

SPINOZA ȘI URIEL DA COSTA: SCHIȚA UNEI FILIAȚII ANALITICE

GABRIELA TĂNĂȘESCU

Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu”
al Academiei Române

Abstract: The paper circumscribes, through a specific history of ideas approach, the influence on Spinoza's philosophy and his radical biblical analysis of the unique intellectual and religious model of *marranos* – Sephardic “secret Jews” forcibly converted to Christianity in Spain and Portugal, later reconverted to Judaism in their exile in the Netherlands in particular. From the “radical cases” of heterodox *marranos*, the paper presents the historical and linguistic coordinates of Uriel da Costa's biblical criticism, followed by Spinoza as well, and also the similarities between the two thinkers' thought and existential paths.

Keywords: *marrano*, spiritualized Judaism, Uriel da Costa, reason, heterodoxy, biblical analysis.

Asumpția acestui studiu este că una dintre liniile majore de inspirație ale filosofiei și analizei biblice radicale ale lui Spinoza este sinteza motivelor culturii *marrano*, a motivelor modelului său intelectual și religios, Uriel da Costa, ca exponent al marranismului heterodox, constituindu-se drept precursorul filosofic al autorului *Tratatului teologico-politic* prin coordonatele istorice și lingvistice ale criticii sale biblice, prin gândirea și parcursul său existențial.

SPINOZA ȘI MODELUL MARRANO

Fundamentele filosofiei lui Spinoza, atât din perspectivă teologico-politică cât și metafizică, sunt tot mai susținut conectate cu motivele unui model intelectual și religios unic, „modelul *marrano*”, apărut în mediul înaintașilor lui Spinoza convertiți forțat la creștinism în Spania și Portugalia – „evrei secreți” care au menținut doar „un iudaism spiritualizat, cu practici minimale”¹. Cel mai important susținător al acestei filiații ideatice, Yirmiyahu Yovel, consideră că ideea imanenței, înainte de Spinoza și înainte de a deveni un factor distinct de modernizare în context general european, s-a datorat practic unui „grup istoric marginal și hibrid, *marranos*”. Ca atare, înainte de a cunoaște gândirea lui

¹ Richard H. Popkin, „Spinoza and Bible scholarship”, în Don Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 383.

Giordano Bruno, de „a intra în contact cu cercetătorii operei lui Descartes și cu savanții din cercul Royal Society of London, de a se familiariza cu Hobbes, Machiavelli sau Galilei”, Spinoza „și-a dezvoltat reflecțiile și critica religiei doar din interiorul lumii iudaice contemporane [lui] – o lume mult mai complexă și variată decât s-ar putea imagina astăzi”². Lumea lui Spinoza sau comunitatea evreilor sefarzi iberici din Amsterdam – în majoritate formată din foști *marrano* sau fii de foști *marrano* convertiți la iudaism –, puternic pătrunsă de ideea unității, continuității istorice și afirmării identității evreiești, era intransigentă în a „restaura modelul zilnic al vieții evreiești în acord cu obiceiurile ancestrale ale Israelului”³, chiar în a construi în Olanda „noul Ierusalim”⁴ sau *nação*, națiunea. Această intransigență în privința „unei rețele complexe de acțiuni specifice și particulare”, menite să asigure supraviețuirea iudaismului și a identității evreiești, dar și a comunității ca atare⁵, a generat din partea unor foști *marrano* reacții de contestare, de critică și de transgresare deschisă a „poruncilor” iudaice ritualice și dogmatice, dar și a autorităților evreiești, a oligarhiei „rabinilor moderni” sau „comunității Bătrânilor”⁶. Situate în majoritate în categoria erezilor, aceste reacții au dezvoltat

² Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, vol. *The Marrano of Reason*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 1989, p. 6.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ Întrucât Olanda prosperă și tolerantă a secolului al XVII-lea era țara în care evreii își practicau liber religia acasă și în sinagogă, dețineau afaceri înfloritoare, își foloseau limba maternă, portugheza, acasă, la muncă și în sinagogă. A se vedea Israel Abrahams, „Amsterdam in the Seventeenth Century”, în *Chapters on Jewish Literature*, www.authorama.com/chapters-on-jewish-literature-24.html, accesat: 3 iulie 2017.

⁵ Sistemul comunal de guvernare adoptat de conducătorii comunității evreiești din Amsterdam era inspirat de cel oligarhic al *burgomasters*-ilor olandezi. A se vedea Yirmiyahu Yovel, *op. cit.*, p. 35. În această privință, Feuer arată că „puterea economică” și „folosirea ei strategică” erau singurul mijloc al poporului evreu de a „rezista unui mediu ostil”. Ca atare, mania acumulării funcționa și la evreii din Amsterdam care se ocupau de comerț, negoțuri și bursa de valori. Cele „câteva mâini” care dețineau puterea socială concentrau și o parte importantă a bogăției, un număr important de case, o bună parte din Companiile Indiilor Occidentale și Orientale (25%). Venitul *per capita* al evreilor portughezi din Amsterdam a fost evaluat în 1647 la 1448 de guldeni, comparativ cu 828 valabil pentru ceilalți cetățeni și cu veniturile mult mai mici ale evreilor ashkenazi, proveniți din Europa Centrală și de Est și care erau de două ori mai mulți decât sefarzii portughezi. „Ca și în timpurile moderne, bogăția aducea și un vot de control în sfera instituțiilor educaționale evreiești”, în Academia talmudică, al cărei conducător a devenit Rabbi Isaac Aboab, „inchizitorul lui Spinoza”, ca și în *yeshibah*-ul fondat și întreținut [prin salariile plătite profesorilor] de frații Pereira. *Parnassim*-ul (gardenii Sinagogii) „avea o putere dictatorială”, avea capacitatea să se „auto-perpetueze”, să se pronunțe asupra oricărui disensiuni și asupra oportunității de publicare a oricărei cărți, în orice limbă. Feuer considera că oligarhii comunității evreiești din Amsterdam nu au ezitat să folosească arma excomunicării față de membri care au „contestat puterea socio-economică a grupului guvernant”. Pentru ei, după Feuer, excomunicarea nu a fost „în primul rând un instrument pentru controlul speculației teologice, ci un mijloc prin care urma să fie prezervată unitatea comunității, așa cum era ea concepută de liderii săi influenți”. Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Hill Boston, Beacon Press, 1959, pp. 6–11.

⁶ Statutul socio-economic al conducătorilor a fost supus unor „amare” critici. În *Exame das tradições phariseas* (1624), Uriel da Costa, contemporanul lui Spinoza, l-a pus în termenii unei „odioase secte de farisei”, a unei „enclave de tiranie”, care a transformat interesul-de-sine în „etică a evreilor din Amsterdam”, fără a respecta demnitatea naturii umane și interesele celor oprimați. După

categoria „evreilor dezamăgiți” de realitatea unei „vieți”, a unor „valori și simboluri” care nu erau, de fapt, parte a experienței lor sau care nu confirmau așteptările lor dinainte de exil și convertire.

Foștii *marrano* și descendenții lor, mulți din categoria celor mai ardente iudaizanți, așa cum memorabil a arătat nu doar Yovel, ci și Leo Strauss și Lewis Samuel Feuer înaintea lui, erau în plan spiritual exponenții unei „dualități religioase” care „le-a penetrat conștiința și subconștientul”, care s-a soldat cu un pronunțat „scepticism metafizic”, cu o căutare a „salvării alternative” prin metode opuse doctrinei oficiale. *Pattern*-ul *marrano* – al „catolicilor fără credință și al evreilor fără cunoaștere, cu toate că evrei prin voința lor”⁷ –, pe care l-a identificat Yovel, implica un amestec al iudaismului cu creștinismul care a subminat ambele religii și a condus la scepticism rațional și secularism, o dispoziție pentru „această-lume” și pentru viața și exprimarea duală. Clandestinitatea practicării credinței vechi iudaice, educația catolică, lipsa instrucției evreiești, mixtura mentală de credințe, izolarea de comunitatea evreiască au determinat, după Yovel, nu doar o formă de credință care nu era nici creștină și nici iudaică, ci și o triplă alienare față de ceea ce considerau a fi semnificația cea mai autentică a vieții: identificarea cu evreii ca „popor ales” și cu statul lor pierdut, identificarea cu calitatea de evreu ca „esență” sau ca „element genuin de existență” și identificarea cu viața ce permitea manifestarea „propriei ființe”⁸. Dualitatea credinței, a vieții și a limbajului – care exprima cezura între „conformitatea socială” și „crezul intern”, între „exterior” și „interior”, între „manifest” și „ascuns”, între educația și simbolismul catolic și „cheia metafizică esoterică” sau convingerea că „adevărata cale a salvării era nu prin Isus ci prin Legea lui Moise, pe care strămoșii lor au primit-o în timpuri străvechi și pe care creștinismul a pretins în van s-o fi înlocuit”⁹ – a determinat pentru o minoritate a *marrano*, diferită de grupul celor absorbiți în cultura creștină [„în grade diferite de credință”] și de grupul iudaizanților, o coplesitoare confuzie a religiilor, o detașare față de ambele religii, o preferință pentru scepticism și secularism, pentru o „lume fără transcendență”, pentru „viața în

Feuer, excomunicarea lui da Costa a fost provocată de ceva care a depășit „deviația teologică” implicată în principal de respingerea nemuririi sufletului, anume de „diatribele” împotriva oligarhilor comunității. Susținându-le, da Costa arăta că „nu s-a putut acomoda cu constituenții eterogeni ai existenței sociale”, așa cum cu ironie preciza Feuer, „cu interpenetrarea valorilor pieței cu acelea ale Sinagogii”. *Ibidem*, p. 16. Mai trebuie precizat în privința atribuțiilor *mahamad*-ului – consiliul de conducere format din șapte membri din cei cincisprezece ai *parmassim*-ului – că, fiind „suprema autoritate a Sinagogii”, poseda „puterea finală a excomunicării”. În această privință, Feuer preciza că „Aidoma [motivelor] celor mai multe ființe umane, motivele judecătorilor [cazurilor de excomunicare] au fost un amalgam al luptei pentru dreptate și pentru bunăstarea comună, ca și al preocupării pentru propriul statut și interes-de-sine. «Bătrânii» comunității erau oameni cu influență și distincție. Spinoza [ca și Uriel da Costa sau Juan de Prado] puteau să-i ridiculizeze, dar ei și-au servit bine comunitatea”. *Ibidem*, p. 17.

⁷ După dictonul amar al lui Gebhardt, *apud* Yirmiyahu Yovel, *op. cit.*, p. 40.

⁸ *Ibidem*, p. 19 sqq.

⁹ *Ibidem*.

«această-lume» sau chiar [pentru] o filosofie raționalistă pozitivă, fie în formă deistă, fie în forma spiritului neopăgân”¹⁰. Elemente ale fostei dualități, îndeosebi în cazul celor care au dorit „să pătrundă cu mintea adâncimea sau să împărtășească intensitatea credinței mistice”, au condus către o „religie a rațiunii”¹¹ care a fost potențată semnificativ nu doar de „actele de polemică existențială împotriva creștinismului”, implicate de întoarcerea lor la iudaism, ci inevitabil și de „polemica teoretică” cu conceptele și principiile considerate a conferi iudaismului superioritate teoretică față de creștinism. *Pattern-ul marrano* sau atașamentul pentru „un mod alternativ de salvare” decât cel recunoscut formal s-a reactivat ca reacție la un mediu psihocultural care solicita conformare maximală, se dovedea intransigent și intolerant față de „neliniștea religioasă”, „potențialul nonconformist” și „propensiunea pentru cercetarea rațională”. În plus, deschiderea față de cultura, viața intelectuală și social-politică occidentală, îndeosebi într-o societate tolerantă și liberală, precum cea olandeză, și într-o epocă în care dezvoltarea științei naturale, a științelor matematice și fizice, examinarea experimentală și spiritul critic conduceau către o gândire filosofică supusă înnoirilor radicale, era minuțios reglementată în cadrul comunității evreiești. Atât Yovel cât și Feuer precizează severitatea unor interdicții explicite sau implicite de natură socială, politică, educațională într-o atmosferă culturală europeană propice „cercetării sceptice”¹².

În aceste condiții, foștii *marrano* emigrați care au dorit „să se alăture iudaismului oficial și să-și reconstruiască identitatea urmând liniile evreiești tradiționale” s-au expus unei „noi dualități”, anume unei sciziuni – în chiar „sinele autentic” – între „doritul iudaism și creștinismul lor rezidual”. Noua dualitate exprima de fapt procesul de „formulare și interpretare a iudaismului recuperat” de foștii *marrano* „prin universul de simboluri, atitudini și imagini ale lumii” pe care l-au adus cu ei, de fapt o „tensiune în chiar interiorul culturii oficiale” soldată cu „ambivalență religioasă și un teren fertil pentru disensiuni”, cu „fenomenul heterodox care a atras tendințe sceptice, raționaliste...”¹³.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹¹ *Ibidem*, p. 33.

¹² Damasio precizează că, în ciuda libertății de mișcare și a prosperității, obiceiurile și îmbrăcămintea evreilor aminteau că ei se aflau în exil. Spre deosebire de olandezii „truditori”, preocupați de „aspectele practice”, sefarzii erau cosmoliți și mondeni, prețuiau banii și respectau comerțul în țara în care „apăruseră primele semne ale justiției contemporane și ale capitalismului modern”, în care puteau să „cumpere și să vândă liber” atâta vreme cât respectau „ca limite”, „dușmănia cu catolicii”, îndeosebi cu catolicii spanioli, afacerile care aduceau „profituri frumoase provinciilor olandeze”, inclusiv în sistemul bancar, interdicția de a-i converti pe protestanți la iudaism și de a se căsători cu ei, interdicția de a apăra public iudaismul (altfel spus, „nevoia de discreție). Antonio Damasio, *În căutarea lui Spinoza. Cum explică știința sentimentele*, trad. Ioana Lazăr, București, Humanitas, 2010, pp. 219–222.

¹³ Yirmiyahu Yovel, *op. cit.*, p. 28.

URIEL DA COSTA – RAȚIUNEA ȘI ANALIZA BIBLICĂ

Între „cazurile extreme” de heterodoxie, care au pregătit „calea” pentru Spinoza și care, într-o apreciere larg împărtășită, l-au încurajat să fie „mai explicit cu sine și cu ceilalți”, s-au înscris Uriel Da Costa, Juan de Prado și Isaac de La Peyrère, toți foști *marrano*, „eretici”, cu destine și opțiuni diferite, radicale, „șocante” chiar pentru mediile lor de proveniență și cele de apartenență. Toți au ilustrat într-o mare măsură direcțiile *pattern*-ului *marrano* sau ceea ce Yovel a considerat, cu referire la Spinoza, a constitui modelul unui „*marrano* al rațiunii”: „(1) heterodoxia [în privința] religiei revelate; (2) talent în privința echivocului și limbajului dual; (3) viața duală – internă și externă; (4) cariera duală...; (5) toleranță...; (6) zel [în privința] salvării ce trebuie câștigată prin moduri alternative în raport cu tradiția; și – consonant cu ea – [opțiunea] pentru această-lume [și nu pentru cea de apoi], secularism și negarea transcendenței”¹⁴. După Yovel, aceste trăsături pot fi urmărite la Spinoza – „chiar dacă în forme întrucâtva diferite” – nu doar în gândire, ci și în viața sau „cazul lui existențial”. Uriel Da Costa, Juan de Prado și Isaac de La Peyrère pot fi considerați precursori ai criticismului biblic în coordonatele pe care le-a urmat și Spinoza, în principal analiza biblică istorică și lingvistică.

Uriel da Costa a fost recunoscut drept precursorul filosofic al lui Spinoza¹⁵, date fiind opțiunea lui pentru atomiștii și materialiștii greci și interesul pentru studierea doctrinei epicureice. De altfel, însuși „începutul revoltei lui Spinoza” este pus în legătură cu „evenimentele care au marcat ultimul an din viața lui Uriel da Costa”¹⁶ și când Baruch Spinoza avea opt ani – „ceremonia macabră” a „umilirii publice” și „absolvirii” prin înjosire în sinagogă, ca alternativă la excomunicare, sinuciderea autorului în 1640, după șapte ani de „hărțuire” și cincisprezece ani de separare de congregație. Acele evenimente încheiau în mod tragic o viață în care toate etapele de credință și de critică a credinței – creștine catolice și iudaice – și a instituțiilor religioase fuseseră parcurse. Ca *marrano*, da Costa a supus criticii preceptele Bisericii catolice¹⁷, iar după convertirea sa la iudaism a ajuns la

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ A se vedea în acest sens Lewis Samuel Feuer, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶ „O rudă a lui Spinoza din partea mamei și o figură proeminentă a comunității evreiești din Amsterdam pe vremea copilăriei sale”. Antonio Damasio, *op. cit.*, p. 227. Da Costa provenea dintr-o familie sefardă aristocrată de *conversos* (converțiți la creștinism) din Porto, dintr-un tată devotat catolic și o mamă care a devenit *marrano*. A se vedea *Exemplar humanae vitae* (Appendix 3: *Uriel da Costa's own account of his life, englished by John Whiston, London, 1740*), în Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic traditions*. Exame das tradições phariseas. Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen. Supplemented by Semuel da Silva's *Treatise on the immortality of the soul*. Tratado da immortalidade da alma, translation, notes, and introduction by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993, pp. 556–557. *Exemplar humanae vitae* a fost publicată în 1687 de Philip van Limborch, după aproape o jumătate de secol de la moartea autorului.

¹⁷ Crescut într-un mediu catolic și pregătit la Universitatea din Coimbra pentru o carieră juridică, Gabriel, după numele de botez, a ajuns la concluzii critice în privința poruncilor Bisericii – „neconcordanța cu rațiunea” –, îndeosebi în privința acordării iertării păcatelor în confesional, a

concluzii radical critice și în privința iudaismului. Aceste concluzii – cuprinse în scrierile *Propostas contra a tradição* (1616)¹⁸ și *Exame das tradições phariseas* (1624)¹⁹ – sunt recognoscibile în mare parte, ca linie de argumentare, la Spinoza. Ca *marrano*, da Costa a recunoscut caracterul revelat al Legii date lui Moise, mai „importanta apropiere” a Vechiului Testament de criteriile judecății raționale decât a Noului Testament. Odată cu acestea însă, da Costa a recunoscut și că „adevărul doctrinei este, de asemenea, dat – adevăr care nu poate fi examinat și testat detaliat în doctrină”²⁰. Așa cum arăta Leo Strauss, prin această recunoaștere da Costa a

dobândirii salvării, a „altei vieți” în modul prescris de Biserică. „...dificultăți mai mari se ridicau încă asupra mea care treptat m-au aruncat în asemenea nedumeriri, îndoieli și dificultăți inextricabile care m-au copleșit de durere și melancolie”. Întors către lectura cărților lui Moise și ale Profeților, a concluzionat că ele „sunt mai puțin contradictorii decât doctrinele Noului Testament”, o indicație a adevărului Vechiului Testament constituind pentru el faptul că atât evreii, cât și creștinii cred în Vechiul Testament. A se vedea *Uriel da Costa's own account of his life*, ed. cit., p. 557. După moartea tatălui său a emigrat în Olanda, împreună cu restul familiei [„trei frați, mama, soția, servitorii, împreună cu păsările din colivii, mobila fastuoasă, porțelanurile delicate și pânzeturile bogate care le umpleau conacul din Porto și casa de vacanță” [Antonio Damasio, *op. cit.*, p. 227], a devenit Uriel și a supus și iudaismul unei analize pătrunzătoare.

¹⁸ „Obiecțiile” radical polemice trimise de da Costa din Hamburg conducătorilor Congregației evreiești (spaniole-portugheze) din Veneția, care a apelat la rabinul comunității germane din Veneția, eruditul Leon Modena pentru a apăra credința și a respinge tezele lui Uriel. Refuzul lui Uriel de a-și retracta tezele a atras decizia lui Modena, de a-l excomunica *in absentia* în Sinagoga Ponentina o Spagnola a Veneției și a recomandat parnassim-ului din Hamburg să-l excomunică în persoană. De menționat că textul excomunicării lui da Costa a fost din nou folosit 38 de ani mai târziu la Amsterdam de către hakam-ul Saul Levi Morteira și colegii lui la excomunicarea lui Spinoza. Pentru autoritățile comunității din Hamburg, Modena a elaborat tratatul *magen ve-sina* (*Scut și pavăză*, publicat de Abraham Geiger în 1856) în care detalia obiecțiile lui da Costa la tradiție, prin citate, și prezenta propriul punct de vedere. De menționat că în lucrarea *Exame das tradições phariseas* (1624), da Costa se referă în mai multe rânduri la răspunsuri specifice formulate de un interlocutor nenumit, identificat de cercetători cu Leon Modena. A fost observată, de altfel, influența poziției lui Modena în redactarea finală a obiecțiilor lui da Costa și acceptarea tacită a unora dintre observațiile sale. Pe de altă parte, a fost evidențiat impactul pe care l-a produs da Costa asupra lui Modena îndeosebi în capodopera sa *gol sakal* (*Vocea nebunului*, 1622), o critică majoră a iudaismului rabinic predominant în care sunt reluate anumite poziții din *Propostas* precum tefillinul contemporan ca „fabricare rabinică” și „tăcerea Scripturii” în privința nemuririi sufletului, o lucrare în care „simpatiile rabinului complex sunt subtil puse în joc în favoarea heterodoxului său alter ego”. A se vedea H.P. Salomon și I.S.D. Sassoon, „Introduction”, în Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic traditions*, ed. cit., pp. 9–12, pp. 24–29. H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon arată că *Exame das tradições phariseas* a fost cu siguranță prima lucrare scrisă de un evreu într-o limbă europeană modernă în care erau contestate principiile ale ortodoxiei evreiești și creștine, 48 de ani mai târziu Spinoza ținând, mai prudent, să scrie în latină.

¹⁹ Lucrarea reprezintă o contrareplică la cartea lui Semuel da Silva, *Tratado da Immortalidade da Alma* (*Treatise Concerning the Immortality of the Soul*, 1623), o respingere radicală a tezei lui da Costa că doctrina nemuririi sufletului este străină de Legea lui Moise și că ea a fost introdusă în iudaism de farisei cu argumentul lipsei de pregătire a autorului atât în domeniul Scripturii, cât și în cel al Legii orale, și al nefamiliarizării lui cu limbile ebraică și aramaică. Cartea lui da Costa, o versiune revizuită a obiecțiilor la Legea orală pe care autorul a trimis-o cu opt ani mai devreme la Veneția, a fost condamnată la ardere în public. Două exemplare au supraviețuit: unul în biblioteca Marelui Inchizitor spaniol, descris în „Indexul cărților interzise”, apărut la Madrid în 1632, și celălalt în Biblioteca Regală din Copenhaga, descoperit în 1990 și publicat în 1993.

²⁰ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, trans. by E.M. Sinclair, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1997, pp. 54–55.

presupus rațiunea și revelația ca fiind două surse diferite de cunoaștere și a considerat „caracterul rezonabil [rezonabilitatea] drept criteriu al adevărului doar în sensul că adevărul nu poate conduce la infirmarea rațiunii. Întrucât, dacă Dumnezeu ar fi vrut să prescrie prin rațiune, pe care El a implantat-o în om, contrariul a ceea ce a prescris în Sfânta Scriptură, El s-ar fi contrazis pe sine”²¹. Ca atare, da Costa se pronunță împotriva învățaturii tradiției evreiești, așa cum este ea recunoscută doar de farisei, degradată prin cuvântul rostit și deviată de la Legea Mozaică, și consideră că recunoaștere universală poate fi dată doar acelei „Legi primare care a fost de la început și va fi astfel până la sfârșitul lucrurilor”, „Legea Naturii” care are ca „adevărat standard” „regula drepte rațiuni” (*recta ratio*) și nu legile mai recente, stabilite în interesul unora și pentru „înjugarea altora”. Ceea ce conferă excelență Legii primare, după da Costa, este caracterul ei de „regulă comună de acțiune pentru toți oamenii, adecvată lor”, de fundament al legăturilor de afecțiune reciprocă dintre oameni („legături universale”) – contrare „diviziunilor” celor mai nocive „care provoacă ură și animozitate” și „infestează societatea” –, de învățătură a „artei de a trăi bine” și de a distinge între corect și greșit, decent și indecent²². Într-o formulare lămuritoare, excelența Legei Naturii rezidă în faptul cuprinderii perfecte a „orice este excelent în Legea lui Moise sau în orice altă instituție” și al evitării disputelor și diviziunilor în condițiile respectării „dictatelor” aflate în acord cu regula drepte rațiuni (precum onorarea părinților și respectarea proprietății altora), adică cuprinderea „într-o singură vedere a tot ce este material și esențial în orice altă lege”. Aspecte precum „distingerea între cărnuri”, ceremonialurile, ritualurile și ordonanțele privind sacrificiile și „tot acel comerț fraudulos conceput pentru a susține leneșii cu profiturile celor harnici” nu constituie „lucruri care ne ajută să ducem o viață morală bună”, ci „invenții” uneori „abominabile”, „orori și anxietăți cu care anumiți indivizi superstițioși au umplut mintea semenilor lor” și care îi îndepărtează de existența de „creaturi raționale” și de respectarea „dictatelor naturii” care i-ar face „complet liberi”. Această poziție radicală de respingere a iudaismului rabinic – a rabinilor, „dornici de putere și lacomi după bogăție”, care „au corupt și întinat doctrina pură”, care au încercat „să inoveze”, dar care prin „adaosuri falsificate, ficțiuni, neadevăruri și lucrări ale omului” au îndepărtat-o de ceea ce însemna ea „la origini”, „la începuturi”, adică doctrină revelată – a constituit, așa cum arăta Leo Strauss, baza pentru critica Bibliei. După Strauss, „critica dogmei soliciță critica textului și critica interesată de adevăr soliciță critica filologică”²³.

Da Costa considera că menirea criticii Bibliei era doar separarea a ceea ce fusese revelat divin de ceea ce constituia adaos uman și alterare, fără a aduce idei noi în privința revelației. Da Costa considera caracterul revelat al Torah ca impunându-se de la sine, ceea ce implica că Torah conținea „cunoașterea completă

²¹ Leo Strauss citează din lucrarea lui da Costa *Exemplar humanae vitae* (p. 558), scrisă după evenimentul dramatic al pedepsirii și umilirii sale publice în Sinagogă și care a determinat sinuciderea autorului. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 55.

²² *Exemplar humanae vitae. Uriel da Costa's own account of his life*, ed. cit., p. 562.

²³ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 56.

a conținutului revelației”. Ca urmare, autorul *Exame das tradições phariseas* a analizat toate cărțile canonice, cu excepția Torah, care „era adevărată”, folosind principiul comparației cu Torah. Pasajele din cărțile canonice care contraziceau scrierile Torah asupra aceluiași subiecte erau considerate neadevărate, adică adăugate de oameni. Însăși doctrina nemuririi sufletului contrazicea Legea²⁴, ca urmare cărțile care se refereau la nemurire, Samuel I și Daniel, erau respinse ca fiind născociri ale fariseilor. Da Costa considera ca principiu operațional al criticii biblice postulatul că revelația nu avea cum să contravină constatările rațiunii. Dincolo însă de capitolul criticii sale biblice, trebuie subliniat că da Costa, prin încuviințarea teoremei de sorginte epicureică: sufletul omului moare odată cu corpul său, exprima preocuparea sa pentru ceea ce era „real”, pentru „binele” din timpul prezent, pentru pacea externă sau pacea socială, pentru „eliberarea societății umane de cei mai răi inamici prin acțiune politică”²⁵. În privința finalității criticilor ce vizau cercurile rabinice și valorile lor sociale, Yovel a considerat că da Costa a intenționat să reformeze instituțiile rabinice și organizarea lor în lumina idealurilor spirituale pe care le-a extras din faza sa creștină anterioară.

Perspectiva deosebit de modernă a lui da Costa a vizat condițiile de existență ale unei „națiuni conduse de rațiune”, în care „fiecare ar contribui maximal la degrevarea semenului [vecinului] său de orice inconvenient”, „adevărata religie” neavând nevoie de altceva decât de „legi drepte și raționale... care apără cauza celui ofensat de violența opresorului”. După Feuer, există o similitudine între această definiție a lui da Costa și definiția venerării lui Dumnezeu la Spinoza – „doar dreptatea și caritatea sau iubirea către aproapele” –, ca și definiția dată pietății – dorința de a face bine ceea ce este sădit în noi, întrucât trăim conform călăuzirii prin rațiune. Feuer semnaleză și similitudinea în privința respingerii ritualurilor religioase, a condamnării conducătorilor uneltitori, a încercării de a întemeia principiile etice pe natura psihologică a omului, a dubiilor în privința nemuririi sufletului, a respingerii moralității întemeiate pe „trista și eterna pedeapsă”²⁶. Damasio adaugă la acestea caracterizarea practicilor religioase drept superstiții, respingerea credinței că Dumnezeu poate avea înfățișare omenească și că

²⁴ Feuer preciza că da Costa era doar unul dintr-un grup considerabil de „sceptici” ai comunității evreiești care negau nemurirea sufletului și care erau numiți, după înaintașii lor, „saducei”. Pentru a contracara curentului lor de gândire, exponenții ortodoxiei au elaborat mai multe lucrări: Menasseh ben Israel, *Resurreccion de los muertos* (*De resurrectione mortuorum*, în spaniolă și latină); Samuel da Silva, *Tratado da Immortalidade da Alma*; Moses Raphael de Aguilar, *Tratado de Immortalidade da Alma*; Isaac Aboab da Fonseca, *nismat hayim* (*Respirația vieții*). A se vedea Samuel Lewis Feuer, *op. cit.*, p. 15. Leo Strauss considera că în privința criticii doctrinei nemuririi sufletului trebuie luată în considerare ipoteza că da Costa să fi fost influențat de teoria sufletului formulată de Michael Servetus, de fapt o critică a dogmei Trinității susținută prin studiile sale de fiziologie, îndeosebi de descoperirea circulației pulmonare a sângelui. A se vedea Leo Strauss, *op. cit.*, p. 57.

²⁵ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 61.

²⁶ Feuer face trimitere la ideile lui da Costa citând din Philipp Limborch, *The Remarkable Life of Uriel Acosta, to which is added Mr. Limborch's Defence of Christianity, with Memoires of Mr. Limborch's Life* (1740); articolul „Acosta” al lui Israel Abrahams din *Encyclopedia of Religion and Ethics*; articolul „Uriel Acosta” al lui Sola Mendes din *Jewish Encyclopedia*.

mântuirea trebuie să se întemeieze pe teamă²⁷. Dacă la acestea adăugăm diatribele împotriva Bătrânilor comunității, rezultă cu suficientă claritate motivele pentru care da Costa a fost considerat de coreligionarii săi, așa cum a fost catalogat ulterior și Spinoza, „o problemă gravă”, un eretic manifest care putea atrage discreditarea întregii comunități sau chiar represalii din partea autorităților olandeze, cu scopul de a opri propagarea sentimentului antireligios evreiesc în populația protestantă. Reacția Sinagogii, în afara criticilor și avertismentelor, a fost de a-l excomunica pe da Costa, apoi de a-l pune din nou în drepturi, apoi de a-l excomunica din nou, de a-i permite să-și găsească refugiul în comunitatea evreiască din Hamburg, de unde a fost la un moment dat alungat²⁸. Ceea ce se impune a fi menționat în privința reacției conducătorilor comunității din Amsterdam, care a fost similară în cazul lui Spinoza, este încercarea de a ajunge la o înțelegere cu da Costa, de a obține din partea lui acceptul de a-și retracta erezia, nu doar pentru a încheia un „episod jenant” și epuizant, ci și pentru a oferi olandezilor imaginea unei comunități fără disensiuni. Damasio observa cu finețe că „pedepsirea lui da Costa a fost menită să amintească evreilor” că erau pentru olandezi „oaspeți utili, nu compatrioți”, că orice disensiuni în interiorul comunității puteau atrage riscul pierderii libertăților civile, că „bazele identității lor [olandeze] erau recente și nu foarte solide”²⁹. Spre deosebire de Spinoza însă, Uriel da Costa³⁰ a acceptat propunerea conducătorilor comunității, și-a retractat erezia în sinagogă și a acceptat penitența, „a fost pedepsit fizic pentru ca gravitatea nelegiuirii sale să nu fie trecută cu vederea”, adică a fost biciuit și, după anunțul ridicării excomunicării, a fost întins pe pragul ușii deschise a sinagogii pentru ca toți cei prezenți în templu să pășească peste el la ieșire. Ultimele pagini ale lucrării sale *Exemplar humanae vitae* relatează amănunțit nu doar procedurile de repunere în drepturi, ci și „revolta sa neputincioasă” și mărturisirea că „acceptarea înțelegerii nu însemna că ideile sale s-ar fi schimbat”. Spinoza, probabil aidoma altor coreligionari, a fost impresionat și zguduit de pedepsirea³¹ lui da Costa și de sinuciderea sa la scurt timp după încheierea manuscrisului *Exemplar humanae vitae* și, deși nu i-a menționat niciodată numele în lucrările sale, i-a „adoptat atitudinea față de religia organizată”. În raport cu da Costa –, „un om frământat care suferea pentru orice nedreptate și care răspundea cu indignare”, care „a vorbit cu glas tare despre ipocrizia pe care nu numai

²⁷ Antonio Damasio, *op. cit.*, p. 228.

²⁸ *Ibidem*. Damasio prezintă detaliat nu doar această problemă, ci și întreaga modalitate în care a decurs pedepsirea și umilirea lui da Costa în sinagogă, pentru a arăta de ce Spinoza, care a fost martor, a preferat să procedeze altfel nu doar la propria excomunicare ci și în privința exprimării propriilor idei heterodoxe. De asemenea, Feuer prezintă fragmente din autobiografia, *Exemplar humanae vitae* (p. 560) ce cuprind relatarea flagelării publice a autorului. A se vedea Samuel Lewis Feuer, *op. cit.*, pp. 13–14.

²⁹ Antonio Damasio, *op. cit.*, p. 232.

³⁰ Așa cum mărturisește în *Exemplar humanae vitae*, fiind „...epuizat fizic și psihic de această luptă...” de decenii. Feuer arăta că da Costa a „fost nepregătit să înfrunte nenorocirile care l-au copleșit. În incapacitate de a vorbi olandeza, el a fost un comerciant dependent de conexiunile sale evreiești. El nu avea resursele intelectuale și prietenii externe [comunității] care l-au susținut pe Spinoza în nevoie”. Samuel Lewis Feuer, *op. cit.*, p. 16.

³¹ De departe, „cazul cel mai celebru” dintre cele „15 *cherem*-uri «grave» emise de la nașterea lui Spinoza până la *cherem*-ul său”, așa cum consemnează arhivele comunității – *O Livro dos Acordos da Nação*, deși „nici unul nu a fost atât de violent prin limbajul folosit și atât de radical în condamnare” precum cel al lui Spinoza. *Ibidem*, p. 238.

el o simțea, ... adevărata sa originalitate [fiind] martiriul³² –, Spinoza a fost „un gânditor profund”, care a analizat cu finețe ideile lui da Costa și care „a cultivat sămânța eretică [a lui da Costa] într-un nobil sistem de gândire”³³. Probabil că „amintirea episodului” da Costa „a fost un sprijin pentru Spinoza în bătaia lui și l-a călăuzit... în hotărârea de a nu fi prezent la propria sa excomunicare. *Cherem*-ul lui Spinoza a fost citit pe același podium ca retractarea lui da Costa, doar că *in absentia*”³⁴.

În Uriel da Costa, Spinoza a avut la dispoziție un tip de critică a religiei care a încorporat „observații fundamentale” asupra Bibliei, după un parcurs în care a exprimat dubii asupra creștinismului, apoi dubii asupra iudaismului și a ilustrat finalmente o etapă de alienare față de religiile revelate. Leo Strauss a fost îndreptățit să afirme că originea *marrano* nu trebuie considerată drept condiție esențială a criticii religiei, de vreme ce la acest tip de critică au recurs și autori nemarrano sau de origine neiudaică și de vreme ce „unicitatea” unei poziții poate fi atribuită oricărei situații personale³⁵. Însă celebrul interpret minimalizează, din punctul meu de vedere, implicațiile critice ale dualității religioase care a dominat conștiința și subconștientul *marranos*, care a determinat mefiența față de metafizică și căutarea căii de salvare dincolo de doctrinele oficiale. Prin respingerea aprecierii lui Gebhardt, după care marranismul este un „fapt psihologic-religios de natură unică”, Strauss a respins într-o mare măsură însăși specificitatea influenței pe care au exercitat-o asupra lui Spinoza Uriel da Costa și Isaac de La Peyrère, atât în planul concepției sale teoretice, cât și în cel al parcursului său spiritual și valoric. Această respingere a unicității marranismului contrazice, în orice caz, concluzia proprie, formulată cu deosebită empatie și înțelepciune, asupra „*background*-ului comun” al lui Spinoza și al gânditorilor de origine evreiască și *marrano*, care s-au confruntat, „după generații de viață neevreiască”, cu un conținut spiritual al iudaismului „inevitabil estompat”, „conexiunea cu iudaismul [fiind] încă suficient de puternică pentru a împiedica o viață necondiționată în lumea creștină”, dar și „prea rarefiată pentru a face viața posibilă în lumea evreiască”³⁶. Prin această respingere, care datează din anii '30 ai secolului trecut, Strauss pare să nu ofere în interpretarea sa o importanță aparte marranismului ca tendință intelectuală culminantă a raționalismului evreiesc³⁷ sau o valoare operațională semnificativă parcursului spiritual și cultural sinuos al foștilor *marranos*, tiparului de viață în care identitatea multiplă și criteriile de validitate a adevărilor de credință au fost continuu supuse judecății raționale, cu riscuri imense, tragice, pentru cei care le-au susținut³⁸.

³² *Ibidem*, p. 231.

³³ Samuel Lewis Feuer, *op. cit.*, p. 16.

³⁴ Antonio Damasio, *op. cit.*, p. 231.

³⁵ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 54. De altfel, în capitolul „The Tradition of the Critique of Religion” al lucrării pe care am invocat-o, *Spinoza's Critique of Religion*, Strauss a inclus, alături de Uriel da Costa pe Isaac de La Peyrère și pe Thomas Hobbes, încercând astfel să ilustreze rolul egal acordat în sfera influențelor *marrano* și nemarrano asupra gândirii critice a lui Spinoza în privința religiei și a Bibliei.

³⁶ *Ibidem*, p. 53.

³⁷ Așa cum apare el, de pildă, formulat ca teză a lucrării lui Steven Nadler, *Spinoza's Heresy. Immortality and Jewish Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

³⁸ Studiul de față reprezintă versiunea revăzută și completată a ultimei părți din capitol întâi al lucrării *Spinoza – rațiune și libertate*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2010, pp. 101–113.