

**ERASMUS OF ROTTERDAM: LAUS STULTITIAE
BETWEEN HEDONIST LUXURY AND CHRISTIAN SIMPLICITY**

Adriana Cîteia
Senior Lecturer, PhD., „Ovidius” University of Constanța

Abstract: Erasmus in Rotterdam analyze the forms of self-exploration and the need of a subjective pantheon, capable of replacing the classical mythology and the Christian one. The trickster goddess of Madness from the Erasmian enkomion is an ephemeral god of private happiness. The individual assumes the liberty of reconstructing his interior space.

Keywords: enkomion, madness, mythology, happiness, liberty.

Panegiricul erasmian al *stultitiei* este construit cu mijloacele oratorice antice ale *enkomion-ului*¹; oratorul (*Stultitia, Moria, nebunia* universală) își înfruntă publicul, într-un spirit ludic:

„Cum să-mi hotărâsc granițele, când puterea mea se întinde atât de departe cât ține neamul omenesc?”²

Jovialitatea discursului său are un efect magic asupra ascultătorilor, „veseli ca zii homerici”³. Încă de la începutul textului, Erasmus anunță setul de roluri ascuns sub masca *stultitiei*, care anulează diferențele și instituie un nou tip de reciprocitate, „lipsită de grijile mistuitoare ale sufletului”:

„De cum m-am înfățișat să vorbesc înaintea acestei adunări numeroase, dintr-o dată chipurile tuturor s-au luminat atât de mult, de o nouă și oarecum neobișnuită veselie, și atât de mult m-ați salutat cu râsul vostru zglobiu și drăgălaș, încât imi pare că toți cei câți sunteți de față păreți aidoma zeilor celor homerici”⁴.

Fiecare dintre personaje își joacă hipertimic existența, fără a o trăi în adâncime, jocul fiind secretul tinereții veșnice:

„Dacă muritorii s-ar lepăda de orice legătură cu înțelepciune, și ar trăi mereu cu mine, nu ar mai fi nici un bătrân pe lume, ci fericiți s-ar bucura de o veșnică tinerețe”⁵.

Filosoful elogiază nebunia atribuindu-i perpetuarea vieții, fericirea, prelungirea copilăriei, eroismul maturității. Pe măsură ce monologul înaintează, în cortegiul nebuniei sunt incluși înțelepți, capete încoronate, poeți, retori, scriitori, oameni ai legii, filozofi, matematicieni, teologi, episcopi, cardinali, papi, construind reversul negativ al lumii, într-o evidentă opoziție cu paradigma creștină.

Erasmus folosește alternativ sursele neotestamentare și pe cele clasice, păgâne. Locul de baștină al Moriei sunt „fericitele ostroave” descrise prin suprapunerea imaginii homerice a Câmpiilor Elizee⁶ și a Edenului creștin⁷.

Genealogia (părinți îi sunt *Plutus* cel Tânăr și *Neotes*, *Bogăția* și *Tinerețea*) și cortegiul său zgomotos, asemănător tyazului dionisiac (din care fac parte fiicele lui *Bahus* și *Pan*,

¹ Scriere laudativă, frecvent întâlnită în literatura creștină a secolelor IV-VII.

² Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei*, trad. Ștefan Bezdechi, Editura Minerva, București, 2000, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ Homer, *Odiseea*, IX, 215; X, 426, trad. George Murnu, Editura universitatii, București, 2000.

⁷ Erasmus, *op. cit.*, p. 15.

*Methe- Beția și Apaedia- Grosolănia, Philautia, Lingușirea, Uitarea, Trândăvia, Plăcerea, Sminteala, Pofța, Cheful și Somnul*⁸) sunt alcătuite din păcate capitale, în dublu contrast cu cortegiul muzelor apolinice și al Fericirilor creștine:

„*Această frumoasă, de colo, cu sprâncenele trufaș sumese este Iubirea de Sine, cealaltă pe care o vedeți făcând ochi dulci și bătând din palme se numește Lingușirea. Alta, pe jumătate ațipită, de parcă doarme, se numește Uitarea. Acesteia, cu mâinile încrucișate, sprijinită în coate, îi zice Trândăvia. Cea de colo, încruntată, cu o cunună de trandafiri, și căreia tot trupul îi miroase a parfumuri, se numește Plăcerea. Cealaltă, cu privirea rătăcind încoace și încolo, se numește Sminteala. În sfârșit, aceasta de aici, cu pielea lucie și durdulie, se cheamă pofța. Printre aceste fetișcane vedeți și doi zei: unul se cheamă Cheful, celălalt Somnul fără trezire*”⁹.

Philautia erasmiană diferă substanțial de autoconservarea egoistă. Nebunia se întreabă cu o îndoială epicuriano-creștină aparent inocentă „*quemquem amabit qui ipse semet oderit*”- „*poate iubi pe altul acela care se urăște pe sine? Poate să se înțeleagă cu altcineva cel care nu se împacă cu sine? Va face oare, vreo plăcere cuiva acela ce e ursuz și aspru cu sine însuși?*”¹⁰ Philautia epicuriană devine astfel condiția heterofiliei creștine¹¹.

Figura de dimensiuni gigantice a nebuniei, purtând tichia cu clopoței a fost frecvent invocată în Renaștere¹². Tema cortegiului nebuniei și a păcatelor capitale fusese abordată înainte de opera erasmiană, de Sebastian Brandt, în *Narrenschiff*¹³, și de ciclurile vanităților și luxuriilor lui Hieronymus Bosch¹⁴.

Bosch a pus în lumină negativul destinației spirituale. Pictorul trimite constant la citatul biblic, pentru a construi suportul teoretic, de meditație, al imaginilor. *Tripticul Carului cu fân* este populat, în fundal, de iluziile umane și de un cortegiu de atitudini care exprimă denaturarea morală a omului.

În imaginea drumului vieții, din interiorul tripticului, figurile dominante sunt ale săracului rătăcitor prin lume și nebunului exilat la marginea vieții, personaj iertat de condamnarea pentru imoralitate. Nebunul lui Bosch, alungat, speriat, îmbătrânit domină lumea prin inadecvarea la aceasta; el este *stultus* în raport cu absurditatea, inconsistența, violența vieții, fiind mai ușor de asociat paradigmei nebuniei înțelepte din Noul Testament decât *Stultitia-ei* erasmienne, profund ancorată în lume

Câteva pasaje din Erasmus îi anunță pe More și pe Rabelais: paragraful în care *Stultitia* vorbește în numele tatălui ei Plutus, care dictează războiul și pacea, guvernarea, justiția, convențiile și alianțele și care „cu un gest al său răstoarnă cu susul în jos și cu josul în sus și cele sfinte și cele lumești”¹⁵, și fragmentul din Rabelais, referitor la legea telemiților¹⁶. Profeția telemită anunța venirea unor străini care vor răspândi discordie,

„*Și toate vor merge pieziș, fără rost,
Așa cum le-ndrumă de-a valma cel prost,
Când răul ajunge înalt dregător*”.

Erasmus reia tema nebuniei salutare, care este adevărata înțelepciune, temă de origine neotestamentară, în opoziție cu falsă înțelepciune, care este pură nebunie.

⁸ *Ibidem*, p. 16

⁹ Erasmus, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹¹ Adriana-Claudia Citeia, *Metamorfoze ale identității în gândirea politico-filosofică europeană*, Editura Universitară, București, 2014, p. 136-204.

¹² Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Editura Humanitas, București, 2002, *passim*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Vindecarea nebuniei, Cele șapte păcate (1475-1480), Corabia nebunilor (1490-1500), Grădina desfătărilor (1503-1504) și Nebunul rătăcitor (nedatat), Walter Bosing, *Hieronymus Bosch*, Thames and Hudson Ltd, London, 1973, *passim*.

¹⁵ Erasmus, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶ Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*, Trad. Alexandru Hodoș, Editura pentru Literatură universală, București, 1967.

În *Laus Stultitiae* este evidentă întâlnirea dintre Antichitate și spiritul creștin. Pentru Erasmus, spiritul clasic a fost o cucerire dificilă, un triumf asupra barbariei, care se simte și în opera lui Montaigne. Hedonismul clasic este redefinit cu mijloacele creștinismului: bucuria vieții constă în virtute și pietate. Dar viața fericită este posibilă doar într-un spațiu intim, subiectiv, protejat de evenimentele lumii, înconjurat de cărți și tăcere. Erasmus propune în *Laus*, în dialogul *Epicurianul* și în *Convorbiri*, două arhitecturi posibile ale lumii, definite cu vocabularul înțelepciunii și al nebuniei, construite pe înclinația spre bunătate și pietate a omului sau pe instinctul ludic care subordonează lumea unei divinități-trickster, Zeița-Prostia¹⁷, „căreia toți, într-un glas, îi recunosc divinitatea”¹⁸. Cele două paradigme erasmienne sunt, însă, limitate. El se confruntă cu lumea ca un solitar, și în ciuda receptivității și sensibilității sale, nu se află într-un contact veritabil cu aceasta¹⁹.

În esență, scopul *enkomion*-ului său pare a fi evidențierea diferenței dintre maiestuoșitatea înțelepciunii divine și limitele înțelegerii umane. Lumea, pare a spune Erasmus este plină de opinii, dogme, autoritate tiranică. Înțelepciunea trebuie să fie simplă și nu este nimic mai simplu decât Iisus Christos.

Afinitățile erasmienne cu epicureismul sunt mediate în mod constant de cultura creștină a autorului, de pasaje din părinții patristici²⁰, de un vocabular de inspirație neotestamentară, dar și de clasicii greci și latini²¹, depozitari ai gândirii epicureice.

Pentru Erasmus, grădinile sunt o sursă inepuizabilă de bucurie și inspirație. Familiarizarea cu hedonismul epicurian s-a produs probabil în Italia, prin intermediul lui Lorenzo Valla. În *Antibarbarii*²², lucrare terminată în anul 1499, Erasmus imaginează o conversație cu patru prieteni, care se desfășoară în spațiul paradisiac al unei grădini. Imaginea apare și în *Apotheosis Capnionis* (1522)²³, grădina lui Erasmus fiind similară cu Paradisul terestru al lui Dante²⁴.

Convivium religiosum, publicat în vara anului 1522, are o structură asemănătoare *Antibarbarilor*: un grup de prieteni reuniți într-o casă de la țară, înconjurați de patru grădini, la intrare, în spatele casei (un spațiu cu legume și plante medicinale), o livadă cu arbori exotici și o grădină în curtea interioară, amintind de grădina lui Epicur²⁵. Pe zidurile casei este pictată în frescă grădina Edenului²⁶. O grădină asemănătoare a avut și prietenul său Jean Froben.²⁷

Erasmus a aflat indirect de grădina lui Epicur, probabil din *Epistolele* lui Seneca²⁸. Filosoful povestește că cei care intrau în faimoasa grădină erau întâmpinați cu formula „Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est”²⁹.

Primele indicii ale unei influențe epicuriene în opera lui Erasmus sunt însă, în *De contemptu mundi epistula*, publicată în anul 1521 și însoțită de o prefață care o plasează cronologic înainte de *Antibarbarii*. În capitolul al IX-lea, *Plăcerile unei vieți departe*

¹⁷ Erasmus, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸ *Ibidem*, p. 11.

¹⁹ Johan Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation*, Oriel College, Oxford, 1952, p. 47-65.

²⁰ Clement din Alexandria, Origen, Arnobius, Lactantius, Ambrozius și Augustin.

²¹ Vergilius, Horatius, Seneca, Plutarh, Lucian, Cicero, Lucretius, Diogene Laertios.

²² Alois Gerlo, Paul Foriers, *La correspondance d'Érasme, Lettre 1110, traduite et annoté d'après le text latin de l'Opus epistolarum*, de P. A. Allen, H.M. Allen, H. W. Garrod, Bruxelles, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970, vol. IV, p. 316-319.

²³ *Apotheosis Capnionis*, traduction du latin par Jean Chomarat, Jean-Claude Margolin, Daniel Ménager, in *Érasme*, éd. , établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin, Daniel Ménager, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 269.

²⁴ Dante, *Divina Comedia, Purgatoriul*, cap. 28.

²⁵ „Convivium religiosum”, in *Érasme- Colloques*, vol. I, traduction et présentation d'Étienne Wolff, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, p. 153.

²⁶ *Ibidem*, p. 147.

²⁷ *Lettre 1756, La correspondance*, vol. VI, ed. cit., p. 497.

²⁸ *Senecae lucubrations, Lettres à Lucilius*, lettre 21, traduction, introduction et notes par Marie-Ange Jourdan-Gueyer, Paris, Garnier-Flammarion, p. 123.

²⁹ *Ibidem*.

delume, Erasmus elogiaza viața monahală a cărei „voluptate” are și ingrediente din rețeta epicuriană, care coincid cu valorile creștine: evitarea abuzurilor, sobrietatea, evitarea conduitei imorale și a funcțiilor oficiale, suferința kathartică necesară pentru a preveni „marile suferințe”³⁰. La sfârșitul capitolului, Erasmus revine asupra temei micului Eden, cu flori și arbori fructiferi, cu izvoare care murmură plăcut și intinderi de un verde strălucitor. Deliciile naturii sunt metafore ale bucuriei produse de lectura *Scripturilor*, ale plăcerilor spirituale și morale:

„În primul rând plăcerea de a fi liber de durerea atroce cauzată de o conștiință vinovată (*sordida conscientia*). După Epicur este una dintre cele mai mari plăceri, pentru că cel eliberat de durere cunoaște marea plăcere. În al doilea rând nu este vorba despre contemplarea deliciilor celeste, eterne, de care sperăm să ne bucurăm dacă Dumnezeu vrea? Oricine este descurajat, abătut, nu va exulta de fericire gândindu-se la viața paradisiacă, nu va fi nerăbdător să-și abandoneze corpul muritor?”³¹

Textul are două registre evidente: cel epicurian al dialecticii durere-plăcere și cel creștin al fericirii eshatologice, în deplin dezacord cu gândirea hedonistă. *Ataraxia* epicuriană întâlnește *amerimnia* creștină într-un text al cărui caracter hibrid este limitat de nevoia de a ocoli ideile epicuriene despre finalitatea existenței umane și indiferența divină, în totală neconcordanță cu ideea creștină de providență. În spirit creștin, puteau fi acceptate însă ideile epicuriene legate de evitarea plăcerilor sordide, compromis inspirat din *Confesiunile* augustiniene³². Augustin trasase limitele până la care putea fi tolerat un hedonism creștin: supraviețuirea sufletului și Judecata de Apoi³³.

Erasmus a propus în *Banchetul religios* (1522) un antitip al grădinii paradisiace a Nebuniei și al Grădinii Desfătărilor a lui Bosch³⁴, o grădină ideală a rațiunii, un loc imaginar, dar necesar pentru a construi o realitate, pornind de la un fundament utopic.

Insulă a plăcerilor și viciului, Grădina lui Bosch individualizează plăcerile instinctului, păcatul, metamorfoza, moartea, evidențiind modul în care realitățile pozitive pot trece într-un revers negativ. Grădina lui Bosch este o grădină a Infernului, privită de sus, care transmite, ermetic ideea esenței antiumane a păcatului.

Grădinile din *Banchetul Religios* includ în peisajul lor elemente epicuriene și elemente creștine; sunt locuri destinate filosofiei și unui mod de viață coresponzător acesteia. „Grădina lui Eusebius” din *banchetul erasmian* este grădina coerenței intelectuale și rațiunii. Grădina Nebuniei, din *Laus Stultitiae* este un spațiu al *ataxiei*, hazardului, iraționalului. Erasmus pare a relua discret, vechea idee augustiniană a celor două cetăți: cetatea terestră și cea divină, cetatea Babilonului și cea a Ierusalimului, cetatea trecătoare și cetatea perenă, spațiul fericirii veșnice și spațiul fericirii iluzorii.

Grădina lui Eusebius, din *Banchetul religios*, este un spațiu salvator. Ea conține cei mai frumoși arbori, plante vindecătoare, cele mai frumoase păsări, cea mai proaspătă iarbă. Grădina Nebuniei conține ierburi vrăjite (*moly*, iarba primită de Ulise de la Hermes înainte de a ajunge pe insula lui Kirke și *nepenthe*, iarba uitării).

În *Banchetul religios*, Erasmus schițează portretul individului solitar, împăcat cu sine însuși; în *Lauda Nebuniei*, conturează imaginea individului pierdut într-o negativitate a propriei existențe³⁵. *Stultitia* este „raportul subtil pe care omul îl întreține cu sine însuși”³⁶, cu

³⁰ Peter Bietenholz, “Felicitas (eudaimonia) ou les promenades d’Érasme dans le jardin d’Épicure”, *Renaissance et Réforme*, (2006) 30, 1: p. 37-42.

³¹ *Ibidem*.

³² Fericitul Augustin, *Confesiuni*, 6.XVI. 26.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Marin Tarangul, *Bosch*, Editura Meridiane, București, 1974, *passim*.

³⁵ Michel Onfray, *O contraistorie a filosofiei*, vol. II, *Creștinismul hedonist*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 176.

³⁶ Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 27.

slăbiciunile, visele, iluziile sale: „*Statuile mele sunt oamenii*”³⁷. Nebunia este ipostaziată, multiplicată în fiecare om, prin filautia însoțită de necunoașterea de sine.

În fundalul peisajelor simbolice ale Grădinilor rațiunii și nebuniei, ale Paradisului și Infernului, Erasmus a ascuns două structuri arhetipale: Corabia salvatoare a lui Noe, și Corabia Nebunilor.

Grădinile erasmienne, din *Banchetul religios* și din *Lauda Nebuniei* pot constitui un exemplu de duplicație antitetică: grădina universală a nebuniei, loc de ispită și de metamorfoză, până la pierderea de sine, și grădina-refugiu, loc al regăsirii de sine. În spatele celor două structuri se află un bazin arhetipal evident, „o încordare antagonică de mituri păgâne și creștine”³⁸: Tartarul și Câmpiile Elizee, Paradisul și Infernul. Erasmus propune un model existențial constitutiv oricărui prezent subiectiv. Pe de altă parte, însă, opera erasmiană are și rolul de a smulge cititorul dintr-o subiectivitate limitată la existența imediată, reconfigurându-i spațiul interior, singularitatea intimă³⁹. Cititorul intră în textul erasmian ca în propriul univers, conjugându-și subiectivitatea cu conținutul operei, lăsându-se purtat dintr-o grădină în cealaltă, ca într-un miraj.

Topica antagonică este construită pe duplicația antitetică ispite-fericiri, nebunie-înțelepciune. Grădina Nebuniei nu are granițe, dar produce claustrofobie morală, iar grădina rațiunii, spațiu închis, bine delimitat produce senzația de claustrofobie, de siguranță, de retragere în spațiul subiectiv.

Elogiul nebuniei are o structură dualistă evidentă: un mesaj de suprafață, pe care autorul îl explică în introducere: un joc al spiritului, „un soi de umor, nici grosolan, nici lipsit de duh... un prilej de joacă”, dar și un „miez hrănitor”, un tâlc folositor „cititorilor cu mintea ceva mai deschisă”⁴⁰. Mesajul profund al operei erasmienne împletește ideile antichității clasice⁴¹, cu neliniștile unui ev mediu aflat la finalul său și cu așteptările Renașterii. Textul are, așadar, „două fețe, ca silenii”⁴², un sens real și unul aparent, deghizator:

„*La urma urmei, viața omenească ce altceva este decât o comedie, unde, sub o mască de împrumut, fiecare își joacă rolul, până când regizorul îl scoate de pe scenă*”⁴³.

Adeziunea imaginară la sine transformă nebunia în miraj. Erasmus asociază nebunia cu imaginea narcisistă a oglinzii, care reflectă adevărul subiectiv. Nebunia stăpânește universul moral al individului. *Stultitia* erasmiană nu are nimic în comun cu *mania* greacă⁴⁴ sau cu *salos*-ul creștin⁴⁵, ci este „o plăcută rătăcire”⁴⁶, profund diferită de nebunia „trimisă din fundul infernului de furiile cele răzbunătoare”⁴⁷, pe care filozoful o analizează de la înălțimea citadelei sale interioare:

„*Dacă te-ai uita jos, din lună, ca odinioară Menip, la nespusa forfoteală a muritorilor, și s-ar părea că vezi un furnicar de muște și țânțari, care se ceartă, se războiesc, își întind capcane unii altora, se jefuiesc, petrec, se îndrăgostesc, nasc, cad și mor*”⁴⁸.

Erasmus face diferența între *ate* („furia ucigașă”⁴⁹) și nebunia extatică a poezilor, plăcuta rătăcire a minții- *mens gratissimus error*, în două pasaje contrastante, împrumutate din mitologia greacă și din Epistolele lui Horatius⁵⁰.

³⁷ Erasmus, *op. cit.*, p. 73.

³⁸ Gilbert Durand, *Figuri mitice și chipuri ale operei*, Editura Nemira, București, 1997, p. 150.

³⁹ *Ibidem*, p. 157.

⁴⁰ Erasmus din Rotterdam, lui Thomas Morus, prietenul său, în *Elogiu*, p. 1-4.

⁴¹ Erasmus trece în revistă o întreagă galerie de ilustrații antecesori: Homer, Vergiliu, Ovidius, Glaucon, Synesius, Lucian, Plutarh, Seneca, Apuleius.

⁴² *Ibidem*, p. 46.

⁴³ *Ibidem*, p. 46-47.

⁴⁴ E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Editura Polirom, Iași, 1998, *passim*.

⁴⁵ Michel de Certeau, *Fabula mistică*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 34-52.

⁴⁶ Erasmus, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁹ *Ibidem*.

Discursul nebuniei din *Laus Stultitiae* își are reversul în discursul păcii, din *Querella pacis*⁵¹. Erasmus notează că „lumea întreagă este patria noastră a tuturor”, întoarcerea la identitatea creștină fiind garanția iubirii de aproapele. Limbajul comun al culturii creștine ar fi rămas însă, de neînțeles în absența păcii universale. Discursul păcii, din *Querella pacis* este total opus ca tonalitate discursului nebuniei. Este o lamentație care începe cu invocarea autorilor clasici și continuă cu respingerea violenței, nu ca instinct care nu poate produce decât izbucniri individuale, ci ca ideologie⁵².

Influența hedonismului asupra scrierilor erasmienne anterioare anului 1500 nu se datorează contactului direct cu operele fundamentale ale școlii filosofice amintite, ci, mai probabil, unei familiarități cu umanismul italian și cu literatura epicureică medievală⁵³. În *Elogiul Nebuniei*, se observă, însă, o modificare profundă a viziunii erasmienne asupra tradiției filosofice hedoniste, determinată de interesul autorului pentru opera controversatului său predecesor Lorenzo Valla, ale cărui lucrări le cunoștea și parafraza încă din anul 1488⁵⁴. Înainte de a scrie *Elogiul*, Erasmus s-a aflat într-un anturaj profund legat de hedonismul quattrocentist și de *De voluptate* a lui Valla. Erasmus a cunoscut în Italia „cultura renașcentistă a alterității”⁵⁵, pe care și-a asumat-o, ca un omagiu adus operei lui Valla.

Râsul, jovialitatea epicuriană, în contrast profund cu rictusul dezamăgirii stoice sunt teme comune celor doi autori. În vreme ce stoicii pledau în favoarea unei *apatheia* eroice, solitare, epicurienii considerau că prietenia reprezintă fundamentul bunăvoinței și păcii⁵⁶. *Stultitia* își construiește monologul cu fervoare filosofică și cu fidelitate față de propria gândire.

Ca și în tratatul lui Valla, referirile la stoici sunt puțin flatante:

„dar aud Broaștele din Stoa orăcând iarăși: Nu e nenorocire mai mare, zic ele, decât nebunia...căci stoicii aceștia sunt mari chițibușari”⁵⁷.

„Mă îndoiesc că se poate găsi în toată omenirea o singură făptură care să fie cuminte în toate ceasurile zilei, și să nu fie stăpânită de vreun fel de nebunie”⁵⁸.

Stoicii se pretind a fi aproape de divinitate, dar sunt ipocriți și elitiști⁵⁹:

„Stoicii se socotesc a fi cei mai aproape de zei. Dați-mi unul din acești înțelepți. Ei bine, să fie de trei, de patru, de o mie de ori stoic, totuși și ăsta trebuie să-și lase la o parte, dacă nu barba, semnul înțelepciunii, pe care de altfel îl are comun cu țapii, oricum acea seriozitate, să-și descrețească fruntea, să-și părăsească morala lui aspră, și să facă vreo prostie oricât de mică”⁶⁰.

Nebunia deplânge ideile stoice, pe care le consideră rodul lipsei de experiență practică⁶¹ (omul este inferior animalelor pentru că înclină să devină sclavul pasiunilor sale, iar moartea nu trebuie deplânsă, pentru că nu este mai dureroasă decât viața⁶²). Pasiunile sunt firesc umane, dar stoicii le resping, transformând omul într-o statuie de marmură:

„... stoicii îndepărtează de înțelepți tulburările sufletești, ca pe niște boli. De fapt, astfel de porniri au nu numai rolul de îndrumător pentru cei ce se grăbesc spre limanul

⁵⁰ *Ibidem*, p. 64-65; Horatiu, *Epistole*, II, 2, 130.

⁵¹ Ștefan Zweig, *Triumful și destinul tragic al lui Erasm din Rotterdam*, Editura Univers, București, 1975, *passim*.

⁵² P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București, 1986, p. 642.

⁵³ Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, Sansoni, 1961, p. 78-82; Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, London, New York, Routledge, 1989, p. 142-152.

⁵⁴ „La correspondance d’Erasm”, *op. cit.*, vol. I, Scrisorile 23, 67, 68, 182, în care apar ecouri din *Elegantiae*, și *Dialecticae Disquisitiones*, iar în *Elogiul Nebuniei*, din *De falso credita Constantini donatione*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ „Valla’s De voluptate ac de vero bono and Erasmus’ Stultitiae Laus: Renewing Christian Ethics”, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, (1995) 15: p. 1-25.

⁵⁷ Erasmus, *Elogiul nebuniei*, ed. cit., p. 63.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 66.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 17, *De voluptate*, p. 58, 110, 164, 265.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Laus*, p. 35.

⁶² *De voluptate*, p. 140-145.

înțelepciunii, dar ele sunt ca niște piteni și bolduri în orice lucrare a virtuții, stându-ne de obicei în preajmă ca niște îndemnători spre fapta bună. Desigur, de data asta se împotrivesc din răspuțeri prea stoicului Seneca, neîngăduind în ruptul capului ca înțeleptul să aibă vreo patimă. Ba, când face acest lucru nu mai rămâne nimic din om, ci mai degrabă făurește un zeu nou, care n-a ființat nicăieri și nu va ființa niciodată. Ca să vorbesc mai răspicat, el a dăltuit o statuie de marmură în chip de om, țeapănă și lipsită de orice simțire omenească”⁶³.

Hedoniștii și stoicii sunt pentru Erasmus două oștiri⁶⁴ de artiști pigmalionici luptând să transforme statuia în om sau omul în statuie, ignorând avertismentul grav al Stultitiei:

„Vedeți ce s-ar întâmpla dacă toți oamenii ar fi înțelepți: am avea nevoie de un alt rând de lut și de un alt olar Prometeu”⁶⁵.

Pentru Erasmus, ca și pentru Valla, epicureismul este filosofia cea mai potrivită oamenilor obișnuți, în vreme ce stoicii sunt posesorii unei pretinse înțelepciuni, care disprețuiește „vulgul profan”⁶⁶. Dintre filosofi, nimeni nu seamănă mai mult cu stoicii decât scolasticii Evului Mediu, ale căror idei sunt „la fel de paradoxale ca oracolele stoicilor”⁶⁷.

Din opera lui Lucretius⁶⁸ Erasmus preia încrederea în impulsul specific uman de a căuta plăcerea, deși menționează, fidel gândirii sale creștine că acesta poate fi pervertit, transformat în cupiditate și pasiune necontrolată.

Deși *Stultitia* nu se referă niciodată direct, în discursul său la epicurei, utilizează frecvent noțiunile centrale ale sistemului lor filosofic: *voluptas* (plăcerea) și *felicitas* (bucuria). Nebunia raportează activitatea umană la compatibilitatea cu sau ostilitatea față de Natură. Erasmus și Valla definesc „natura serenă” centonându-i pe Lucretius și Vergilius. *Natura parens et humani generis opifex, natura creatrix*⁶⁹ ignoră ideea de Creator Divin. Profund influențat de morala creștină, Erasmus pledează pentru plăcerile inofensive⁷⁰, „micile nebunii ale vieții cotidiene”⁷¹.

Autenticitatea discursului rezidă în „compasiunea nebuniei” pentru plăcerile comune existenței „aici și acum”, justificate de fragilitatea umană. Erasmus resemnifică noțiunea creștină de *tolerantia* (în sensul acceptării, resemnării, suferinței cu sau pentru). Toleranța erasmiană ascunde tentația de a participa la nebunia comună a iubirii de sine. Philautia, în sensul său egoist, intolerabil fusese supusă unei cenzuri morale severe în opera lui Sebastian Brant⁷². Erasmus conferă însă nebuniei egoiste un sens inocent. Egoismul inocent, ca parte integrantă a naturii umane suscită simpatie și îngăduință din partea cititorului.

Erasmus pare a susține că etica epicuriană este compatibilă cu cea creștină⁷³. În *Paraclesis* (1516) afirmă că creștinii pot găsi lucruri utile în filosofia păgână⁷⁴, reactualizându-și cu precauție creștinismul epicurian. Erasmus nu s-a îndoit de imortalitatea sufletului, de existența unui Dumnezeu providențial și nu a manifestat vreun interes pentru atomism. Simpatia pentru natură, viața modestă, definirea precaută a plăcerii, sunt însă epicuriene. Erasmus poate fi plasat în intervalul dintre reevaluările timide din secolul al XV-lea și epicurianismul viguros al secolului al XVII-lea.

Supraviețuirea gândirii epicuriene în perioada apostolică explică similitudinile între cele două paradigme etice, dar și intransigența literaturii patristice față de hedonismul clasic și

⁶³ *Laus*, p. 48-49.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁷ *Éloge de la Folie*, traduction, présentation et notes Claude Blum, în *Érasme*, ed. Claude Blum et alii, p. 65.

⁶⁸ Lucretius, *De rerum natura*, libri sex, Cyril Bailey edit., Oxford, Clarendon Press, 1947, I, p. 60-64.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Éloge de la Folie*, ed. cit., p. 18.

⁷¹ *Ibidem*, p. 26.

⁷² Două adaptări ale Corabiei Nebunilor au fost publicate în anul 1509, în limba engleză, an în care Erasmus publica *Elogiul* la Londra. Germain Marc’hadour, *L’Univers de Thomas More*, Paris, Vrin, 1963, p. 167.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ „Paraclesis”, în *Érasme*, op. cit., p. 596-606.

nevoia de a trasa o barieră fermă între cele două sisteme de gândire. Tradiția critică s-a transmis Evului Mediu, simultan cu tentația apropierei de literatura hedonistă, evidentă în umanismul italian al secolului al XV-lea⁷⁵.

Stultitia crede în providență și în responsabilitatea umană, așadar nu este epicuriană sută la sută, dar nu încurajează interesul pentru beatitudinea paradisiacă sau suferința infernală, așadar nu este nici creștină sută la sută. Spre finalul lucrării, după o ultimă suită de idei inspirate din antichitatea clasică, Nebunia citează aproape exclusiv din sursele creștine⁷⁶, anunțându-și intenția de a-și fundamenta elogiul și pe mărturia Sfintei Scripturi⁷⁷.

Spre finalul textului, depărtarea de hedonismul epicurian este surprinzătoare. Marele final al discursului, construit pe tema „nebuniei crucii”⁷⁸, ca soluție soteriologică, are valoarea unui mesaj fundamental creștin. Binele etern nu poate fi câștigat decât odată cu Paradisul, iar prologul său este extazul mistic⁷⁹. Erasmus pare a fi un admirator sincer al misticismului creștin, chiar dacă nu a trăit *unio mistica*⁸⁰. Autorul face diferența între nebunia iubirii de sine ca formă iluzorie de fericire și nebunia lepădării de sine, „nebunia crucii” ca o condiție a fericirii paradisiace⁸¹. Refuză, însă, cu o ironie aspră nebunia ceremoniilor creștine⁸².

Ultima parte a *enkomion*-ului revine explicit la sursele biblice care furnizează semnificațiile *stultitiae*, asupra cărora Erasmus insistă cu o mai mare minuțiozitate decât asupra surselor mitologice de la începutul textului.

Scopul citatelor din *Eclesiastul* I, 15 și *Ieremia* I, 2 și X, 14 pare a fi dublu:

1. de a sublinia diferența dintre *sapientia* divină și *stultitia* umană, sinonimă cu vanitatea, și
2. de a indica într-o manieră subtilă sinonimia termenilor *stultitia* (pentru care textul *Eclesiastului* folosește termenul *afronos*- lipsă de înțelepciune și nu *moros* sinonimul lui *stultus* din textele neotestamentare⁸³), și *vanitas* (cu termenul grec sinonim *mataiotes*). Erasmus nuanțează această idee cu un citat din *Proverbe* XI, unde sinonimul grec al termenului latin *stultitia* este substantivul *atimoretos*⁸⁴, și cu Psalmii XXV, 7, și LXIX, 6, unde sinonimele *stultitiei* sunt *ignorantia* (gr. *agnoia*), și *insipientia* (gr. *afrosyne*, necunoaștere, ignoranță, lipsă de înțelepciune).

BIBLIOGRAPHY

- de Certeau, Michel, *Fabula mistică*, Editura Humanitas, București, 1997.
 Dodds, E. R., *Grecii și iraționalul*, Editura Polirom, Iași, 1998.
 Durand, Gilbert, *Figuri mitice și chipuri ale operei*, Editura Nemira, București, 1997.
 Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei*, trad. Ștefan Bezdechi, Editura Minerva, București, 2000.
 Foucault, Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, București, 2005.
 Garin, Eugenio. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, Sansoni, 1961.
 Huizinga, Johan, *Erasmus and the Age of Reformation*, Oriel College, Oxford, 1952.
 Marc'hadour, Germain, *L'Univers de Thomas More*, Paris, Vrin, 1963.

⁷⁵ Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, Sansoni, 1961, p. 78-82.

⁷⁶ În ordinea utilizării în text, *Eclesiastul* I, 2, 15, 18, VII, 4, X, 3, *Ieremia* X, 14, 23, *Proverbe* XXX, 2, *2Corinteni*, XI, 23, *Deuteronom*, XVIII, 10, *Maleahi*, III, 5, *1Corinteni*, I, 19, 27. IV, 10, *Psalmi* XXV, 7, LXIX, 6, *Isaia* XXIX, 14, *Ieremia* VIII, 19, *Ioan* I, 29, V, 12, 13, *Matei* XXI, 5; *Ibidem*, p. 134-152.

⁷⁷ Erasmus din Rotterdam, *Elogiul nebuniei*, p. 134.

⁷⁸ *Idem*, *Éloge de la Folie*, ed. cit., p. 94.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Éloge de la Folie*, ed. cit., p. 93-96.

⁸² *Ibidem*, p. 95-96.

⁸³ *1Corinteni* I, 19.

⁸⁴ *Proverbe*, 11, 21.

Negulescu, P. P., *Filosofia Renașterii*, Editura Eminescu, București, 1986.

Michel Onfray, Michel, *O contraistorie a filosofiei*, vol. II, *Creștinismul hedonist*, Editura Polirom, Iași, 2008.

Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*, Trad. Alexandru Hodoș, Editura pentru Literatură universală, București, 1967.

Zweig, Ștefan, *Triumful și destinul tragic al lui Erasm din Rotterdam*, Editura Univers, București, 1975.