea Sfântului Ioan cel Nou, care a fost chinuit la Cetatea Albă”. Această lucrare, scrisă în slavonește în stil retoric, ținea de un eveniment important în cultura moldovenească medievală – canonizarea primului sfânt propriu, Ioan cel Nou, și aducerea moaștelor lui de la Cetatea Albă la Suceava în 1402. Acest act de cultură reflectă starea de autonomie a Bisericii Moldovei și totodată întărirea economică a Statului Moldovenesc. Culegînd informațiile din Moldova, autorul descrie viața din porturile Mării Negre la începutul secolului al XV-lea,

comerțul de mare, viața comunității orășenești din Cetatea Albă și relațiile cu tătarii.

Partea finală a scrierii povestește despre aducerea de către Alexandru cel Bun a rămășițelor lui Ioan cel Nou la Suceava, scenă care va fi reluată și ilustrată apoi de zugravii moldoveni la Voroneț și Sucevița.

Scurta perioadă de aflare în Moldova (1401 – 1406) a lui Gr. Îamblac e marcată de o valoroasă activitate scriitoricească și oratorică în serviciul Bisericii. Din cele 40 de lucrări cunoscute ale lui o bună parte au fost scrise în Moldova, dintre care, în afara de *“Pătımirea lui Ioan cel Nou”* fac parte *“Cuvîntarea de laudă marelui mucenic Gheorghe”*, *“Cuvîntarea la sărbătoarea florilor”*, *“Cuvîntarea despre post și lacrimi”*, *“Cuvîntarea despre pomană și despre sărmani”*, *“Cuvînt despre tainele dumnezeiești”*, *“Cuvîntare la Joia marea”* etc. – în total 17 lucrări.

În 1403 el ia în primire mănăstirea Neamțu, care o conduce pînă în 1406. După decesul unchiului său – mitropolitul rus Chiprian (16 septembrie 1406) Grigore pleacă în 1407 la Kiev, unde în 1409 citește *“Cuvîntarea la moartea lui Chiprian”*.

În vara anului 1414 Gr. Îamblac vizitează Moscova venind la mitropolitul Fotie. În același an are loc Conciliul al II-lea al bisericii lituaniene la care el fu propus candidat în mitropoliți, plecînd după confirmare la Constantinopol. Patriarhia însă nu uitase că el a rămas în Moldova și nu s-a întors la Constantinopol, din care cauză l-a anatemizat și îndepărtat de Biserică. La începutul anului 1415 Îamblac se întoarce în Lituania, cînd are loc Conciliul al III-lea, Îamblac fiind iarăși trimis la Constantinopol. La 15 noiembrie al aceluiași an el este ales mitropolit al Lituaniei și Kievului, ceea ce se impu-

nea de necesitatea rezolvării divergențelor religioase și ideologice ale ortodoxiei și catolicismului.

Cîteva manuscrise rusești ne comunică că, chipurile, Gr. Îamblac ar fi murit în 1421 la Vilno. A. Lațimitski, pămînteanul nostru care a activat în Rusia, cu multe argumente ne încredințează că după Conciliu Grigore se întoarce în Moldova, unde în calitate de stareț, sub numele său laic Gavriil, transcrie și traduce pînă la adînci bătrînețe diferite opere teologice. Se stinge din viață pe la 1450.

Grigore Îamblac propaga prin scrierile sale valori general-umane religioase, în condițiile amenințării reale a popoarelor de la Dunăre din partea hoardelor turcești și a tătarilor. În compunerile de vieți sfinte este lăudată tăria și neînduplecarea omului în fața celor mai mari chinuri pentru credința creștină. Tăria sufletului este mai presus decît suferințele trupului, aceasta fiind doar o peliță temporară a sufletului și cu cît mai degrabă se stinge, cu atît mai repede eliberează sufletul din verigele lui.

Religia nu are nevoie de aventurile spiritului, ci de împelițarea lui corporală în scopul impresionării senzoriale puternice a credincioșilor. Gr. Îamblac prețuia forma literară rafinată în redarea tablourilor și legendelor din Vechiul Testament. Alături de pictură, el recunoștea literatura ca un mijloc puternic de acțiune asupra senzațiilor oamenilor.

Concepțiile etice ale lui Gr.Îamblac sunt expuse în *“Convorbirea despre pomana și despre sărmani”*. Potrivit acestor concepții, dacă postirea, rugăciunile și lacrimile îl purifică pe om în plan individual, apoi pomana, “dăruirea sărmanilor”, e mai principală, fiindcă este o datorie morală socială ce asigură legătura individualului cu alți oameni. Această datorie morală este, după tradiția religioasă, susținută de “răsplătirea însutită dumnezeiască”, deoarece îi are pe toți

oamenii ca frați prin a lui binefacere. Oamenii bogați și zgîrciți trebuie să aibă frică de mînia domnului și de focul din iad. Adresîndu-se la aceștia, Gr. Îamblac exclamă: “Oare chiar îl urăști pe Dumnezeu și pe ei (sărmanii) nu-i dăruiești cu pomană? Nu te înfricoșează oare pe tine, bogătașule, focul care nu te aduce în simțire?”. Gr. Îamblac nu militează împotriva inegalității, dar urăște atîrnarea inumană, dragostea de bani, “căci dragostea pentru arginți este rădăcina tuturor relelor”. El se adresează către cei bogați cu predica moralizatoare: “În felul acesta, fraților, să vă faceți avuțiile voastre... ca să nu fiți furați de dragostea pentru bani”. Nu lăsați pe mîine darul de pomană, îi sfătuieste Gr. Îamblac pe aceștia, ca să nu vă asemănați celui nebun, care a zis: “Am să dărîm hambarul meu și am să fac unul mai mare”, “căci nu știți ce va aduce ziua de mîine, doar poate să fie peste noapte să vă pierdeți și sufletul”. În cazul dat Gr. Îamblac concepe sufletul ca o înclinație firească a omului spre bunătate, iar pierderea lui – ca zgîrcenie, răutate și alte cusururi. Cei săraci și nenorociți pot să-și facă pomană liniștindu-i și compătîmîndu-i pe cei bolnavi și îndurerați, arătîndu-le bunăvoința și atitudinea umană.

Spre deosebire de afectele estetice religioase, care sunt proprii omului din naștere, binefacerile morale, în opinia lui Gr. Îamblac, trebuie altoite și deprinse prin învățatură, fiindcă ele sunt date de la natură.

Concepțiile filozofice ale lui Gr. Îamblac sunt legate în mod tradițional de teologie și apar din necesitățile dogmatice religioase, nefiind însă lipsite de originalitate în comparație cu concepțiile teologice cunoscute.

Sub conducerea Bisericii s-au organizat principalele centre de activitate cărturărească și artistică ale Evului mediu. Acestea au fost timp de cîteva secole marile mănăstiri. În

școlile mănăstirești existau învățători, dascăli, profesori, numiți atunci “nastavnici” și gramatici. Activitatea fundamentală în școlile mănăstirești era cea de instruire, adică predarea cunoștințelor solicitate de nevoile bisericești și ale administrației. Ca manule erau folosite în primul rînd cărțile populare mai atractive și mai ușoare prin conținutul lor. Cu acest scop în secolul al XV-lea se copiase la Neamțu romanul popular cu conținut moral-religios “*Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf*” ce se afla într-un manuscris slavo-român în Biblioteca Academiei din București.

Vestita mănăstire “Înălțarea Domnului” de la poalele Carpaților răsăriteni, ctitora mușatină Neamțu, devine un centru renumit de viață monahală și de cultură românească încă din secolul al XIV-lea. În prima jumătate a secolului al XV-lea, monahul Gavriil Uric, prin aptitudinile și activitatea sa de neîntrecut, caligraf și miniaturist, întemeiază aici o școală de înaltă cărturărie ortodoxă de receptare, corectă traducere sau transcriere și răspîndire a operelor patristice. De altfel, o activitate importantă a școlilor mănăstirești a fost și cea de transcriere a manuscriselor necesare culturii și cultului. În anul 1413 Gavriil Uric va transcrie “*Scara*” (“Leastvița”) Sfîntului Ioan, egumen al muntelui Sinai.

În anul 1472 Ștefan cel Mare poruncește să se copieze textul “Leastviței”, pentru ctitoria sa abia sfințită de la Putna. Manuscrisul este păstrat și în prezent la Putna, în preajma candeliei nestinse de la mormîntul marelui voievod. La sfîrșitul textului manuscrisului citim: “Din porunca dreptmăritorului Domnul nostru Io Ștefan Voievod, domn al Îării Moldovei, fiul lui Bogdan Voievod, s-a scris această “Scară” pentru mănăstirea sa din Putna, în aceeași mănăstire în timpul arhimandritului chir Ioasaf, cu mîna mult păcătosului monah Vasile, în anul 6980 (1472)”. Atît arhimandritul Ioasaf, primul stareț al Putnei, cît și monahul Vasile vor fi folosit cel

puțin una dintre cele două copii ale “Scării” pe care, după cât se cunoaște pînă astăzi, le datorăm lui Gavriil Uric.

Din Moldova secolelor XV și XVI sunt cinci manuscrise slavo-române care cuprind opera lui Ioan Sinaitul. La fel se mai păstrează multe manuscrise slavo-române cu scrieri patristice, dar nu cunoaștem centrele bisericești, unde ele au apărut.

Începînd cu sfîrșitul secolului al XV-lea un important și renumit centru cultural bisericesc la sud de Carpați va deveni mănăstirea Bistrița, ctitora Craioviștilor din Vîlcea, unde se realiza multiplicarea prin copiere a scrierilor teologice, patristice, în versiuni slavone. Mănăstirea Bistrița a fost în atenția Doamnei Elena Despina, cât și a soțului ei, voievodul Neagoe Basarab, care în tinerețe își făcuse educația intelectuală și duhovnicească la Bistrița, de unde va împrumuta unele cărți mai tîrziu, cînd va deveni domnitor al Îării Românești.

Un rol deosebit în răspîndirea științei de carte l-au jucat și primele tipărituri de la începutul secolului al XVI-lea, chiar dacă acestea sunt încă în slavonă. Este vorba despre cărțile tipărite de Macarie, cărți fundamentale pentru Biserică, de exemplu: “*Liturghierul*” (1508), “*Octoihul*” (1510) și “*Evanghelierul*” (1512).

Printre izvoarele scrise, ce oglindesc gîndirea social-politică a Moldovei din secolele XV-XVI, se află *Letopiseșul de la Bistrița*, o cronică anonimă, care descrie evenimentele din anii 1359-1507. Conținutul cronicii este definit chiar în titlul lucrării “*Moldavstvii țării*” (“Domnii Moldovei”). Apoi urmează două copii ale *Letopiseșului de la Putna*, ambele intitulate “*Povestire în scurt despre domnii Moldovei*”. În ele se descrie viața și activitatea domnitorilor pînă în anul 1518.

Gîndirea socială din această perioadă înainta în prim-plan problemele cardinale ale vieții politice, precum cele ale independenței și stabilității politice a țării. În letopisețe domnitorii sunt adesea numiți “mari cîrmuitori”, iar boierii sunt condamnați pentru uneltirile lor împotriva puterii domnești centralizate. Primele eforturi creatoare ale cărturarilor români nu se îndreaptă spre speculația teologică, ci spre istoriografia și gîndirea social-politică. Roadele acestor eforturi se concentrează în “*Letopisețul de cînd s-a început Îara Moldovei*”, alcătuit la curtea lui Ștefan cel Mare și continuat în timpul urmașilor săi, în cronicile lui Macarie, Eftimie și Azarie (secolul al XVI-lea).

Cronica lui Macarie, episcop de Roma, cuprinde istoria Moldovei de la nașterea lui Ștefan cel Mare (1504) pînă în 1552. Ea reprezintă punctul de vedere domnesc împotriva boierimii, care se opunea întăririi puterii centrale.

Continuatorii episcopului Macarie au fost Eftimie, cronicarul lui Alexandru Lăpușeanu, și Azarie, care scrie din porunca lui Petru Șchiopul. Eftimie și Azarie sunt ultimii reprezentanți ai școlii cronicarilor domnești.

Cel mai important document scris din epoca feudală, care ne permite să judecăm despre modul de a gîndi al poporului nostru, este “*Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*”. Lucrarea dispune de un conținut preponderent politic, teoretizînd puterea domnească autoritară a lui Neagoe, care a dominat în Îara Românească în 1512-1521. Cu totea acestea, Neagoe, sintetizînd tradiția bizantină sub raportul gîndirii politice, include în sfera preocupărilor sale și multiple probleme ce depășesc realitățile politice imediate, transformînd opera în “cea dintîi carte filozofică în literatura noastră”¹. Sfaturile lui Neagoe urmăresc mai întîi scopul de a

¹ O. Denșușeanu. Istoria literaturii române. Curs litografiat, 1998, p. 306-307.

forma un principe ideal și în genere un om ideal, în conformitate cu mentalitatea epocii, dar depășind în multe privințe cadrul gândirii religioase și apelînd la interpretările laice raționale.

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, deși continuă literatura slavă a cronicarilor de curte și cea religioasă, se produc însă două schimbări importante: începe să se generalizeze scrisul în limba poporului în toate cele trei țări române și să crească importanța elementelor laice în cultură.

Secolele XIV-XVI se constituie ca epocă de înflorire a culturii bizantine și slave. În acest răstimp sunt copiate sute de manuscrise grecești, mai ales slavone, însă tot acum se fac primele traduceri de scrieri bisericești în românește și vor apărea primele tipărituri sub directa purtare de grijă a unor mari ierarhi, clerici cărturari și a voievozilor aflați la cîrma vieții bisericești de stat în Îara Românească, în Moldova și în Transilvania.

Cea mai veche traducere românească din scrierile “părinților bisericii”, păstrată într-un text bilingv, este “*Cuvântul de învățătură al Sfîntului Ioan Gură de Aur în noaptea Sfîntelor Paști*”, care reprezintă o copie de la jumătatea secolului al XVI-lea a manuscrisului “Cardaș” al părintelui Bratul din Brașov, datat 1559-1560.

Primele scrieri în limba română păstrate pînă astăzi sunt, în majoritate, părți traduse din Sfînta Scriptură, din cărțile de cult și alte scrieri de zidire sufletească, avînd valoare dogmatică, cît și moral-educativă. Aceste traduceri se datorează, în cea mai mare parte, unor cărturari de la sate, numele căroro au fost rareori cunoscute și reținute, adesea rămîinînd însă anonimi. Cultura românească a germinat timp de secole în sufletul poporului, a înflorit în lexic, a fost comunicată oral, iar cînd a fost fixată în scris, chiar dacă nu putea avea de la

început forme pe deplin cristalizate în această expresie proprie, și le-a căutat neconținut, nu i-au fost nici inspirate de aiurea și nici impuse. Preoții, proveniți mai ales dintre țărani, au rămas exponenții autentici ai mediului sătesc, nu s-au îndepărtat prin creșterea lor culturală, ci, dimpotrivă, s-au simțit îndatorați aceluși mediu, mereu atașați de frații lor țărani, identificați cu ei prin port și prin limbă, prin modul de viață comun și prin slujirea aceluși aspirații umane de dreptate, libertate și unitate românească.

§ 6. Idei social-politice și filozofice în opera “Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie”

“Învățăturile lui Neagoe Basarab” reprezintă cea mai de seamă operă literară, social-politică și filozofică românească din perioada medievală. Este considerată drept o adevărată enciclopedie moral-religioasă și filozofică a trecutului românesc, un adevărat model de gândire originală românească și care în fond reprezintă semnificația și valoarea ei. Opera reflectă o lume a sentimentelor esențiale, izvorâte din concepția poporului românesc asupra existenței sale. Sunt evidențiate ca valori morale anume acelea ce aparțin pe drept spiritului poporului român: omenia, mila, cumpătarea, smerenia, bunătatea sufletească. Ideile și tezele expuse contribuie substanțial la studierea societății medievale românești, evidențiază expresivitatea și moralitatea poporului. Expunându-și concepția despre lume, despre om, despre stat, el introduce și factorul popor – “țărani”, ce nu este prezent la alți autori de învățături și povești din sec. al XVI-lea.

Dafind din sec. al XVI-lea, din epoca Renașterii, lucrarea constituie o mărturie a vechimii culturii românești. Profunda spiritualitate îi atribuie valoarea unei adevărate opere renaș-

centiste din Europa Occidentală. Domnitorul Neagoe Basarab se înalță ca un viguros intelectual român de statură europeană. Opera lui cuprinde înțelepciunea seculară românească, erudiția religioasă și politică, denotă o recunoaștere profundă de către autor a aspirațiilor și necesităților poporului.

Opera aduce noi viziuni în ideologia țărilor române, conține un suflu proaspăt și binefăcător, vitalitatea ei fiind adecvată esenței credinței. Cu atât mai mult cu cât autorul, rămânând fidel credinței, își trece gândirea și sensibilitatea în lumea lucrurilor reale. Și deși “Învățăturile” sunt bazate pe lucrări similare bizantino-slave, ele conțin și diverse idei, reflecții și concluzii originale.

Astfel, încă mai înainte erau răspândite “Învățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său Leon” (sec. al XVI-lea), “Învățăturile arhiepiscopului de Ohrida, Teofilact” (sec. al XI-lea). În sec. al XIV-lea în literatura cehă apare opera “Sfaturi noi”, autorul căreia este Jan Smil Flașca din Pardubice etc.

“Învățăturile” lui Neagoe Basarab sunt apropiate după conținut de opera lui N. Machiavelli “Principele” (1513). Nu întîmplător B. P. Hașdeu l-a apreciat pe N. Basarab ca pe un Mare Aureliu al Îării Românești, principe, artist și filozof, opera fiindu-i considerată drept monument de seamă în literatura, politica, filozofia și elocvența strămoșilor noștri. Din contextul acestor două opere comparate se evidențiază și un șir de trăsături comune, fapt ce ne mărturisește includerea valorilor social-politice și filozofice românești în circuitul universal. Și dacă “Principele” lui Machiavelli, avînd un caracter social-politic și filozofic pronunțat, examinează probleme privind formele și metodele de guvernare autoritare, monarhice și centralizatoare, apoi și “Învățăturile” lui Neagoe Basarab argumentează tactica promovării unei asemenea

guvernări în activitatea politică internă și externă, expune principii ce vizează esența artei politice și consolidează independența Statului. Prin aceste idei “Învățăturile” constituie prima încercare (ni se pare destul de reușită) din istoria gândirii noastre românești de a face o prezentare teoretică politicii statului feudal. În lucrare accentul este pus pe rațiune, pe experiența politică proprie, pe o apreciere dreaptă a intereselor de stat și a oamenilor cu funcții concrete ce manifestă o adevărată înțelepciune politică.

În lucrare sunt reproduse fragmente din “Cartea regilor”, în special din reflecțiile lui Solomon. Astfel, autorul, expunând teza misiunii deosebite, providențiale-divine a domnitorului, se orientează după modelul regilor “sfinți” din Biblie. Scopul e destul de bine determinat: a justifica politica centralizatoare a domnului față de boierime demonstrând însă odată în plus că el este unsul lui Dumnezeu.

Neagoe Basarab a cunoscut îndeaproape Mănăstirea Bistrița, îndeosebi literatura de caracter moral, filozofic, religios a autorilor consacrați (Platon, Pythagoras, Aristotel, Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare), aflată aici în timpul vieții sale.

Povețele lui Neagoe capătă un caracter nobil. Revolta, dar și bărbăția sunt expuse cu o finețe rară în spațiul rugăciunii rituale, ori al discursului modern, fie că e vorba despre tratative cu solii altor state, fie că sunt descrise secvențe de război sau diferite episoade din viața curții.

Îndeosebi se evidențiază povețele referitor la menținerea păcii și evitarea vărsărilor de sânge în cazul când acestea au fost declanșate. În reflecțiile, acțiunile și faptele sale Neagoe este prezent cu concluzii înțelepte privind raporturile dintre individ și mase, curteni și domn, dintre boieri și țărani. El e smerit, e cumpănit în fața forței oarbe, nu denotă nici trufie,

dar nici spaimă față de dușmani. Neagoe expune gânduri profetice, dar și speranța în profunzimea forței morale a neamului românesc.

Și dacă în prima parte a operei sunt expuse diverse texte religioase, apoi partea a doua continuă predilecția privind activitățile general-umane, politice, juridice, morale. În așa mod se reliefează vocația unei personalități profund conștientizate și împovărate de responsabilitatea și misiunea istorică față de prezent și viitor.

Pătrunzând în esența conținutului “Învățăturilor”, ne convingem că ele au un caracter umanist destul de pronunțat. Și aici e cazul să subliniem că umanismul în țările române capătă o dezvoltare ascendentă începând cu sec. al XVI-lea. În linii generale umanismul românesc nu se prea deosebea de umanismul din alte țări, deși nu putem evidenția aspecte antropocentriste profund nuanțate. Critica orînduirii feudale sau opoziția deschisă față de autorități poartă un caracter mai mult episodic. Dacă examinăm raportul rațiune-credință expus în umanismul occidental și în cel românesc, stabilim apropieri esențiale în conținut, iar deosebirile ca atare au mai curînd un caracter de nivel. Această stare de lucruri se explică în special prin condițiile istorico-obiective existente în țările occidentale și țările române, precum și prin tradițiile culturale naționale, prin scopurile și tendințele activității umaniste din fiecare țară concretă.

Astfel, cultura românească din perioada respectivă, inclusiv opera lui Neagoe Basarab, denotă o influență vădită a culturii grecești, avînd diverse aspecte de ordin moral, politic, juridic. Referitor la “Învățături” – în ele e prezentă experiența social-politică personală a lui Neagoe. Viitorul domnitor și autor al “Învățăturilor” a participat activ la viața social-politică, a trăit pe deplin raporturile dintre diferite grupuri sociale,

dintre diferite state și religii, fiind și oștean, și conducător militar, și om credincios. Neagoe a fost grămatic, postelnic, comis. Cunoștea îndeaproape moravurile curții domnești. S-a manifestat activ în treburile cotidiene și necesitățile practice ale domniei. Fiind un om de o cultură rară, Neagoe cunoștea câteva limbi: greaca, slavona, sârba. Avea cunoștințe profunde în ortodoxism, ocrotea biserica, a corespondat cu cărturari și reprezentanți ai vieții social-politice a timpului. În această experiență social-politică se includ în mod organic și relațiile de familie cu tot specificul și semnificația lor destul de diversă.

Umanismul lui Neagoe Basarab se manifestă destul de reliefat, de exemplu, chiar în însuși faptul utilizării numeroaselor citate din Biblie, pe care autorul le consideră ca temelie a dezvoltărilor și generalizărilor sale. El se pronunță pentru fapte chibzuite și măsuri socotite, adică anume așa cum ne cere morala creștină și care trebuie să persiste în viața fiecărui om. Domnitorul este atras în permanență de puritatea vieții, de sobrietatea și valorile esențiale privind existența, precum și vorbirea cumpănită. Și dacă mai adăugăm aici evidențierea modestiei, viziunea măsurată asupra lumii, ideea toleranței, a respectului față de om, precum și ajutorul acordat în timpurile anevoiașe, obținem un tablou aproape integral al tendinței renaștentiste.

Avem tot temeiul să afirmăm că prima parte a operei, ținând cont și de prezența numeroaselor citate din Biblie, constituie de fapt un omagiu umanist consacrat nu în special domnitorului, cât omului ca atare. Reflecțiile filozofice ce urmează reprezintă adevărată deplină a domnitorului-savant și filozof la măreția și puritatea omului, la modalitatea specifică a cugetului său, la tendința fermă de a pătrunde în esența lumii și a încerca de a o face mai bună, mai perfectă.

Neagoe Basarab crede în potențele creatoare ale omului, iar lumea în care trăiește și activează omul este o lume a lui.

Și anume lumea aceasta în care omul se poate manifesta ca ființă victorioasă și pe care el e în stare de a o stăpîni trebuie transformată conform cerințelor vremii.

Umanismul lui Neagoe se manifestă și prin faptul că el tinde să formeze un principiu ideal și un om ideal, reieșind din necesitățile și perspectivele de dezvoltare a Îării Românești din epoca respectivă. Sprijinindu-se pe Biblie, el dovedește că Domnitorul țării este alesul și unsul lui Dumnezeu, este un păstor al poporului: “De la Dumnezeu se dă împărăția și domnia și pe Pămînt și în Cer”. Prin esența sa domnia este divină, de aceea nimeni nu are dreptul de a se ridica împotriva ei. Fiind unsul lui Dumnezeu, Domnitorul trebuie să fie milostiv cu toți oamenii și cu toate popoarele, pe care Dumnezeu i le va da să le ocîrmuiască. Pentru a argumenta aceste teze, Neagoe aduce drept exemplu fragmente din istoria lui Avesalom. La drept vorbind, Neagoe argumentează teza fundamentală privind concepția românească despre domnie, dovedind caracterul ei dumnezeiesc. Domnitorul îndeplinește funcții intermediare între Dumnezeu și popor, fiind reprezentantul lui Dumnezeu pe Pămînt, și puterea lui nu cunoaște neînțelegere din partea nimănui. Concepția despre domnie este nu numai o influență a tradiției bizantine, dar și în special a Bibliei. Neagoe aduce exemple din Panegiricul lui Constantin cel Mare, care stabilește raporturile adevărate dintre împărăție și biserică. Din “Învățăături” reiese că împăratul bizantin constituie modelul domnului creștin care a influențat mai apoi concepția despre domnie a popoarelor din Estul Europei. Conform acestei concepții, puterea domnilor se află pe o treaptă mai superioară decît instituțiile laice și ecleziastice, datorîndu-se în mare măsură textelor biblice și exemplelor din viața și istoria altor conducători și a altor popoare, afirmînd că folositoare pentru noi sunt toate faptele – și cele bune, și cele rele. Aici este expusă o idee profundă avînd mai multe

aspecte: 1) ideea de a învăța faptele altora, de a utiliza anumite învățăminte conform dictonului latin “Historia est magistra vitae”; 2) un conducător (fie el rege, domn, împărat), învățînd de la alte popoare anumite fapte și lucruri pozitive, contribuie într-o anumită măsură la apropierea acestora. Dar nici un popor nu poate trăi fără alte popoare. Și orice popor este oglindă pentru alte popoare, este o călăuză fără de care și luminosul îți pare întunecat. Concluziile făcute de Neagoe Basarab ne permit să afirmăm că “fizionomia” social-politică și filozofică a țărilor române se încadrează și este asemănătoare cu cea europeană.

Atitudinea lui Neagoe Basarab față de Dumnezeu poate fi ilustrată și prin următoarele reflecții: “Iubitul meu fiu ! Mai înainte de toate se cade să cinstești și să lauzi neîncetat pe Dumnezeu cel Mare și bun și milostiv, și ziditorul nostru cel înțelept, și ziua și noaptea, și în tot ceasul, și în tot locul. Și să nu cazî în disperare, dar să afli alinare în credință și în dragoste față de Dumnezeu”.

Neagoe consideră că un principe înțelept și un domn înțelept trebuie să fie cu adevărat credincios lui Dumnezeu. El va ocoli ereticii și păgînii. Astfel, împăratul Constantin cel Mare, fiind un bun credincios în Sfînta Cruce, a învins în multe războaie sub semnul ei.

Pentru a atribui interdicțiilor morale, precum și altor povețe o însemnătate și o valoare mai mare, Neagoe le ridică la rang de porunci dumnezeiești. El scrie: “Și să nu gîndești că eu le grăiesc acestea din capul meu, pentru că toate acestea ți le grăiesc din Sfînta Scriptură și ți le zic ca să-ți fie de povață și de îndreptare”. E semnificativ faptul că Neagoe Basarab nu concepe poruncile din Biblie într-o formă pasivă și abstractă, neconcretă, ci le privește în raport cu rațiunea (cu cerințele acesteia) și neapărat în folosința nemijlocită a omului. Concluziile au un caracter raționalist și reflectă

cugetările sale referitor la esența “poruncilor” și la însemnătatea lor în viață, evidențiind că așa gândește el că e mai bine.

Deci, în vederea argumentării tezelor sale umaniste Neogoe aduce mai multe citate din Biblie, iar propriile gânduri le expune prin comentarii personale, evidențiind experiența istorică a țării Românești, precum și experiența și cultura sa personală. Prezintă interes ideea că pentru o cîrmuire înțeleaptă sunt necesare și povețele boierilor, demnitarilor: “Trebuie să te sfătuiești cu boierii în tot ceasul, măcar de sînteți domni puternici”.

Asemenea lui Machiavelli, el afirmă că un principe înțelept alege în consiliul său tot oameni înțelepți, care expun liber adevărul, contribuind astfel la soluționarea obiectivă, realistă a problemelor statale. Un principe și un domnitor înțelept nu dorește să audă laude și slavă la adresa sa. Dimpotrivă, el dorește să știe totul așa cum este, să cunoască în profunzime adevărata stare de lucruri, ca mai apoi să purceadă la acțiunile necesare. Domnitorul nu are dreptul să comită fapte nechibzuite, nedemne. Adresîndu-se fiului său ori altuia, Neogoe îl povățuiește cum să facă și ce să facă dacă Dumnezeu îl va alege Domn al țării, dacă-l va pune păstor pe turma lui dumnezeiască. Și acela care va fi ales Domn, pe acela îl roagă, ca pe un frate al său, să-i poarte de grijă sufletului său după ce el se va duce în lumea celor drepți. Că el va fi fără avere și fără slava lumii pămîntești. Iar domnia lui s-a risipit ca fumul sub bătaia vîntului. Și acum sufletul lui mai are o singură speranță, speranța la mila lui Dumnezeu și la alesul lui Dumnezeu – al lui frate iubit. El speră că Christos – Dumnezeu îl va învăța pe Domnul țării cum să aibă milă de sufletul lui în vremurile grele. Neogoe își imaginează chiar că vorbește din “lumea cealaltă”, amintind totodată că lumea este deșertăciune și de aceea trebuie să ne purtăm astfel ca să nu devenim prada acestei lumi. El povățuiește foarte insistent

și roagă ca atunci când oamenii săvârșesc păcate, fac greșeli, să-și ispășească păcatele, să corecteze greșelile prin pocăință neîntârziată.

În lucrare este condamnat domnul trufaș și sîngeros, exprimîndu-se doleanța ca atotputernicia Domnului țării să fie limitată de atotputernicia lui Dumnezeu. Și numai Domnitorul care va înțelege unicitatea și măreția lui Dumnezeu – ziditorul Pămîntului și Cerului, și se va smeri în fața lui Dumnezeu, numai acela va fi înălțat. Iar Domnitorul care nu se va smeri înaintea lui Dumnezeu, va fi smerit de însuși Dumnezeu. Neagoe conchide că noi, toți muritorii, vom merge pe calea supușeniei și vom îngenunchia în fața Judecășii lui Christos. La judecată fiecare se va înfățișa cu faptele sale, bune sau rele, și nu se va mai cunoaște cine e domn sau împărat, cine e bogat ori sărac.

Cele expuse ne permit să afirmăm că concepția despre lume și viață, despre om și existență a “Învățăturilor” se include organic în concepția dominantă teologică a timpului avînd un caracter creaționist destul de pronunțat. În același timp concepția despre lume a “Învățăturilor” prezintă o însemnătate specifică în dezvoltarea gîndirii filozofice în țările române. Însemnătatea aceasta rezidă în prezența unor aspecte și elemente noi privind dezvoltarea tezei referitoare la însemnătatea existenței umane în Univers. Neagoe Basarab demonstrează că omul, fiind dotat cu rațiune, cu chibzuință și libertatea spre purul adevăr, evidențiat între bine și rău, dispune de reala posibilitate de a se situa deasupra celorlalte viețuitoare din lume. Dar anume omul oscilează în permanență între bine și rău, anume omul poate ajunge chiar divinitate creatoare, dar poate deveni și o fiară sălbatică.

Dumnezeu este ziditorul lumii. Neagoe însă crede că lumea pămîntească nu este o lume umilită și lipsită de sens, iar

omul nu trăiește în zadar avînd scopul de a se izbăvi de păcatul inițial, ci are și alte scopuri mărețe.

Consemnăm că concepția creaționistă despre lume conține o semnificație antropocentrică originală, conform căreia Universul a fost întocmit exclusiv pentru toți oamenii. Tot ce este în lume: soare și lună, vînt și ploi, pămînt și mare, stele și văzduh – toate sunt făcute pentru om. Și orice corp ceresc, orice forță a naturii, orice viețuitoare, în special omul – este înzestrat cu o natură semnificativă a sa. De aceea se cuvine ca omul să manifeste o adevărată dragoste față de Dumnezeu, să respecte posturile, întrucît din post se naște curățenia, iar din ea – rugăciunea, care mai apoi naște smerenia, iar aceasta naște dragostea. Însă Neagoe nu-și imaginează perfecțiunea omului, deși sub steaua călăuzitoare a poruncilor Domnului, în afara libertății. Aceasta-l orientează pe om spre manifestare și realizare, spre înțelegerea necesității (deși el încă nu pătrundea profund în esența categoriei date). Omul, fiind liber, își poate dezvolta pe deplin aptitudinile în alegerea binelui sau răului. Prin bine Neagoe înțelege tot ce corespunde eu-lui sau, stării sale firești de manifestare, iar răul este conceput ca tot ce se opune sau nu corespunde stării sale firești, eu-lui ca atare. Dar omul este înzestrat cu aptitudinile intelectuale necesare pentru a pătrunde în esența binelui și răului. Aptitudinile pe care le posedă omul sunt calități, însușiri proprii numai lui, întruchipate în muncă și care-l deosebesc pe el de celelalte ființe vii (viețuitoare).

Neagoe Basarab promovează ideea că omul poate fi asemănător cu însuși bunul Dumnezeu. Aceasta, însă, e posibil numai dacă el, activînd conform rațiunii, săvîrșește fapte destoinice. Fiind înzestrat cu rațiune și păstrîndu-și mintea lucidă, omul poate stăpîni tot Universul pămîntesc și ceresc. Realizarea reală a omului, a esenței sale umane poate avea loc dacă el se călăuzește de poruncile rațiunii (minții). Prin intermediul

respectiv se mai evidențiază că omul nu este o simplă viețuitoare, ci o făptură înțeleaptă. Posedînd minte, omul simte necesitatea de a activa, de a se manifesta, de a acționa la un nivel susținut. Astfel, omul își dă seama de specificul minții și de posibilitatea ei creatoare. Pierzînd mintea, omul încetează de a mai fi asemănător lui Dumnezeu, își pierde esența umană.

Bunul Dumnezeu este cu omul și este pentru om, el este în folosul omului, pentru binele lui, și nicidecum pentru chinuri și suferințe. În lumea creată de Dumnezeu Neagoe a presupus o lume a omului. Am putea presupune și noi că teza aceasta nu corespunde cu teza, potrivit căreia omul este considerat sclav al lumii, dar nici cu teza ce privește Creatorul guvernînd în permanență lumea omului. În tezele expuse se reliefează parcă elemente de deism.

Probabil, esențialul constă în faptul că teza lui Neagoe Basarab ce reflectă sau examinează omul ca Dumnezeu, ca divinitate e foarte asemănătoare cu teza referitor la omul creator; între ele se poate stabili chiar o anumită corespundere. În concepția autorului, misiunea omului constă în a se face pe sine, a deveni, a se desăvîrși în permanență, a fi în stare de a accepta și respecta anumite norme și restricții, posedînd aptitudini și modalități de adevărată responsabilitate.

Omul are dreptul la viață, la bunurile și bucuriile ei, întrucît chiar Dumnezeu “i-au dăruit lui Adam hrana raiului, iar nouă ne-a dat dulceața pămîntului într-această lume și din sporul ei să ne hrănim”. Concluzia în cauză îl situează pe Neagoe printre cugetătorii de seamă din țară și din Europa. Deci, omul dispune de posibilități suficiente pentru a deveni împărat, învingător, ba chiar și Dumnezeul lumii în care el trăiește, stăpînul lumii sale. Omul acționează și creează în permanență. Iar maxima “Și dacă vom vrea noi, vom fi” exprimă pe deplin crezul umanist al lui Neagoe Basarab – un

crez și un concept avansat pentru timpurile de atunci. Dar problema privind înălțarea omului la nivelul suprem, adică la nivelul divinității capătă o importanță deosebită în concepțiile filozofice de mai târziu și în special în filozofia clasică germană. Faptul rămîne fapt. Existența unei gândiri înaintate poate fi examinată ca realitate, iar omul într-adevăr dispune de aptitudini deosebite pentru a stăpîni lumea care-l înconjoară.

Da, Dumnezeu a creat lumea, dar ea a fost creată pentru om, ea este o lume a omului, reprezentînd prin sine un fapt împlinit. Neagoe atribuie omului activitate. Însă e vorba despre o asemenea activitate care nu se dezice de credință și care reiese din credință; o asemenea activitate în care gîndirea și sensibilitatea, deși anevoios, dar totuși trec în lume. În așa mod gîndirea și sensibilitatea trec în lume numai datorită credinței ce reflectă esența, scopul și sensul trecerii.

Am spune chiar, că viziunea expusă reflectă și esența culturii lui Neagoe, cultură care de asemenea avea o orientare religioasă. Concomitent, însă, cultura de factură religioasă depășește totuși identitatea deplină cu postulatele creștine. Pentru Neagoe Basarab devin reale și influențele din alte domenii și izvoare, care generau de fapt concluzii prețioase de alt caracter, uneori diferit de postulatele creștine. În procesul devenirii se afirmă și alte tendințe de judecată și acțiune, care de fapt orientau spre o altă lume decît credința orientată numai spre lumea cerului. Anume din această îmbinare ori amestec a diverselor tendințe și orientări se afirmă concepția umanistă a lui Neagoe, concepție izvorîtă din creștinism, însă conținînd și unele aspecte noi, fapt ce atribuie “Învățăturilor” o semnificație filozofică notorie. Anume de aceea Neagoe acordă o însemnătate deosebită faptelor săvîrșite. El spune că de la Adam încoace au fost mulți împărați și mulți domni și fiecare a creat ceva, ori a săvîrșit fapte demne, ori a lăsat scrieri anumite. Însă toate acestea au trecut ca roua dimineții

și de la împărații și domnii mari și puternici de odinioară nimic n-a mai rămas, nimic nu se cunoaște. Numai lucrurile, numai faptele cele bune sunt veșnice. Ideea aceasta o expune destul de convingător și Miron Costin în poemul filozofic “Viața lumii”, o înfîlmăm și la Constantin Cantacuzino. Am putea presupune că aici Neagoe a încercat să pătrundă în legea generală a dezvoltării: că totul trece și se duce, că nașterea și pieirea, apariția și dispariția, degradarea și desăvîrșirea domină această lume.

Evidențiem că expresivitatea operei e dominată de limbajul bisericesc, însă care treptat înalță o adevărată înțelepciune laică, și anume – înțelepciunea eticii și a politicii, înțelepciunea unei filozofii întregi. Neagoe prezintă de fapt o filozofie a măsurii, a cugetării cumpănite în toate faptele, îndeosebi a existenței studiate nu numai din interiorul necesității la care întotdeauna se reacționează, dar și din afara acesteia, cu o perspectivă istorică înțeleaptă. Însuși destinul omului este privit de Neagoe ca o adevărată răsplată a faptelor îndeplinite. “Orice om, fie el domn, fie bogat ori sărac, înțelept ori neștiutor, ce va semăna, aceea va secera,” și cine cum își va alege sarcina, așa și o va duce. Că tot omul din lucrurile sale se va îndrepta, și din lucrurile sale se va osîndi”.

Neagoe insistă asupra unor calități excepționale ale principelui. Istoria dovedește că dacă principele nu este înțelept, el nici nu poate fi povățuit înțelept. Concluzia: sfaturile, gândurile bune și înțelepte neapărat “trebuie să se nască din înțelepciunea principelui, și nu înțelepciunea principelui din sfaturile și gândurile bune”. De aceea un domnitor înțelept își va alege sfetnicii ținînd cont numai de calitățile acestora și respingînd relațiile de prietenie sau rudenie. Unicul criteriu în acest sens fiind calitățile personale, și anume: Domnitorul să determine dacă un demnitar sau altul este cinstit și vrednic, este potrivit pentru anumite dregătorii. Cerința supremă –

pentru nimeni nici un privilegiu, decît numai meritele personale. În același timp nici rudele, nici slugile credincioase nu pot fi ignorate cu totul.

Neagoe Basarab îl povățuiește pe Domnitor (principe) să stăpînească țara cu credință și dreptate, să păzească cu sfințenie avuția țării, care-i aparține numai lui: “Niciodată cinstea și venitul să nu-l dai altuia, că vai de Domnul cel ce-și dă cinstea altuia și vai de țara ceea care o stăpînesc mulți”. Domnia și țara nu trebuie cedate nimănui, și vai de Domnitorul care nu le înțelege pe toate și nu le întocmește după bunul simț. Domnitorul trebuie să fie unicul stăpîn în țară, să cîrmuiască de unul singur și să nu împartă cu nimeni avuția țării sale. Bogăția țării trebuie păstrată pentru a ține în supunere toți supușii săi, pentru a se achita cu toate slugile și oștile, în așa mod asigurînd țării sale o pace adevărată. Prin urmare, stăpînirea înțeleaptă a bogățiilor întregii țări este pe atît de necesară, pe cît ea contribuie nemijlocit la promovarea unei politici interne și externe înțelepte, bine chibzuite și în interesul poporului.

Iar poporul dorește pace, și nu război. Domnul totdeauna trebuie să fie călăuzit de sentimente și afecțiuni pașnice, să stăvilească războiul. El recomandă “să nu iubiți vremile de răzmeriță și să nu săriți la fapte de trufie”. Atunci însă cînd dușmanul este gata să pornească cu război asupra țării care nu e în stare să lupte nefiind pregătită, Domnitorul întreprinde diverse acțiuni diplomatice pentru a evita confruntările. Dar dacă totuși dușmanii atacă țara, datoria fiecărui este de a ieși împotriva lor, și să nu vă temeți de ei cît de numeroși ar fi.

Dacă războiul începe, totuși, în fața Domnitorului stă sarcina de a lua măsurile necesare pentru adăpostirea familiilor tuturor locuitorilor țării: și a dregătorilor, și a țăranilor. În tradiția militară românească se practica ca în timpul războaielor să fie pustiit totul în calea dușmanilor pentru a le crea

condiții insuportabile de viață și a pregăti înfrîngerea lor. Asemenea domnitori ca Basarab I, Mircea cel Bătrîn, Ștefan cel Mare, Vlad Îepeș ardeau furajele, distrugeau podurile peste râuri, otrăveau fîntînile, iar grînele și vitele erau evacuate împreună cu familiile oștenilor.

Lucrarea cuprinde numeroase povețe, care ar putea fi considerate ca elemente din tactica de luptă a oștilor. Domnitorul, fiind comandantul suprem al oștirii, conduce cu pricepere bătălia, însă e necesar ca el să se afle într-un loc mai puțin primejdut, dar care ar putea fi schimbat în dependență de evoluția luptei. Învățăturile, recomandările acestea corespundeau de fapt practicii militare în țările române din Evul mediu. Este interesant faptul că în cazul cînd Neagoe dorește să cultive un patriotism profund, el evocă dovezi raționale, fapte concrete din viața omului, trecînd cu vederea textele religioase și dovezile teologice. În scopul de a atrage domnul și boierii la apărarea țării, el demonstrează că retragerea de la datorie, pribegia e amară și dureroasă. Atunci cînd Neagoe dorește să stimuleze dîrzenia și vitejia în oameni, el aduce exemple convingătoare din viața cotidiană (exemplul leului, al lupului, al șoimului).

Idealul lui Neagoe, însă, este pacea, și nu războiul. În pofida vremurilor cumplite, Neagoe Basarab dorește în fruntea țării un Domnitor (un principe) ce ar simboliza pacea și mila. Forța se poate retrage numai în fața înțelegerii și a dragostei față de oameni: “Iar și judecata măcar că iaște și dreaptă, tot iaște fără de milă...” Spusa prorocului: “Milostenia și judecata voi cînta ție , Doamne!”

Autorul “Învățăturilor” își dă destul de bine seama de rolul poporului, mai ales al “sărăcilor” care, de fapt, creează avuția țării aducîndu-i fală și tărie. El îi îndemna pe boieri, pe dom-

nitori la fapte practice spunînd: “Cum luați de la săraci, așa se cade și să dați pentru dînșii și să le faceți odihnă și pace”.

Un domn înțelept și ideal ar trebui să vină cu fapte demne de urmat, fiind mare iubitor de adevăr și de dreptate, fiind modest și generos, viteaz și ascuțit la minte. Îndeosebi este evidențiată dărnicia ca una din calitățile cele mai generoase ale suveranului. În timpul războiului Domnitorul are misiunea de a fi primul apărător al țării. Și victoria sau înfrîngerea tot de la Dumnezeu vine: “Pentru aceea să-ți ridici gîndul și mintea la cer, ca să-ți fie Dumnezeu într-ajutor, iar tu să mergi drept față în față spre vrăjmașii tăi fără nici o frică. Iar de vor fi mulți, nimic să nu te înfricoșeze, nici să nu te îndoiești, că omul viteaz și războinic nu se sperie de oamenii cei mulți, ci cum risipește un leu o cireadă de cerbi și cum omoară un lup o turmă de oi cît de mare, așa și omul viteaz și bărbat nu se înfricoșează de oameni mulți. Că omului viteaz toți oamenii îi sunt într-ajutor, iar omului fricos toți oamenii îi sunt dușmani și încă de ai săi este gonit și batjocorit și hulit”.

Neagoe Basarab venerează iubirea de oameni, adevărul și judecata dreaptă: “Judecați cu dreptate și prietenii, și străinii, și pe cei mari și pe cei mici: de nimenea să nu vă fie rușine, că Judecata a lui Dumnezeu este”. Judecînd, Domnitorul nu depășește limitele omeniei, nu-i înspăimîntă pe cei acuzați, ci dimpotrivă, le dă posibilitatea să-și expună liber poziția și dovezile, apărîndu-se în mod argumentat. Domnitorul e dator să-i apere pe toți, însă în deplină corespundere cu legile existente. Toți trebuie judecați drept, Domnitorul neluînd partea nici a unora, nici a altora, dar fiind speranța tuturor. El aduce ca exemplu un dialog dintre Alexandru Macedon și Aristotel. Filozoful dorește să afle de la marele împărat secretul victoriilor sale militare. Alexandru Macedon răspunde că el a învins toată lumea datorită realizării în fapt a trei lucruri: 1) “cu cuvîntul adevărat și sfătuitor”; 2) “cu judecata dreaptă”; 3) “cu

mîna întinsă și îndurătoare”. Alexandru n-a adunat avuție, dar și-a miluit slugile și oștenii, iar aceștia s-au sacrificat pentru împăratul lor. El consideră că numele bun și respectuos este cu mult mai valoros decît avuția cea multă.

El povățuiește Domnitorul să nu verse sînge nevinovat, să nu omoare pe nimeni fără judecată dreaptă, să-și iubească și să-și apere poporul. Judecata trebuie să fie “pe dreptate și pe legea lui Dumnezeu”. Și numai după aceasta el va ajuta pe cei săraci, va îngriji bisericile și mănăstirile. În viziunea lui Neagoe, milostenia și judecata dreaptă, în special față de slugile credincioase și de oșteni, denotă într-o mare măsură conceperea obiectivă privind faptele unor mari personalități.

Astfel, în concepția lui Neagoe judecata îndeplinește o misiune deosebită, ca fiind examinată în legătură nemijlocită cu dreptatea. Povața: “Să faci judecată dreaptă și bogaților, și săracilor”. Un domn înțelept își cîrmuiește țara cu dreptate și este gata să-și dea viața pentru victoria libertății. În lupta pentru dreptate Neagoe se situează de partea celor săraci: “Omul cel mînios și cel lenevos nici o dreptate nu va face săracilor. Și să nu vă pripiți, ca nu cumva, neînțelegînd jalba săracului să-l judecați cu nedreptate”.

Un Domnitor înțelept trebuie să posedeză și calități psihologice necesare, să fie echilibrat și cumpătat, să vorbească cu oamenii cu pricepere și cu blîndete, să le înțeleagă durerile și aspirațiile. Ascultînd păsul oamenilor să dea dovadă de stimă, să nu-și știrbească autoritatea și să nu încalce demnitatea altora, să nu înjosească pe nimeni. E firesc și omenește că nimeni nu dorește să fie umilit, că fiecare dorește înălțare, și nu coborîre.

Neagoe Basarab personifică curajul și vitejia manifestată de Domnitor în timpul bătăliilor, privind cu dispreț la acei care sunt cuprinși de lașitate. E mai bine să mori cu cinste, decît să duci o viață de sclav. Fiecare e dator să-și apere Pat-

ria și să nu-și părăsească moșia niciodată, fiind gata întotdeauna de a muri pentru ea.

Un loc de seamă în “Învățăături” revine problemei primordiale – corelația dintre trup și suflet. Conform religiei creștine, omul reprezintă prin sine o ființă dublă fiind din trup și suflet. Sufletul este superior trupului. Legile morale sunt legi ale sufletului, care întruchipează perfecțiunea și înțelepciunea. Rațiunea constituie cea mai mare avuție a omului. Minte (rațiunea) e necesară și principelui și tuturor oamenilor avînd menirea de a fi în frunte și de a dirija faptele și acțiunile lor. Trupul trebuie menținut într-o curățenie și o cumpătare perfectă, deoarece “Dumnezeu nu are un alt lăcaș mai drag decît trupul omului”. E logic să presupunem că aspectele elucidate denotă modalități reale de cunoaștere a lumii. Cunoașterea însă e ca și lumea, e cunoaștere în Dumnezeu, cunoașterea Sfintei Scripturi. E real și necesar faptul ca omul să se cunoască pe sine însuși, să-și cunoască semenii, precum și circumstanțele social-politice, juridice, etico-morale și culturale de existență.

Neagoe consideră că mintea (rațiunea) îndeplinește funcția de simbol în ce privește unitatea forțelor personalității, fiind în stare să asigure convergența forțelor fizice și psihice în unitatea de activitate rațională a omului. “... Mentea este cap și învățătura dulce a tuturor bunătăților și sfîrșitul ei este apropiat. Mentea este avuție și comoară netrecătoare, care nu se cheltuiește niciodată. Mentea cea curată se urcă mai pe deasupra cerurilor și sosește dreptățile sufletului și ale trupului înaintea atotștiutorului împărat. Mentea este viața prietenilor și împăcare a fraților. Mentea trează este prieten mai bun și mai cinstit împăraților și domnilor decît toată viața și bogăția lor cea multă. Un bărbat înțelept mulțime de oameni stăpînește, iar un bărbat nebun și fără minte mulțime de oameni pierde. Mentea cea bună este cercare înaintea domnilor celor necunoscuți; și trup nevătămat, și față nerușinată”. Prin analo-

gie și în stat unitatea de acțiune a forțelor acestuia este asigurată de rațiunea (mintea) Domnitorului. Și aici se accentuează încă odată că și în acest sens domnia reprezintă o misiune etică, că ea nu este nici favoare, nici privilegiu, dar este o poruncă a lui Dumnezeu dată alesului său.

Omul este alcătuit din trup și suflet și dacă sufletul tinde în permanență spre perfecțiunea cerească, apoi trupul este orientat spre patimile și viciile lumești. În așa mod omul este angajat într-o luptă neîntreruptă ce cuprinde aspecte contradictorii – activitatea conștientă a sufletului și cea inconștientă a trupului. Deși omul concepe în profunzime esența rațiunii și parcă tinde să acționeze în conformitate cu ea, totuși se lasă de pasiuni și vicii, acceptînd nefavorabilul rău.

În concepția lui Neagoe Basarab, rațiunea e identică cu mintea, care cugetă evidențiind ce este folositor și ce este dăunător. Mintea (rațiunea) ne este dată ca și judecata despre lume, orientîndu-ne să aflăm sensul și semnificația ei. Mintea omului se cade a fi bine îngrijită și păzită, întrucît ea, fiind desăvîrșită și matură, ascuțită și întregită, generează chibzuință, omenie și înțelepciune. De aici și posibilitatea de a manifesta independență în gîndire, dacă e necesar a gîndi și, de unul singur, a lua decizii înțelepte.

Mintea e necesară nu numai principelui, domnitorului, ci tuturor oamenilor, deoarece mintea are menirea de a se afla în frunte la orice fapte și în orice circumstanțe. Dacă omul este înzestrat cu minte, el se poate înălța, poate prospera, progresa; poate însă aluneca, ori chiar cădea, dacă ea lipsește, indiferent de avuție. Mintea poate fi comparată cu un împărat, iar trupul e asemănător cu o cetate. Oamenii ar face bine dacă și-ar înfrumuseța mintea cît mai mult și numai după aceea ar acorda trupului atenția cuvenită. Deci mintea este călăuzitoare: “Mintea este steagul trupului, și, pînă stă steagul la război, tot

iaste războiul acela nebiruit și nepierdut, iar, dacă cade steagul, războiul iaste biruit și nu știe unul pe altul cum pierе”.

În concluzie am putea menționa că “Învățăturile” lui Neagoe Basarab reprezintă o simbioză, o îmbinare a elementelor religioase cu cele laice, fiind o consecință a influenței culturii postbizantine ori, poate, și a celei bizantine. Umanismul “Învățăturilor” este cu atît mai evident cu cît predomină textele biblice, acestea fiind considerate ca temelie a generalizărilor privind esența procesului de derulare a evenimentelor sociale, dar și ca tendință a recunoașterii existenței lor obiective. Deși textul “Învățăturilor” este influențat considerabil de textul biblic, totuși (și în aceasta constă meritul incontestabil al lucrării) sunt reliefate și accentuate anumite aspecte care depășesc limitele religioase avînd un caracter antropocentric, ori antropocentrism umanist.

Întreaga operă a “Învățăturilor” ne permite să conchidem că ea constituie un concept filozofic integrat în religia creștină prin care autorul dovedește crezul său nețăr murit în marea omului ca Om, în același timp exprimînd o orientare considerabilă a umanismului românesc.

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA RENAȘTERII

Epoca Renașterii marchează o etapă hotărâtoare în procesul de trecere de la Evul mediu la Epoca modernă. Renașterea este începutul viguros al unei epoci noi în economie, politică, știință, artă, cultură. Baza economică a Renașterii a constituit-o destrămarea relațiilor de producție feudale și apariția relațiilor capitaliste, emanciparea țăranilor, dezvoltarea manufacturilor, transferarea centrului vieții de la sat la oraș. Se dezvoltă virtiginos industria și comerțul, fapt ce a generat lichidarea izolării caracteristice pentru economia naturală. Odată cu relațiile economice se multiplică și relațiile științifice și culturale. Administrația, justiția, finanțele – toate sunt reorganizate în concordanță cu interesele burgheziei care strîmtoează tot mai vădit din viața economică și politică nobilimea feudală. Se oformează un șir de state naționale: Franța, Anglia, Spania ș.a. Statul e pus în serviciul noilor forțe economice și sociale, ceea ce contribuie la crearea condițiilor materiale pentru emanciparea spiritului în toate domeniile de activitate politică, științifică, literară și artistică. Renașterea proclamă rațiunea mai presus de credință, tradiție, de autoritatea bisericii, recunoaște superioritatea “vieții active” față de “viața contemplativă”, care în Evul mediu se credea ideal suprem al perfecțiunii creștine. Renașterea, se poate susține pe drept cuvînt, reprezintă o apoteoză a vieții pămîntești care merită să fie trăită pentru ea însăși, cu toate durerile și bucuriile ei.

În înțelesul actual de perioadă istorică noțiunea de Renaștere a fost întrebuițată pentru prima dată de istoricul francez

Jules Michelet care a intitulat volumul al VII-lea din *Istoria Franței*, scrisă de el, consacrat secolului al XVI-lea “La Renaissans” (1855) și i-a exprimat conținutul prin celebra frază: “descoperirea lumii, descoperirea omului”. Începînd cu Michelet, toți cercetătorii de mai târziu au evidențiat Renașterea ca o perioadă istorică deosebită de Evul mediu, definind-o ca o restaurare a antichității clasice după o lungă perioadă de letargie medievală.

Într-adevăr, Renașterea se caracterizează printr-o nouă concepție despre om, societate, știință, literatură, artă:

- În timp ce pentru Evul mediu lumea este creația lui Dumnezeu, pentru Renaștere ea este opera muncii, prevederii, creației omenești.

- Lumea nu mai este concepută ca un lăcaș temporar al omului, lăcaș plin de suferințe și păcate, ci ca un câmp al activității și al plăcerilor pentru om.

- Locul autorității bisericii îl ocupă autoritatea antichității clasice – modelul unei culturi laice întemeiate pe rațiune. Totodată trebuie de menționat că, manifestînd respect pentru antichitate, Renașterea n-a canonizat moștenirea antică, n-a absolutizat-o, n-a dogmatizat-o, ci chiar nutrea o ambiție vădită de a o ajunge și întrece.

- Pentru gânditorii Renașterii omul nu mai este o “umbră trecătoare de pe pămînt spre cer”, ci este o ființă vie, interesantă, demnă de studiu. De la grecii antici a fost reluată încrederea în rațiune, ideea despre om ca măsură a tuturor lucrurilor, credința că omul poate domina natura și că se poate izbăvi el însuși de teama de moarte și de superstițiile pe care această teamă le-a creat.

- În locul filozofiei scolastice vine o nouă concepție despre știință, care nu recunoaște altă autoritate decît auto-

ritatea rațiunii și experienței. Cultura se laicizează, exprimând încredere în natura omenească și în puterea rațiunii. Se creează o nouă atmosferă intelectuală care condamnă hotărât ascetismul medieval și retragerea învățaților din viața activă.

În evoluția gândirii filozofice din Epoca Renașterii pot fi evidențiate trei perioade:

I – *umanistă* ori *antropocentristă*, care se extinde de la mijlocul sec. al XIV-lea pînă la mijlocul sec. al XV-lea;

II – *neoplatonică* și *aristotelică*, ce cuprinde răstimpul de la mijlocul sec. al XV-lea pînă la începutul sec. al XVI-lea;

III – *naturfilozofică*, care cuprinde jumătatea a doua a sec. al XVI-lea și începutul sec. al XVII-lea.

§ 1. Umanismul

După cum am menționat deja, această perioadă începe cu mijlocul sec. al XIV-lea. Principala trăsătură a filozofiei umaniste este **antropocentrismul**, care constă în transferarea atenției de la problemele de ontologie la probleme de etică, în revederea întregului tablou al lumii, într-o concepere nouă a problemei centrale a filozofiei – problema raportului dintre începutul dumnezeiesc și natural în om. În centrul atenției umaniștilor se află viața pămînteană a oamenilor, viața de toate zilele, care nu mai este tratată ca un sălaș temporar, un loc de chinuri, tristețe și lacrimi, ci ca un domeniu al activității umane, al manifestării capacităților și măiestriei oamenilor, al afirmării lor. Omul nu mai este privit ca un călător temporar pe pămînt, ci ca o personalitate activă, liberă, conștientă de capacitățile sale. Sarcina filozofiei constă în descoperirea armoniei dintre începutul dumnezeiesc și natural din om și nicidecum nu în accentuarea contradicției dintre aceste două începuturi.

Umaniștii, de regulă, nu combat teza despre crearea omu-

lui de către Dumnezeu și despre nemurirea sufletului. În învățătura lor despre om ei se bazează pe “natura umană”, adică pe ceea ce-i este dat omului de la natură. Odată ce omul constă din corp și suflet, fiind o unitate naturală dintre material și spiritual, înseamnă că pentru a-și realiza menirea sa în lume el trebuie să-și satisfacă atât necesitățile corporale (trupești), cât și cele spirituale. Dezicerea de propria-i natură, renunțarea de la plăcerile lumești (caracteristică Evului mediu) își pierde valoarea în morala umanistă. Ascetismul este nenatural și deci fals, fățarnic, declară umaniștii. Ei îi opun ascetismului epicureismul reînnoit. Corpul nu poate și nu trebuie să fie adus în jertfă sufletului. “Dacă noi am fi alcătuiți numai din suflet, atunci eu aș fi de acord cu stoicii... Dar odată ce noi constăm din suflet și corp, apoi de ce stoicii ignorează ceea ce-i aparține omului de la natură și fără de care el nu poate fi fericit?” – întreabă umanistul Casimo Raimondi.¹ Plăcerea, profitul, utilitatea, interesul personal sunt proclamate “însușiri naturale” ale omului. Așadar, natura în filozofia umanișilor nu numai că este îndreptățită, dar servește și drept argument convingător pentru justificarea eticii delectărilor, plăcerilor. Odată ce omul este creat de natură pentru plăceri, înseamnă că și lumea în care trăiește și activează acesta este minunată. Natura a creat frumusețea ce-l înconjoară pe om și tot ea l-a înzestrat pe om cu organe de simț, care-i permit să se bucure de frumusețea lumii.²

Întreaga activitate a omului, susțin umaniștii, poate fi explicată din tendința spre plăceri: “Totul se face pentru plăcere”. Pentru plăcere oamenii sunt în stare să sufere cele mai mari greutăți, să manifeste fermitate și vitejie, de dragul

¹ *Ревякина Н.В.* Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV – первой половины XV вв. –Новосибирск, 1975, p. 49 – 50.

² La umaniști foarte frecvent natura este identificată cu Dumnezeu, și viceversa.

plăcerii ei se ocupă cu știința și arta. Se cere a menționa că etica umanistă nu propagă plăcerile josnice și nici plăcerile pasive, ci din contra – activitatea și cunoașterea ca manifestări supreme ale plăcerii.

Umaniștii au întreprins o schimbare substanțială a limbii culturii. Se efectuau noi traduceri ale textelor filozofice ale lui Aristotel, care erau curățite de “barbarismele” medievale, de terminologia greșită ce schimonosea sensul învățaturii marelui filozof grec. Umanistul Leonardo Bruni scria: “Atunci când am văzut că lucrările lui Aristotel, scrise în limba greacă într-un stil ales, sunt transformate, din cauza traducerii proaste, într-o absurditate ridicolă ... eu mi-am asumat munca de a-l traduce din nou”.¹ Conceperea textelor filozofice cerea acum cunoașterea culturii literare universale, tradițiilor antichității clasice. Închinarea oarbă doar unei autorități, absolutizarea filozofiei lui Aristotel este substituită de umaniști prin renașterea întregii culturi filozofice antice, prin evocarea luptei dintre diferite școli și orientări filozofice. Datorită muncii cu abnegație a umaniștilor în căutarea textelor antice și traducere, filozofia europeană a fost îmbogățită cu opera integră a lui Platon, noi traduceri ale textelor lui Aristotel, operele lui Cicero, poema lui Lucrețiu Carus “Despre natura lucrurilor”, operele lui Plutarh, “Despre viețile și doctrinele filozofilor” de Diogenes Laertios, operele lui Epictet, Marc Aureliu, Sextus Empiricus etc. Reînviind și studiind variata moștenire filozofică, umaniștii erau totodată adversari hotărâți ai unei urmări oarbe a acesteia, străduindu-se ca prin activitatea sa să dezvolte creator tradițiile antichității.

Unul dintre primii reprezentanți ai perioadei umaniste este marele poet și gânditor italian **Dante Alighieri** (1265 – 1321),

¹Ревякина Н.В. Оп. cit., p. 21.

numit “precursorul Renașterii”. Prin operele sale literare și filozofice “Viața nouă” (1292), “Banchetul” (1307 – 1309), “Despre monarhie” (1313) și mai ales “Comedia Divină” (1307 – 1321) Dante se manifestă ca un adevărat umanist care luptă împotriva ascetismului, iubește viața, omul, natura, critică viciile societății de atunci: lăcomia de bani, corupția, cruzimea, fățarnicia, cinismul și slăvește cinstea și demnitatea, devotamentul, iubirea sinceră, năzuința spre adevăr și dreptate.

În lucrarea monumentală “*Comedia Divină*” este exprimată o profundă admirație față de antichitate: într-o grădină verde se plimbă gravi, discutînd, Hector, Enea, Caesar, mai departe Aristotel înconjurat de Socrate, Platon, Democrit, Anaxagoras, Tales și Averroes.

Noblețea adevărată nu constă pentru Dante în nume, în proveniență, în avere, ci în superioritatea inteligenței și a voinței. Noblețea omului constă în faptele lui virtuozose, prin care omul se poate asemăna cu însuși Dumnezeu. Omul, susținut de Dante, are o natură dublă: muritoare și nemuritoare, eternă. De aici rezultă și menirea dublă a omului: în viața pămîntească omul are menirea de a-și manifesta virtuțile, iar în viața de apoi menirea omului este contemplarea lui Dumnezeu. Ambele reprezintă două stări de fericire supremă a omului. Ele nu se exclud una pe alta: fericirea din cer nu exclude fericirea omului pe pămînt. Spre fericirea pămîntească duce calea indicată de rațiune și filozofie, care propagă virtuțile morale, iar spre fericirea cerească duce calea indicată de credință și biserică. Predomină ideea despre independența menirii pămîntești a omului, cerința adresată bisericii de a se dezice de pretențiile la puterea laică (“Despre monarhie”). Cea mai valoroasă calitate morală proprie omului este, după Dante, libertatea acțiunii. Doar beneficiind de libertate omul este capabil să-și îndeplinească misiunea lui pe pămînt. Anume libertatea și este cheazășia responsabilității morale a perso-

nalității pentru tot ce se petrece în lume. “Comedia Divină” este pe drept un imn închinat libertății și demnității omului.

De rînd cu Dante deschizător al Epocii Renașterii este și **Francesco Petrarca** (1304 – 1374) – mare poet italian, socotit “primul umanist”.

Renăscînd genul antic al epistolelor, Petrarca a scris sute de mici tratate în probleme de morală, politică, literatură, contribuind astfel efectiv la formarea unei intelectualități noi, umane. Petrarca cunoștea la perfecție literatura, istoria, filozofia și mitologia antică, era posesorul uneia dintre cele mai bogate biblioteci ale timpului său, bibliotecă ce conținea operele autorilor clasici. Această cultură era incompatibilă cu scolastica medievală, pe care Petrarca a criticat-o pe parcursul întregii sale vieți, declarîndu-se ignorant în știința dogmatică scolastică.

Noblețea omului provine nu din naștere, ci din meritele proprii. “Sîngele e de aceeași culoare. Omul cu adevărat nobil nu se naște cu suflet mare, dar și-l face prin faptele sale”, – spunea Petrarca.

Interesul primordial al lui Petrarca, exprimat în scrierile sale “Despre bărbații iluștri” (1338), “Secretul” (1342 – 1343), “Despre viața solitară” (1346 – 1366), “Asupra ignoranței proprii și a multora” (1367 – 1370) etc., precum și în opera lui fundamentală “*Canțonierul*” (1336) îl constituie lumea lăuntrică a omului – “natura omului”, “natura umană”. Petrarca, ca și Dante, socoate că omul pentru faptele sale bune este destoinic de proslăvire aici pe pămînt și că nu se poate de respins slava lumească pentru cea cerească. Grijile lumesti sunt datoria primordială a omului și ele nu pot fi aduse în jertfă fericirii de apoi. Pentru a fi slăvit în timpul vieții este nevoie de mari eforturi, de multă muncă, de aceea Petrarca susține că dreptul de a se îngriji de slavă aici pe pămînt este totodată și o datorie a omului.

Un contemporan și prieten al lui Petrarca a fost **Jovanni Boccaccio** (1313 – 1375), care de asemenea a criticat vehement misticismul și ascetismul medieval. În lucrarea sa “*Decameron*” Boccaccio ia în derîdere preoțimea amorală, ipocrită, dvorenimea trîndavă și proslăvește mintea, istețimea, energia clocotindă și viața activă a orășeanului de tip nou.

Un alt reprezentant al umanismului este **Lorenzo Valla** (1407 – 1457) socotit de mulți cercetători cel mai profund cugetător și cel mai acut critic istoric de la începuturile Renașterii. În cartea sa “*Despre plăcere*” (“De voluptate”), Valla critică morala renunțării, cea stoică și cea creștină. El reabilitează plăcerea, dovedindu-i necesitatea organică. Plăcerea, susținea Valla, este binele ce provine din desfătarea trupului sau sufletului. Pornind de la teza despre identitatea lui Dumnezeu cu natura, umanistul italian susține că natura dumnezeiască este binevoitoare (binefăcătoare) față de om. Se știe că cea mai naturală însușire a omului este simțul auto-păstrării. Dar cel mai bine îndeștează acest simț, adică protejează viața, plăcerile. De aici Valla face concluzia că tendința spre plăceri este o cerință a naturii și, deci, plăceri amorale nu sunt. Este virtuos totul ce provoacă omului plăcere, satisfacție, desfătare. Valla manifestă în concepția sa și un individualism bine conturat. El menționa că interesele altor oameni sunt secundare – ele trebuie luate în vedere numai în măsura în care au tangență cu interesele și plăcerile proprii.

Capacitatea de perfecționare a omului prin intermediul unei activități multilaterale este manifestarea supremă a demnității umane. Aceste gânduri le găsim în concepția umanistului italian **Jonazzo Manetti** (1396 – 1459), care în operele sale accentuează frumusețea și măreția omului, superioritatea lui față de întreaga lume a obiectelor însuflețite și neînsuflețite. Omul este cununa creației lui Dumnezeu, nu în zadar grecii antici numeau omul *microcosmos* – reflectarea

frumuseții și armoniei Universului. Drept dovadă a demnității și măreției omului servesc științele și meșteșugurile, precum și artele. Dumnezeu l-a “creat pe om cel mai frumos, cel mai generos, mai puternic și, în sfârșit, cel mai rezistent”¹ – scria Manetti. Idealul de om al umaniștilor este omul activ care îmbină armonios cele mai bune calități fizice și morale: măreția minții și sufletului cu perfecțiunea corpului.

De la sfârșitul secolului al XV-lea umanismul capătă o răspîndire tot mai largă și în alte țări ale Europei de Apus (de rînd cu Italia). Acesta este așa-numitul “umanism de nord”, unul dintre cei mai de vază reprezentanți ai căruia este *Deziderius Erasmus Rotterdams* (1469 – 1536) (pseudonimul literar al lui Gerchard Gerhards) – vestit scriitor, filozof și teolog. Erasmus a trăit și a activat în Olanda, Anglia, Franța, Italia, Elveția, Germania, lucrările și le scria în limba latină. A fost elev al lui Lorenzo Valla și prieten cu cunoscutul utopist și umanist englez Tomas Morus. Avea o popularitate extraordinară. Cei mai vestiți savanți și scriitori, monarhi și slujitori ai culturii socoteau drept mare cinste să întrețină corespondență cu “oracolul Europei”, socotindu-l întruchiparea înțelepciunii. Operele lui principale sunt “Despre liberul arbitru” (1524), “Protectorul” (1526 – 1527), “Instruirea principelui creștin” (1516), “Pumnalul militarului creștin” (1502) etc., cea mai vestită fiind “*Elogiul prostiei*”, scrisă în 1509 și publicată în 1511 la Paris, operă ce a fost reeditată în timpul vieții autorului de peste 40 de ori în majoritatea limbilor europene.

Toate relele din societate, precum sunt egoismul și nedreptățile conducătorilor, mizeria poporului, abuzurile și corupția clerului, pedantismul filozofilor etc., provin, conform convingerii lui Erasmus, din ignoranță. Doar răspîndirea

¹ Ревякина Н.В. Оp. cit., p. 64.

științei poate îndrepta aceste rele. În vestita sa lucrare "Elogiul prostiei" el menționa că anume prostia cu cele două surate ale ei – lingușirea și îngîmfarea – conduc lumea și împiedică instaurării în societate a sincerității, onestității, principialității și altor virtuți. Erasmus ironizează ingenios amoralitatea curtenilor, ignoranța clerului, care se aseamănă cu "o mlaștină ciумoasă" și care îi declară eretici și îi ard pe rug pe toți acei ce nu le intră în voie. Papa de la Roma poate trăi liniștit doar pe baza ignoranței, a prostiei mulțimii. Postul său Papa și-l menține doar cu ajutorul sabiei, otrăvii și minciunii.

Erasmus este un adversar convins al scolasticii, raționamentele căreia despre lume le declară inutile și deșarte. Sistemul său filozofic, opus scolasticii, el îl numește "filozofia lui Christos", filozofia creștină. Erasmus consideră că filozofia trebuie să coboare din cer pe pământ, adică să se ocupe de problemele existenței umane. Esența adevărată a creștinismului constă în respectarea legilor iubirii și carității și nicidecum în diferite ritualuri formale. Creștinismul este declarat de către Erasmus ca continuator al celor mai bune tradiții ale culturii antice, ale valorilor morale ale antichității. O astfel de concepere a creștinismului îl situează pe Erasmus în fruntea unei noi orientări a umanismului, numită "umanism creștin". Lumea a fost creată frumoasă și bună, frumoși și buni au fost creați și oamenii și fapta lui Christos constă anume în a restabili, a renaște această natură inițial bună. Anume pentru om, care este "o ființă vie nobilă", Dumnezeu a creat acest minunat mecanism al lumii, susținea Erasmus în opoziție cu Luther – întemeietorul Reformei în Germania, care socotea că datorită căderii în păcat omul e vicios și nu se poate salva singur. Dimpotrivă, pentru Erasmus virtuțile creștine se pot realiza doar prin intermediul unei vieți active, creatoare, bazate pe libertate și echilibru sufletesc, bunul simț, năzuință spre pace, cumpătare și cultură. Prin concepția

sa Erasmus tinde să elibereze creștinismul de formalism și scolastică și să-l reducă la esența lui pur umanistă.

Unul dintre primii și cei mai de văză umaniști francezi este **Fransois Rabelais** (1484 – 1533). În romanul satiric “*Gargantua și Pantagrueli*” Rabelais supune unei critici aspre viciile societății feudale, menționînd că clericii, călugării și scolaștii sunt principalii sugrumători ai libertății gîndirii și propovăduitori ai moralei ipocrite. Fiind medic, zoolog, botanist și geograf, cunoscător profund al literaturii antice, Rabelais este un adept energic al iluminismului, propagă necesitatea răspîndirii atît a cunoștințelor umanitare, cît și, mai ales, a științelor naturii. Idealul social al lui Rabelais este o comunitate liberă, umană, în care toți oamenii ar poseda o cultură înaltă, ar ști să citească, să scrie, să cînte, să posede instrumente muzicale, să vorbească în cinci-șase limbi, să compună poezii.

Un contemporan mai tînăr al lui Rabelais este **Pierre Ramee** (Petrus Ramus) (1515 – 1572) – ilustru umanist, filozof și logician. A dus o luptă aprigă împotriva scolasticii, susținînd prioritatea rațiunii față de autoritățile dogmatizate. El pleda pentru elaborarea unei metode cu adevărat științifice de cercetare, metodă bazată pe analiza sufletului uman și a “încelepciunii firești” a acestuia.

În sec. al XVI-lea, în legătură cu Reforma protestantă, războaiele civile “religioase”, înăsprirea relațiilor naționale, sociale, politice, se schimbă și caracterul umanismului european. Are loc o aprofundare a conceperii omului și a raportului lui cu natura. Accentul se pune pe analiza lumii lăuntrice a omului. Omul nu mai este privit ca veriga principală în lanțul creației, ca “cunună a creației”, ci ca o ființă naturală vie ce nu este nici mai presus, nici mai prejos ca altele. Se produce o înlăturare a antropocentrismului – atît a celui creștin, cît și a celui umanist. Omul este reîntors naturii și încetează de a mai

fi centrul Universului. Aceste idei le găsim bine conturate în concepția filozofică a gânditorului francez *Michele Montaigne* (1533 – 1592). “Cine i-a insuflat omului că această mișcare minunată a bolții cerești, această lumină eternă ce se revarsă din aștrii care se mișcă maiestuos deasupra capului său, acest ropot groaznic al mării nețărmuite – că toate acestea sunt create și există de atâtea secole doar pentru el, pentru confortul și serviciul lui ?” – scrie Montaigne în opera sa principală “*Eseuri*” (1580)¹. Tot aici el tratează întrebarea despre legile moralității umane. Montaigne se declară împotriva teoretizărilor deșarte în problemele etice, teoretizări ce sunt străine vieții de toate zilele. Învățătura despre morală trebuie să se constituie pe baze naturale, ale analizei atente a retrăirilor sufletești ale omului. “Eu aș naturaliza știința tot așa, cum ei scientizează natura” – spunea el.² La baza conceptului etic al lui Montaigne se află recunoașterea unității dintre corp și suflet, a binelui și fericirii omului ca un tot integrat. Omul nu poate să se desprindă de acțiunea legii unice pentru tot ce există – legii vieții și morții. De aceea moralitatea trebuie să fie orientată spre determinarea unei conduite juste, raționale aici, pe pământ, pe parcursul întregii vieți. Virtutea constă în capacitatea “de a-ți trăi viața bine și în conformitate cu toate legile naturale”, în a-ți realiza cum trebuie menirea de om. Ascetismul este contrar naturii. Delectările, plăcerile cu care l-a înzestrat pe om natura–mamă sunt declarate de Montaigne legitime și firești. Dar plăcerea înseamnă, în primul rând, folosirea rezonabilă de toate bunurile vieții: “Socot că a neglija (a ignora) plăcerile naturale este tot atât de greșit ca și a te deda lor prea înflăcărat”,³ – scria Montaigne.

¹ *Монтень М.* Опыты, в 3-х книгах. М.-Л., 1957 – 1960. Vol. II, p. 141.

² *Ibidem*, vol. III, p. 190.

³ *Ibidem*, p. 407.

§ 2. Neoplatonismul și aristotelismul

Neoplatonismul în Epoca Renașterii este reprezentat de către Nicolaus Cusanus și Academia Platoniană din Florența.

Filozoful german *Nicolaus Cusanus* /Nicolaus Chripfs sau Krebs (1401 – 1464) s-a născut în localitatea Kues pe râul Mozel, de unde își trage numele de Cusanus. Își face studiile la Universitatea din Heidelberg, apoi după un an trece la facultatea de drept din Padova, iar mai târziu – la Universitatea din Kioln, unde dominau tradițiile neoplatonismului medieval. Lucrările principale ale lui sunt: “*Despre ignoranța conștientă*” (1440), “*Despre origine*” (1447), “*Idiotul*”, “*Apologia ignoranței conștiente*” (1449), “*Despre înțelepciune*”, “*Despre experiență*”, “*Despre vânătoarea după înțelepciune*” (1463), “*Despre apogeul contemplării*” etc.

N. Cusanus este un cugetător ce a activat la răscrucea dintre Evul mediu și Epoca modernă, în perioada de tranziție de la scolastică la umanism și știința nouă. De aceea și concepția lui este intermediară între teologie și filozofie, reprezintă o împletire a elementului religios cu cel științific. Problema centrală a filozofiei lui Cusanus este raportul dintre Dumnezeu și lume, Univers. El raționează asupra acestor probleme în mod filozofic, de pe poziții panteiste. Cusanus susține teza: “Dumnezeu este în toate lucrurile, precum și lucrurile sunt în el”. Dumnezeu este începutul, entitatea ce include în sine toată existența potențială și actuală, Dumnezeu este “totul în tot” (ca la Anaxagora), el cuprinde toată existența, întruchipînd cauza și esența lumii. Lumea se conține în Dumnezeu, Dumnezeu cuprinde în sine lumea – acesta este panteismul lui Cusanus.

Deci Dumnezeu este conceput de Cusanus ca un început, o entitate unică infinită și totodată ca esență a tot ce există. În acest mod el depășește închipuirile antropomorfe despre

Dumnezeu, personificarea lui, caracteristice pentru scolastica medievală, punînd problema despre Dumnezeu ca o problemă pur filozofică: despre coraportul dintre lumea finită, dintre obiectele finite cu esența, entitatea lor infinită.

În prima carte a lucrării “Despre ignoranța conștientă” Cusanus constată că rațiunea omenească este finită și deci nu-l poate cuprinde pe Dumnezeu, care e infinit. Orice noțiune ce-i vine-n minte omului presupune o noțiune opusă. Deci toate noțiunile pe care e capabilă să le creeze mintea omenească sunt finite, Dumnezeu, însă, este infinit. De aici Cusanus face concluzia că, datorită capacității mintale a oamenilor de a crea doar noțiuni, idei finite, mărginite de contrariul lor (bine – rău, etern – trecător, mișcare – stagnare etc.), ei sunt sortiți la ignoranță, adică nu-l pot cunoaște pe Dumnezeu (identificat cu esența lucrurilor). Dar, spune Cusanus, aceasta este o ignoranță activă, deoarece cu cît ea va fi mai conștientă de incapacitatea sa, cu atît noi, oamenii, ne vom afla mai aproape de adevăr.

Universul este creația lui Dumnezeu și, totodată – sălașul lui Dumnezeu. Dumnezeu este immanent lumii, “el este într-un fel absolut în tot ceea ce este într-un fel restrîns”. Procesul de trecere de la Dumnezeu la lume, adică de creare a lumii este prezentat de Cusanus ca o “desfășurare” din Dumnezeu a tot ce se conține “restrîns”, “închis” în el. Crearea lumii este reprezentată ca o “autodesfășurare” a absolutului, potența creatoare a lui Dumnezeu rămînînd nepuizabilă.¹ Tot așa cum linia dreaptă este rezultatul desfășurării punctului, timpul – al desfășurării clipei, mișcarea – al desfășurării repaosului, lumea este o desfășurare a propriei esențe, comprimate în Dumnezeu.

Din identificarea lumii, a Universului cu Dumnezeu

¹ Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. – М., 1937, р. 294, 295.

Cusanus decide că Universul n-are margini, că Pământul nu este centrul Universului (centrul este Dumnezeu), că circumferința Pământului nu reprezintă o sferă de stele nemișcate (cum susțineau scolaștii). Pământul și stelele nu sunt imobile, ele se află într-o neconținută mișcare, susținea Cusanus. Aceasta a fost o tentativă îndrăzneată de a combate reprezentările tradiționale geocentrice despre lume.

Lumea, Universul este cea mai măreață creație a lui Dumnezeu. Frumusețea lumii, ce se manifestă în “coeziune universală a tot ce există”, ne demonstrează măiestria lui Dumnezeu, care în procesul creației a folosit matematica, geometria, muzica, astronomia etc. – toate științele și artele pe care le folosesc oamenii atunci când studiază raporturile dintre lucruri, elemente și mișcări.¹ Cea mai superioară și mai măreață creatură a lui Dumnezeu este omul. Natura omului este un microcosmos, ea este o “perfecțiune absolută” identică cu divinitatea. Dar în fiecare om concret această natură, această esență perfectă se manifestă doar parțial, sub diferite aspecte. O manifestare deplină a naturii divine a omului este posibilă numai în fiul lui Dumnezeu – Christos.

Rățiunea, mintea omului este o “imagine nobilă a lui Dumnezeu” ce posedă capacitatea de a cunoaște lumea exterioară – “cartea divină”, în care Dumnezeu se destăinuiește. Procesul de cunoaștere, spune Cusanus, pornește de la senzații care, fiind analizate cu ajutorul imaginației și rațiunii, permit intelectului să creeze noțiuni. Cunoașterea este concepută de el ca un proces de ascensiune de la cunoașterea obiectelor finite spre cunoașterea esențelor lor infinite, esențe divine în care “contrariile coincid”. Dar nici senzațiile și nici rațiunea nu pot face posibilă cunoașterea “coincidenței contrariilor”, aceasta fiind accesibilă doar intuiției intelectuale.

¹ *Николай Кузанский*. Op. cit., p. 106.

Procesul de cunoaștere este infinit. Rațiunea este tot atât de aproape de adevăr, precum poligonul înscris într-o circumferință de această circumferință, dat fiind că cu cât mai mare este numărul de laturi ale poligonului înscris cu atât mai mult el se apropie de circumferință, dar niciodată nu se transformă în ea. Prin această analogie Cusanus exprimă ideea despre caracterul infinit al cunoașterii, combătând astfel teza scolasticii medievale despre posibilitatea dobândirii unor cunoștințe absolute.

În concluzie vom menționa că în concepția lui Cusanus este puternic conturată valoarea personalității, valoarea omului conceput ca microcosmos, fapt ce îl caracterizează pe acest gânditor ca pe un adevărat reprezentant al Renașterii. În locul credinței oarbe Cusanus utilizează procedee matematice de demonstrare a esenței lui Dumnezeu și a Universului. Conceperea Universului ca infinit potențial, spre deosebire de Dumnezeu ca infinit absolut, a fost reluată de către R. Descartes pentru demonstrarea infinității Universului.

Ideile neoplatonismului în Epoca Renașterii au fost dezvoltate și de Academia Platoniană din Florența în frunte cu **Marsilio Ficino** (1433 – 1499).

Marsilio Ficino un om mic de statură, aproape ghebos, era totodată foarte energic, erudit, personalitate de cultură excepțională și un mare prestigiu moral. El a tradus operele lui Platon (1477), ale lui Plotin (1485) și ale altor platonieni în latină și le-a însoțit cu comentarii, intenționând să armonizeze ideile platonice cu concepția creștină. În lucrările “*Religia creștină*”, “*Teologia platoniană*”, “*Despre viață*”, “*Scrisori*” etc. Ficino afirmă că filozofia nu este o “slujitoare a teologiei”, ci o “soră” a religiei. Filozofia trebuie să substituie teologia, fiind, în viziunea lui, “o religie savantă”, capabilă să dezvăluie adevărurile eterne ale credinței. Astfel, el socotea că neoplatonismul este un schimb destoinic al teologiei scolastice.

În centrul atenției filozofiei lui Ficino se află problema coraportului dintre Dumnezeu și natură, Dumnezeu și om. Dumnezeu a făurit lumea care, după părerea lui Ficino, respectă următoarea ierarhie: treapta superioară este Dumnezeu, apoi urmează rațiunea îngerească, după care – sufletul Universului și cea mai inferioară treaptă – lumea materiei. Dumnezeu este cauza primordială și izvorul existenței, el cuprinde în sine totul. Dumnezeu este identic cu “natura universală a lucrurilor”. Luminată de emanația divină, rațiunea îngerească “fixează formele lucrurilor care urmează a fi create”, reprezentând astfel o “lume a ideilor”, “o încăpere a formelor” – o primă întruchipare a Cosmosului. Rațiunea îngerească pe baza ideilor creează sufletul Universului – cauza vieții și mișcării Cosmosului, a tuturor lucrurilor. Aici la Ficino este vorba despre automișcarea Cosmosului. Sufletul Universului creează lumea materială. Între creator și creațiile sale există o continuă legătură, un curent continuu – Iubirea, care reprezintă cauza principală ce transformă Haosul în Cosmos. Iubirea, această forță magică, acționează în întreg Universul: magnetul atrage fierul, Luna mișcă apele, Soarele îndreaptă florile și frunzele spre el etc. În lume Iubirea se manifestă în formă de Frumusețe. Lumea este cea mai frumoasă creație a lui Dumnezeu, existența ei este o plăcere. Prezența continuă a lui Dumnezeu în lume se manifestă prin lumina care se revarsă peste tot. Așadar, lumea, în viziunea neoplatonienilor florentinieni, nu este o negare a lui Dumnezeu sau treapta inferioară a creației lui, ci, dimpotrivă, lumea este imaginea minunată a lui Dumnezeu deschis cunoașterii.

Omul este conceput de Ficino ca o cunună a creației, ca “natură superioară”. Omul poate să-și supună, să dirijeze atît natura vie, cît și natura moartă; el este singurul care are capacitatea de “a se cîrmui pe sine însuși”, “a-și conduce familia, a întemeia statul, a domni peste popoare și întreaga

rotație pămînteană”.¹ Cea mai importantă trăsătură a omului este tendința spre libertate. Fiind născut să domnească, omul nu poate suferi robia. Prin capacitatea sa de a cunoaște natura, mișcarea astrilor cerești, de a calcula și chiar prevedea această mișcare omul se aseamănă cu Dumnezeu.

Un adevărat imn omului liber este și creația unui alt membru al Academiei Platoniene din Florența – ***Giovanni Pico della Mirandola*** (1463 – 1494). Pico della Mirandola – unul dintre cei mai învățați oameni ai timpului, devine celebru prin publicarea în a. 1486 a 900 de teze asupra unor subiecte din diferite domenii ale științei în care se conține, de fapt, esența concepției sale filozofice. În calitate de introducere la aceste teze el a scris tratatul “Despre demnitatea omului” în care a elogiat forța creatoare a omului și năzuința acestuia de a cunoaște tainele Universului.

Pico a respins astrologia, care concepea omul ca pe un rob al predestinației cerești. Personalitatea umană este liberă, susținea el. Corpurile cerești nu au nici o influență magică asupra omului; viața lui decurge doar în dependență de raporturile naturale. Dumnezeu i-a dat posibilitate omului singur să-și aleagă înfățișarea și locul în ierarhia esențelor. Animalele moștenesc prin ereditate însușirile lor, zeii se nasc perfecți și numai omul poate să-și făurească soarta după placul său. Datorită acestui fapt, omul poate să se ridice pînă la stele și îngeri, pînă la asemănarea cu zeii, dar poate și să decadă, să se înjosească pînă la starea animalică. Libertatea de a alege stă la baza oricărei fapte, precum și la baza aprecierii ei morale. Natura omului, menționează Pico, este în permanentă devenire și rezultă din alegerea făcută de sine stătător, conștient și cu înalt simț al responsabilității. Omul

¹ *Ficino M.* Theologie platonicienne de l’immortalité des âmes.– Paris, 1964-1970, vol. II, p. 225-226.

“fortunae suae ipse faber” – este făuritorul propriei sale soarte, propriei sale fericiri – această maximă a lui Pico della Mirandola exprimă laconic esența concepției lui filozofice.

Aristotelismul din Epoca Renașterii este reprezentat cel mai amplu în creația lui **Pietro Pomponazzi** (1462 – 1525). Pomponazzi a absolvit Universitatea din Padova unde un timp a predat filozofia, trecînd din 1512 la Universitatea din Bologna. Operele principale ale lui P. Pomponazzi sunt: “*Despre imortalitatea sufletului*” (1516), “*Despre cauzele fenomenelor naturale*” (1520), “*Despre fatum, liberul arbitru și predestinație*” (1520) etc. Fiind un peripatetician convins, recunoscut drept căpetenia aristotelicilor moderni, Pomponazzi nu urma totuși orbește filozofia Stagiritului; el era capabil să se dezică de la acele teze ale lui Aristotel care veneau în contradicție cu datele experimentale sau cu argumentele rațiunii. O teză îndrăgită de Pomponazzi era maxima lui Socrate: “Eu știu numai aceea că nu știu nimic”. El nu dogmatiza autoritățile, putea să-și permită la lecții să spună că Filozoful (adică Aristotel) și Comentatorul (adică Averroes) erau oameni și, deci, puteau să greșescă. Despre Toma d’Aquino Pomponazzi spunea că raționamentele acestuia sunt “false, imposibile, mai degrabă amăgeli și rătăcirii, decît rezolvare a problemei”, “aiureli și amăgeli copilărești”.

Una dintre problemele filozofice cele mai actuale ale timpului era corelația dintre credință și rațiune. Pomponazzi o rezolvă de pe pozițiile teoriei “adevărului dublu”. Pentru filozofie adevărul este cel căpătat pe calea cunoașterii raționale, bazate pe senzații. Religia, însă, nu-i “nici adevărată, nici falsă”, ea reprezintă un regulament util pentru a menține moralitatea în poporul simplu, are menirea perfecționării morale a oamenilor, și nicidecum cunoașterea lumii și furnizarea datelor despre ea. Pomponazzi se manifestă ca adept perseverent al independenței filozofiei de teologie.

Raționamentele de ordin gnoseologic ale lui Pomponazzi sunt în mare măsură similare cu ale lui Aristotel. Ambii gânditori menționează imposibilitatea existenței gândirii fără corp, fără senzații și reprezentări. Rațiunea este “nedespărțită de materie”, “inseparabilă de corp” – scria Pomponazzi. Bazându-se pe aceste teze, el neagă nemurirea sufletului. Sufletul e muritor ca și corpul, ele sunt nedespărțite. Dar negarea nemuririi sufletului putea cauza decăderea moralității. Pomponazzi susține tocmai contrariul. Sistemul etic bazat pe frică în fața pedepselor nu poate fi socotit nici pe departe desăvârșit. Doar știind despre faptul că și sufletul e muritor, omul va practica binele în mod dezinteresat, fără a mai aștepta răsplata sau pedeapsa în viața de apoi și astfel se va ridica la cele mai înalte culmi ale moralității.

Dar dacă nu există viața de apoi, atunci care este sensul vieții omului ? Poate oare el fi fericit ? Oare aflînd că este muritor, omul nu va fi mai nefericit decît orice animal ? Răspunzînd la aceste întrebări ale oponentilor săi, Pomponazzi menționa că prioritatea omului constă nu în nemurire, ci în capacitatea de a cunoaște și de a poseda virtuțile. Virtutea trebuie preferată pentru ea însăși, deoarece în însăși virtutea se conține răsplata, tot așa precum cea mai strașnică pedeapsă pentru păcate și infracțiuni este însuși viciul. În viața cotidiană este posibilă fericirea; ea constă în virtuțile oamenilor, în binele lor.¹

Pomponazzi cerea ca toate fenomenele neînțelese, stranii, misterioase să fie explicate reieșind din cauze naturale. El nega existența îngerilor și demonilor, cu atît mai mult posibilitatea lor de a contacta cu lumea materială. Minunile pe

¹ Pentru ideile ce negau nemurirea sufletului lucrarea lui Pomponazzi “Despre imortalitatea sufletului” a fost de nenumărate ori aspru criticată și arsă public pe rug în Veneția.

care le săvârșesc diferiți vrăjitori, profeți ș.a. pot fi explicate, spunea el, prin proprietățile curative ale unor plante, minerale, vapori, precum și prin specificul psihicului uman, capacității lui de receptibilitate, forței de imaginație. Așadar, toate minunile au “cauze naturale”.

Una dintre principalele idei ale concepției filozofice ale lui Pomponazzi este ideea determinismului cosmic. Lumea înțregă, întreg Cosmosul este guvernat de o legitate naturală necesitatea naturală. Lumea nu are nici început, nici sfârșit, dar nici dezvoltare: totul a fost, este și va fi de nenumărate ori. Legea mișcării este circuitul etern, eterna repetare. În lucrarea “Despre fatum, liberul arbitru și predestinație” Pomponazzi neagă existența întâmplării și susține că în lume domnește Fatumul (Soarta, Destinul), conceput ca o cauzalitate universală ce determină toate procesele și fenomenele. Omul este și el o verigă din acest lanț de cauze – efecte. Pomponazzi recunoaște libertatea omului de a alege, posibilitatea de a proceda în conformitate cu propria-i voință, dar socoate că voința este determinată de “natura umană”, iar aceasta – de Fatum. În natura umană se conține atât tendința spre binele suprem, cât și tendința spre rău: deci omul absolut necesar are înclinație atât spre fapte bune, cât și spre fapte rele, ceea ce determină existența necesară atât a virtuților, cât și a viciilor.

Fiecare om în parte poartă singur răspundere pentru faptul ce prevalează în comportamentul lui, care aspect – binele ori răul. În aceasta constă libertatea și totodată responsabilitatea omului. Totuși se constată, spune Pomponazzi în lucrarea menționată mai sus, că în lume este mai mult rău decât bine. Răul predomină în natură, în firea umană, în societate. Animalele nimicesc plantele, unele animale servesc drept hrană pentru altele, tot ce-i mai prejos decât omul este predestinat pentru om, care este cea mai nerecunoscătoare ființă. În societate guvernează tiranii, virtuțile se înlinesc

extrem de rar. Poate fi oare compatibilă această stare de lucruri cu predestinația divină? Dacă Dumnezeu a creat lumea și o guvernează, de ce o face cu atîta cruzime? Dumnezeu l-a creat pe om slab, cu multe intenții păcătoase și în plus i-a mai pus chiar în față diferite ispite, care îl împing spre păcat. Dumnezeu, scrie Pomponazzi, se aseamănă cu un părinte smintit care și-a trimis fiul într-o călătorie primejdioasă, dîndu-i însoțitori răi, despre care știe că-l vor nenoroci. Dacă raționăm în acest mod, spune Pomponazzi, ajungem la concluzia că “nu mai este alt necurat, decît însuși Dumnezeu”. Dumnezeul creștin nu poate fi scutit pentru răul ce există în lume. De aceea, spune Pomponazzi, trebuie să ne dezicem de reprezentările antropomorfe ale lui Dumnezeu și să-l concepem pe Dumnezeu ca identic cu Destinul (Fatumul), cu Necesitatea ce domnește în Univers. Aceasta este ideea centrală a teodiceei¹ lui Pomponazzi. Dumnezeu – Destinul este începutul, cauza a tot ce există, izvorul mișcării, dar el nu poate transforma lumea, el singur acționează în mod determinat. Răul în lume există în mod necesar, ca parte componentă a contradicțiilor obiective care asigură armonia și ordinea în Univers. Pentru Univers nu sunt aplicabile noțiunile “bine” și “rău”, el fiind o “perfecțiune absolută”. Dumnezeu – Destinul nu este ceva opus sau străin naturii: “Ceea ce-i fatal este potrivit naturii și ceea ce-i potrivit naturii este fatal” – scria Pomponazzi. Vedem, deci, că, dezințindu-se de la reprezentările antropomorfe ale lui Dumnezeu, Pomponazzi înclină spre rezolvarea panteistă a uneia dintre problemele fundamentale ale filozofiei din Epoca Renașterii – coraportul dintre Dumnezeu și Lume.

¹ Teodiceea este o doctrină filozofico-religioasă care încearcă să demonstreze că existența răului și a nedreptății în lume nu neagă bunătatea și autoritatea lui Dumnezeu.

§ 3. Filozofia naturii

Naturfilozofia sau **filozofia naturii** a fost etapa cea mai superioară de dezvoltare a filozofiei din Epoca Renașterii. Începînd cu secolul al XV-lea se constituie o nouă concepție despre știință. Știința nu mai este concepută ca o sumă de cunoștințe absolute, date odată pentru totdeauna și transmise invariabil din generație în generație (concepția Evului mediu), ci devine un sistem de cunoștințe dobîndite prin observație, experiență și calcul. Se produce o adevărată revoluție intelectuală. Au loc un șir de mari descoperiri științifice: Medicul André Vésale întemeiază anatomia omului, Michele Servet a descoperit circulația sîngelui, Nicolae Copernic a demonstrat sfericitatea Pămîntului, rotația lui în jurul axei sale, revoluțiile planetelor în jurul Soarelui, care se găsește în centrul sistemului nostru planetar. Galileo Galilei a demonstrat pe cale experimentală veridicitatea teoriilor lui Copernic și a stabilit legile gravitației universale. Iohan Kepler a demonstrat că orbita corpurilor cerești este o elipsă și a calculat timpul revoluțiilor lor. Necătînd la faptul că de la mijlocul sec. al XVI-lea inchișiția își restabilește vremelnice controlul asupra activității științifice (sunt arși pe rug M. Servet și J. Bruno, este persecutat G. Galilei etc.), aceste descoperiri au constituit baza dezvoltării de mai departe a științei experimentale.

Pe la mijlocul sec. al XVI-lea tradiția umanistă și neoplatonismul școlii lui Ficco cu ideile lor antropocentrice se epuizează și locul lor îl ocupă filozofia naturii (naturfilozofia). Filozofia naturii se deosebește atît prin obiectul de studiu, cît și prin metodele de abordare a diferitelor probleme filozofice. Înșiși gînditorii se numesc “filozofi naturali”, subliniind astfel că ei precută atît Cosmosul, cît și omul de pe pozițiile naturii autonome, independent de tradiția teologică și scolastică.

Un deschizător de drumuri într-un șir de domenii ale

științei și artei în această perioadă a fost **Leonardo da Vinci** (1452 – 1519) – cunoscut pictor, sculptor, arhitect, medic, inginer, astronom, matematician și filozof, figură cu adevărat titanică a Epocii Renașterii. S-a născut în orașelul Vinci, în apropierea Florenței. Scrierile pe diverse teme, inclusiv filozofice, le făcea pentru sine (scria cu scris-oglină). Mai târziu operele lui Leonardo da Vinci au fost parțial sistematizate de elevii săi.

Leonardo da Vinci este un adversar înverșunat al scolasticii. El se pronunță cu fermitate împotriva închinării oarbe în fața unor autorități, fie și geniale, declarând că “știința nu se reduce la autoritatea unor înțelepți”. Un semn al ignoranței, al pseudoștiinței, menționează el, este și diversitatea și contrarietatea părerilor, inconsecvența în păreri, precum și “țipătul” în loc de argumente: “... acolo unde nu ajung argumente raționale ele sunt înlocuite prin țipete ... De aceea susținem că acolo unde se țipă știința adevărată lipsește” – scira el.

Pentru Leonardo da Vinci “înțelepciunea este fiica experienței”. Experiența este poarta prin care putem ajunge la cauza fenomenelor, precum și la prevederea efectelor. El respinge orîșice cunoștințe care nu se întemeiază pe experiență. Știința adevărată are în calitate de condiție esențială experiența.

Leonardo da Vinci este cunoscut ca unul dintre întemeietorii metodei experimentale de cercetare. Este necesar a repeta experimentul de mai multe ori în diferite condiții cu scopul de a confirma exactitatea și veridicitatea rezultatelor – menționa el.

Vorbind despre experiență și observație ca mijloace sigure de cunoaștere a legilor naturii, Leonardo da Vinci subliniază totodată și rolul teoriilor științifice. “Știința este conducătorul de oști, practica – soldații. Practica trebuie să se bazeze

totdeauna pe o teorie bună”¹, – scria el.

Leonardo da Vinci apreciază înalt rolul și valoarea științei în societate. Anume știința, menționează el, va permite omului să smulgă secretele naturii și să pună forțele ei în slujba omenirii. Din toate științele cea mai importantă este, după părerea lui, matematica. “Nici o investigație umană nu poate să fie numită știință veritabilă dacă nu trece prin demonstrațiile matematice”, scrie el și declară categoric: “Să nu-mi citească lucrările acel ce nu cunoaște matematica”.

Scopul cunoașterii constă în evidențierea cauzelor și legiților. Legile naturii întruchipează, în viziunea lui Leonardo da Vinci, necesitatea eternă, care și este “îndrumătorul și ocrotitorul” naturii. Dumnezeu este conceput de Leonardo da Vinci ca un garant al necesității legilor naturii, ca un maestru, un “artist suprem”, un “inventator mareț” și “motor inițial” – forță creatoare a naturii, izvorul necesității din natură. Una dintre cele mai minunate și mai mărețe creații ale lui este omul. Unii oameni, spune Leonardo, pe drept cuvânt pot fi numiți “Zei tereștri”. Dar sunt și oameni ignoranți, adevărate nulități, oameni josnici și răi. Ei persecută înțelepții, desfășoară războaie, manifestă cruzime față de animale, natură, precum și unul față de altul. Anume din această cauză oamenii buni și virtuoși trebuie cinstiți și protejați, servind drept exemplu de urmat.

La începutul etapei naturfilozofice din Epoca Renașterii se situează și filozofia lui **Bernardino Telesio** (1509 – 1588). Telesio a studiat în Padova filozofia și medicina și a căpătat în 1535 calificativul de doctor în filozofie. Ideile filozofice principale le exprimă în lucrarea “*De rerum natura juxta propria principia*” (1565) (“Despre natura lucrurilor în con-

¹ *Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения.* – М., 1955, p. 22.

formitate cu propriile ei principii”). Chiar din denumirea lucrării este clară intenția autorului de a studia natura reieșind doar din propriile ei principii, fără nici un amestec din partea unor teorii scolastice sau chiar și a celor mai vestiți înțelepți antici. La baza studierii naturii, spunea el, trebuie să se afle doar faptele, datele obținute “prin senzații”, care ne indică însușirile reale ale lucrurilor, “principiile lor de bază”. Astfel de începuturi, principii sunt, conform părerii lui Telesio, trei: materia, căldura și frigul.

Materia este veșnică, neschimbătoare, fără însușiri, pasivă, este “ca și moartă”. Forțele active care-i atribuie materiei viață și mișcare sunt căldura și frigul. Căldura se iscă din corpurile cerești, îndeosebi de la Soare, iar frigul este un produs al Pământului. Aceste două începuturi se luptă între ele pentru a stăpîni materia ca doi miri pentru mireasă. Materia nu există de sine stătător, ci doar în unitate cu căldura și frigul. Anume din variatele modificări ale combinării acestor trei începuturi, trei principii se naște infinita diversitate a lucrurilor. Cel mai important principiu este căldura. Anume ea este cauza mișcării atît în cer, cît și pe pămînt. Corpurile cerești se mișcă din cauză că “conform propriei lor naturi” sunt fierbinți, constau din foc. Deci, pentru mișcarea lor nu este nevoie de nici un “motor inițial”. În acest mod Dumnezeu este scos de către Telesio în afara tabloului fizic al lumii. Dumnezeu a creat lumea, spune Telesio, dar creînd-o el a înzestrat-o cu astfel de însușiri și forțe, încît ea poate mai departe să existe independent, sinestătător. De aceea savanții trebuie să studieze natura reieșind din legitățile ei, independent de actul creației.

Spre deosebire de Aristotel, care socotea că corpurile cerești constau din “quinto essentia” – esența a cincea (eterul), Telesio socoate că substanța Cerului și a Pământului e una și aceeași, doar că materia Cerului, în special a Soarelui este “mai curată”, “mai fină” din cauza căldurii ce o emană aceste

corpuri cerești. Astfel, în concepția lui Telesio este înlăturată contrarietatea dintre Cer și Pământ.

Spațiul este conceput de către acest gânditor ca “loc pentru lucruri” ce poate exista independent de lucruri, dar care este condiția necesară a existenței lor (ca și la Aristotel). Timpul de asemenea este condiția necesară a existenței și mișcării lucrurilor. Timpul este obiectiv, nu depinde de mișcarea corpurilor, există independent de ea.

Sunt interesante cugetările lui Telesio despre deosebirea dintre lumea neorganică și cea organică. Organismele vii, de rînd cu cei trei factori substanțiali – materia, căldura și frigul, mai au unul – semința, susține el. Anume în semința fiecărui fenomen organic sălășluiește “spiritul vital” – o materie fină, rezultată din căldură și care determină toate funcțiile vitale ale organismului. Atît la animale, cît și la om însușirea principală a acestui “spirit vital” sau suflet este sensibilitatea. Dar sufletul oamenilor se deosebește de al animalelor; pe lîngă sensibilitate ca mod principal de cunoaștere, el posedă rațiune și imaginație. Telesio îl numește “suflet rațional”.

De rînd cu “sufletul rațional”, care este material, posedă senzații și rațiune și moare odată cu corpul, omul mai are și suflet nematerial, etern, inspirat de Dumnezeu. Anume datorită acestui de-al doilea suflet omul manifestă tendință spre cunoștințe, este capabil să dea preponderență intereselor comune față de cele individuale și chiar să se jertfească în numele unor scopuri mărețe. Telesio susține că acest suflet este studiat de teologie.

Cu toate acestea, Telesio rămîne un sensualist consecvent, convins că cel mai principal și sigur mijloc pentru cunoaștere sunt senzațiile.

Prezintă interes și concepțiile etice ale lui Telesio.

Baza moralității și spiritualității oamenilor se găsește în însăși “natura umană”, susținea el. Dat fiind că toate lucrurile și fenomenele naturii tind spre autopăstrare, anume această tendință – tendință spre autopăstrare – trebuie să constituie principiul de bază al moralei, criteriul virtuților și viciilor. Virtuțile întretin vitalitatea omului, tendința lui spre autopăstrare, iar viciile o vătămează, spunea Telesio. Cea mai înaltă calitate morală este omenia, care prescrie să-l iubești și să-l stimezi, să-i porți încredere celui ce-ți răspunde cu reciprocitate. Mai presus de omenie se află sublimitatea – tendința spre cel mai înalt grad de desăvârșire, perfecțiune, măreție, noblețe și frumusețe, ceea ce înseamnă tendința spre Dumnezeu. Această tendință este o însușire a celui de-al doilea suflet al omului – sufletului nemuritor, care crede și tinde spre Dumnezeu ca spre un bine suprem.

Un mare gânditor al Epocii Renașterii este și vestitul astronom polonez *Nicolae Copernic* (1473 – 1543). Copernic și-a făcut studiile la Universitatea din Cracovia – unul dintre cele mai mari centre ale științei astronomice din Europa, unde a studiat dreptul canonic, medicina și astronomia. Cartea lui Copernic “*Despre mișcările de rotație ale corpurilor cerești*”, publicată în 1543, în care a fost expusă teoria sistemului heliocentric al lumii, a jucat un rol decisiv în schimbarea concepțiilor filozofice, fundamentând un nou tablou al lumii, cu totul deosebit de cel precedent, pe care se baza teologia. Epigraful acestei lucrări era renumita frază de la intrarea în Academia lui Platon: “Să nu intre nici unul dintre cei ce nu cunosc geometria”. În lucrare se menționa că lumea este sferică și că centrul mișcării planetelor din sistemul nostru, precum și centrul întregului Univers îl constituie Soarele, și nu Pământul, cum afirma sistemul geocentric al lui Ptolemeu. “Sfera” stelelor este nemișcată, iar toate celelalte corpuri cerești posedă mișcare de rotație. Pământul de asemenea posedă mișcare de

rotație. El se rotește în jurul Soarelui și în jurul axei sale.

Heliocentrismul lui Copernic a provocat desacralizarea Cosmosului, revederea fundamentală a tabloului fizic al lumii, răsturnând contrapunerea dintre Cer și Pământ formulată de Aristotel și folosită de scolastică. Pământul nu este deosebit de alte corpuri, ci, dimpotrivă, alcătuiește cu el un Univers integru. Ulterior teoria lui Copernic a fost dezvoltată în continuare, eliberată de astfel de teze greșite ca amplasarea tuturor stelelor pe o singură “sferă” nemișcată și a Soarelui în centrul întregului Univers.

Totuși, adevăratul creator al teoriei heliocentrice este N. Copernic, care a elaborat-o sub toate aspectele și a fundamentat-o din punct de vedere matematic.

Un apărător fidel și un continuator al teoriei coperniciene a fost **Giordano Bruno** (1548 – 1600).

G. Bruno s-a născut în orașul Nola, nu departe de Neapole. De la naștere îl chema Filipo, dar la vârsta de 16 ani devine călugăr dominican și primește numele de Giordano. În 1576 se dezice de călugărie, pribegeste câțiva ani prin Italia, apoi, fiind învinuit de erezie, fuge în Geneva, de unde peste puțin timp pleacă în Franța. Aici el ține prelegeri la universitățile din Tuluza și Paris și editează primele sale opere: tratatul “*Despre umbrele ideilor*” și comedia “*Candelabrul*”. În perioada 1583 – 1585 se află la Londra, ține prelegeri la Universitatea din Oxford, publică 6 dialoguri dintre cele mai importante din creația sa: “*Despre cauză, principiu și unitate*”, “*Banchetul pe cenușă*”, “*Izgonirea fiarei triumfătoare*”, “*Despre infinit, univers și lume*”, “*Despre entuziasmul eroic*”, “*Taina lui Pegas cu anexă măgarului din Killen*”.

În 1585 trece cu traiul la Paris, apoi la Praga, unde publică lucrarea “*160 de teze împotriva matematicienilor și filozofilor timpurilor noastre*” și ține prelegeri la Univer-

sitate. Ulterior mai scrie un șir de lucrări valoroase: *“Despre monadă, număr și figură”*, *“Despre infinit și imensități”* etc. Fiind invitat de nobilul G. Mocenigo, Bruno se întoarce în 1592 în Italia, dar este trădat Inchiziției. A fost ținut în închisoare 8 ani și, fiindcă a refuzat să se dezică de ideile sale, în februarie 1600 a fost ars pe rug.

G. Bruno a fost un apărător îndrăzneț al teoriei heliocentrice a lui N. Copernic, pe care a îmbogățit-o cu noi concluzii. Universul, susținea el, este unic, infinit și nemișcat, umplînd prin sine totul. El nu este creat de nimeni, există veșnic și nu poate să dispară. Există o infinitate de lumi, care se nasc și mor, și doar Universul rămîne etern, cuprinzînd totul în sine. Nici Soarele și nici Pămîntul nu sunt centrul Universului, deoarece noțiunile de “centru”, “sus”, “jos” nu pot fi aplicate la Univers, ci doar la lucruri finite în spațiu și timp. Ceea ce vedem și cunoaștem noi este doar o părticică mică din Univers, Pămîntul asemănîndu-se cu un fir de praf în întinsurile nemărginite ale Universului. Nu există o sferă nemișcată a stelelor. După limitele sistemului nostru planetar există o sumedenie de lumi, stelele fiind sori ai altor sisteme planetare. “... există o infinitate de Sori, o infinitate de Pămînturi care se rotesc în jurul soriilor săi la fel cum cele șapte planete ale noastre se rotesc în jurul Soarelui nostru”, – scria Bruno. El este un adversar convins al tezei despre “Cerul perfect” și “Pămîntul imperfect”, afirmînd că Universul este unic, Pămîntul și Cerul constau din aceleași elemente și se supun aceluiași legi naturale, toate corpurile cerești fiind componente echivalente ale Cosmosului.

În sistemul nostru planetar, afirmă Bruno, există un șir de planete necunoscute, care încă n-au fost descoperite din cauza îndepărtării lor și a dimensiunilor relativ mici. În Univers, pe alte planete, există viață și chiar ființe raționale, deoarece viața, după cum credea Bruno, este o însușire proprie întregii materii.

Dar, spunea el, în Univers pot fi cu totul alte tipuri de viață și rațiune, deosebite de cele terestre: “Ar fi o prostie și o absurditate să credem că nu pot exista alte tipuri de ființe, alte tipuri de rațiune decât cele ce sunt accesibile senzațiilor noastre”.

Un deosebit interes prezintă ideile lui G. Bruno despre *materie* și *formă*. G. Bruno socotea că toate lucrurile constau din materie și formă. Dar, spre deosebire de Aristotel, el concepe materia și forma într-o unitate indisolubilă: forma nu poate exista fără materie. Bruno combate învățătura lui Aristotel despre materie pasivă, inertă și formă ca esență activă a existenței, forță ce determină materia și o transformă în realitate. Astfel concepută, materia nu este decât o ficție. Bruno respinge de asemenea și teoria lui Platon despre idei ca esențe sinestătătoare, existente în afara materiei, numindu-le “himere și fraze goale”. Materia, susține Bruno, este un principiu activ, plin de forțe vitale lăuntrice, ea este “mama lucrurilor naturale” și are capacitatea “de a crea diverse forme”. Această capacitate este numită de Bruno “spiritul lumii”. Însușirea principală a “spiritului lumii” este “rațiunea universală”, care și este “cauza activă generală” – cauza mișcării, activităților și schimbărilor. Astfel, căutînd în interiorul materiei cauza mișcării, respingînd orișice amestec din afară, Bruno face concluzia despre însuflețirea totală a naturii. “Lumea împreună cu toate componentele ei este însuflețită”, – scria el în dialogul “Despre cauză, principiu și unitate”. Această însuflețire este doar un “principiu vital” și se transformă în conștiință numai în anumite condiții favorabile, “dacă găsește un subiect potrivit”. Așadar, toată materia posedă posibilitatea vieții și conștiinței, care se realizează în dependență de circumstanțe. Hilozoismul lui Bruno, exprimat în teza despre însuflețirea generală a naturii, conține ideea profundă despre automișcarea materiei și naturii, despre necesitatea de a căuta atît izvorul mișcării, cît și al vieții și al conștiinței în interiorul naturii.

Materia constă din atomi indisolubili, indivizibili, care alcătuiesc substratul existenței, unitatea ei substanțială. Fiecare atom posedă aceleași capacități de mișcare lăuntrică ca și materia în ansamblu (face comparație cu raportul dintre scînteie și foc, care au însușiri similare). Materia ca principiu etern și permanent al tuturor lucrurilor este declarată de către Bruno “divină”. Ea se aseamănă cu Dumnezeu, deoarece este cauză fără cauză, nu are nevoie de o cauză exterioară pentru a se mișca și dezvolta. Această teză panteistă Bruno o desfășoară mai departe în raționamentele sale despre Dumnezeu. Dumnezeu nu este un creator al naturii, al Universului ce ar ființa în afara lor și le-ar fi superior. Lumea nu este concepută nici ca o “emanație” a lui Dumnezeu. În viziunea lui Bruno, Dumnezeu este identic cu lumea, coincide cu ea, este cuprins în lucruri. Natura este atît de desăvîrșită, încît este “existența divină în lucruri”.¹ Natura este “Dumnezeu în lucruri”. Așadar, Dumnezeu nu-i contravine lumii materiale ca creator, demiurg, ci reprezintă principiul activ intern al ei, “ordinea lucrurilor”, legitățile lor lăuntrice. Urmîndu-l pe Cusanus, Bruno dezvoltă teza despre Univers ca coincidență a contrariilor. În Universul unic coincid caldul și frigul, apariția și dispariția, minimul și maximul, materia și forma, Dumnezeu și natura.

Studierea legilor naturii, evidențierea lor din vîltoarea de lucruri, evenimente și fapte mereu schimbătoare este scopul principal al cunoașterii, menționa Bruno. La baza cunoașterii trebuie situată îndoiala: “Cine dorește să filozofeze, trebuie mai întîi să se îndoiască în toate” – spunea el. Îndoiala este un drept și o datorie primordială a filozofului. Nu trebuie să te bizui pe părerea majorității, nici pe autoritățile antice, nici pe învățăturile tradiționale, nici pe dogmele credinței. Unica autoritate în procesul cunoașterii trebuie să devină rațiunea și

¹ *Бруно Дж. Диалоги.* – М., 1949. p. 271.

cercetarea liberă.

Procesul de cunoaștere, după Bruno, pornește de la senzații. Dar datele obținute cu ajutorul senzațiilor sunt mărginite, uneori chiar false. Organele de simț, menționa el, nu văd infinitul, nu pricep substanța și esența. De aceea datele empirice au nevoie de o prelucrare rațională. G. Bruno evidențiază *cinci trepte* ale cunoașterii: *senzațiile, imaginația, rațiunea, intelectul* sau mintea (mens) și *intuiția* – cea mai superioară treaptă a cunoașterii la care are loc contemplarea nemijlocită a divinității, adică a esenței lucrurilor, adevărului absolut. Observăm că treapta a cincea – intuiția intelectuală, fiind treapta superioară a procesului de cunoaștere, este totodată și rezultatul logic al evoluției acestui proces de la nivelul senzorial (senzații și imaginație) la cel rațional (rațiune, intelect, intuiție).

G. Bruno este un adversar convins al teoriei “adevărului dublu”. Adevărul e unul și el poate fi conceput doar de filozofie “prin intermediul instruirii și cunoașterii raționale, prin forța activă a minții”. El îi critică aspru pe școlăști, numindu-i “părinți ai ignoranței”, care au interzis discuțiile și au dogmatizat instruirea. Bruno critică biserica catolică, indică influența nefastă a religiei asupra umanității, științei, filozofiei, moralei și politicii. El numea credința oarbă “ignoranță sfântă” și “măgărie sfântă”, esența căreia constă în înjosirea demnității umane, umilirea rațiunii, tendința de a transforma știința într-o slugă a teologiei. Socotind religia absolut inutilă pentru filozofi și înțelepți, care sunt capabili să deducă normele morale din dovezi raționale, Bruno, totodată, nu nega necesitatea ei pentru educarea poporului simplu.

G. Bruno a elaborat un plan de transformare a societății, pe care tindea să-l realizeze. Locul religiei și al bisericii ce domina atunci în societate trebuia să-l ocupe “munca, industria și arta militară”. În societate, spunea el, trebuie să domnească

legea, să nu fie nici o privilegie și nici o prioritate – să se instaureze egalitatea tuturor oamenilor în fața legii. Dar Bruno nu aproba metodele violente de lichidare a inegalității sociale. El era de părerea că fiecare pătură socială trebuie să-și aibă locul său și că cei mai simpli nu trebuie să tindă să se asemene cu cei de neam nobil. Aceasta ar fi o “denaturare a ordinii lucrurilor” care ar duce la instaurarea unei egalități animalice, cum se întâmplă în unele state nedezvoltate și inculte”.¹

Virtutea supremă este munca, activitatea umană, care îl face pe om stăpîn al naturii, îi permite să-și realizeze pe deplin menirea, să-și manifeste toate capacitățile. “... Anume de aceea providența l-a determinat pe om să acționeze cu mâinile și să contempleze cu mintea, pentru ca el să nu contempleze neacționînd și să nu acționeze negîndindu-se”.² Bruno proslăvește entuziasmul eroic – jertfirea în numele unui scop măreț, înfruntarea cu dîrzenie a suferințelor, lipsa fricii în fața morții... Aceste trăsături îl caracterizează pe un filozof adevărat.

Un mare astronom și fizician, gînditor proeminent de la sfîrșitul Renașterii a fost **Galileo Galilei** (1564 – 1642).

Galileo Galilei și-a făcut studiile la Universitatea din Piza, unde a studiat medicina, filozofia, matematica și fizica. În perioada 1589 – 1592 conduce catedra de matematică de la Universitatea din Piza, apoi următorii 18 ani activează la Universitatea din Padova, unde devine un înflăcărat adept și propagandist al învățaturii lui Copernic. Lecțiile lui erau frecventate de savanți din toată Europa. La chemarea marelui duce Cosimo de Medici, Galilei pleacă la Florența unde își continuă cercetările și experiențele. Aici scrie cîteva lucrări în care susține teoria heliocentrică a lui Copernic. Necăzînd la interzicerile Inchiziției, Galilei nu se dezice de părerile sale și

¹ *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. – М., 1953, р. 155.

² *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. – СПб. 1914, р. 134 – 135.

în 1632 în lucrarea *“Dialoguri despre cele două sisteme principale ale lumii – al lui Ptolemeu și al lui Copernic”* reia apărarea teoriei coperniciene. Pentru aceasta este predat tribunalului și în fața congregației de prelați și cardinali Galilei e obligat să declare: “Eu, Galilei, în al 70-lea an al vieții mele în genunchi în fața eminentelor voastre avînd înaintea ochilor Evangheliile pe care le ating cu propriile mele mâini, abjur, blestem și detest eroarea și erezia mișcării Pămîntului”. Legenda spune că Galilei după anunțarea sentinței ar fi rostit “Eppur si mouve” (“Și totuși se mișcă”).

G. Galilei a făcut un șir de descoperiri științifice și inovații: termometrul, balanța hidrostatică, luneta care la început mărea de 3 ori, iar după ce a perfecționat-o – mărea de 32 ori și cu care a făcut observații și descoperiri astronomice însemnate: a descoperit 4 sateliți ai lui Jupiter, inelul lui Saturn, petele și rotația Soarelui în jurul axei sale, fazele planetei Venus. A observat că Luna nu-i netedă, ci, la fel ca și Pămîntul, are munți și mări și a încercat să măsoare munții de pe Lună, a determinat că Calea Lactee este un sistem imens de stele. Contemporanii spuneau despre Galilei: “Columb a descoperit un continent nou, iar Galilei a descoperit un Univers nou”. Aceste descoperiri confirmau întru totul teoria heliocentrică coperniciană. Galileo Galilei a făcut importante descoperiri în domeniul mecanicii: a stabilit în mod experimental **legea căderii corpurilor**, **legea inerției**, **legea compunerii mișcărilor**, **legea izocronismului micilor oscilații ale pendulului matematic**, a formulat noțiunile de **viteză** și **acelerație**, a fost primul care a stabilit **principiul relativității**, conform căruia mișcarea uniformă și rectilinie a unui sistem de corpuri nu se reflectă asupra proceselor ce au loc în acest sistem.

Natura este concepută de către Galilei ca o totalitate de legi obiective, accesibile cunoașterii prin intermediul experimentului și al matematicii. Legea universală care domină natu-

ra este legea cauzalității. Totul se întâmplă din cauze necesare.

Universul este infinit, iar materia – veșnică. Primul imbold care a pus totul în mișcare a fost cauzat de Dumnezeu. Dar în continuare natura se dezvoltă conform legilor sale, formînd “ordinea naturală a lucrurilor”. Galilei s-a preocupat de analiza structurii substanțiale, renăscînd atomismul. Realitatea vizibilă se reduce la o realitate invizibilă, aceea a atomilor și a aglomerărilor de atomi, care sunt corpuscule cu întindere și formă – caracteristici ce pot fi exprimate cantitativ. Toate schimbările în natură au loc în rezultatul mișcării atomilor, asocierii și disocierii lor, diverselor îmbinări. Însușirile de bază ale lucrurilor materiale sunt mărimea, forma, cantitatea și mișcarea, care se desfășoară conform legilor mecanice. Toate însușirile sus-numite pot fi exprimate matematic. Acolo unde nu poate fi aplicată matematica, spunea Galilei, se termină știința și începe sfera “denumirilor goale”. “Cartea naturii este scrisă în limbaj matematic” – menționa el. Natura are o construcție geometrică, constînd din triunghiuri, cercuri etc., și pentru a descifra “cartea naturii” trebuie determinate raporturile numerice, matematice dintre părțile ei.

Galilei a supus criticii scolastica dogmatică, precum și închinarea oarbă în fața prestigiului lui Aristotel. În științele naturii drept punct de reper trebuie să fie “experiența senzorială și demonstrațiile necesare”, accentua el.

Importantele descoperiri în domeniul astronomiei și fizicii, accentul pe experimentul științific în orice domeniu de activitate, concepția progresistă despre lume îl situează pe Galileo Galilei în rîndul celor mai mari cugetători ai Epocii Renașterii.

Totalizînd cele menționate, vom accentua că filozofia Renașterii a contribuit la formarea unei noi concepții despre om, societate, știință, literatură și artă.

Realizările considerabile în domeniul științelor naturii, re-

luarea moștenirii filozofice antice, înlocuirea tabloului scolastic al lumii printr-un tablou științific naturalist bine argumentat, elaborarea metodelor de cercetare experimentală a naturii, încrederea în forțele și capacitățile creatoare ale omului, optimismul social – iată trăsăturile esențiale ale concepției renașcentiste despre lume, concepție ce a constituit o etapă deosebit de interesantă și valoroasă în istoria filozofiei și științei.

§ 4. Filozofia socială

Filozofia socială din Epoca Renașterii este prezentată de concepțiile social-politice ale lui *Niccolo Machiavelli* (1469 – 1527) și de utopiile sociale ale lui *Thomas Morus* (1478 – 1535) și *Tommaso Campanella* (1568 – 1639).

Niccolo Machiavelli s-a născut în a. 1469 în familia unui jurist din Florența. La vârsta de 30 de ani își începe activitatea politică în guvernul Republicii Florentiene. În 1512, după căderea Republicii din Florența și reinstaurarea domniei Medici, Machiavelli este înlăturat de la viața activă politică și anume în această perioadă scrie cele mai importante lucrări ale sale: “*Principele*”, “*Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius*”, “*Arta războiului*”, “*Istoria Florenței*” etc.

Obiectul principal de studiu al lui Machiavelli sunt relațiile umane, istoria apariției dezvoltării și decăderii statelor. Dezvoltarea societății, susținea el, este un proces natural și legitim. Lumea socială cu schimbarea permanentă a formelor de stat, a regimurilor politice, trecerea puterii de la o țară la alta are totuși un suport stabil – natura omului, care se supune unor legități stabile și generale. Anume aceste legități și trebuie să devină obiect de studiu, socoate Machiavelli.

Statele apar, se dezvoltă, ating apogeul măreției și puterii pentru ca mai apoi să se destrame. Acest ciclu etern este determinat de acțiunea Destinului care la Machiavelli este

identificat cu Dumnezeu și cu Necesitatea. Destinul – Necesitatea este o întruchipare a legității din natură.

Omul este silit să acționeze în acest mediu determinat de Destinul – Necesitatea. Succesul activității umane depinde, după Machiavelli, în mod hotărâtor de faptul în ce măsură omul politic va înțelege această realitate, se va putea acomoda la ea, va putea să i se opună. Trebuie recunoscut, spunea Machiavelli, că Destinul e foarte puternic, chiar unii îl cred atotputernic. Dar, socoate el, nu este adevărat că oamenii, cu mintea lor, nu pot schimba nimic în lume, sunt absolut nepuțincoși în fața Destinului. Această întrebare, spune el, trebuie rezolvată astfel încât să rămână loc pentru libertatea voinței noastre. În penultimul capitol al vestitei sale lucrări “Principiele” se spune că se poate admite că o jumătate din acțiunile noastre sunt determinate de Destin (Soartă); dar cealaltă jumătate el, Destinul, o lasă pe seama noastră. Libertatea omului constă atât în cunoașterea profundă a condițiilor, împrejurărilor, ce nu depind de el, cât, mai ales, în tendința de a-i opune mersului fatal al lucrurilor aceste cunoștințe, precum și în voința, energia, vigoarea, în tot ceea ce Machiavelli numește cu un cuvânt setea de succes, aspirația spre scopul scontat. Așadar, în viziunea lui Machiavelli acțiunea Destinului nu-i fatală, omul se poate împotrivi torentului nestăvilat al soartei. Datoria omului politic este de a afla, a ghici, a înțelege limitele posibilului și de a activa în concordanță cu timpul. Este fericit acel ce acționează așa cum o cer împrejurările, – spunea Machiavelli în “Principiele”. Și totuși, înțelepciunea și prudența sunt insuficiente; pentru înfruntarea Soartei trebuie să ai spirit de luptător, voință, îndrăzneală, capacitate de a supune împrejurările, făcându-le să te slujească.

Problema principală care-l preocupă pe Machiavelli în cea mai vestită operă a sa – “**Principiele**”, este găsirea mijloacelor prin care s-ar putea efectua unificarea Italiei, crearea

unui stat centralizat puternic. Numai reorganizată și unificată Italia își va putea redobîndi și păstra independența, – indică Machiavelli în lucrarea sa. De aceea, misiunea Principelui, cel mai înalt obiectiv moral al lui este menținerea și consolidarea statului. Machiavelli respinge toate tractatele despre statele ideale și își pune scopul de a da sfaturi practice, capabile să asigure “interesul de stat” în condițiile realității sociale contemporane lui. Unicul criteriu de apreciere a activității politice este folosul și succesul în atingerea scopului – consolidarea Statului. Tot ceea ce duce la întărirea statului este bine, indiferent de metodele aplicate pentru aceasta. Machiavelli îi recomandă Principelui să fie mai degrabă crud decît milos, să insuflă supușilor săi mai mult frică, decît dragoste, să aplice viclenia și forța, fiind “vulpe și leu totodată”, pentru a evita toate uneltirile și a insufla groază dușmanilor.

Pentru a se menține la putere, Principele trebuie să cunoască bine arta militară, să-și creeze o armată națională și nicidecum să nu mizeze pe armatele mercenare. Doar armata națională este puternică, deoarece “știe pentru ce luptă” și “găsește totdeauna aliați”, – menționa Machiavelli.

Principalul îndrumător al Principelui în activitatea sa trebuie să fie “interesul de stat”. Dacă pentru interesul politic sunt necesare și utile dreptatea, onoarea, jurămîntul, morala etc., el le va respecta. Dar dacă e nevoie în numele interesului de stat, sunt acceptabile și încălcarea promisiunilor, ipocrizia, tirania, trădarea și chiar crima politică. Așadar, principiul vieții politice declarat de Machiavelli este: “scopul scuză mijloacele”. Omul politic poate fi învinuit de faptele sale, dar întotdeauna va fi îndreptățit dacă rezultatele vor fi bune. Această indiferență totală față de morală a fost numită *machiavellism*.

Dar învățătura politică a lui Machiavelli nu este o

propagandă a amoralului, încălcarea moralei în politică nu este “un scop în sine”. El accentuează doar faptul că normele morale nu trebuie să fie o piedică în apărarea interesului de stat. Principele trebuie “să nu se abată de la bine dacă aceasta e posibil, dar să poată merge pe calea răului, dacă aceasta e necesar”.¹ Interesul de stat la Machiavelli nu se reduce la interesul Principelui, acesta este interesul patriei, interesul poporului, interesul națiunii.

Recomandînd un șir de mijloace politice tiranice și amorale, Machiavelli totodată își manifestă admirația și simpatia sa pentru cele mai mari principii ce stau la baza statelor moderne: dreptatea, libertatea, egalitatea. Dar în condițiile noastre, spune Machiavelli, nu-i nici o perspectivă de a crea un stat bazat pe “cinste” și “virtuți”. Principele lui Machiavelli este un “suveran de tip nou”, care ar putea crea un stat puternic, stat ce cu timpul ar servi ca o punte de trecere de la monarhie la forma republicană de conducere.

Politica este la Machiavelli absolut independentă atît de morală, cît și de religie. Religia, spunea el, orientează speranțele oamenilor de pe pămînt în ceruri, propagă umiliința, răbdarea, suferința. Aceste principii au slăbit lumea și au predat-o în mâinile unor ticăloși.

Machiavelli socotea că religia este necesară pentru stat, ea asigură unitatea poporului, dar, după părerea lui, este necesară o religie cu un caracter absolut nou: ea trebuie să educe vitejia, virtuțile cetățenești, tendința spre merite mirene.

Forța motrice a societății este interesul, declară Machiavelli. Cel mai puternic interes al omului este acumularea și păstrarea averii – a proprietății private. “Oamenii mai degrabă uită moartea tatălui, decît destituirea de avere”, – spunea

¹ *Макиавелли Н. Сочинения. Т. 1. – М-Л., 1934, p. 289.*

Machiavelli. Oamenii prețuiesc mult mai mult bogăția, decât onoarea. Pentru Machiavelli omul este rău în esența lui: omul este lacom, fricos, ingrât, fățarnic etc. În societate are loc lupta de clasă datorită ciocnirii intereselor proprietarilor și a celor ce nu posedă proprietate. Divizarea societății în clase este pentru Machiavelli ceva natural. În lucrarea sa “Istoria Florenței” Machiavelli susține că lupta dintre clase contribuie la progresul societății, la instaurarea libertății în societate. De simpatia lui Machiavelli se bucură poporul, care, după părerea lui, poate fi unicul apărător de nădejde al statului centralizat. Totodată Machiavelli are o atitudine fățiș ostilă față de clasa feudalilor, pe care îi numește trântori, oameni dăunători civilizației.

În condițiile fărîmițării feudale a Italiei, pradă de multe ori trupelor străine, aceste idei erau înaintate. Scopul fundamental urmărit de Machiavelli în activitatea sa practică și teoretică – asigurarea unui stat centralizat puternic, a libertății și unității Italiei – corespundea unei necesități istorice obiective. Totodată, raportul dintre întreaga concepție a lui Machiavelli și “machiavellism” este destul de complicat. Doar cu cît societatea este mai liberă, cu cît politica de stat este susținută de tot mai mulți cetățeni, cu atît mai puțin loc rămîne pentru “machiavellism” în acest stat.

Thomas Morus s-a născut în a. 1478 la Londra în familia unui jurist. A studiat la Universitatea din Oxford (unde pe atunci ținea prelegeri Erasmus din Rotterdam) științele umaniste și dreptul de a deveni avocat renumit. Ocupă un șir de funcții importante: subșerif al orașului Londra, cancelar al ducatului de Lancaster, Speaker al Camerei Comunelor, iar în 1529 (după ce în 1521 fusese înnobilit) devine lord cancelar. Dar intră în conflict cu regele Henric al VIII-lea, este învinuit de “trădarea de stat” și decapitat în 1535. În 1886 Morus a fost sanctificat de biserica catolică, această hotărîre fiind întărită din nou în 1935.

T. Morus s-a manifestat ca bun cunoscător al problemelor economice, ca renumit politician și mare umanist. În 1516 el scrie renumita sa lucrare “*Cartea de aur*”, pe cât de utilă, pe atât de interesantă, despre cea mai bună organizare a statului și despre noua insulă Utopia (din greacă *utopia* înseamnă “loc ce nu există”).

Lucrarea e scrisă în formă de povestire a unui călător portughez Rafael Hithlodeus despre o țară nouă unde este instaurată o nouă orînduire statală.

Utopia are atât valoare de critică socială, cât și de proiect de reorganizare a societății. În prima carte sunt supuse unei critici aspre relațiile sociale din Anglia secolului XVI. În această perioadă – perioada acumulării primitive a capitalului – o dezvoltare considerabilă a căpătat aici industria textilieră. Marii latifundiari deposedau țăranii de pământ și îl transformau în pășune pentru oi, lîna cărora era tot mai întrebătată în calitate de materie primă pentru manufacturi. “Oile voastre... de obicei atât de blînde... acum au devenit atât de hrăpărețe și nestăpînite că mănîncă chiar și oameni, strică și golesc cîmpurile, casele și ogoarele” – ironizează amar autorul. El critică statul și demnitarii lui care “își vād doar de treburile și de cîștigurile lor”, instituie legi ce permit “să cumpere la cel mai mic preț munca și truda săracilor și să tragă foloase din mizeria lor”. Cauza fundamentală a răului social este proprietatea privată. Pe insula Utopia (orînduirea socială a căreia este descrisă în cartea a II-a) nu există proprietate privată. Toți cetățenii muncesc. De lucru sunt eliberați doar cei ce ocupă posturi de stat și cei ce s-au consacrat științei. Ceilalți se ocupă atât cu meșteșugăritul, cât și cu agricultura. Orășenii pleacă pe rînd la sate, aproximativ cîte 40 de bărbați și femei, pe 2 ani și lucrează acolo la muncile de cîmp. Celor care doresc li se permite să rămînă pe mai mult timp. Copiii de asemenea sunt obișnuiți cu munca. Ziua de muncă este de 6 ore: 3 ore – de

dimineată și 3 – după masă. Restul timpului utopienii îl închină ocupațiilor cu știința, muzica, discuțiile etc. Datorită organizării bune a muncii, pe insulă este belșug în toate. Toată producția este depozitată și fiecare primește după necesități. Casele utopienilor sunt frumoase și îngrijite, cu 3 etaje, construite din cărămidă, înconjurată de grădini, ușile nu se încuie, cetățenii se întrec a cui casă și grădină va fi mai frumoasă.

Forma insulei Utopia, lățimea și lungimea, distanța față de continent sunt aproximativ aceleași ca și ale Angliei. În Utopia erau 54 de orașe, atâtea câte și în Anglia, iar Amautoran, capitala insulei vizitată de Rafael, indică aproape fără echivoc Londra.

La baza statului utopian se află familia. Femeilor li se permite să se căsătorească de la vârsta de 18 ani, iar bărbaților – cu 4 ani mai târziu. Înainte de căsătorie tinerii apar goi unul în fața altuia, pentru a se vedea dacă nu este la unul din ei vreun neajuns. Divorțurile sunt interzise, permițându-se doar în caz de infidelitate conjugală sau caracter “greu” al unuia din soți. Cel vinovat este pedepsit cu interzicerea de a se căsători din nou.

Treizeci de familii aleg un magistrat (filarh), zece filarhi împreună cu cele trei sute de familii aleg un protofilarh, iar toți filarhii din țară – două sute, aleg prin vot secret ca Principe un om din patru candidați propuși de popor. Deci, în Utopia este un sistem democratic, funcțiile de stat se aleg de jos în sus și se reînnoiesc din an în an. Doar Principele este ales pe viață (dacă nu devine tiran).

Totuși în Utopia sunt elemente vădite de despotism, deoarece viața oamenilor este strict reglementată (îmbrăcămintea, căsătoria, călătoriile etc.) prin legi, care, cu toate că nu-s multe, dar sunt foarte riguroase și încălcarea lor se pedepsește cu severitate.

Infractorii sunt făcuți robi. Robii îndeplinesc lucrul cel mai greu și mai murdar.

Aurul și argintul sunt disprețuite pe insula Utopia. Din ele se fac oale de noapte și lanțuri pentru robi. Celor mai cumpliți infractori li se pun cercuri de aur, inele și brățări de aur pe mâini, gât, cap.

Utopienii sunt religioși. Ei cred că sufletul e nemuritor și că pentru fapte bune îi așteaptă recompensa, iar pentru fapte rele – pedeapsa. Pînă la venirea lui Hitlodeus pe insulă domnea diversitatea credințelor: unii se închinau Lunii, alții Soarelui etc. Însă după sosirea călătorului portughez care propovăduia creștinismul, mulți utopieni au primit această credință. Alegerea credinței este un lucru personal și utopienii urmează porunca primului conducător al insulei – Utopus, care nu admitea să se facă nimănui vreun rău ori să se ducă războaie din cauza credinței.

Utopienii urăsc războiul, socot că-i ceva propriu doar fiarelor. Totuși ei se ocupă sistematic cu pregătirea militară – atît bărbații, cît și femeile, pentru a fi întotdeauna gata să-și apere statul sau pentru a ajuta altor popoare să se elibereze de tiranie și robie. Așadar, poate involuntar, Morus totuși justifică politica expansionistă.

Tot ce se face în Utopie se face în scopul asigurării fericirii cetățenilor. Fericirea este concepută de utopieni în spirit hedonist, ca plăceri “cuvincioase”, naturale atît ale trupului, cît și ale spiritului, ca acțiuni “conform îndemnului firii”.

T. Morus n-a indicat mijloacele prin care se poate realiza acest proiect de societate ideală. Necătînd la aceasta, utopia socială a lui T. Morus impresionează prin tendința aprinsă a autorului renescentist spre o societate nouă, bazată pe dreptate și egalitate, care asigură atît fericirea colectivă, cît și fericirea fiecărui cetățean în parte.

Jiovanni Domenico Campanella s-a născut în a. 1568 în familia unui cizmar din orașul Stilo din Calabria. Fiind sărac dar dornic de cunoștințe el intră în 1582 în Ordinul Dominican, se călugărește și primește numele **Tommaso**. Dar din cauza criticii îndrăznețe a scolasticii intră în conflict cu autoritățile bisericești, călătorește prin Florența, Veneția, Padova, Bologna, câștigându-și existența prin lecții particulare și ocupându-se intens cu știința. În 1590 publică lucrarea *“Filozofia demonstrată prin simțuri”*. În 1599 participă la un complot împotriva dominației spaniole în Calabria, fapt pentru care este arestat și ținut în închisoare la Neapole timp de 27 de ani. Aici scrie lucrările *“Despre monarhia spaniolă”*, *“Cetatea Soarelui”*, *“Apologia lui Galileo”*, *“Patru cărți despre sensul lucrurilor și magie”* etc. Este eliberat din închisoare în 1626, dar încă doi ani e ținut închis de Inchiziție. În 1630 scrie lucrarea *“Ateismul biruit”*, apoi e nevoit să plece în Florența, unde mai publică o serie de lucrări. Campanella moare în 1639.

În lucrările sale Campanella se pronunță împotriva închinării oarbe în fața oricăror autorități – atât din antichitatea clasică, cât și din scolastica medievală. El pledează pentru reînnoirea radicală a științei pe baza noilor descoperiri tehnico-științifice ale epocii sale: descoperirile astronomice ale lui Galilei, descoperirile lui Columb, inventarea tiparului etc. Pentru a feri știința de intervențiile Inchiziției, Campanella dezvoltă concepția despre *“două cărți”* asemănătoare cu teoria *“adevărului dublu”* răspândită în Evul mediu. Există două cărți: Natura și Sfânta Scriptură. Ambele sunt create de Dumnezeu și nu se contrazic. Natura poate fi cunoscută de către oameni cu ajutorul senzațiilor și al rațiunii, studierea naturii fiind obiectul filozofiei și științei. Sfânta Scriptură are scopul de a-i îndruma pe oameni în credință. Ea este mai accesibilă, mai ușor de înțeles. Astfel, știința devine inde-

pendentă de religie și teologie, decade necesitatea de a coordona teoriile științifice cu textele biblice.

Baza existenței o constituie materia, care e unică și eternă. Dar materia este o substanță pasivă. Urmîndu-l pe Telesio, Campanella socoate că principiile active sunt căldura și frigul. În rezultatul interacțiunii acestor două principii cu materia se formează “pămîntul”, “aerul”, “focul”.

Spațiul este conceput de către Campanella ca un loc gol, o încăpere pentru materie, iar timpul – o continuitate a obiectelor ce apar și dispar. Izvorul lăuntric al mișcării este căldura – “cauza veritabilă a apariției, schimbării și pieirii lucrurilor”. O proprietate universală a lucrurilor este, conform părerii lui Campanella, senzația, toate lucrurile simt, Cosmosul e viu. De rînd cu senzația, Campanella îi mai atribuie un șir de însușiri, dintre care cele mai importante, numite primalități, sunt puterea, înțelepciunea și iubirea. Toată lumea și fiecare particulă a ei constau din putere, înțelepciune și iubire. Izvorul acestor însușiri este Dumnezeu, forța, înțelepciunea și iubirea căruia determină ordinea și armonia din Univers. În viziunea lui Campanella, activitatea lui Dumnezeu se limitează cu “marea minune” – crearea lumii și stabilirea legităților ei. Mai departe Dumnezeu nu interacționează cu natura.

Dar cele mai interesante și originale sunt ideile social-politice ale lui Campanella, expuse într-un șir de lucrări, cea mai importantă fiind celebra lucrare “Cetatea Soarelui” (“Sivitas Solis”) scrisă în 1602 și editată în 1623. În această operă este expus un program detaliat al reorganizării social-politice a societății pe baza instituirii proprietății comune și a muncii conștiente a tuturor cetățenilor.

Sărăcia, scria Campanella, “îi face pe oameni josnici, vicleni, înșelători, hoți, vagabonzi, mincinoși etc. Iar bogăția – îngîmfați, ignoranți, trădători, bănuitori fără teme, lăudăroși,

lipsiți de afecțiune, demni de ocară etc.”¹. Soluția constă în stabilirea proprietății comune care “îi face pe oameni deopotrivă de bogați și săraci; bogați pentru că au toate lucrurile, săraci pentru că nu posedă nimic”.² Locuitorii “Cetății Soarelui” viețuiesc în comun, toți lucrează și sunt remunerați conform necesităților.

Munca este în mare cinste, orișice muncă este onorată, iar muncile mai grele – fierăria, zidăria etc. sunt cele mai stimulate. Datorită organizării bune, a atitudinii conștiințioase și aplicării invențiilor tehnico-științifice, ziua de muncă durează doar 4 ore. Restul timpului solariei îl dedică unor astfel de activități intelectuale și fizice ca lectura, discuțiile, scrisul, plimbările, jocuri cu mingea, “lupta dreaptă”, aruncări cu lancea, trageri cu arcul etc. O mare atenție se acordă instruirii și educației copiilor, care de mici învață citirea și scrisul, iar mai târziu matematica, științele naturii și unele meșteșuguri. Ei sunt repartizați la muncă în acele domenii, în care s-au manifestat mai bine.

La solarieini nu sunt robi, egalitatea este totală. Cea mai mare parte a societății se ocupă cu munca fizică, iar în grup de savanți-sacerdoți răspund de organizarea producerii și de conducerea societății. În fruntea Cetății se află “Soarele” sau “Metafizicul” – un om excepțional, care cunoaște istoria tuturor ginților, ritualurile și legile, republicile și monarhiile, legislatorii și inventatorii, științele “fizice, matematice și astrologice, artele și, mai presus de toate, metafizica și teologia”. Conducătorul Cetății trebuie să aibă și o anumită experiență de viață, de aceea el este ales în acest post după împlinirea vârstei de 35 ani și rămîne la conducere “atîta timp cît nu se găsește cineva mai înțelept decît el și mai apt să guverneze”.

¹ *Tommaso Campanella. Cetatea Soarelui.* – București, 1959, p. 74 – 75.

² *Ibidem*, p. 75.

Ajutorii lui Metafizicus sunt Puterea (Pon) care se ocupă cu treburile păcii și ale războiului, cu armata, căci statul trebuie apărat împotriva celor “invidioși” și la nevoie trebuie ajutate și alte popoare ca să-și creeze o orînduire asemănătoare celei din Cetatea Soarelui; Înțelepciunea (Sin) care conduce cu științele, artele și învățămîntul; Iubirea (Mor) care se ocupă cu problemele traiului, îmbrăcăminte și procreării. Pon, Sin și Mor au un șir de ajutori, numiți după funcția ce o îndeplinesc: Astrologul, Cosmologul, Aritmeticul, Istoriograful, Poetul, Logicul, Medicul, Politicul, Mărinimia, Vitejia, Adevărul, Binefacerea etc. Orișice cetățean poate ocupa orice funcție în dependență de pregătirea și calitățile lui personale.

Scopul noii orînduiri sociale este fericirea omului. În “Cetatea Soarelui” oamenii “nu servesc lucrurilor, ci lucrurile le servesc lor”. Campanella se pronunță pentru o societate echitabilă, fără discordie între oameni, fără războaie, în care toate neînțelegerile sunt lichidate pe calea negocierilor pașnice.

Dar Utopia socială a lui Campanella conține și un mare neajuns. Ea exclude fericirea, iubirea și alte manifestări individuale ale cetățenilor, reducînd totul la o conviețuire comună. Ca și la Platon, în Cetatea Soarelui este anulată familia, femeile și copiii fiind comuni, iar împerecherea – stabilită de diriguitori.

Reglementarea strictă a traiului cauzează depersonalizarea totală a individului. Solarienii n-au nici nume proprii, ci sunt denumiți după însușirile fizice – Frumosul, Năsosul, Grăsanul, Încrunțatul, Slăbănogul etc. sau spirituale: Iscusitul, Marele pictor etc.

Menționînd aceste momente antirenascentiste, vom menționa totodată și meritul lui Campanella, care constă în mărețele preziceri pe care le-a făcut: despre rolul decisiv al științei

și tehnicii în viața societății, despre însemnătatea instruirii și educației cetățenilor, despre necesitatea aprecierii valorii omului după calitățile și aptitudinile lui, după munca depusă, aspirațiile lui spre o societate, fără războaie și exploatare, o societate echitabilă și fericită.

§ 5. Concepțiile social-politice și filozofice ale lui Constantin Cantacuzino Stolnicul

Constantin Cantacuzino Stolnicul (1640–1716) e considerat unul dintre marii cărturari și cugetători români din sec. al XVII-lea. El avea cunoștințe profunde în istorie, acorda o atenție sporită valorificării obiective a izvoarelor istorice, evidențiind îndeosebi finețea și justețea raționalismului istoric. Ca și alți umaniști români ai epocii, Cantacuzino venera antichitatea clasică, dar era preocupat și de problemele majore ale existenței noastre: unitatea poporului român, comunitatea de origine romană, precum și de problema limbii.

Viziunea cărturarului cuprinde și unele elemente referitoare la interpretarea modificată a noțiunii “Fortuna labilis” (conceptul vieții nestatornice) care mai curînd exprimă regretul părăsirii lumii pămîntești, decît atitudinea disprețuitoare față de ea. Erudiția umanistă și viziunea clară asupra dezvoltării societății l-au orientat spre concluzia profundă că cultura contribuie substanțial la înnobilarea personalității. În opera fundamentală “*Istoria Îării Rumânești*” Constantin Cantacuzino denotă o cultură vastă și un spirit critic realist de orientare umanistă, fiind fundamentate prin argumente de orientare logică și istorică. Expunînd diverse aspecte ale derulării evenimentelor istorice și ale activității umane, el face concluzii filozofice, se apropie de conceperea noțiunii “legitate istorică”, exprimată prin mișcare, schimbare, dezvoltare. Obiectivitatea și adevărul atribuie integritate cugetărilor

cărturarului: “Aceia de fac așa, adecâte de cele ce nu știu și de cele ce nu cunosc, zic că cunosc, iaște a trufașilor și a deșerților, pârîndu-le că mai cu rușine le iaste a zice că nu știu și nu cunosc cele ce nu știu și nu iaste adevăr, decît a minți și a zice că cunoaște și știe cele ce nu știe. Și nu se domiresc că mult mai mult și mai mare iaste rușine a zice minciuna (că știe), decît a zice adevărul (că nu știe)”.

Principalul constă în aceea că studierea istoriei necesită nu numai o examinare minuțioasă a izvoarelor, ci și o folosire adecvată a evenimentelor istorice la formularea unor concluzii și generalizări. Studiile și metodele comparative sunt absolut necesare, “deoarece nici unul din lume nu iaște carele den sine numai să știe și nici unul nu au aflat nimic, pînă cînd n-au fost de altul învățat. Nici nimeni nu se poate domiri de nici un lucru, de nu mai nainte au văzut, au auzit, sau au cetit și de nu ca acelea, asemenea ca acelea măcar cît de puțin și de nu același adevăr și de lucru ce poștești neștine, au zis, sau au scrisu măcar cît de puțin și de altele ca numai să se poată altul deștepta spre gîndirea acelora și a altor lucruri încă destul iaște. Și carii ca acelea au făcut și au pomenit, cît de cît măcar, nemoarte mulțămite au auzit și în bună pomenire au rămas”.

Cronicarul și cugetătorul Constantin Cantacuzino exprimă gînduri asemănătoare noțiunilor legii negării negației: “Că toate cîte sunt în naștere și în stricăciune stau, adică una stricîndu-se și putrezînd, alta se naște și se face, cum vedem la toate semințele; și pînă nu putrezește una, nu naște alta, și pînă nu naște alta, nu putrezește cealaltă. Nici pînă nu se strică un chip, nu se face alt chip. Deci pe cum vedem la ceaste firești, care iară puterea lui Dumnezeu prin fire le lucrează, adică le naște, le crește și le păzește. Și iată așa, înfășurîndu-se și desfășurîndu-se de la zidirea lumii pînă la sfîrșitul ei vor fi”.

De aici rezultă că între vechi și nou se stabilește o anumită interacțiune, între laturile perimate și cele constructive, fiind evidențiată și repetabilitatea. În mod firesc este expusă trecerea de la un nivel mai inferior la altul, mai superior. Noul apare din vechi, mai precis din sînul vechiului. În procesul dezvoltării noul învinge, vechiul este nimicuit, iar obiectele, lucrurile, corpurile capătă însușiri și stări noi. Putem presupune că distinsul cărturar tinde nu numai să conceapă în așa mod legea generală a schimbărilor ca atare, dar și să prezinte explicațiile de rigoare privind legătura obiectivă dintre stările vechi și cele noi ale obiectelor. Nimic nu este statornic și neschimbător pe această lume, toate care există se află în permanentă schimbare și transformare și deci le cunoaștem așa cum sunt.

Recunoscînd caracterul obiectiv al realității, Cantacuzino aprofundează sensul acesteia accentuînd că procesele care au loc în lume în esența lor sunt dialectice: nașterea și pieirea, progresul și regresul, ascendența și descendența. Cărturarul nu trece cu vederea nici necesitatea obiectivă care domină în natură și care nu depinde de om, de voința și dorința acestuia.

Din conținutul lucrărilor cărturarului reiese și ideea care în unele situații capătă nuanțe definitorii: dezvoltarea, ca proces ascendent al lumii obiective, se manifestă printr-o anumită unitate de schimbări cu caracter contradictoriu (pozitive și negative).

Raportînd concluziile în cauză la studierea societății, putem vorbi chiar despre prezența unei predilecții spre o examinare cu adevărat obiectivă și realistă a lucrurilor și evenimentelor cu conținut singular și cu anumite ritmuri de dezvoltare. Astfel, pentru a prezenta evenimentele într-o interacțiune și succesiune permanentă, într-o coexistență firească, el operează cu rezultatele unor investigații proprii bazate pe observații

profunde, face comparațiile și concluziile respective. Asemenea modalitate creează posibilități de a pătrunde în esența legilor și legităților cele mai generale referitoare la fenomene și procese, precum și de a concepe regularitățile ce le dirijează.

Constantin Cantacuzino încearcă să conceapă și să expună esența noțiunii de civilizație, una din noțiunile primordiale în orientarea conceptuală românească din această perioadă. El pornește de la recunoașterea faptului că civilizația este creată de vechii greci, care au atins nivelul în cauză datorită obiceiurilor nobile și a cunoașterii legilor, descoperite tot de ei. Romanii au preluat civilizația de la vechii greci. Pentru a argumenta aceste teze cărturarul se sprijinea pe ideile expuse în cărțile vechi, reproducând și unele citate destul de semnificative: “tot cine nu iaște elin, iaște varvar...”, ori “tot cine nu iaște elin, nici roman, iaște varvar”.

Cărturarul interpretează în mod specific și conceptul “barbarie”, afirmând că aceasta reprezintă modalitatea de a fi barbar și că calitatea de a fi barbar ori de a fi civilizat nicidecum nu depinde de originea ori de puterea de care dispune: “măcar de ar fi și vreunul de vreun neam bun sau stăpânitoriu”. Reiese deci că barbarul tot barbar rămîne dacă duce un mod de viață în spiritul barbarilor. Prin urmare, elenii și romanii sunt considerați cei mai iluștri, cei mai înțelepți și mai viteji, deosebindu-se prin calitățile acestea de barbari, “care nici obicei are, nici carte știe, nici bărbăție, nici dreptate, nici miloserdie are, nici frica lui Dumnezeu, nici vreo bunătate sau vrednicie pe sine să vede, și mai mult silește și trage a trăi în voia și poftele sale, decît în legi și în dreptăți supus și cuprinsu să fie”.

În sens generic, însă, drept criteriu principal sau călăuză în conceperea noțiunii de civilizație se prezintă deosebirea calitativă dintre oameni și animale. Omenirea atinge civiliza-

ția atunci cînd creează învățături sfinte, moravuri și obiceiuri, cînd e în stare să stabilească o legătură firească între civilizație ca atare (nivelul atins de dezvoltare, perfecțiune, desăvîrșire) și natura umană, ce ar exprima caracterul original și modalitatea specifică de existență a omului.

Cugetătorul tinde să conceapă esența adecvată a lumii, își dă seama de faptul că tot ce există nu este veșnic și la o anumită etapă se sfîrșește. Destinul este nemilos cu toți, nu cruță pe nimeni, și este imposibil să prevezi tot ce se întîmplă, tot ce are loc în lume. Cantacuzino e orientat să creadă că derularea evenimentelor și consecințele lor constituie o stare cognoscibilă de netrecut. Concluzia aceasta are la temelie politica de jaf și violență a Turciei în țările române. “Că toate lumeștile supuse sunt mutărilor și toate cîte sunt umblă cu soroc și cum că de obște este orbul noroc și viitoarele lucruri nevăzute sunt”. Am putea presupune că autorul are în vedere și timpul ca timp istoric, ca timp al faptelor omenești, care în realitate constituie istoria. Nu prea avem dovezi să realizăm anumite distincții între realitatea socială și cea fizică a timpului. Un lucru e cert: pentru faptele istorice determinarea temporală reprezintă în același timp și o determinare internă de orientare caracterizantă.

El, cărturarul, e obsedat de necesitatea de a concepe în esență procesele de mișcare, dezvoltare și schimbare după care în mod necesar are loc declinul și dispariția ori pieirea. Aname însușirile menționate permit nu numai de a înțelege viața și faptele umane, dar și de a determina legea generală a existenței omului. Modul de gîndire are caracter realist și inductiv. Evoluția gîndului parcurge o cale logică începînd de la observarea anumitor fapte și acțiuni istorice de ordin particular și finalizînd cu generalizările respective. Dar atin-gînd nivelul rîvnit, legea generală a existenței poate fi aplicată din nou, însă de acum la alte situații istorice particulare și

concrete. Expunerea sau examinarea unor asemenea situații prevede o documentare strictă, dar și o analiză obiectivă a izvoarelor, îndeosebi includerea unor concluzii și raționamente echilibrate referitor la aspectele “întunecate” ale istoriei. Scrierea istorică necesită o orientare patriotică, politică și morală. Este o datorie a noastră de a cunoaște profund trecutul patriei noastre, întrucât istoria ne prezintă lecții instructive de apreciere a diverselor fapte și evenimente. Din exemplele strămoșilor învățăm, ele ne sunt o călăuză în activitatea noastră orientată spre noi căutări și porniri.

Constantin Cantacuzino încearcă să formuleze chiar noțiunea de legitate istorică. În concepția sa orice lucru din realitatea înconjurătoare în mod inevitabil trece prin trei trepte, trei momente, ori situații, “dupre ce se fac adecvate urcarea, starea și pogorîrea au cum zic alții adăogerea (creșterea), starea și plecarea”. Putem conchide că raționamentul în cauză reprezintă o lege generală ce vizează lumea în ansamblu care a existat și va exista. Acest raționament se include organic în viziunea filozofică integrală a timpului, fiind exprimat într-un mod destul de original. Și “nici un lucru nu iaște carele să nu dea pept acesteia, ci numai unele mai în grabă, altele mai târziu le trec”.

Ca și Miron Costin, Cantacuzino afirmă nestatornicia acestei lumi: “și în cele politice pricepem și cunoaștem că nu-s stătătoare nici unele; ci și avuții se pierd, și domnii se strică, și împărații se mută și se strămută; și toate ca acestea, unii pierzînd, alții găsind, de la unii fugind, la alții nemerind, orbul noroc, cum îi zic, și-l zugrăvesc. Și iară una stricîndu-se și pierînd, alta făcîndu-se și crescînd, precum cetim și semnele aieva, vedem toate și cunoaștem de cînd este lumea cîte domnii și crăii, cîte monarhii au fost, care din mici începături și necunoscute, la cîntă mărire și putere au venit și apoi dintr-atîta de mari, la cîntă micșorare și la cîntă surpare și

stingere au sosit, cât unele nici nu se mai știu și nici nu se mai pomenesc”.

În linii generale opera lui Cantacuzino Stolnicul se include organic în albia umanismului românesc din această perioadă. Ca și Grigore Ureche sau Miron Costin, el ne îndeamnă să fim chibzuiți, să dăm socoteală faptelor noastre, să ne călăuzim de experiența acumulată de predecesorii noștri. În mod deosebit se accentuează obiectul și orientarea faptelor omenești, evidențiindu-se aspectele: ce să facem și cum să facem. Este expus un mare adevăr, un profund gând filozofic, și anume: pieirea este inevitabilă. Și numai numele bun și meritos este singurul lucru în viața omului care nu pierе și care se păstrează în memoria omenirii.

Nerespectarea legităților istorice sau călăuzirea de legi prost întocmite, ignorarea legilor firești duce în mod inevitabil la dispariția marilor imperii. Aceasta reiese din legitatea generală a dezvoltării, din nestatornicia lucrurilor, când și avuția agonisită poate fi pierdută, și domnia zădărnicită, și multe alte schimbări au loc. Unele monarhii, pornind de la “începuturi mici și necunoscute”, au ajuns mari și puternice, ca apoi să piardă toată măreția și puterea și să dispară fără urme. Vorbind despre necesitatea devenirii istorice și a tendințelor acesteia, precum și a evoluției monarhiilor (imperiilor), cărturarul încearcă să pătrundă în esență, să examineze procesul de apariție, dezvoltare și dispariție, astfel creînd un tablou relativ integral al lumii. Au dispărut și cele mai puternice monarhii din lume ca, de exemplu, cea a lui Alexandru cel Mare, ori cea a romanilor etc. Și numai domniile blînde și înțelepte, precum și domnitorii care au făcut fapte bune se mai păstrează și mai rămîn pentru posteritate. Constantin Cantacuzino exprimă ideea că întîmplările care generează declin și degradarea în dezvoltare au un caracter obiectiv și nu are rost să fie căutate cauzele lor. Dar nici nu prea avem temei

să afirmăm că tot ce se întâmplă în lume este influențat de acțiunile nehibzuite ori neraționale ale oamenilor. Toate sunt “zidite și făcute” anume așa ca mai apoi să dispară așa cum au apărut. El încearcă să pătrundă în esența multor evenimente, procese și fenomene, să le dea o explicație științifică argumentată. Fenomenele neclare el le explică prin voința divină, devenind astfel adept al concepției medievale despre lume, tinzând să elaboreze o viziune nouă, modernă.

Predilecția spre conceperea legității este pronunțată, ea fiind însoțită de respingerea forței ca mijloc de existență pentru oameni. Constantin Cantacuzino credea probabil sincer în atotputernicia legii, ea fiind o limită a viziunii iluzorii, conform căreia respectarea strictă a legii poate asigura existența în continuare a orânduirii feudale, precum și prevenirea diverselor proteste și revolte sociale. “Bunii și dreptii au legi puse și nemișcate le țin ca să poată sta politia și soțierea ome-nească ca nici cei tari și mari să nu asuprească și să nu calce pe cei mai slabi și mai mici, nici cei mici să nu năpăstuiască și să ocărască pe cei mai mari, nici unul de la altul să răpească și să ia fără de tocmeală și fără de lege”. Cantacuzino ne îndeamnă să fim orientați în permanență spre consecințele faptelor noastre, că în conștiință trebuie să persiste în permanență ideea realizării finale. El pledează pentru cele mai favorabile consecințe în derularea evenimentelor istorice.

Ca și alți umaniști ai epocii, el evocă oameni și timpuri, exprimă note nostalgice pentru timpuri mai bune, mai fericite, fiind exprimată și speranța într-un viitor mai uman. Putem conchide că faptele istorice expuse în operă denotă o anumită concepere a caracterului de unitate și totalitate, precum și semnificația lor culturală. Este destul de evidentă și neliniștea sau pesimismul ce-l încătușa gândindu-se la viața omului, care, fiind efemeră și nesigură, este inclusă în legea universală a existenței efemere a tuturor corpurilor și ființelor din lu-

mea înconjurătoare. Într-un fel sau altul, timpul este relativ și scurgerea lui este călăuzită de necesitatea ce domină în lume: “Deci dar așa toate fiind, iată și domnilor, crailor, împăraților, avuțiilor, măririlor și tuturor celorlalte câte sunt, așa se întâmplă și le vin. Ci numai celor drepte, celor blânde și celor noi cu înțelepciune le rămîne laudă, fericire de bună pomenire și pildă folositoare celor buni și înțelepți după urmă și canoane cu care mai mult sau mai slăvit pot sta și se pot ocîrmi”.

Constantin Cantacuzino aplică metode progresiste de investigație și, manifestînd intuiție istorică, prezintă reconstituiri obiective ale faptelor istorice. El alcătuiește un “Catalogo di principi della Vallahia” la care anexează și o listă ne-completă a domnitorilor moldoveni, precum și unele schițe de portrete ale unor domnitori vestiți: Radu Negru, Mircea cel Bătrîn, Neagoe Basarab, Mihai Viteazul, Șerban Cantacuzino, Constantin Brîncoveanu. Constantin Cantacuzino tindea să pătrundă în esența evenimentelor istorice, să obțină cît mai multe date și informații despre ele. Există chiar presupuneri că el ar fi intuit unirea celor trei țări românești în 1600.

Constantin Cantacuzino a militat pentru un umanism de factură patriotică, instructivă, etică, cu tendințe practice, un umanism capabil de a forma o conștiință istorică adecvată, iar în consecință – și premise istorice reale pentru constituirea conștiinței naționale. Adevăratul patriotism al cronicarului se manifestă și în modalitatea de-a descrie și prezenta începuturile istoriei țărilor române. Strămoșii noștri sunt prezentați în ipostaze demne, destoinice, cu capul sus, gata să-și apere moșia în orice moment, stăpîni adevărați ai Îării lor. Cronicarul urmărea scopul de a deștepta mîndria patriotică și aspirațiile civice ale contemporanilor săi evocînd eroismul, virtuțile străbunilor, cultivînd încrederea poporului în forțele sale, în lupta pentru libertatea și independența Patriei.

El demonstrează că după retragerea romanilor din teritoriile Daciei, pământurile, populate acum de dacoromani, n-au rămas pustii, după cum afirmă unii istorici. În favoarea acestei teze care corespunde întru totul realității istorice sunt aduse dovezi și argumente de rigoare care confirmă purul adevăr că poporul român tot timpul a trăit în hotarele sale firești. Dovezile și argumentele social-economice sunt un criteriu de apreciere a vechimii și continuității poporului român în teritoriile destinate de istorie. În scopul acesta el a folosit numeroase izvoare istorice, hrisoave, precum și opere din bogatele tradiții populare, îndeosebi acele cu conținut patriotic, dând dovadă de originalitate și erudiție. În felul acesta opera lui conține primele aspecte ale adevăratei istorii a neamului nostru.

Stolnicul afirmă că românii reprezintă “nu numai ceștea de aici, ci și din Ardeal, carii încă și mai neaoși sunt, și moldoveni, și toți cîți și într-altă parte se află și au această limbă măcară fă și cevasi mai osibită în niste cuvinte den amestecarea altor limbi iară tot unii sunt. Ce dară pe aceștia, cum zic, tot românii îi ținem, că toți aceștia dintr-o fîntînă au izvorît și cură”.

Deci, pentru cărturar este obiectivă originea și unitatea poporului român cărora le atribuie un profund sens științific și politic. Este evidențiat faptul că trăitorii țărilor române, adică românii, sunt urmașii puternicei Rome, care la timpul său a fost stăpînul lumii. Românii sunt moștenitorii nobleței și elocvenței civilizației romane. Și dacă “dupre Alexandru Macedon voievozii lui cei mai aleși prin țările cele mai mari și mai bune în Asiia au rămas și s-au așezat, așa și aici dară au rămas de aceia (romani) și pînă în vremile de pre urmă s-au tras”. Din orașul veșnic, după cum era numită Roma, “mari oameni și de mari neamuri veniia” în Dacia.

Constantin Cantacuzino este considerat primul cărturar român care a semnalat importanța elementului autohton, precum și curajul și aspirațiile de independență ale strămoșilor noștri care continuă să conviețuiască în pofida ocupării Daciei de către romani. Cărturarul face unele concluzii referitor la continuitatea elementului dacic, aduce argumente pentru combaterea “basnei” lui Simion Dascălul.

Constantin Cantacuzino afirmă cu toată certitudinea continuitatea romanilor în Dacia, dovedind existența lor obiectivă ca o realitate istorică. Faptele lor trezeau mirarea străinilor, îndeosebi a cărturarilor, care scriau despre toate acestea: ... “nici la cîți bine vor socoti de acești rumâni, cum s-au ținut și au stătut până astăzi așa, păzindu-și și limba-și cum au putut și ... pămînturile aceștea lăcuesc. Care aceștea la puține limbi și neamuri se vede. Și mai vîrtos atîtea roduri de oameni, streine și varvare, preste dînșii au dat și au stricat, cari peste alții așa dînd, nici numele, nici alt nimic nu să mai știe, nici să mai pomenești de aceia... Iară ei tot au stătut și s-au ținut cum sunt”.

Constantin Cantacuzino considera drept o datorie a sa, drept o misiune patriotică evocarea trecutului istoric al popoului român, care contribuie să cunoască “lucrurile și faptele celor mai de demult” ce au avut loc pe pămînturile Daciei. Descrierea obiectivă și argumentată a trecutului istoric ar da o ripostă tuturor acelor care ar încerca să scrie despre strămoșii noștri într-o formă denaturată și nu s-ar găsi nimeni care să li se împotrivescă. De aici rezultă și caracterul instructiv-educativ al istoriei, cunoașterea căreia este o necesitate pentru oricine, dat fiind faptul că viitorul se sprijină temeinic pe trecut. De aceea ideile expuse de cărturar denotă o pregătire și documentare minuțioasă, dar și o dovadă concretă a activității sale politice.

Astfel, opera lui Constantin Cantacuzino ne familiarizează cu voința legitimă de independență și suveranitate a popoului român, cu aspirațiile lui spre libertate și spre afirmarea demnității de neam. În concepția lui, românii sunt purtătorii unor nobile și frumoase tradiții, demni de a continua asemenea civilizație străveche cum a fost cea a romanilor.

DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE
Partea I
De la Antichitate la Renaştere
Manual

Redactor: *Ariadna STRUNGARU*
Asistenţa computerizată: *Valentina OCULOVA*
Sergei SOCINSCHI

Semnat pentru tipar 25.01.99. Formatul 60x84 ¹/₁₆.
Rotaprint. Coli de tipar 20,0. Coli editoriale 18,5.
Comanda 51. Tirajul 100.

SecŃia Poligrafie Operativă a USM
MD 2009. Chişinău, str. A.Mateevici, 60