

Modernitate versus tradiție

Alexandru Nancu
har2000ro@gmail.com

„Pilat l-a zis: Ce este adevărul?”
(Ioan, 18.38)

Perspective și mentalități

Există, în principal, două perspective din care putem privi lumea: cea **modernă**, proprie omului contemporan și cea **pre-modernă** corespunzând cu ceea ce numim omul tradițional. Acestor două perspective, care în fond observă și judecă aceeași lume, le corespund tot atâtea mentalități dominante. Chiar dacă sunt mai multe lucrurile care despart aceste perspective decât cele care le apropie, ele nu sunt în toate aspectele lor de ordin particular pe poziții divergente sau incongruente. Desigur, lucrurile și aspectele care compun lumea și viața oamenilor nu au fost și nu vor putea fi niciodată delimitate abrupt ori judecate, să spunem așa, ‘în alb și negru’. A fost și va fi mereu o multitudine de nuanțe subtile și adesea contradictorii: dialectica lumii pare că nu are un început, tot așa cum nu pare a se sfârși vreodată. Și totuși, pentru a ne face mai lesne înțeleși, va trebui adesea să îngroșăm trăsăturile de penel, astfel ca înseilarea de argumente și demonstrații care va urma să prindă un contur mai convingător.

Despre perspectiva **modernă** putem spune că ea aparține lumii în care trăim astăzi, cel puțin noi, cei care ne considerăm a face parte din ‘lumea civilizată’. În trăsăturile ei generale gândirea modernă se situează pe poziții care au fost definite ca ‘umaniste’ și care pun în centrul universului omul și personalitatea sa. Este o viziune care corespunde unei perspective mentale *antropocentrice* proiectată asupra unei lumi autonomizate în raport cu Dumnezeu și în care evoluția, progresul, inovația, dezvoltarea, democrația sunt valori care par astăzi de netăgăduit.

Cealaltă perspectivă, cea **tradițională**, corespunde unor perioade istorice care au premers modernității. Este, desigur, o perspectivă proprie unei lumi apuse și pe care astăzi o mai putem doar întrezări în moștenirea culturală a trecutului ori, pe alocuri, în lucrările istoriografice. Acest unghi de vedere asupra lumii și existenței umane era unul *teocentric* și așeza divinitatea drept cheie de boltă și, totodată, ca temelie a lumii, sensibilă ori suprasensibilă, deopotrivă. Valorile supreme corespunzătoare acestei viziuni erau tradiția, dăinuirea, identitatea, ordinea divină, meritocrația și erau și ele, în acele timpuri, de netăgăduit.

Desigur, dacă aceste două perspective asupra lumii – prezentate aici într-o manieră generalizantă și simplificatoare – s-ar afla pe poziții riguros simetrice, lucrurile ar fi mult mai simple, astfel că o analiză comparativă ar avea șansa de a aduce o serie de clarificări utile filozofiei istoriei și studiului mentalităților. În realitate însă, în ultimele șapte secole de istorie europeană mentalitățile moderne au câștigat teren treptat – uneori pe nesimțite, alteori în mod manifest – ducând mai târziu, odată cu Revoluția Franceză, la declanșarea unui autentic proces de secularizare care la rândul-i a determinat instituirea și fixarea în conștiința publică a unor ierarhii de valori cu totul inversate față de cele care dominau în epocile medievală, antică ori străveche. Acest

proces a transformat societățile și statele europene din temelii, astfel că astăzi, la capătul acestui drum, antropocentrismul și autonomizarea omului față de divinitate s-au substituit aproape în totalitate teocentrismului și ierarhiilor tradiționale.

Avem așadar cu un șir amplu de prefaceri și evenimente, adesea marcate de contradicții, care au avut loc în condiții dintre cele mai complexe din punct de vedere politic și religios, ceea ce face aproape imposibilă aplicarea unor judecăți liniare ori 'simetrice' în înțelegerea, clasificarea și judecarea faptelor. În încercarea de a aprecia cu conștiința prezentului nostru acest proces, trebuie să nu uităm că practic nu a existat, nu există și nu va avea cum să existe vreodată o istorie obiectivă a umanității. Asumate sau nu, mentalitățile și valorile dominante în societate la un moment dat influențează viziunea asupra trecutului și viitorului. Orice prezent, am putea afirma, simplificând lucrurile într-o anumită măsură, are trecutul său, tot așa cum același prezent are și o proprie proiecție asupra viitorului. Cu certitudine, o anumită 'ajustare' a trecutului, pe măsura mentalităților și a aspirațiilor fiecărui prezent, a marcat toate perioadele istorice și toate regimurile politice care s-au succedat de-a lungul istoriei.

Subiectivitatea istoriei

Putem considera că istoria este obiectivă doar dacă o privim ca pe o succesiune de evenimente care ar fi avut loc într-un trecut absolut impersonal și care s-ar fi desfășurat cumva izolat, altfel spus, cu totul și cu totul în afara conștiinței umanității. Desigur, o asemenea istorie nu ar fi avut cum și nu ar avea cum să fie scrisă vreodată fiindcă, pur și simplu, nu ar avea cine să-i fie martor și deci nici cine să o consemneze.

Atunci însă când privim istoria în realitatea ei, și anume ca *înregistrare a conștiinței colective asupra trecutului*, trebuie să constatăm faptul că ea nu se poate sustrage în nici un chip subiectivității inerente percepției și judecăților umane. Subiectivitatea istoriei își are sursa atât în mentalul social, în ansamblul lui, cât și, în mod particular, în cel al istoricului însuși, ambele aspecte nefiind altceva decât proiecții la fel de puțin obiective ale unor 'prezenturi' asupra unuia și aceluiași trecut.

Pentru istoricii greci din vechime – acei *logografi*¹ din Ionia secolului VI î.H. care sunt astăzi considerați drept precursorii istoriografiei² – conștientizarea, obiectivarea și apoi depășirea limitelor de scriitori epici ori de simpli compilatori de date reprezenta un țel la fel de lipsit de consistență așa cum, cu siguranță, era și cel al emancipării societății în care trăiau de subiectivitatea ei dominantă. Astăzi, cu toate că au la îndemână mult mai multe informații și surse substanțial mai diversificate, avantaje care le oferă o perspectivă incomparabil mai largă asupra trecutului, istoricii contemporani se află asemenea anticilor lor predecesori în aceeași postură subiectivă. Chiar dacă se revendică de la conflictualul 'materialism istoric' ori de la elitista 'istorie critică' care dominau gândirea europeană în a doua jumătate a secolului XIX sau, dimpotrivă, chiar dacă se află în sijalul democratic al 'noii istorii' ori al 'structuralismului istoric' de la mijlocul secolului XX, istoriografia contemporană nu este cu nimic mai obiectivă decât cea 'tradițională'. Cu toate eforturile de a instrumenta o gândire autonomă menită să asigure mult râvnita 'obiectivitate științifică', istoriografia modernă nu s-a putut feri câtuși de puțin de influențele exercitate de conjuncturile ideologice și de mentalitățile vremii. Cu precădere în secolul XX, discursul istoric a cunoscut o

¹ Termenii *logographos* (λογογράφος) gr. = scriitor, scriitor de proză, scriitor de istorie și *syngrapheus* (συγγραφεύς) gr. = cel ce compune un text punând datele împreună, compilator apar la Tucitide și Polibiu. Cf. Anatole Bailly. *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette 1935.

² Cf. M. A. Fitzsimons. Alfred G. Pundt. Charles E. Nowell. *The development of historiography*. Port Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1967, *Introduction*, pp.3-5.

profundă politizare și ideologizare, iar rezultatul atâtor demersuri de obiectivare a fost, inevitabil, atingerea contrarului, adică adăugarea unui nou filtru de subiectivitate peste cele deja așezate și osificate de-a lungul precedentelor secole de gândire modernă.

Asupra inevitabilei ideologizări a istoriografiei insistă și Lucian Boia în cartea sa *Jocul cu Trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, publicată în primă ediție în 1998: „Istorie fără ideologie nu se poate. Mesajul istoricului poate fi explicit sau implicit, istoricul însuși poate fi conștient, mai puțin conștient sau deloc conștient de implicațiile ideologice ale demersului său. [...] În mod obiectiv și esențial, istoria este încărcată cu ideologie. Iar prin ideologie, înțeleg ideologie în sensul deplin al conceptului: nu un amalgam oarecare de opinii despre lume, viață și societate, ci un sistem bine definit de idei, inserat într-un cadru social și politic nu mai puțin bine definit”³. Ideologizarea istoriografiei secolelor XIX și XX este aceeași ideologizare politică ce a transformat *Europa imperiilor*, în care exista o conviețuire multi-etnică relativ pașnică, desigur, în cadrul unor limite coercitive, în *Europa națiunilor*, în care logica confruntării s-a impus cu o violență nemaîntâlnită de la năvălirile barbare care frământaseră sfârșitul antichității. „Lupta de clasă, formulată de Marx (sclavi împotriva stăpânilor de sclavi, șerbi împotriva feodalilor, proletari împotriva burghezilor)” – arată Lucian Boia –, „decurge din această logică a confruntării. Aceste trei principii antagonice: *națiuni contra națiuni, rase contra rase și clase contra clase* au marcat în mod semnificativ discursul istoric al ultimelor două secole. Și nu numai discursul istoric, fiindcă, așa cum am putut constata discursul despre trecut este, în fond un discurs al prezentului, un discurs despre prezent și pentru prezent”⁴.

Chiar dacă am pune între paranteze presiunile politice și cele generate de sistemele de idei, amintite mai înainte, judecata istoricului nu poate scăpa pe de-a întregul unei subiectivități care vine din însăși poziționarea sa în raport cu perspectiva temporală asupra trecutului pe care îl trăiește și căruia, implicit, îi aparține. Paul Ricœur se oprește asupra acestor aspecte delicate în eseul *Objectivité et subjectivité en histoire*, publicat întâia oară în anul 1952 și apoi anul 1955 în volumul *Histoire et vérité*. Recunoscut în mediile academice europene ca unul dintre cei mai importanți filozofi ai sfârșitului de secol XX, Ricœur arată prin intermediul unei subtile hermeneutici cauzele de fond care subminează obiectivitatea istoricului în perceperea, înțelegerea și redarea trecutului: „Istoricul se adresează oamenilor cu experiența sa umană proprie. Momentul în care subiectivitatea istoricului capătă un relief pregnant este acela în care, dincolo de orice cronologie critică, istoria face să iasă la suprafață valorile de viață ale oamenilor de altă dată. Această evocare a valorilor, în cele din urmă singura evocare a oamenilor care ne este accesibilă, dat fiind că nu putem re trăi ceea ce ei au trăit, nu este posibilă fără ca istoricul să fie în mod ‘vital’ interesat de aceste valori și fără a avea cu ele o afinitate profundă...”⁵. În cadrul aceluiași eseu Ricœur analizează și problema raporturilor temporale complexe pe care le are de înfruntat istoricul care este nevoit a se „transporta ipotetic într-un alt prezent”, astfel încât „epoca pe care o studiază contează pentru el drept prezentul de referință, centrul perspectivei temporale. Există și un viitor al acestui prezent și care e alcătuit din așteptările, din ignoranța, din previziunile, din temerile oamenilor de atunci și nu din ceea ce noi, cei de-acum, știm că s-a întâmplat. Există de asemenea și un trecut al acestui prezent și care este memoria oamenilor de odinioară, și nu ceea ce noi,

³ Lucian Boia, *Jocul cu Trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, ediția a III-a, ed. Humanitas, București 2008, cap. *Inevitabila ideologie*, p.106.

⁴ *Idem*, cap. *Atenuare, sau conflict*, p.92.

⁵ Paul Ricœur, *Istorie și Adevăr*, traducere și prefață de Elisabeta Niculescu, ed. Anastasia, București (1996), *Obiectivitate și subiectivitate în istorie*, p.40.

aceștia de acum, *știm* despre trecutul lor. Or, acest transfer într-un alt prezent, care ține de tipul de obiectivitate a istoriei, este într-adevăr un spațiu de *imaginație*; o imaginație temporală, dacă vrem, pentru că un alt prezent este re-prezentat sau reportat pe fondul 'distanței temporale' – odinioară”⁶.

Dar subiectivitatea care caracterizează istoriografia europeană filtrează nu numai percepția și aprecierea trecutului propriu ci și perspectiva din care sunt privite celelalte culturi și spiritualități din afara Europei. Avem astăzi de a face cu o țesătură complexă de prejudecăți și judecăți apriori, bine consolidate din nefericire în ultimele secole, care face pentru occidentali și pentru mai toți europenii aproape imposibil de înțeles la adevărata valoare orice alteritate culturală. Odată cu debutul marilor descoperiri geografice și al epocii moderne – dată fixată ulterior de istoricii europeni la 12 octombrie 1492⁷ – și continuând în timpul expansiunii coloniale din secolele XVII și XVIII, percepția asupra spațiului extra-occidental a fost tot mai mult dominată de ideea superiorității și a preeminenței valorilor culturale și materiale europene asupra celor aparținând restului lumii. Aceste mentalități, osificate în secolul XIX sub forma unui eurocentrism agresiv cu conotații rasiste și xenofobe, s-a manifestat din plin în prima jumătate a secolului XX provocând o suită de războaie sângeroase extinse la nivel global, de genociduri ori purificări etnice. Desigur, după mai multe ajustări prin care multiculturalismul a luat locul excluziunii rasiale, eurocentrismul continuă să fundamenteze și astăzi procesul de occidentalizare a lumii la care suntem martori. În secolul XXI, Occidentul, din care fac acum parte și state din afara Europei, exportă pe întreg mapamondul *Miracolul European*⁸ susținut de avatarurile sale fundamentale: democrația, progresismul, raționalismul, capitalismul și tehnologizarea. Un tablou sugestiv al mentalităților care domină astăzi 'lumea civilizată' este prezentat de John M. Hobson, unul dintre politologii contemporani importanți care au abordat în ultimele decenii problema eurocentrismului și a procesului de globalizare. În introducerea la primul capitol al cărții sale *Originile estice ale civilizației vestice*, Hobson observă: „Mulți dintre noi au convingerea naturală că Estul și Vestul sunt și au fost dintotdeauna entități separate și diferite. Mai credem că, în general, caracterul 'independent' și 'originar' al Vestului este cel care singur a deschis calea către dezvoltarea lumii moderne – cel puțin așa am fost instruiți în școli și în universități cei mai mulți dintre noi. În mod obișnuit, avem pretenția că acest caracter originar al Vestului se datorează doar ingeniozității științifice, unei raționalități neobosite precum și calităților progresist-democratice. De atunci s-a împământenit ideea că europenii, extinzându-se și cucerind Estul și Vestul îndepărtat și dogmatizând calea capitalistă, aduc întregii lumi eliberarea din fâlcile spoliei și mizeriei pentru a lăsa locul luminii strălucitoare a modernității. Tot astfel, pare cu totul naturală și de la sine înțeleasă pentru cei mai mulți dintre noi identificarea întregii istorii a umanității cu Ridicarea și Triumful Vestului. Această concepție, ajunsă tradițională, poate fi denumită 'eurocentrică' fiindcă în

⁶ *Idem*, pp.38-39.

⁷ Este data la care expediția genovezului Cristofor Columb debarcă în insula Guanahani din arhipelagul Caraibe.

⁸ Sintagma a fost introdusă de către politologul și economistul Eric Jones, fiind titlul uneia dintre cărțile sale cele mai apreciate în anii 80 ai secolului XX. Jones face un studiu analitic și comparativ asupra cauzelor și conjuncturilor istorice, politice, ideologice și geografice care au așezat Europa în postura de lider mondial în secolele XVIII–XIX și la începutul secolului XX. Studiul arată influența ideologiilor asupra modelului dinamic de industrializare și dezvoltare economică pe care l-a cunoscut civilizația europeană în comparație cu modelul liniar pe care au evoluat în aceeași perioadă India, China sau Imperiul Otoman. Eric Lionel Jones. *The European miracle: environments, economies, and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge University Press, 1981.

centrul ei se află ideea că Vestul merită pe bună dreptate să ocupe centrul scenei istoriei lumii progresiste, atât în trecut, cât și în viitor.”⁹ Tot în primul capitol, Hobson alcătuiește o înlănțuire antinomică de atribute prin care pune față în față în mod sintetic percepția pe care o are Vestul asupra sa în raport cu cea pe care o are asupra Estului și, implicit, asupra restului lumii, percepție întemeiată pe o serie de prejudecăți fixate în mentalul colectiv occidental. Astfel, Vestul are despre sine o imagine care îl arată ca „dinamic, inventiv, ingenios, rațional, științific, disciplinat, ordonat, cerebral, independent, liber, democratic, tolerant, onest, civilizat, moral și economic progresiv”. Estul este în conștiința occidentalilor la antipod și apare ca „încremenit, imitativ, ignorant, irațional, superstițios, ritualic, leneș, haotic, spontan, nesocotit, carnal, exotic, dependent, rob, despot, intolerant, corupt, sălbatic, barbar, moral regresiv și economic stagnant”.¹⁰

Nu intenționăm să aprofundăm aici o critică a problemelor cu care se confruntă istoriografia modernă și cercetarea mentalităților. Am considerat suficient să arătăm doar câteva aspecte care pun în evidență tocmai falsa pretenție a obiectivității istoriei, idee clădită pe convingeri partizane și mentalități înguste, adesea contaminate ideologic și care, așa cum am arătat, au adus serioase distorsiuni în aprecierea trecutului și a societăților aflate în afara frontierelor ‘lumii civilizate’. Eroarea fundamentală pe care o săvârșește adesea gândirea modernă în aceste condiții este evidentă: ea privește trecutul exclusiv prin perspectiva prezentului și a raționamentelor contingente.

Desigur, oricât de nepărtinitoare s-ar dori și oricât de precaută ar încerca să fie cercetarea trecutului, ea tot nu s-ar putea sustrage întrutotul mentalităților prezentului, așa cum nici cel mai scrupulos cercetător nu ar putea să nu fie marcat de prezentul său. Însă a aplica judecați și metode contaminate de prejudecățile ultimelor două – trei secole și, mai grav, a nu fi conștient de aceste prejudecăți, înseamnă a face în fapt imposibilă constituirea metodelor și a premiselor adecvate necesare unei cercetări serioase a lumii pre-moderne.

Tradițional și modern: o comparație

Lucrul care poate fi observat cel mai lesne atunci când comparăm mentalitățile dominante în societățile pre-moderne cu cele prezente astăzi în societățile contemporane este modificarea evidentă care s-a produs în raportul dintre valorile spirituale și cele materiale.

Desigur, încă de la începuturi, oamenii au fost ‘sub vremi’, cum spunea cronicarul, iar existența le-a fost determinată de nevoile materiale cărora trebuia să le răspundă adecvat, astfel că aspectele practice care decurgeau din această determinare au ocupat mereu un rol important în formarea categoriilor mentale. Ar fi cu totul eronat să credem că oamenii unei societăți tradiționale ar fi fost mai puțin pragmatici decât sunt cei de astăzi. Din cele mai vechi timpuri oamenii și societățile ca ansamblu au acționat pentru a-și satisface nevoile de trai în mod punctual ori pentru perioade mai îndelungate. Firește, asigurarea existenței capătă în vremuri de pace o

⁹ John M. Hobson. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge University Press 2004, Cap.I. *Countering the Eurocentric myth of the West: discovering the Oriental West*, pp.1-2 (tr.n.). Critica mentalităților contemporane dezvoltată în această carte este cu atât mai semnificativă cu cât acesta vine de pe pozițiile stângii politice britanice căreia Hobson îi aparține din familie. John M. Hobson, actualmente profesor la Departamentul de Politici al Universității din Sheffield, este nepotul cunoscutului publicist, economist și politolog al stângii radicale britanice din secolul XIX John Atkinson Hobson.

¹⁰ *Idem*, p.8 (tr.n.).

perspectivă temporală extinsă, pe când în perioadele de restriște supraviețuirea reduce drastic nevoile materiale la aspecte imediate, ocupând astfel primul plan al preocupărilor. Nu de puține ori, atunci când privim spre trecutul îndepărtat al umanității, facem constatarea că asprimea condițiilor de viață a determinat formarea unor mentalități al căror pragmatism era chiar mai consistent și mai bine aplicat decât cel pe care îl vedem astăzi în 'lumea tehnologizată'¹¹. Iar în ceea ce numim 'spiritualitate', comparația cu trecutul ni se arată încă și mai defavorabilă pentru vremurile noastre. Constatăm cu surprindere astăzi, când deținem mai multe informații despre trecut ca oricând înainte, că monumentalele idei și valori pe care s-a întemeiat și se sprijină umanitatea au apărut în timpuri deosebit de frământate și instabile, adesea în scurtul răstimp dintre două războaie ori năvăliri dușmane, în timp ce o Europă a păcii și bunăstării, cum este cea a ultimilor șaizeci de ani, nu a putut aduce gândirii nici un adaos fundamental, fie el filozofic, politic ori practic.

Dar tot acest pragmatism, care poate surprinde astăzi, nu-l împiedica pe omul tradițional să acorde lucrurilor ce-i alcătuiau existența, fie ele de ordin spiritual ori material, o importanță diferențiată pentru ca astfel să le așeze într-o ierarhie coerentă. Această ierarhie diferă însă substanțial de cea pe care o consideră adecvată și o aplică omul modern. Desigur, din cele mai vechi timpuri, organizarea și dănuirea societăților a presupus instituirea și apoi păstrarea unor reguli bine definite, așezate stabil într-o rânduială consacrată în comunitate și consimțită de majoritatea indivizilor, fapt care dădea acestor reguli valoare de normă și pildă. În fapt, orice societate, fie ea tradițională ori modernă, se sprijină pe ierarhie, pe lege și pe ritual, repere care jalonează așezarea statului, precum și exercitarea autorității administrative, a celei judecătorești și a celei spiritual-morale. Și totuși, în societatea tradițională, această ierarhie pune aspectele spirituale ale vieții pe o poziție superioară în raport cu cele materiale, fapt vizibil cu ușurință dacă ne amintim fie și numai de importanța și de poziția privilegiată pe care o ocupau religia, filozofia și artele.

Tranziția umanității către mentalitățile și reperele valorice materialiste care aveau să caracterizeze modernitatea s-a produs treptat. Din antichitate și până la sfârșitul Evului Mediu european acest proces s-a petrecut lent, aproape pe nesimțite, și s-a manifestat mai ales în cercurile filozofice și teologice. Apoi, începând cu epoca Renașterii și accelerându-se către epoca modernă, desfășurarea procesului avea să ducă la inversarea raportului spiritual-material, răsturnare ce avea să se reflecte nemijlocit în stabilirea și ierarhizarea valorilor fundamentale care guvernează societatea în ansamblu și viața indivizilor. Substituirea aspirațiilor superioare, înalte, de ordin spiritual, cu unele predominant materiale, de ordin inferior, a căpătat cu timpul aspectul unei adulații în fața materiei, constituindu-se ca o adevărată contra-religie, așa cum observa reputatul orientalist britanic și exeget al tradițiilor Martin Lings în cartea sa *Ancient Beliefs and Modern Superstition*: „Fiind prin însăși natura sa pregătit să-L slăvească pe Dumnezeu, omul nu poate să nu slăvească. Și dacă viziunea sa este despărțită de planul spiritual, el va găsi, totuși, la un nivel inferior, un

¹¹ Un exemplu elocvent îl constituie locuirea tradițională. Aproape fără excepție, elementele tipologice și structurale ale caselor și habitatelor din vechime care s-au perpetuat până astăzi respectă riguros determinările impuse de condițiile climatice și specificitatea resurselor locale. Adaptabilitatea și flexibilitatea lor deosebită au la bază aplicarea sistematică și, totodată, în detaliu a 'legii minimului efort', ceea ce le face exemple notabile de gândire pragmatică. Se remarcă, de pildă în cazul caselor tradiționale din lemn, gradul înalt de eficiență și chibzuială de care dădeau dovadă meșterii constructori în folosirea materialului, chiar dacă în acele timpuri vecinătatea codrilor făcea ca lemnul să se găsească în abundență și să aibă un cost neglijabil.

«dumnezeu» căruia să i se închine, atribuind astfel unui lucru relativ ceea ce aparține numai Absolutului. De aici folosirea în zilele noastre a atâtor cuvinte magice, ca *libertate, egalitate, educație, știință, civilizație*, cuvinte la auzul cărora o mulțime de suflete cad prosternate într-o adorație sub-mentală. Superstițiile libertății și egalității nu sunt doar rezultatele, ci, în parte, și cauzele dezordinii generale, deoarece fiecare în felul său este o revoltă împotriva ierarhiei.”¹²

Adevăr și rânduială

În ordin general, schimbarea perspectivelor mentale care s-a produs odată cu tranziția societăților tradiționale către modernitate a coincis cu gradul în care s-a manifestat apropierea sau distanțarea omului de divinitate. Pivotal în jurul căruia s-a petrecut această autentică basculare a mentalităților l-a constituit raportarea omului la ideea de *adevăr*.

În cadrul unei societăți tradiționale, caracterul imuabil și permanent al adevărului era dincolo de oricare îndoială. Obârșia adevărului era considerată a fi sacră și din acest motiv religia, tradiția, justiția și morala erau de neseplat de divinitate. Fiind considerate deasupra timpului și a oamenilor, deținerea, administrarea și transmiterea adevărului nu puteau constitui sub nici o formă un apanaj individual ori al unor grupuri. Născocirea și promovarea unui adevăr individual ori autonom era la fel de blamată de societate ca și îndepărtarea de tradiția înaintașilor. Exista convingerea că reușita activităților umane, fie ele și cele mai simple, se datorează legăturii vii cu un sistem de valori care asigura atât accesul, cât și continua raportare la adevăr. Un lucru particular era apreciat ca bun atunci când se revendica de la un adevăr general, de la un principiu. Iată cum prezenta succint dar foarte sugestiv poziția pe care o ocupa *adevărul* în mentalitățile tradiționale academicianul Virgil Cândea în conferința intitulată *Tradiție și desacralizare* susținută la Facultatea de Teologie în mai 1994: „Într-o societate tradițională, adevărul este de origine sacră, este de origine divină. El a fost dat umanității, din acest fapt decurgând pentru umanitate anumite obligații. Prima obligație este de a nu interveni în acest depozit sacru primit de la Dumnezeu. Nu poți să intervii, nu ai autoritate, nu ai cădere să modifice în vreun fel adevărul care ți-a fost transmis de sus și, în al doilea rând, altă datorie e aceea de a transmite acest adevăr, nealterat, generațiilor următoare. Adevărul se manifestă la origini dar nu se arată fiecărei generații. El se reactualizează prin revelații în anumite momente privilegiate ale evoluției umanității. Și dacă n-am primi această lumină de la generațiile precedente, n-am întreține-o și n-am transmite-o la rândul nostru, ar însemna, *ad absurdum*, că fiecare generație ar trebui să pornească de la zero, adică să reia eforturile de descoperire a adevărului. Acest lucru este inimaginabil, pentru că altfel nu s-ar explica nimic din trecutul umanității, din continuitatea, din permanența, din structurarea umanității până în zilele noastre”.¹³

Convingerea că adevărul este de origine sacră, cu alte cuvinte, că este un lucru dat umanității de către Dumnezeu, era, indiscutabil, o idee profund înrădăcinată în societățile din vechime. Mai mult, ideea de *adevăr* era uneori suprapusă până la a fi identificată cu divinitatea însăși și cu numele ei: „Eu sunt Calea, Adevărul (*hé Alétheia*, gr., n.n.) și Viața”¹⁴ spune Hristos, iar Coranul spune în Sura XX: „Înălțare lui

¹²Martin Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, Archetype ed., Cambridge, 2001 (traducere în limba română de Anton Perussi în revista *Ianus* nr. 3/2001, București, p.171).

¹³Virgil Cândea. Conferința *Tradiție și desacralizare*, arhiva Fundației HAR – 1994/121.06_audio.

¹⁴Ioan, 14.6

Dumnezeu, Regele, Adevărul (*al-Ḥaqq*)¹⁵. Din aceste motive, atât termenul de *adevăr*, cât și o seamă de alți termeni semnificativi din aceeași familie semantică, așa cum sunt *dreptate*, *rânduială*, *ritual*, par a fi contemporani cu geneza și alcătuirea vorbirii, a cuvintelor, a limbajului însuși. În societățile indo-iraniene străvechi¹⁶, de pildă, ideea de adevăr era exprimată prin termenul generic *ṛtā*¹⁷ (*rita*) care însemna *ordine divină* și *ritual sacru* dar și *lege*, *dreptate*, *justiție*, *regulă*, *rânduială*, *tradiție*¹⁸. Acest fapt pune în evidență legătura profundă care exista între ordinea divină, considerată a fi sacră și imuabilă, și ordinea care guvernează societatea, între ideea de adevăr și aspectele punctuale care țin de administrarea justiției și menținerea sănătății morale a comunității și a indivizilor. Adevărul este astfel sursă de Drept, este ‘regulă’ care asigură buna ocârmuire a societății și, totodată, este norma care păstrează rânduiala tradiției. În Brhadāraṇyaka, considerată alături de Chāndogya a fi cea mai timpurie Upanișadă și unul dintre cele mai vechi texte sanscrite (secolul VIII î.Hr.), legea, autoritatea și adevărul au aceeași sursă fiind create și date omului de divinitatea însăși prin manifestarea puterii sale: „El [Brahmā] a creat cu mare putere legea supremă (Dharma). Această lege este puterea puterii (Kṣatra). Nimic nu e mai presus decât legea (Dharma). Chiar și cel slab îl poate supune pe cel tare dacă se sprijină pe lege. Adevărata lege este adevărul (Ṛtā). De aceea se spune despre cel ce care propovăduiește adevărul că este drept, iar despre cel care propovăduiește dreptatea că spune adevărul. În fapt acestea sunt una și același lucru”.¹⁹ Upanișada Chāndogya redă în capitolele VI–X inițierea lui Swetaketu de către bunicul său Aruṇi care identifică adevărul cu cauza supremă și cu principiul pe care se întemeiază lumea: „Toate lucrurile din univers au ca obârșie, susținător și sfârșit Adevărul. [...] Întreg universul există prin Zeul Suprem. Acest Zeu este Adevărul. El este Sufletul Universal”²⁰.

Pentru vechii egipteni adevărul și dreptatea își aveau originea în zeița Maat care, alături de Bata și Mut, făcea parte din seria divinităților primordiale ale Egiptului antic²¹. În limba egipteană din perioada Vechiului Regat (2.650–2.184 î.Hr.) cuvântul *maat* însemna literal ‘ceea ce este drept’, ‘ceea ce este bine rânduit’ sau ‘ceea ce este adevărat’. Zeiței dreptății – Maat – era cea căreia i se datora ordonarea cosmosului

¹⁵ Coranul, XX, 114.

¹⁶ Este vorba de o serie de populații a căror limbă reconstituită fragmentar de către lingviști a fost încadrată în familia mai mare a limbilor indo-europene. Descoperirile arheologice au scos la iveală că proto-indo-iranienii ocupau la sfârșitul mileniului III î.Hr. un areal care cuprindea nordul subcontinentului Indian și Asia centrală, mărginit la vest de Marea Caspică, la est de munții Tian Shan, la sud de valea Indusului și la nord de stepele kirghize. Din limba proto-indo-iranienilor au derivat sanscritea vedică și avesta ghatcă.

¹⁷ În proto-indo-iraniană **artā*. Din *ṛtā* a derivat latinescul *ritus* apoi francezul *rite*, *rituel*. Cf. Adolphe Pictet, *Les origines indo-européennes ou, Les Aryas primitifs, Essai de paléontologie linguistique*, vol. II, Joël Cherbulez ed., Genève, Paris 1863, cap. II – §205 p.126, și cap. III – §329 p.452.

¹⁸ Cf. Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Oxford Clarendon Press, 1899, 1956, 1960, 1964 în UNIVERSITÄT ZU KÖLN – INSTITUT FÜR INDOLOGIE UND TAMILISTIK <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/index.html>

¹⁹ *The Brihad A'raṇyaka Upaniṣad, and the commentary of Śaṅkara Ācharya*, translated from the original sanscrit by Dr. E. Röer, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1856. Cap. I. Brāhmaṇa 4, 14 – pp.123-124 (tr.n.).

²⁰ *The Chhāndogya Upaniṣad of the Sāma Veda*, with extracts from the commentary of Śaṅkara Ācharya, translated from the original Sanskrita by Rājendralāla Mitra, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1862, Cap.VI, Section VIII, 6,7 – pp.110-111 (tr.n.).

²¹ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, cu o postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1989, p.313.

dar și menținerea tuturor rânduielilor în lume, fie ele de ordin ritual ori juridic²². Pentru a governa societatea, a emite legi și a exercita justiția, faraonul își revendica autoritatea de la Adevărul suprem (Maât), iar marele preot care slujea zeiței era totodată șeful tribunalelor din întregul Egipt²³. În *Învățăturile lui Ptahhotep*²⁴, papyrus datând de la începutul mileniului II î.Hr., dar care redă o serie de pilde și povești cu caracter moral care circulau deja în Egipt cu șase secole mai devreme, găsim o imagine edificatoare despre relația societății cu sacralul și tradiția dar și despre felul în care se oglindeau ideile de adevăr, ordine și justiție în mentalitățile epocii. Ptahhotep arată încă din introducere că, fiind la sfârșitul vieții, lasă moștenire fiului său „învățătura înaintașilor auzită de la zei”²⁵ însărcinându-l să o păstreze și să o transmită mai departe pentru a fi astfel „un exemplu măreț pentru copiii săi”²⁶. Textul insistă asupra caracterului divin al adevărului și al rolului său de ordonator și de reper imuabil al dreptei judecări și practici: „Mare este Adevărul (Maât), pătrunzătoarea sa judecată este eternă și neîntreruptă de la Osiris (de la începutul lumii, n.n.)”²⁷.

În Grecia arhaică adevărul era personificat de zeița Alétheia, fiică a lui Zeus și patroană a virtuților morale și totodată a justiției²⁸. Este foarte semnificativ faptul că în greaca veche cuvântul *alétheia* (ἀλήθεια) care numea adevărul este un termen compus care pune privativul *a* (ἀ) înaintea cuvântului *léthe* (λήθη), termen care denumea uitarea, ignoranța ori ascunderea²⁹. Astfel, cuvântul *alétheia* arăta literal tocmai starea de *a nu fi ascuns*, de *a nu fi tănuț*, fiind sinonim cu evidența, destăinuirea ori dezvăluirea și se afla în același câmp de semnificații cu o serie de termeni cu conotații rituale și anamnetice: încredințarea, revelarea, mărturisirea³⁰. De aceea, nu este deloc întâmplător faptul că, în contextul mai larg al ideilor religioase, vechii greci asociau ideea de adevăr cu cea de memorie – *mními* (μνήμη) – și cu cea de ‘aducere aminte’ – *mneia* (μνεία)³¹. La Hesiod, de pildă, muzele – printre care și cele ale Helikonului: Mnemé (muza adevărului), Meleté (muza meditației și a intelectului) și Aoidé (muza rostirii, a poeziei și a cântului) – sunt fiice ale aceleiași și unice Mnemosyné (Μνημοσύνη) – memoria³². Memoria este cea care reiterează adevărul și face astfel posibilă păstrarea rânduielilor care la rândul lor asigură susținerea și funcționarea societății. Uitarea (Léthe), dimpotrivă, este cea care aduce dezordinea, decăderea și

²² Anna Mancini. *Maât Revealed: Philosophy of Justice in Ancient Egypt*, Buenos Books America LLC, New York 2004, pp.11-12.

²³ Cf. Ann Rosalie DAVID, *The Ancient Egyptians: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, 1997, p.137.

²⁴ Este vorba de Ptahhotep I, vizir al faraonului Djedkare Isesi (2414 – 2375 î.Hr.) din a cincea dinastie a Regatului Vechi.

²⁵ *Les Maximes de Ptahhotep* (Le Papyrus Prisse, Le Papyrus L1, L2 du British Museum, La Tablette Carnarvon), Zbynek Zába tr., Éditions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, Prague 1956, I, 23-24 (tr.n.).

²⁶ *Idem*, II, 30.

²⁷ *Idem*, II, 5, 77-78.

²⁸ Wilhelm Vollmer, *Wörterbuch der Mythologie aller Völker, mit einer Einleitung in die mythologische Wissenschaft*, Stuttgart 1874 – <http://www.vollmer-mythologie.de/>, *Alethea*, p.28.

²⁹ Cf. Anatole Bailly. *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette 1935. *Léthe* provine din aceeași rădăcină care a dat în limba latină cuvântul *lateo* și apoi în franceză *latent*.

³⁰ Cf. Jan Wolenski, *Aletheia in Greek thought until Aristotle*, *Annals of Pure and Applied Logic* nr.127 (1-3) /2004, pp.339-360.

³¹ Cf. Thomas Cole, *Archaic truth*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Nuova Serie, 13, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1983, pp.7-28.

³² Cf. Marcel Detienne. *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, cap. VI. ALEGEREA: ALETHEIA SAU APATE, pp.175-225, ed. Symposium, București 1996.

moartea³³. La pitagoricianul Petron din Himera, reluat de Plutarh în *De defectu oraculorum*, toate principiile își au sălașul în adevăr, în *Câmpia Aléhteiei*: „Suprafața interioară a triunghiului este vatra comună a tuturor acestor lumi³⁴ și se numește Câmpia Adevărului. Aici sunt păstrate netulburate principiile, formele și modelele a tot ce a fost sau urmează să fie. Iar în jurul lor sălășluiește eternitatea din care timpul, asemenea unui șuvoi dintr-o fântână, curge peste aceste lumi”³⁵.

Un exemplu semnificativ de sacralitate absolută a adevărului, privit ca *dat divin* revelat umanității, îl regăsim și în tradiția ebraică. În *Sabbath* – tratatul referitor la rânduielile sabatului din Talmudul Babilonian – adevărul este prezentat ca pecetea lui Dumnezeu: „Tav este la sfârșitul pecetii Celui Sfânt, binecuvântat fie El. [...] Pecetea Celui Sfânt, binecuvântat fie El, este Adevărul (*'Emet*)”³⁶. Exegeza rabinică consideră drept sacru cuvântul *'Emet* și arată că nu este deloc întâmplător faptul că cele trei litere care compun rădăcina cuvântului – א (alef), מ (mem) și ת (tav) – sunt cea dintâi, cea din mijloc și cea din urmă din alfabetul ebraic. Astfel, litera *alef* indică faptul că Dumnezeu este începutul tuturor lucrurilor și sursa Adevărului, nimeni și nimic nefiind înainte de El. Litera *mem* arată că lumea există prin Dumnezeu și că Adevărul divin este cel prin care ea subzistă. Litera *tav* arată că nu este nimic care să-i supraviețuiască lui Dumnezeu, Adevărul însuși întorcându-se la El. Cu alte cuvinte, adevărul sălășluiește în mod absolut și în toată plenitudinea sa în Dumnezeu³⁷. În acest context trebuie amintit și faptul că rădăcina cuvântului *'emet* îl constituie verbul *'aman* (אמן) care înseamnă *a susține cu fermitate, a avea credință nezdruccinată, a fi pe deplin încredințat*, sau *a pune în bună rânduială*. Din cuvântul *'aman* a derivat în ebraica biblică interjecția *'amen* (אמן) prin care se exprima aprobarea fermă că o afirmație este pe deplin adevărată ori întărirea unei afirmații adevărate rostită mai înainte, așa cum citim în Psalmul 105, versetul 48: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel, din veac și până în veac. Tot poporul să zică: Amin. Amin.”³⁸

Chestiunea unui adevăr cu finalități practice a fost pusă în discuție încă din cele mai vechi timpuri. Filozofii greci ai antichității, de pildă, au căutat să identifice și să definească un *adevăr rațional* căruia însă, nu-i acordau câtuși de puțin autonomie în raport cu principiul, cu ființa, în ultimă instanță, cu *adevărul divin*. Așa cum arată Platon în *Republica*, un enunț este adevărat sau fals nu în sine ci doar în relație cu ceva numit ‘realitate’, cu alte cuvinte, că adevărul unui enunț constă în capacitatea sa de a traduce cu fidelitate esența unui lucru și a dezvălui astfel *adevărul* despre acel lucru. Mai mult, Platon insistă că un enunț nu poate fi corect dacă se întemeiază pe o

³³ Antiteza între Aléthe și Léthe o întâlnim și la Platon (*Phaidros* 248b-248c) care fără îndoială este transmițătorul unor tradiții mult mai vechi atestate și la Empedocle din Acragas (Diels, *FVS*, I.4) cu un secol și jumătate mai devreme.

³⁴ În viziunea lui Petron realitatea este formată din 183 de lumi, așezate sub forma unui triunghi cu câte 60 de lumi pe fiecare latură și celelalte 3, în dreptul unghiurilor triunghiului.

³⁵ Plutarh, *De defectu oraculorum*, XXII, în *Plutarchi Operum*, volumen tertium – *Plutarchi Scripta Moralia*, grăece et latine, vol.I, Fredericus Dübner ed., Parisiis MDCCCXLI, p.513 (tr. C.O.).

³⁶ *Sabbath* 55a în *The Babylonian Talmud*, translated into english with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein, The Soncino Press, London 1935–1961, *Seder Mo'ed, Sabbath*, Capter V, Folio 55a în *The Soncino Babylonian Talmud* – <http://www.come-and-hear.com/tcontents.html> (tr.n.).

³⁷ Cf. *The Catholic Encyclopedia*, Encyclopedia Press, Inc., New York 1914, Vol.I, pp.332-333 – *Alpha and Omega in Jewish Theology and Christian Usage*. Vezi și Abraham Cohen, *Talmudul*, C. Litman, trad., ed. Hasefer, București 2007, cap.VII. *Eternitatea*, p.65.

³⁸ Cf. *The Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls, New York 1901-1906, pp.491-492.

convenție sau este rezultatul unei decizii umane – lucruri care stau sub semnul arbitrarului – ci doar prin raportarea la *adevăr*, adică la o *realitate* exterioară și superioară omului. În discuția cu Glaucon despre accesul la știință a „iubitorilor de înțelepciune”, Socrate pune adevărul deasupra experienței individuale și din acest motiv îl împreunează cu înțelepciunea: „Dar ai putea afla ceva mai înrudit cu înțelepciunea decât adevărul? [...] Și este cu puțință ca aceiași fire să fie iubitoare de înțelepciune, dar și iubitoare de minciună?”³⁹. Platon revine asupra chestiunii adevărului în *Legi*, de data acesta rezervând un spațiu mai amplu dezbaterii. Prin vorbele Atenianului el arată principalitatea adevărului dar și atributele emergente pe care se sprijină aprecierile morale ale societății: „Adevărul, atât pentru zei cât și pentru oameni, este supremul bine. Cel care nădăjduiește să ajungă fericit și îndestulat trebuie să împărtășească de la început de acest adevăr. Căci omul adevărat este statornic, în timp ce acela care se complăce în minciună este nedemn de încredere”⁴⁰. Tot adevărul este cel la care se raportează și guvernarea societății: „Când toate condițiile necesare sunt întrunite pentru ca o țară să aibă o bună guvernare trebuie ca întotdeauna Statul să găsească un legiuitor atașat adevărului”⁴¹. *Dreptatea*⁴², la rândul ei, este privită ca o expresie directă a adevărului și reprezintă, în viziunea lui Platon, un jalon fără de care o societate nu poate funcționa. O definiție adevărată a dreptății nu poate fi supusă contingenței, dreptatea fiind dreaptă în orice privință, așa cum spune Socrate: „ea [dreptatea] aparține lucrurilor celor mai înalte și de aceea ea trebuie iubită pentru ceea ce este ea în sine”⁴³.

Pentru Aristotel adevărul este principalul obiect și scop al științelor teoretice iar filozofia care stă în capul acestor îndeletniciri este din acest motiv „știința adevărului”⁴⁴. Nici aici adevărul nu este un lucru de sine stătător și nu este supus timpului și judecăților arbitrar. Aristotel pune deasupra adevărului o cauză, un principiu care dă adevărului un caracter inteligibil și îl face accesibil gândirii umane. Raportarea la un principiu superior etern și imuabil, altfel spus la Ființă, face ca adevărul să aibă o ontologie și astfel să fie ‘adevărat’: „adevărul nu îl putem cunoaște dacă nu cunoaștem cauza. Un lucru oarecare constituie cauza celorlalte lucruri în măsura cea mai mare, atunci când el e inerent acestora, ca o notă comună a lor. Așa, de pildă, focul e lucrul cel mai cald, pentru că el e cauza căldurii și la celelalte lucruri. De aceea cel mai adevărat lucru este acela care e pricina adevărului și a celorlalte lucruri provenite din el. De aceea, în chip neapărat, principiile celor veșnic existente conțin cea mai mare doză de adevăr. Căci ele nu au însușirea de a fi adevărate doar în chip temporar, iar temeiul adevărului lor nu stă în afară de ele, ci ele sunt temeiul adevărului celorlalte lucruri. Așa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la ființă.”⁴⁵

³⁹ *Republica*, 485c-d în Platon, *Opere V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1986.

⁴⁰ *Laws*, V. 730c în *Plato in Twelve Volumes*, R.G. Bury tr., Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967, 1968 – Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (tr.n.)

⁴¹ *Laws*, IV. 709c, *op. cit.* (tr.n.)

⁴² În grecește *diké* (δική) înseamnă *regulă, dreptate*, din care derivă cuvântul *dikaioσύνη* (δικαιοσύνη) care traduce termenul de *justiție*. Cf. Auguste Bailly. *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette 1935.

⁴³ *Republic*, 358a în *Plato in Twelve Volumes*, R.G. Bury tr., Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967, 1968, *Republic*, Book 2 – Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (tr.n.)

⁴⁴ *Metafizica*, 993b în Aristotel. *Metafizica*, Ștefan Bezdechi trad., ed. IRI, București 1999.

⁴⁵ *Idem*, *infra*.

Desacralizarea adevărului

Desacralizarea, democratizarea și apoi relativizarea ideii de adevăr au schimbat în mod radical pilonii pe care se întemeiază societatea umană și au făcut posibilă răsturnarea ierarhiei valorice de care vorbeam mai înainte. Temeiurile doctrinar-filozofice pe care se sprijinea ierarhia politică și ordinea socială, justiția și morala au fost reformulate treptat și apoi, în timpurile moderne, modificate până a fi de-a dreptul inversate. În occidentul secolelor X–XII, de pildă, jurisprudența se sprijinea pe două sisteme: *sistemul civil* moștenit din tradiția antică care cuprindea codurile lui Constantin cel Mare, Teodosius cel Mare și Justinian (*Corpus Juris Romani*), la care se adăugau capitulațiile lui Carol cel Mare și *sistemul religios* care cuprindea canoanele conciliilor și decretale papale (*Corpus Juris Canonici*)⁴⁶. În intervalul dintre secolul VIII și secolul XII sistemul civil a fost tot mai mult adaptat la doctrina creștină și pus în acord cu Legea Canonică (*Corpus Juris Canonici*). Ambele sisteme recunoșteau divinitatea ca sursă a dreptului și astfel conlucrau pentru a asigura coerența guvernării în ceea ce s-a numit ‘unitatea statului cu biserica’. Începând cu perioada Renașterii, în occident, puterea în stat încetează treptat să mai fie privită ca o autoritate conferită ‘de sus’, încredințată de divinitate și aplicată după principiile transmise prin tradiție. Guvernarea îmbracă tot mai mult aspectul unei funcții publice autonome în raport cu divinitatea și care se pretinde a fi exercitată de către popor prin reprezentanți, în fapt printr-o autoritate venită ‘de jos’. În cartea sa de referință intitulată *La crise du monde moderne* publicată în 1927, René Guénon arată foarte sugestiv aspectele contradictorii ale inversării ierarhiilor și structurilor de putere: “superiorul nu poate emana din inferior, pentru că din ‘mai puțin’ nu poate ieși ‘mai mult’ [...]. E limpede că poporul nu poate conferi o putere pe care nici el nu o posedă; adevărata putere nu poate veni decât de sus și de aceea ea trebuie legitimată întotdeauna de un element superior ordinii sociale, adică de o autoritate spirituală; altfel, nu e decât o contrafacere a puterii, o stare de fapt ilegală prin absența principiului”⁴⁷. Urmând același proces, principiile care stau la baza ideii de Drept au fost în cele din urmă radical modificate. Odată cu Revoluția Franceză, Dumnezeu încetează a mai fi sursa de legitimare a Dreptului care devine astfel unul democratic, emanat de la popor și întemeiat, cel puțin teoretic, pe voința și puterea acestuia. Consecința a fost că drepturile și libertățile naturale pe care fiecare om le avea din naștere – drepturi considerate într-o societate tradițională ca inalienabile tocmai fiindcă își aveau originea în divinitate – sunt reconsiderate și reglementate prin lege și contract social. Statul devine astfel cel care, în numele poporului, are autoritatea de a acorda, reglementa și apăra drepturile și libertățile indivizilor.

Punerea în discuție a originii divine și unice a adevărului și apoi primele încercări de a ‘raționaliza’ acest concept apar în Europa occidentală odată cu debutul celui de al doilea mileniu creștin. Ideea unui adevăr autonom în raport cu cel divin și care poate fi dedus pe căi raționale s-a înfiripat pe fondul exacerbarii în Franța secolului XI a controversei care a avut ca obiect doctrina Euharistiei. Controversa apăruse inițial în dezbaterile interne ale clerului francez încă din prima jumătate a secolului IX și îl opusese pe abatele Paschasius Radbertus călugărului teolog Ratramnus, amândoi viețuitori ai mănăstirii benedictine din Corbie – lângă Amiens. La

⁴⁶ Cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church, Volume IV: Mediaeval Christianity. A.D. 590–1073*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (1882), Electronic Bible Society, 2002, *Chapter IX. Church and State*. pp.236-239.

⁴⁷ René Guénon, *Criza lumii moderne*, trad. Anca Manolescu, ed. Humanitas, București 1993, cap.IV. *Haosul social*, p.129.

porunca împăratului Carol cel Pleșuv, Ratramnus redactează în jurul anului 850 un tratat intitulat *De corpore et sanguine Domini* ca răspuns la tratatul omonim scris de Paschasius Radbertus în anul 831. Ratramnus încearcă să identifice o cale de mijloc între credință și rațiune și respinge teza identității persoanei istorice a lui Hristos cu cea Euharistică pe care o formulase Paschasius Radbertus în tradiția teologică a Sfinților Ambrosie, Augustin și Ioan Gură de Aur. Tratatul lui Ratramnus este respins și de alți clerici cu autoritate ai epocii cum sunt Hincmar din Reims, Haimo din Halberstadt sau Ratherius din Verona⁴⁸. În anul 1049, însă, controversa este redeschisă cu și mai multă virulență de către teologul francez Berengar din Tour care redactează un tratat intitulat *De Sacra Coena*⁴⁹, text care face parte dintr-un mai amplu conflict de idei cu fostul său discipol lombard Lanfranc, pe atunci stareț al mănăstirii din Bet (din 1070 el este Arhiepiscop de Canterbury). În *De Sacra Coena*, Berengar își exprimă în mod explicit opoziția față de viziunea Bisericii Romane referitoare la Prezența Reală a trupului și a sângelui lui Hristos (Adevăratul Trup și Sânge) și califică doctrina transsubstanțierii⁵⁰ ca absurdă și menită să aducă sminteală poporului („vecordia vulgi”). Asemenea lui Ratramnus cu două secole mai devreme, Berengar acceptă prezența trupului și a sângelui lui Hristos doar ca o prezență simbolică percepută intelectual („solo intellectu”) prin pâinea și vinul jertfei Euharistice. În esență, poziția lui Berengar încercă să acrediteze în epocă ideea cunoașterii adevărului divin pe căi raționale⁵¹ și avea să contribuie dramatic la adâncirea disputei care, două secole mai târziu, va duce în sânul clerului occidental la scindarea conceptului de unitate a adevărului divin⁵².

La începutul secolului XII există deja o serie de filozofi și teologi apuseni care, influențați de doctrinele naturaliste ale antichității târzii și de unele scrieri aristotelice pătrunse în occident pe filiera arabă, consideră că textul biblic și tradiția Bisericii nu conțin suficiente elemente în măsură să fundamenteze ‘o filozofie a naturii’ menită a sta la rândul ei la temelia cunoașterii realității naturale. Ei susțin necesitatea căutării

⁴⁸ Cf. Philip Schaff. *History of the Christian Church, Volume IV: Mediaeval Christianity. A.D. 590–1073*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (1882), Electronic Bible Society, 2002, *Chapter XI. Doctrinal Controversies*, § 127. *The Theory of Ratramnus*, pp.336-339.

⁴⁹ Berengarii Turosisensis. *De Sacra Coena / Adversus Lanfrancum liber posterior*. E Codice Guelferbyitano, primum ediderunt, A. F. et F. TH. Vischer, Berolini 1834.

⁵⁰ Termenul de *transsubstanțiere* (transsubstantiatio, transsubstantiare) este introdus oficial la Conciliul General de la Lateran din anul 1215: “Corpus et sanguis [Christi] in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur. TRANSSUBSTANTIATIS PANE IN CORPUS ET VINO IN SANGUINEM, POTESTATE DIVINA, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui fuerit rite ordinatus secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis et eorum successoribus Iesus Christus.” (Conciliul IV Lateran–1215, Canonul I, cap. 1). Doctrina transsubstanțierii este însă conturată încă de la Conciliile regionale din 1059 și 1079 ținute tot la Lateran.

⁵¹ Împreună cu Scotus Eriugena (cca. 815–877), Berengar din Tur a fost considerat în filozofia occidentală ca unul dintre precursorii ‘raționalismului scolastic’ care postula posibilitatea și necesitatea cunoașterii adevărului atât pe calea rațiunii, cât și prin cea a credinței.

⁵² În anul 1064 Lanfranc redactează un tratat în 23 de capitole (*De Eucharistiae Sacramento contra Berengarium*) în care atacă poziția lui Berengar și dezvoltă o apologie punctuală a doctrinei Realei Prezențe. Disputa se stinge după trei decenii de controverse și conflicte violente odată cu retractarea pe care o face Berengar însuși la Conciliul de la Lateran din februarie 1079. Cf. Philip Schaff. Op.cit., *Chapter XI. Doctrinal Controversies*, §128. *The Berengar Controversy*, pp.339-342 și § 130. *Lanfranc and the Triumph of Transubstantiation*, pp.347-351.

unei căi alternative la cea a Adevărului Revelației, urmând astfel pilda lui Anicius Boethius⁵³ care la începutul secolului VI scria în ultima frază a epistolei sale intitulată *Dacă Tatăl, Fiul și Sfântul Duh mărturisesc substanțial divinitatea*, fraza pe care scolastica avea să-și întemeieze legitimitatea patru secole mai târziu: „...dacă poți, unește credința cu rațiunea”⁵⁴. Printre aceștia s-au numărat englezul Adelard din Bath⁵⁵ și francezii Guillaume de Conches⁵⁶ și Pierre Abélard⁵⁷, considerați de istoriografii moderni ca întemeietorii filozofiei scolastice, perspectivă de gândire care avea să domine cultura europeană occidentală în următoarele cinci secole⁵⁸.

Cu Adelard și Conches filozofia medievală occidentală pornește pe drumul desprinderii de teologie și își conturează autonomia în cadrul științelor epocii. În dialogul *Questiones naturales*, Adelard își exprimă convingerea că Dumnezeu nu trebuie invocat în explicarea a ceea ce mintea umană poate face și singură cu succes, ci doar atunci când demersul rațional nu izbutește: „Nu micșorez rolul lui Dumnezeu, pentru că orice există este de la El și prin El. Chiar așa stând lucrurile, această dependență de Dumnezeu nu trebuie luată întru totul, fără distincție. Ordinea naturală nu există într-un mod confuz, fără o ordine rațională, iar rațiunea umană trebuie luată în considerare în această privință. Dar atunci când [rațiunea] eșuează complet cheștiunea trebuie raportată la Dumnezeu. Prin urmare, cum nu ne-am pierdut complet mințile, să ne întoarcem, totuși, la rațiune”⁵⁹. În *De Philosophia Mundi*,

⁵³ Anicius Manlius Severinus Boethius (480 – 525), filozof, teolog și demnitar roman, considerat în occident a fi ultimul filozof al antichității romane și primul medieval. A realizat o operă vastă scriind tratate de aritmetică, geometrie, muzică și astronomie (Quadrivium), precum și de teologie și filozofie, comentarii și traduceri din Aristotel și Porfir.

⁵⁴ „... fides si poterit rationemque coniunge”. Anicius Manlius Severinus Boethius, *The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy (Opuscula Sacra, Consolatio Philosophiae)*, translated and revised by H.F. Stewart, E. K. Rand, S.J. Tester, W. Heinemann, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, London 1978, *Ad Iohannem diaconum, Vtrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, p.33, 35.

⁵⁵ Adelardus Bathoniensis (cca. 1080 – cca. 1152), cărturar englez cunoscut pentru traducerile pe care le-a făcut din limba arabă a unor tratate de astronomie, filozofie și matematică, precum și pentru contribuția la introducerea cifrelor arabe de origine indiană (*Liber algorismi de numero indorum*) și pentru unele lucrări de filozofie (*Quaestiones naturales* și *De eodem et diverso*), astronomie (*De opere astrolapsus*) și matematică (*Regulae abaci*). Istoriografia modernă îl consideră a fi primul savant englez. Cf. Cochrane, Louise. *Adelard of Bath, the First English Scientist*, British Museum Press, London 1994.

⁵⁶ Guilielmus de Conchis (cca. 1080 – cca. 1150), filozof și lingvist francez, cunoscut pentru comentariile sale la Platon și Boetius dar și pentru o serie de tratate filozofice și etice (*De philosophia mundi, Dragmaticon philosophiae, Magna de naturis philosophia* și *Summa moralium philosophorum*) scrise de pe poziții naturaliste și raționaliste.

⁵⁷ Petrus Abaelardus (1079 – 1142), filozof, teolog, poet și muzician breton, considerat a fi cel mai important logician al Evului Mediu occidental și unul dintre cei mai notabili formatori de școală în filozofia secolelor XII – XIII. Cele mai importante lucrări de logică și filozofie sunt *Logica ingredientibus, Glossae in Porphyrium, Logica nostrorum petitioni sociorum, Tractatus de intellectibus* și *Sic et Non*. Către sfârșitul vieții, Abélard scrie o serie de tratate teologice, lucrări care l-au poziționat în opoziție cu clerul francez: *Theologia Summi Boni, Theologia christiana* și *Theologia scholarium*.

⁵⁸ Istoriografia modernă periodizează filozofia scolastică pe durata a cinci secole – din anul 1100 până în anul 1600 – din timpul lui Pierre Abélard până la cel al lui Francisco Suárez.

⁵⁹ Adelard of Bath, *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science and on Birds (De eodem et diverso, Questiones naturales, De avibus tractatus)*, edited and translated by Charles Burnett, contributions by Italo Ronca, Pedro Mantas España, Baudouin van den Abeele, Cambridge University Press, New York 1998, *Question on Natural Science (Questiones naturales)* pp.96-99 (tr.n.).

Conches merge mai departe susținând existența unei simetrii raționale între divinitate și om, astfel încât credința nu trebuie să se substituie cercetării fenomenelor naturale. Crezându-se un deținător al adevărului, el scrie ironic și incisiv: „Deși știm că majoritatea oamenilor sunt înclinați spre povești molfăite și doar puțini sunt cei care stăpânesc adevărul, noi înșine, ignorând majoritatea și glorificând corectitudinea celor puțini, vom trudi spre adevăr singuri, preferând să arătăm adevărul gol și nu un fals cosmetizat. [...] Oare există ceva mai mizerabil decât să spui că un lucru există fiindcă Dumnezeu ‘poate’ să îl facă, fără să vezi că acel lucru nu există fiindcă nu are nici o rațiune să existe și își arată inutilitatea din pricina căreia nu va exista? Ca să folosesc vorbele unui țăran: Poare face Dumnezeu un vițel dintr-un trunchi de copac? A mai făcut-o cândva?”⁶⁰.

Prin Pierre Abélard filozofia occidentală începe să părăsească aria gândirii lui Platon moștenită din antichitatea târzie și adoptă reperele aristotelice care reveneau în apus după ce fuseseră uitate timp de mai bine de șase secole. Lui Abélard i se datorează, mai mult ca oricărui filozof sau teolog medieval, orientarea aristotelică a gândirii scolastice care nu va înceta în următoarele cinci secole să caute expresii raționale pentru a fundamenta credința și doctrina creștină apuseană. Ca filozof și dascăl, Abélard este una dintre cele mai iscoditoare și dubitative minți ale epocii. O frază de la sfârșitul prologului tratatului său *Sic et Non* rezumă sugestiv întreaga sa atitudine privind problema adevărului: „Nu e de prisos să te îndoiești de fiecare lucru. Căci îndoindu-ne ajungem să ne întrebăm și întrebându-ne pricepem adevărul...”⁶¹. Pentru opera sa teologică este semnificativ tratatul *Theologia Summi Boni*, cunoscut și sub numele *De Unitate et Trinitate Divina*, redactat în anul 1120 în scop didactic pentru cursurile pe care Abélard le susținea la Universitatea din Paris. În tratatul cu pricina Abélard încearcă să raționalizeze dogma Sfintei Treimi și astfel să folosească uneltele logicii și ale dialecticii într-un domeniu care aparține prin excelență teologiei și misticii. Publicarea tratatului îi atrage dezaprobarea autorităților eclesiale care, la conciliul local de la Soissons din anul 1121, respinge conținutul textului încadrându-l în ereziile sabellianiste⁶². Tezele privitoare la Sfânta Treime din *Theologia Summi Boni* au fost combătute și de Albert cel Mare care reproșează lui Abélard folosirea inadecvată a investigației raționale și arată necesitatea de a face o distincție între lucrurile naturale ce pot fi cunoscute prin rațiune și cele ce aparțin misterelor divine care se fac cunoscute doar prin revelație: „Filozofii conduși de rațiunea naturală nu au putut cunoaște Trinitatea persoanelor”⁶³. Arătând că Biserica nu se opune studiului naturii, Albert cel Mare, el însuși un adept al lui Aristotel, îi acuză pe Abelard și pe colegii săi parizieni că preiau în mod eronat o serie de teze aristotelice pe care le resemnifică și chiar le rescriu în cheie naturalistă ori panteistă⁶⁴.

⁶⁰ Guillelmi de Conchis (Honorius Augustodunensis, atribuit), *De Philosophia Mundi* Patrologiae Cursus Completus, Series Latina CLXXII, Garnier Frères, Paris 1884, Præfatio, col. 57 (tr. C.O.).

⁶¹ Petri Abaelardi, *Sic et non*, Ernst Ludwig Theodor Henke, George Stephen Lindenkohl, Librariae Academica Elwertianae 1851, *Incipit prologus Petri Abaelardi in sic et non*, p.17 (tr. C.O.).

⁶² Cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church, Volume V: The Middle Ages. A.D. 1049–1294*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (1882), Electronic Bible Society, 2002, *Chapter XII. Scholastic And Mystic Theology*, § 100. *Abaelard's Teachings and Theology*, p.331.

⁶³ „Philosophi pro propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem personarum”. Albertus Magnus, *Opera omnia*, ed. Augusti Borgnet, Vives, Parisii 1890–1899, vol. XXXI, *Summa theologica*, col.60 (tr. C.O.).

⁶⁴ Cf. Paul Haffner, *The Mystery of Reason*, Gracewing Publishing, Leominster Herefordshire 2001, *Chapter 4. Medieval Meaning*, p.89.

Așa cum arătam mai înainte, căutarea unui adevăr alternativ la cel divin, a unui 'adevăr natural', avea să ducă în gândirea medievală occidentală la scindarea conceptului de adevăr însuși. Apare astfel ideea unui adevăr dublu, cu două fațete sau a două adevăruri complementare care slujesc aceluiași scop: unul *supra-natural*, revelat umanității de către Dumnezeu însuși și altul *natural*, deductibil de către om pe căi raționale din realitatea creată de Dumnezeu. Căutarea unui adevăr natural complementar celui revelat avea să-i îndemne pe mai mulți filozofi și teologii occidentali ai începutului de secol XIII să apeleze la 'corpusul aristotelic'⁶⁵ în care vedeau posibilitatea de a suplini ceea ce ei considerau a fi o lacună a Scripturilor și a tradiției. Presupusa lacună avea să fie prilejul pentru apariția în cercurile academice din apusul Europei a unei gândiri filozofice cu influențe raționaliste și naturaliste, gândire care avea să se desprindă progresiv până la autonomie de teologie în secolele ce au urmat și să genereze o serie de confruntări între filozofi și cler. Primele confruntări încep la Universitatea din Paris și au ecouri imediat la Oxford și, câteva decenii mai târziu, la Padova și Bologna. La universitatea pariziană conflictul debutează cu crizele din anii 1210 și 1229 care aduc în prim plan controversa privind introducerea în programa școlară a studiului unor opere aristotelice, disciplină care, cu toată opoziția clerului francez, avea totuși să fie introdusă în *ratio studiorum*, după 1255, când universitatea își dobândește o anumită independență față de biserică.

Cărțile de filozofie naturală ale lui Aristotel fuseseră condamnate și scoase din curricula universității pariziene, alături de alte scrieri ale unor filozofi medievali și antici, la conciliul regional care avusese loc la Paris în anul 1210: „Nici o carte de filozofie naturală a lui Aristotel sau comentariile acestora să nu fie citite public sau în secret în Paris și aceasta o interzicem sub pedeapsa excomunicării”⁶⁶. În 1228 Papa Grigore IX cerea printr-o scrisoare adresată aceleiași universități pariziene ca profesorii facultății de teologie să nu folosească la cursuri operele autorilor condamnați prin hotărârile conciliilor pentru ca astfel „să se păstreze relația tradițională dintre teologie și filozofie, cu respectarea subordonării acesteia din urmă celei dintâi”⁶⁷.

Conflictul între filozofi și cler se redeschide însă în 1270 și atinge apogeul în 1277, când opune profesorii și studenții Facultății de Arte din cadrul Universității din Paris autorităților clericale franceze. Între 1270 și 1277 Siger de Brabant și Boetius de Dacia, magiștri la universitatea pariziană, redactează o serie de comentarii și tratate

⁶⁵ Corpusul aristotelic nu cuprindea în epocă doar scrierile aparținând ilustrului stagirit, ci și o vastă colecție de texte autentice ori apocrife care cuprindea gândirea elenistă, neoplatonică, arabă, ebraică, siriană, persană și hindusă. Corpusul se constituie începând cu a doua jumătate a secolului XII, când cultura occidentală recuperează o serie de lucrări de căpătâi ale gândirii antice est-mediteraneene uitate și descoperă știința și spiritualitatea arabo-persană. Cele mai multe texte erau traduceri în limba latină a unor surse arabe și grecești. Gerardus din Cremona, de exemplu, a tradus 87 de cărți din arabă printre care unele aparținând unor autori ca Ptolemeu, Aristotel, Al-Khwarizmi, Euclid, Arhimede, Jabir ibn Aflah, Galen, al-Farabi ș.a. Până la sfârșitul secolului XIII din scrierile autentice ale lui Aristotel au fost traduse: *Categoriae* (1), *De Interpretatione* (16), *Analytica Posteriora* (71), *Physica* (184), *De Caelo* (268), *De Generatione et Corruptione* (314), *Meteorologica* (338), *De Anima* (402), *Historia Animalium* (486), *De Partibus Animalium* (639), *De Generatione Animalium* (715), *Metaphysica* (980), iar dintre cele apocrife: *De Mundo* (391), *De Plantis* (815) și *Mechanica* (847). După *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Jonathan Barnes, ed., Princeton, NJ: Princeton University Press 1984 (cu numerotația stabilită de A.I. Bekker în 1831-1836).

⁶⁶ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Heinrich Denifle, Emil Châtelain, eds. vol.I, Paris 1889, p.70 (tr.C.O.).

⁶⁷ Apud, Edward Grant. *The Foundations of Modern Science in The Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

care conturează un model al lumii și de cunoaștere substanțial diferit față de cel acceptat prin tradiție de Biserică. Aflați sub influența unui aristotelism naturalist și eclectic care începuse să se răspândească în mediile cărturărești occidentale de la începutul secolului XIII, mai cu seamă prin interpretările redactate de filozoful arab Averroes⁶⁸, Siger și Boetius aduc o serie de argumente empirice și alcătuiesc construcții logice prin care, în mod direct sau indirect, susțin superioritatea rațiunii asupra credinței și a filozofiei asupra teologiei.

Sub inspirația Eticii Nicomahice a lui Aristotel, Boetius de Dacia scrie în anul 1270 opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* în care schițează un model intelectual diferit de cel ce se degaja din tradiția acceptată de Biserică. În primul paragraf al lucrării Boetius susține ideea că virtuțile prin care omul poate dobândi adevărul și supremul bine sunt rațiunea și intelectul: „supremul bine pe care omul poate să îl dobândească este pe măsura virtuților sale celor mai înalte. (...) Cele mai înalte virtuți ale omului sunt rațiunea și intelectul, iar ele constituie cea mai bună cârmuire a vieții umane, atât în contemplare, cât și în acțiune”. Iar în paragraful al doilea el concluzionează astfel: „supremul bine accesibil omului prin mijlocirea intelectului său speculativ este cunoașterea adevărului în fiecare lucru și desfătarea în el”⁶⁹. Boetius face la sfârșitul lucrării sale și o pledoarie pentru superioritatea filozofilor, arătând accesul privilegiat pe care aceștia îl au în cunoașterea adevărului: „...și pentru că fiecare se desfată în ceea ce el iubește, și se desfată cel mai mult în ceea ce iubește cel mai mult, iar din moment ce filosoful nutrește cea mai înaltă iubire față de principiul prim, așa cum a fost arătat, rezultă că filosoful simte cea mai mare desfătare în primul principiu și în contemplarea bunătății sale. Și aceasta este singura desfătare adevărată. Aceasta este viața filosofului, pe care cel ce nu a avut-o, nicidecum nu va avea viață adevărată”⁷⁰.

Accesul privilegiat la adevăr de care ar beneficia filozofia este susținut și de Siger de Brabant în *Quaestiones in Metaphysicam*, lucrare scrisă între anii 1272 – 1274. Sintetizând cele scrise de Aristotel în debutul celei de a doua cărți a *Metafizicii*⁷¹, Siger face o afirmație tranșantă care avea să-l așeze într-o poziție conflictuală față de teologi și cler: „Cunoașterea adevărului aparține în principal filozofiei pentru că ea are ca obiect prima cauză și primul principiu care sunt întâiul adevăr”⁷². Mai devreme, în 1271, Siger scrisese *De aeternitate mundi*, tratat în care alcătuiuse un construct logic pentru a susține perenitatea existenței lucrurilor – a lumii

⁶⁸ Pe numele său arab Abu 'l-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rushd. (1126 – 1198). Filozof, teolog, astronom și medic andaluz, cunoscut în occidentul medieval drept ‘Comentatorul’ operei lui Aristotel, Averroes redactează o serie de interpretări ale scrierilor stagiritelui care au fost traduse și în limba latină de-a lungul secolelor XIII și XIV: tratatele de logică, *Fizica*, *Metafizica*, *Despre Cer*, *Despre generare și corupere*, *Meteorologicele*, *Despre suflet*, *Despre simțuri și sensibile*, *Etica Nicomahică*, *Categorii*, cărțile despre animale). Între 1174 și 1180 Averroes scrie *Tratatul despre intelect* (*Fasl al-maḳāl*), lucrare care va avea o influență covârșitoare asupra filozofilor latini și va declanșa o serie lungă de controverse care se va întinde pe distanța a trei secole și va antagoniza cercurile clericale cu cele academice din apus.

⁶⁹ Boetius Dacius, *Magistri Boetii Daci De summo bono sive de vita philosophi*, Documenta Catholica Omnia, De Omnibus Autoribus atque Argumentis Collectio, §1 și §2 – <http://www.documentacatholicaomnia.eu>. (tr.C.O.)

⁷⁰ Boetius Dacius, op.cit. §13 (tr.C.O.).

⁷¹ *Metafizica*, 993b.

⁷² Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, Armand. Maurer, éd., Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Collection «Philosophes médiévaux, XXV» Louvain-la-Neuve 1983, II.17, p.59 (tr.n.).

și a omului –, viziune care contesta implicit creația *ex nihilo* din Geneză și îl pusese și de această dată în conflict cu biserica. „Specia omenească există dintotdeauna; ea nu a început să existe la un moment dat când mai înainte nu exista deloc”, scrie Siger în primul capitol din *De aeternitate mundi* și continuă: „Pentru a spune că speciile au început să existe într-un timp când mai înainte nu existau deloc este ca și cum ai spune că un individ aparținând speciei ar fi început să existe mai înainte ca să fi existat vreun alt individ aparținând acelei specii. Și din moment ce specia umană nu este cauzată într-un alt mod, fiind la rândul ei generată prin generarea unui individ mai înainte de către un alt individ, ea a început să existe”⁷³. Siger reia chestiunea perenității existenței omului în capitolul al patrulea apelând și aici la un lanț logic în aparență: „Dintre lucrurile perpetue nici unul nu este precedent altuia în timp sau în durată. (...) Mai mult, între aceste lucruri care se trag unul dintr-altul ca într-un cerc, la infinit, nu este cazul să existe anterioritate în timp. Iată, sperma provine din om iar omul provine din spermă, la infinit, așa cum susțin filozofii. Din această pricină, între aceste lucruri nici unul nu este precedent celuilalt în timp. După cum și în cazul spermei din care un om este generat există mai înainte un alt om care o generează, astfel că sperma din care a fost generat precede omul care o generează din moment și ea a fost generată.”⁷⁴

Apariția acestor tratate și opusculare și susținerea lor în fața studenților la Facultatea de Arte din Paris de către magistri Siger de Brabant și Boetius de Dacia, alături de alte scrieri filozofice medievale ori antice care circulau pe malurile Senei în acea epocă, au prilejuit o reacție dură a bisericii concretizată prin *Condamnările celor 219 propoziții filozofice* redactate de episcopul Parisului Étienne Tempier (Stephanus de Orleans) în martie 1277⁷⁵. Dintre aceste propoziții câteva sunt simptomatice și arată motivele și fondul controverselor și, totodată, profunzimea rupturii care separa deja gândirea filozofilor de cea tradițională pe care se situa Biserica. Tempier considera false și condamna afirmații precum: „1. Cum că Dumnezeu nu este întreit fiindcă trinitatea este incompatibilă cu simplitatea desăvârșită în timp ce în pluralitate există în mod necesar însumare și compunere. 3. Cum că Dumnezeu nu cunoaște alte lucruri decât (cele) din El Însuși. 37. Cum că un lucru poate fi crezut doar dacă acel lucru este vădit sau se manifestă din lucruri care sunt vădite; 38. Cum că Dumnezeu nu ar fi putut face ‘materia prima’ fără medierea unui corp celest; 40. Cum că nu există o stare mai înaltă decât studiul filozofiei; 48. Cum că Dumnezeu nu poate fi cauza unui lucru nou și nici nu poate produce ceva din nou; 87. Cum că lumea este eternă, tot așa cum sunt și speciile pe care ea le conține și că timpul este etern, tot astfel cum sunt și mișcarea, materia, agentul și recipientul. Și fiindcă lumea provine din puterea infinită a lui Dumnezeu este imposibil să existe noutate la nivelul efectului fără existența noutății în cauză; 104. Cum că o formă care trebuie să existe și să se materializeze nu poate fi produsă de un agent care nu este făcut din materie; 105. Cum că forma omului nu provine dintr-o sursă exterioară lui ci este indusă din potențialitatea materiei, altminteri generațiile nu ar mai fi univoce; 147. Cum că ceea ce este absolut imposibil nu poate fi făcut de către Dumnezeu sau de un alt agent.(...); 152.

⁷³ Sigerus de Brabantia, *Magistri Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi*, Documenta Catholica Omnia, De Omnibus Autoribus atque Argumentis Collectio, *Capitulum I. Qualiter species humana, et universaliter quaecumque alia generabilium et corruptibilium, causata sit*, §23 (tr.C.O.) – <http://www.documentacatholicaomnia.eu>.

⁷⁴ Sigerus de Brabantia, op.cit., *Capitulum IV. Utrum actus duratione vel tempore praecedat potentiam*, §70–71 (tr.C.O.).

⁷⁵ Cf. Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science*, Edward Grant ed., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1974, *The Reaction of the Universities and Theological Authorities to Aristotelian Science and Natural Philosophy*, pp.42-44.

Cum că aserțiunile teologice sunt întemeiate pe fabulații; 154. Cum că cei mai înțelepți oameni ai lumii sunt filozofii; 175. Cum că legea Creștină obstrucționează învățarea; 185. Cum că nu este adevărat că ceva poate fi făcut din nimic și că astfel creația din nimic este o afirmație neadevărată⁷⁶.

Cu siguranță, episcopul Étienne Tempier, alături de alți teologi de la Universitatea din Paris, a alcătuit în mare grabă și fără o analiză aprofundată lista propozițiilor pe care urma să le respingă la 7 martie 1227 (*Collectio errorum*). Dovadă stă neorânduiala și ambiguitatea unor formulări precum și alăturarea unor teme de mare importanță doctrinară unor fraze cu subiect moral, fapt care lasă să se întrevadă caracterul pitoresc și uneori chiar derizoriu al disputelor dintre filozofi și cler⁷⁷: „168. Cum că perfecta abstenență de la actul carnal face să decadă virtutea și speciile; 172. Cum că plăcerea în actul sexual nu împiedică activitatea sau folosirea intelectului; 181. Cum că castitatea nu este mai bună decât perfecta abstenență; 183. Cum că simpla acuplare a unui bărbat necăsătorit cu o femeie necăsătorită, nu este un păcat⁷⁸. Zelului și graba episcopului Tempier l-a transformat în victimă și pe Toma D'Aquino, ilustrul teolog dominican care murise cu doar trei ani înainte de publicarea condamnărilor și care, peste mai puțin de o jumătate de secol, în anul 1323, avea să fie sanctificat de către Biserica Catolică. Toma D'Aquino împărtășise și el o serie de idei aristotelice dar se distanțase de multe interpretări vehiculate de averroști, poziție pe care o exprimase cu limpezime în *De unitate intellectus contra Averrhoistas*, tratat publicat în 1270. Mai mult, *Summa Theologica*, opera de căpătâi a lui Toma D'Aquino, tratat de dimensiuni ample la care ilustrul teolog a început să scrie din 1265 dar pe care nu a reușit să îl sfârșească, este o încercare de a concilia și a pune împreună doctrina creștină cu filozofia, cu 'intelectualismul' lui Aristotel și a altor filozofi antici, cu gândirea teologică iudaică și musulmană.

Conflictul dintre filozofi și cler are însă și o latură care privity astăzi apare cel puțin ca surprinzătoare. Așa cum am arătat mai înainte, autoritățile eclesiale reproșau pe fond filozofilor averroști sau 'aristotelicilor radicali' – cum au fost numiți în istoriografia modernă – promovarea și impunerea a ceea ce a fost definit drept 'doctrina dublului adevăr'⁷⁹. Căutarea unui adevăr natural complementar celui revelat – pe care l-am putea numi 'adevărul filozofilor' – nu-și putea găsi în textul biblic și în tradiția bisericii acele elemente constitutive și temeuri necesare legitimării sale, ceea ce i-a dus pe filozofi, aproape în mod firesc, la căutarea unor surse alternative pe care aveau să le găsească în gândirea antică ori în alte religii din orient. Clerul, îndreptățit

⁷⁶ Ralph Lerner, Mûhsin Mahdî, eds., *Medieval Political Philosophy: a sourcebook*, Ernest L. Fortin, Peter D. O'Neill, transl., Ithaca, NY: Cornell University Press 1963, Cap. *Condemnations of 219 Propositions* (Articuli condemnati a Stephano episcopo Parisiens) pp.335–354 (tr.n.).

⁷⁷ Étienne Tempier pare să fi acționat din exces de zel și fără să fi avut acordul expres al Papei Ioan al XXI-lea, așa cum au constatat istoricii moderni confruntând documentele epocii. Scrisoarea Papei Ioan XXI, în care, de altfel, suveranul pontif îi solicita lui Tempier doar să investigheze și să îl informeze cu privire la zvonurile care circulau despre disidența de la universitatea pariziană, sosise la Paris pe 18 ianuarie 1277, deci cu doar trei săptămâni înainte de publicarea textului condamnărilor. Cf. J.M.M.H. Thijssen, *What really happend on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation in its Institutional Context*, Edith Sylla, Michael McVaugh, eds., Brill, Leiden 1997, p. 92.

⁷⁸ Ralph Lerner, Mûhsin Mahdî, op.cit.

⁷⁹ Sintagma 'dublul adevăr' a fost inspirat chiar de o frază din condamnarea redactată de Étienne Tempier: "Ei (filozofii, n.n.) spun că potrivit filozofiei unele lucruri sunt adevărate dar, totodată, neadevărate după credința catolică, ca și cum ar putea exista două adevăruri contrare ...". *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Heinrich Denifle, Emil Châtelain, eds. vol.I, Paris 1889, p. 523.

pe partea sa, vedea subminate o serie de percepte și idei fundamentale ale doctrinei și ale tradiției creștine, prin aceasta fiind pus la îndoială însuși 'adevărul revelat': puterea absolută și voința suverană a lui Dumnezeu, eternitatea divină în raport cu lumea creată (în raport cu omul și celelalte specii), atotcuprinzătoarea și nelimitata înțelepciune divină în raport cu limitarea intelectului uman, indeterminarea lui Dumnezeu față de determinarea omului, crearea lumii de către Dumnezeu din nimic (*ex nihilo*), unele aspecte care puneau în discuție adevărul Euharistiei⁸⁰. Totuși, ceea ce par a nu înțelege nici filozofii și nici unele autorități clericale occidentale din acele timpuri este că textul biblic prezintă originea și sensul existenței lumii și al ființei umane la un nivel principal, aflat deasupra formelor sensibile și inteligibile în mod direct. Apare astfel ca total nepotrivită însăși ideea de a căuta elemente pe care să se sprijine cunoașterea realității naturale într-un text sacru, text care prin însăși natura sa nu enumeră și nu explicitează contingențele, ci este eminamente izvorul unor informații ontologice, fiind el însuși o ontologie.

La fel de surprinzător apare și conflictul dintre filozofi și teologi, conflict care avea să scindeze definitiv gândirea europeană în epoca Renașterii și apoi în cea a Reformei, dacă avem în vedere că în spiritualitatea orientului arab, care a înrăurit atât de mult gândirea și știința medievală occidentală după secolul XII, teologia (*kalām*) și filozofia (*falsafa*) nu s-au situat pe poziții radical antagonice și ireconciliabile. Privind lucrurile dintr-o perspectivă istorică mai largă devine evident că (re)descoperirea culturii orientale (arabă, greacă, persană și indiană) de către gânditorii occidentali a fost, pe lângă o autentică lărgire de orizonturi, și un prilej serios de poticnire. Fără a fi înțeleasă în profunzime și în complexitatea sa, asimilarea culturii grecești antice și arabe avea să nască un curent raționalist care se va constitui în premisele secularizării radicale a societății apusene de mai târziu. Cu toate că, alături de alți filozofi arabi ca Ibn ʿUfayr și Ibn Bājjah, Ibn Rușd (Averroes) era un filozof musulman în toată puterea cuvântului, „averroismul latin” avea să se devină o gândire laicizantă pe care s-au pus bazele atitudinilor anticreștine și chiar a celor atee de mai târziu. Percepția filozofiei arabe de către occidentali este cu atât mai curioasă cu cât în aproape tot orientul filozofia se constituia mai degrabă ca o cale ajutătoare de cunoaștere a lui Dumnezeu și adesea îngemănată cu teologia, divinitatea nefiind nicicând pusă între paranteze ori negată de-a dreptul, așa cum aveau să o facă unii intelectuali occidentali, începând cu debutul secolului XV. Averroes însuși scria în 1179–1180, când redacta lucrarea sa de referință *Cuvânt hotărâtor* (*Fasl al-maqal*), în paragraful 2: „...faptul de a filosofa nu este nimic altceva decât cercetarea lucrurilor existente și considerarea lor precum o dovadă a existenței Făcătorului, adică, din punctul de vedere al faptului că ele sunt făcute. Căci lucrurile existente constituie o dovadă a existenței Făcătorului prin cunoașterea facerii. Cu cât cunoașterea facerii lor este mai desăvârșită, cu atât mai desăvârșită este cunoașterea Făcătorului” și apoi insistă în paragraful 18 asupra complementarității între cunoaștere și revelație: „...această cercetare prin demonstrație nu duce la nici o contradicție cu învățăturile din textele revelate, căci se armonizează cu el, aducând, în sprijinul său, încă o mărturie”. Fiind conștient de posibilele conflicte care s-ar putea naște între teologi și filozofi din pricina unor neînțelegeri, Averroes avertizează în paragraful 71: „Vreau să spun că filosofia este însoțitoarea Revelației și sora ei de lapte și de aceea răul făcut de cei care se pretind filosofi este cel mai îngrozitor dintre rele, în afară de dușmănia, ura și disputele pe care le creează între ele, în vreme ce ele, de fapt, sunt prietene prin

⁸⁰ Cf. Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Université de Strasbourg. Commission des publications de la faculté des lettres, Strasbourg 1921, *La doctrine de la double vérité*, pp.51-69.

natura lor, iubindu-se una pe cealaltă datorită esenței și firii lor înnăscute”⁸¹.

Cu certitudine, conflicte dintre filozofii și clerul occidental din secolul XIII se constituie într-o piatră de hotar în istoria teologiei și în cea a filozofiei europene. Nu sunt puțini oamenii de știință moderni care consideră *Condamnările celor 219 propoziții filozofice* de la 7 martie 1277 drept certificatul de naștere al științelor moderne, așa cum afirma fizicianul și filozoful francez Pierre Duhem la începutul secolului XX⁸². Privite însă într-un context istoric mai larg, conflictele de idei din sânul bisericii occidentale dar și cele dintre cler și filozofi, desfășurate de-a lungul secolelor XI, XII și XIII, nu sunt altceva decât anticamera unei rupturi mult mai profunde care avea să împingă societățile europene pe drumul secularizării și desacralizării: Renașterea.

Summary

There are essentially two perspectives from which we could watch the world: **the modern one**, specific to the contemporary man and **the pre-modern one**, corresponding to what we call the traditional man. To these two perspectives, which basically observe and judge the same world, correspond as many dominant mentalities. Even if there are several things that separate these perspectives than those they approach, they are not in all their aspects of particular nature on divergent or incongruous positions.

About **the modern** perspective we can say that it belongs to the world we live in today, at least we, who consider ourselves to be part of the “civilized world”. In its general features the modern thinking is located on positions which were defined as “humanist” and which place in the center of the universe of man his personality, too. It is a vision that corresponds to a mental *anthropocentric* perspective designed on an autonomous world in relation to God and where the evolution, progress, innovation, development, democracy are values that today seem undeniable.

The other perspective, **the traditional one**, corresponds to some historical periods that preceded the modernity. It is certainly a perspective peculiar to a bygone world and that today we can only glimpse in the cultural heritage of the past or, sometimes, in the historiographical works. This angle of view over the world and human existence was a *theocentric* one and it considered the divinity as the foundation of the world, sensible or supersensible, alike. The supreme values corresponding to this vision were the tradition, persistence, identity, divine order, meritocracy and they were also undeniable, at that time.

During the last seven centuries of the European history the modern attitudes have gradually gained ground - sometimes unintentionally, sometimes voluntarily - leading later, during the French Revolution, to the starting of a genuine process of secularization, which in turn led to the establishment and setting in the public consciousness of some hierarchies of values completely reversed from those that prevailed in medieval, ancient or old times. This process transformed societies and European states to the ground, so that today, at the end of this road, the

⁸¹ Ibn Rușd – Averroes, *Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre legea revelată și filosofie*, studiu introductiv, traducere din limba arabă și note de George Grigore, ed. Kriterion, București 2001.

⁸² „Dacă este să stabilim o dată a nașterii științei moderne, vom alege fără îndoială anul 1277”. Pierre Maurice Marie Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, A. Hermann, Paris 1906-1913, II, p.412.

anthropocentrism and automisation of man to the divinity have been almost completely substituted to the theocentrism and the traditional hierarchies.

The transition of the humanity to the materialistic mentalities and marks that were to characterize the modernity occurred gradually. From the Ancient times till the end of the European Middle Ages, this process happened slowly, almost imperceptibly, and it manifested mainly in philosophical and theological circles. Then, from the Renaissance and being more intense in the modern era, the process led to the reversal of the spiritual-material rapport, an overthrow that would be reflected directly in the setting and the hierarchy of the fundamental values that govern the society as a whole and the life of the individuals.

The belief that *truth* is of sacred origin, in other words, that it is something given to the humanity by God, was, undoubtedly, an idea deeply rooted in ancient societies. Moreover, the idea of *truth* was sometimes superimposed to be identified with the divinity itself and with its name. This fact highlights the profound relationship that exists between the divine order, regarded as sacred and immutable, and the order that governs the society, between the idea of truth and the punctual aspects related to the administration of justice and the maintenance of the moral health of the community and of the individuals. *Truth* is thus a source of Law, it is “the rule” that ensure a good leading of the society and it is also the rule that keeps the order of the tradition.

The desacralization, the democratization, and then the relativization of the idea of truth changed radically the pillars on which the human society is founded and made possible the overthrow of the hierarchy of the values mentioned above. The doctrinal-philosophical bases on which the political hierarchy and the social order, justice and morality relied, have been gradually reformulated, and then, in the modern times modified, even reversed.

The search for an alternative truth to the divine one, for a “natural truth”, was to lead in the Western medieval thinking to the splitting of the concept of truth itself. This raises to the idea of a double truth, with two faces or two complementary truths which serve the same purpose: one *super-natural*, revealed to the humanity by God himself and other *natural*, certified by man on rational ways from the reality created by God.

The conflict between philosophers and theologians was to divide permanently the European thought in the Renaissance and then in the Reformation, if we consider that in the spirituality of the Arab Middle, that influenced the Western medieval thought and science so much after the XII century, the theology (*kalām*) and the philosophy (*falsafa*) were not located on radically antagonistic and irreconcilable positions. Looking at the things from a broader historical perspective it appears that the (re)discovery of the Oriental culture (Arabic, Greek, Persian and Indian) by Western thinkers was, in addition to a genuine broadening of horizons, a serious occasion of stumbling. Without being understood in its depth and complexity, the assimilation of the ancient Greek and Arab culture was to give birth to a rationalist current which would be built in the premises of the radical secularization of the Western society from later.

Bibliografie

- Adelard of Bath, *Conversations with his nephew: On the same and the different, Questions on natural science, and On birds* (De eodem et diverso, Questiones naturales, De avibus tractatus), edited and translated by Charles Burnett, contributions by Italo Ronca, Pedro Mantas España, Baudouin van den Abeele, Cambridge University Press, New York 1998.
- Aristotel. *Metafizica*, Ștefan Bezdechi trad., ed. IRI, București 1999.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Terence Irwin tr., Hackett Publishing, Indianapolis 2000.
- Bailly, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette 1935.
- Biblia*. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy (Opuscula Sacra, Consolatio Philosophiae)*, translated and revised by H.F. Stewart, E. K. Rand, S.J. Tester, W. Heinemann, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, London 1978.
- Boetius Dacius, *Magistri Boetii Daci De summo bono sive de vita philosophi*, în Documenta Catholica Omnia, De Omnibus Autoribus atque Argumentis Collectio, § 13 – <http://www.documentacatholicaomnia.eu>
- Boia, Lucian. *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, ed. Humanitas 1998.
- Cândea, Virgil. Conferința *Tradiție și desacralizare*, arhiva Fundației HAR – 1994/121.06_audio.
- Cohen, Abraham. *Talmudul*, C. Litman, trad., ed. Hasefer, București 2007.
- Cole, Thomas. *Archaic truth*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Nuova Serie, 13, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1983.
- Coranul*. Traducere, prezentare, note și index de George Grigore, ediția a II-a, editura Kriterion, București 2002.
- Detienne, Marcel. *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, ed. Symposion, București 1996.
- Fitzsimons, M. A.; PUNDT, Alfred G.; NOWELL, Charles E.. *The development of historiography*. Port Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1967.
- Flew, Antony. *Dicționar de filozofie și logică*, ed. Humanitas, București 1996.
- Gilson, Étienne. *Études de philosophie médiévale*, Université de Strasbourg. Commission des publications de la faculté des lettres, Strasbourg 1921.
- Grant, Edward. *A Source Book in Medieval Science*, Edward Grant ed., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1974.
- Guénon, René. *Critica Lumii moderne*, ed. Humanitas, București 1993.
- Guénon, René. *Simboluri ale științei sacre*, ed. Humanitas 1997.
- Hobson, John M.. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge University Press 2004.
- Ibn Rușd – Averroes, *Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre legea revelată și filosofie*, studiu introductiv, traducere din limba arabă și note de George Grigore, ed. Kriterion, București 2001.
- Jones, Eric Lionel. *The European miracle: environments, economies, and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge University Press, 1981.
- Kernbach, Victor. *Dicționar de mitologie generală*, cu o postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1989.
- La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché, avec la collaboration de Claude Laffleur, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1999.
- Lerner, Ralph; Mahdī, Mūhsin, eds., *Medieval political philosophy: a sourcebook*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1963.
- Les Maximes de Ptahhotep* (Le Papyrus Prisse, Le Papyrus L1, L2 du British Museum, La Tablette Carnarvon), Zbynek Zába tr., Éditions de l'Académie tchécoslovaque des Sciences, Prague 1956.

- Lings, Martin. *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, Archetype, Cambridge, 2001.
- Mancini, Anna. *Maât Revealed: Philosophy of Justice in Ancient Egypt*, Buenos Books America LLC, New York 2004
- Monier-Williams, Monier, Sir. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Oxford Clarendon Press, 1899, 1956, 1960, 1964 în UNIVERSITÄT ZU KÖLN – INSTITUT FÜR INDOLOGIE UND TAMILISTIK <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/index.html>
- Peters, E. Francis. *Termenii filozofiei grecești*, ediția a II-a, ed. Humanitas, București 1997.
- Pictet, Adolphe. *Les Origines Indo-européennes ou Les Aryas primitifs, Essai de paléontologie linguistique*, vol. I+II, Joël Cherbulez ed., Genève, Paris 1859, 1863.
- Plato in Twelve Volumes*, R.G. Bury tr., Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967, 1968 în Perseus Digital Library – <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Platon, *Opere*, vol. III, IV, V, VII, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979-1986.
- Plutarchi Operum*, volumen tertium – *Plutarchi Scripta Moralia*, græce et latine, vol.I, Fredericus Dübner ed., Parisiis MDCCCXLI.
- Ricoeur, Paul. *History and Truth*, Northwestern University Press, Evanston – Illinois 1965.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church, Volume IV: Mediaeval Christianity. A.D. 590–1073*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (1882), Electronic Bible Society, 2002.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church, Volume V: The Middle Ages. A.D. 1049–1294*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library (1882), Electronic Bible Society, 2002.
- Sfântul Augustin. *De Doctrina Christiana*, ed. Humanitas, București 2002.
- Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, Armand. Maurer, éd., Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Collection «Philosophes médiévaux, XXV» Louvain-la-Neuve 1983.
- Sigerus de Brabantia, *Magistri Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi*, Documenta Catholica Omnia, De Omnibus Autoribus atque Argumentis Collectio – <http://www.documentacatholicaomnia.eu>.
- Thijssen, J.M.M.H. *What really happend on 7 March 1277? Bishop Tempier's condemnation in its institutional context*, Edith Sylla, Michael McVaugh, eds., Brill, Leiden 1997.
- The Babylonian Talmud*, translated into english with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein, The Soncino Press, London 1935–1961– <http://www.come-and-hear.com/tcontents.html>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University – Center for the Study of Language and Information <http://plato.stanford.edu/>
- The Brihad Āraṇyaka Upanishad, and the commentary of Śāṅkara Ācharya*, translated from the original Sanscrit by Dr. E. Röer, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1856.
- The Chhândogya Upanishad of the Sāma Veda, with extracts from the commentary of Śāṅkara Ācharya*, translated from the original Sanskrita by Rājendralāla Mitra, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1862.
- The Catholic Encyclopedia*, Encyclopedia Press, Inc., New York 1914 – <http://oce.catholic.com/>
- The Encyclopaedia of Islam*, Koninklijke Brill NV, Leiden 1999.
- The Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls, New York 1901-1906 – <http://www.jewishencyclopedia.com/>
- Upaniṣad*. Ed. Herald, București 2001.
- Vollmer, Wilhelm. *Wörterbuch der Mythologie aller Völker, mit einer Einleitung in die mythologische Wissenschaft*, Stuttgart 1874 – <http://www.vollmer-mythologie.de/>