

STUDIA <sup>103</sup> HISTORICA  
Academiae Scientiarum Hungaricae

B. KÖPECZI

LA POLITIQUE DES  
CARTÉSIENS EN HONGRIE  
ET EN TRANSYLVANIE  
AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE ET  
AU DÉBUT  
DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE



B. KÖPECZI

LA POLITIQUE DES CARTESIENS EN HONGRIE  
ET EN TRANSYLVANIE AU XVII<sup>e</sup> SIECLE ET AU DÉBUT  
DU XVIII<sup>e</sup> SIECLE

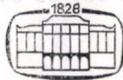
# STUDIA HISTORICA

ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE

103.

B. KÖPECZI

LA POLITIQUE DES CARTÉSIENS  
EN HONGRIE ET EN  
TRANSYLVANIE AU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE  
ET AU DÉBUT DU XVIII<sup>e</sup> SIECLE



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1975

Publié dans

Etudes Historiques 1975. I.

Akadémiai Kiadó, Budapest 1975

ISBN 963 05 0816 8

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1975

Printed in Hungary

## LA POLITIQUE DE DESCARTES

Peut-on parler de politique cartésienne? On sait que Descartes lui-même s'est montré très réservé à ce sujet et on connaît la phrase qu'il a écrite au P. Dinet: «... je déclare sincèrement que je ne ferai jamais rien de propos délibéré, ni contre le conseil des Sages, ni contre l'autorité ou la volonté des Puissants.»<sup>1</sup> Celui qui a placé au centre de sa méditation le doute n'a pas hésité à affirmer qu'il en exclut «omnia quae ad pietatem, ac generaliter ad mores spectant».<sup>2</sup>

Se souvenant de ces affirmations, certains interprètes de sa pensée cherchent à opposer radicalement sa «méthode» et son «anthropologie». Ils soutiennent que la méthode mathématique-géométrique sert une théorie de connaissance scientifique, mais qu'elle ne peut pas être appliquée à sa morale et à sa politique qui reste «ontologique».<sup>3</sup> En ce qui concerne la morale on la réduit à l'éthique stoïque christianisée, en matière politique on évoque son traditionalisme et son immobilisme social.<sup>4</sup>

On ne peut guère nier le dualisme philosophique de Descartes qui découle de son idéalisme objectif, ni les contradictions de sa pensée politique et morale qui s'expliquent avant tout par l'état de la lutte des classes, mais une séparation radicale de sa théorie de la connaissance et de son «anthropologie» nous paraît exagérée. Nous pensons que P. Mesnard est plus proche de la vérité, quand il lie — sur la base des écrits de Descartes — sa métaphysique à sa morale, tout en reconnaissant le conflit qui en suit.<sup>5</sup>

Dans la lettre adressée par Descartes au traducteur des *Principes* nous lisons à propos de la philosophie: «... ce mot philosophie signifie l'étude de la sagesse... et par la sagesse on n'entend pas la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts.»<sup>6</sup> La philosophie est donc l'étude de la sagesse qui doit être déduite des premières causes, c'est-à-dire des principes clairs et

<sup>1</sup> Cité par Descartes ou le *Contrat pour la Vérité*. Présentation par Pierre Mesnard, Paris, Seghers, 1966, p. 139.

<sup>2</sup> *Oeuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1964, t. VII, p. 476.

<sup>3</sup> Cf. J. Donnert: *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus*, Berlin, Duncker u. Humboldt, 1970.

<sup>4</sup> A ce propos on cite la phrase bien connue du *Discours de la méthode*: « Ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus, ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes ». Descartes: *Oeuvres choisies*, Paris, Garnier, pp. 12-13.

<sup>5</sup> Op. cit. p. 77.

<sup>6</sup> *Descartes*, prés. par Mesnard, pp. 142-143.

évidents et qui sert non seulement la connaissance, mais aussi la conduite de la vie.<sup>7</sup>

La « morale par provision » du *Discours de la méthode* a un caractère individuel, mais elle est déterminée par une hiérarchie de valeurs qui n'est pas seulement stoïque. Dans les *Passions de l'âme*, Descartes définit comme une des caractéristiques principales de la sagesse le fait de « savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer et mépriser ». <sup>8</sup> Façons et causes sont définies par les vertus reconnues comme telles par l'expérience et par la raison.

Le 15 septembre 1645 il écrit à la princesse Elisabeth que l'homme est une partie de l'univers et « plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance, et il faut toujours préférer les intérêts de tout dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier, toutefois avec mesure et discrétion ». <sup>9</sup>

C'est ainsi qu'il arrive à poser la question du comportement de l'individu dans la société. En janvier 1646 il s'adresse à cette même princesse pour définir sa position: « Les lois communes de la société, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne point se faire du mal, sont, ce me semble, si bien établies, que quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ni artifice, mène une vie beaucoup plus heureuse et plus assurée que ceux qui cherchent leur utilité par d'autres voies, lesquelles à la vérité, réussissent quelquefois par l'ignorance des autres hommes, et par la faveur de la fortune; mais il arrive bien plus souvent qu'ils y manquent et que, pensant s'établir, ils se ruinent. » <sup>10</sup>

Quand la princesse Elisabeth demande son opinion sur le *Prince* de Machiavel, Descartes loue les préceptes qui disent que le prince doit éviter la haine et le mépris de ses sujets et que l'amour des peuples vaut mieux que les forteresses, mais il n'est pas d'accord avec le théoricien italien quand celui-ci ne fait pas de distinction entre les princes qui ont acquis un Etat par des voies justes et entre ceux qui l'ont usurpé par des moyens illégitimes. Descartes sait fort bien que « la justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers », mais il oppose à Machiavel des valeurs morales comme l'amitié, la fidélité à la parole donnée, la justice à l'égard des sujets qui ne sont pas « enclins à brouiller l'Etat » et surtout la générosité, vertu dont l'importance morale dépasse celle du succès politique. <sup>11</sup>

Descartes déteste la tyrannie, mais il n'est pas l'adepte de la révolution. Quand il apprend l'exécution du roi d'Angleterre, il déclare: « C'est beaucoup de gloire de mourir en une occasion qui fait qu'on est universellement plaint, loué et regretté de tous ceux qui ont quelque sentiment humain. » <sup>12</sup> La forme du gouvernement qu'il préfère est la monarchie absolue et ce n'est pas l'effet du hasard si certains théoriciens de l'absolutisme se sont servis de sa philosophie.

Roger Lefèvre <sup>13</sup> caractérise l'attitude politique de Descartes par un double

<sup>7</sup> Cf. P. Mesnard: *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, Boivin, 1936.

<sup>8</sup> Descartes: *Œuvres choisies*, vol. II. p. 84.

<sup>9</sup> Descartes: *Œuvres choisies*, vol. I. p. 164.

<sup>10</sup> Idem, vol. I. p. 192.

<sup>11</sup> Descartes à Elisabeth, sept. 1646. Idem, vol. I. p. 202.

<sup>12</sup> Descartes à Elisabeth, le 22 février 1649. Idem, p. 252.

<sup>13</sup> Roger Lefèvre: *L'humanisme et Descartes*, Paris, PUF, 1957.

mouvement d'attrait et de retrait: «respect du pouvoir et de la compétence, conformisme politique; mais rigoureuse indépendance à l'égard des pays, des charges, des personnes, réformisme moral». C'est juste, mais il ne faut pas oublier que dans le conformisme politique et dans le réformisme moral, la raison, c'est-à-dire «la méthode», joue également son rôle.

H. Lefèbvre affirme que le *Discours de la méthode* «doit être considéré comme le Manifeste révolutionnaire d'une classe ascendante, le Tiers Etat. Cette classe a d'ailleurs toujours présenté une *contradiction idéologique fondamentale* entre son matérialisme *pratique* (intérêts économiques — développement de la technique et de la science) et son idéalisme *théorique* (justifications métaphysiques et religieuses — puritanisme des débuts de la bourgeoisie, déclarations moralisantes par la suite — contradictions croissantes de ses théoriciens, etc.). Cette contradiction est précisément celle que l'on relèvera . . . entre la physique et la physiologie matérialistes de Descartes d'une part — et son idéalisme métaphysique d'autre part.»<sup>14</sup> Cette explication nous paraît être insuffisante, puisque les contradictions se présentent d'une façon beaucoup plus compliquée. Descartes a exprimé les tendances novatrices à une époque où la bourgeoisie française n'était pas encore en état de liquider le féodalisme et de s'affirmer en tant que force indépendante. Il est vrai que le développement de la science lui a permis de tirer des conclusions qui vont dans le sens du matérialisme, mais il serait exagéré de dire que sa physique et sa physiologie ne comportent aucun élément idéaliste.

Nous croyons donc que la pensée de Descartes comporte des contradictions, et la possibilité des diverses interprétations de ses idées réside dans toute sa philosophie et non seulement dans sa politique. Cette philosophie a pu être expliquée dans un sens matérialiste sans avoir pour conséquence le radicalisme politique, et elle pouvait aussi influencer les révolutionnaires bourgeois. La métaphysique cartésienne pouvait servir le traditionalisme en matière politique et nourrir en même temps des courants philosophiques nouveaux. L'interprétation des idées de Descartes dépend donc du temps et des circonstances: jusqu'à la révolution anglaise, dans certains pays, elle alimente des courants radicaux, après 1650 elle servira surtout les solutions de compromis dans la philosophie et dans la politique.

## LES SOURCES DU CARTESIANISME DE HONGRIE ET DE TRANSYLVANIE

La philosophie de Descartes commence à être introduite en Hongrie et en Transylvanie à une époque très récente, vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et, vers la fin du même siècle, elle finit par devenir la philosophie «officielle» des collèges calvinistes.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> H. Lefèbvre: *Descartes*, Paris, Éd. Hier et Aujourd'hui, 1947, pp. 42-43.

<sup>15</sup> Sur le cartésianisme hongrois cf. J. Turóczi-Trostler: *A magyar cartesianusok* (Les cartésiens hongrois), Minerva, 1933, pp. 20-68; Z. Tordai: *A magyar karteziánizmus történetének vázlatja* (Esquisse de l'histoire du cartésianisme hongrois), Magyar Filozófiai Szemle, n° 1, 1962, pp. 54-79; L. Mátrai: *Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. század magyarországi filozófiájában* (La conception atomiste de la structure de la matière dans la philosophie hongroise du XVII<sup>e</sup> siècle), Századok, 1957, n° 1-4; Idem: *Henricus Regius*

Les étudiants hongrois, envoyés par les princes, par les seigneurs et les villes calvinistes, en nombre considérable, aux universités hollandaises, surtout après 1620, se familiarisent avec les découvertes scientifiques de l'Europe Occidentale. En théologie c'est le puritanisme et le coccéanisme, en philosophie et en sciences naturelles, c'est le cartésianisme qui marquent les orientations nouvelles dans ces universités où les orthodoxes et les traditionalistes tiennent encore des positions très fortes. Il faut reconnaître que le triomphe du cartésianisme des universités hollandaises n'implique pas l'acceptation des thèses les plus hardies du philosophe français, vers 1680 c'est le compromis entre le rationalisme de Descartes et la théologie protestante qui s'impose à l'attitude militante d'un H. le Roy (Regius), renié d'ailleurs par Descartes lui-même, n'est plus de mise à cette époque.

En théologie une partie des étudiants hongrois soutient les thèses de Mareius ou de P. et G. Voetius, des orthodoxes et des anticoccéens, une autre partie celles de Cocceius, qui tout en insistant, à l'instar des puritains, sur le retour à la Bible, accepte certains éléments de la philosophie de Descartes.<sup>16</sup>

La philosophie de Descartes s'est imposée d'abord à Utrecht où Regius a des disciples hongrois qui s'occupent surtout des problèmes de la médecine (Samuel Enyedi, Jean Sikó, Etienne Némethi, Georges Kovács),<sup>17</sup> ce qui n'exclue pas qu'en théologie, certains d'entre eux n'acceptent l'orthodoxie. A Leyde un élève hongrois du coccéen A. Heerebord, Etienne K. Csengeri, publie une «disputatio» philosophique sur l'usage de la «ratio humana» en théologie, un autre, Samuel Köleséri sur les lois scientifiques.<sup>18</sup>

Plus tard à la même université, le physicien-philosophe J. de Raeus, qui essaie d'établir une sorte de compromis entre Aristote et Descartes, a également des disciples hongrois qui soutiennent des thèses sur des questions de physique, ayant des implications philosophiques. Jean Köpeczi s'occupe d'une question très à la mode, des comètes, Martin Dési, qui jouera un rôle important dans la vie intellectuelle de Transylvanie, discute des problèmes de la «vue».<sup>19</sup>

Un autre philosophe de Leyde, A. Geulincx propose aux étudiants hongrois, tels Paul Hunyadi ou Martin Szilágyi (Sylvanus) des thèses de physique, mais dans une interprétation cartésienne.<sup>20</sup>

(Henri le Roy), pionnier de la psychologie scientifique, Acta Historica, vol. 6, n° 3-4; Régi magyar filozófusok. XV-XVII. század (Les anciens philosophes hongrois. XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles). Prés. par L. Mátrai, Budapest, 1961.

<sup>16</sup> Sur le rôle des universités de Hollande cf. St. de Irsay: *Histoire des universités françaises et étrangères*, Paris, 1933-35, vol. II, pp. 37-49. Sur l'influence du cartésianisme en Hollande: P. Dibon *La philosophie néerlandaise du Siècle d'Or*, Paris-Amsterdam-Londres, Elsevier, 1972. Sur le coccéanisme J. Zoványi: *A coccejanizmus története* (L'histoire du coccéanisme), Budapest, 1890, pp. 117-124.

<sup>17</sup> Thèses soutenues sous la présidence de Regius: Samuel Enyedi: *Medicatio duarum aegrorum*, Utrecht, 1651; Jean Sikó, *idem*; Etienne Némethi, Utrecht, 1652; Georges Kovács: *Disputatio medica de renum et vesicae cacula*, Utrecht, 1670.

<sup>18</sup> Sous la présidence de A. Heerebord: Etienne K. Csengeri: *Disputatio philosophica de usu rationis humanae*, Leyde, 1654; Samuel Köleséri: *Disputatio logica de legibus scientificis*, Leyde, 1655.

<sup>19</sup> Sous la présidence de J. de Raeus: Jean Köpeczi: *Disputatio philosophica de cometis*, Leyde, 1666; Martin Dési: *Disputatio philosophica de visu*, Leyde, 1666.

<sup>20</sup> Sous la présidence de A. Geulincx: P. Hunyadi: *Disputatio philosophica de reci proactione maris*, Leyde, 1669; Martin Szilágyi: *Disputatio philosophica de corpore in universum spectato*, Leyde, 1669.

Les disciples hongrois du philosophe Burcher de Volder — qui fait triompher le cartésianisme à Leyde — publient des petits traités sur l'«*anima humana prima*», sur les différents problèmes de la «*mens*» ou sur les «*choses intellectuelles*». Etienne Huszti, qui écrit une «*disputatio*» sur l'homme-automate, peut qualifier Descartes de «*princeps ille philosophorum*».<sup>21</sup>

Un des coccéiens de Franeker, H. A. Roëll propose à ces disciples hongrois des sujets sur la théologie naturelle, sur l'idée innée de Dieu, sur le culte de Dieu rationnel, mais aussi des sujets moraux, comme p. ex. la «*constantia*».<sup>22</sup> Un des derniers représentants du cartésianisme hollandais à la même université, Ruard Andala a des disciples hongrois qui soutiennent en thèses des chapitres de *Principia Philosophiae* de Descartes.<sup>23</sup>

Ces faits sont connus depuis longtemps par les historiens qui se sont occupés de la propagation des idées religieuses et philosophiques. On a moins analysé l'orientation politique des intellectuels hongrois qui ont fait leurs études en Hollande et qui s'y sont familiarisés avec le cartésianisme. Or, les Hongrois faisant des études dans les universités hollandaises ont publié non seulement des thèses de théologie et de philosophie, mais aussi des disputations politiques et de droit. En cette matière ce sont surtout les aristotéliens P. Voetius, G. Hornius et D. Berckringer qui ont exercé une influence sur J. Farkas Alistáli, J. Nadányi, J. Püspöki, P. J. Debreceni ou J. Pósaázi. Acceptant les thèses de leurs professeurs, ils attaquent Macchiavel, Hobbes et les théoriciens de la révolution anglaise et ils font appel à Bodin, à Grotius, à Althusius afin de concilier la politique et la morale.<sup>24</sup>

Cette énumération suffit à prouver qu'une couche importante d'intellectuels hongrois a pu acquérir non seulement des connaissances, mais aussi une expérience de la vie intellectuelle de l'Europe Occidentale.

Mais quel rôle a joué la philosophie, et particulièrement la philosophie cartésienne dans un contexte économique, social et culturel si différent de celui de la Hollande?

<sup>21</sup> Sous la présidence de Burcher de Volder: Jean Enyedi: *Disputatio philosophica de anima humana prima*, Leyde, 1671; Samuel Szathmárnémeti: *Exercitii Philosophico-metaphysici de perenni duratione mentis*, Leyde, 1682; Michel Vári: *Theorema philosophicum de natura et modo presentatiæ rerum intellectualium ductu viae analyticae investigatum*, Leyde, 1683; Etienne Huszti: *Dissertatio physiologica . . . de hominis automato*, Leyde, 1693.

<sup>22</sup> Sous la présidence de H. A. Roëll: Georges Vécsei: *Dissertatio metaphysica de lumine mentis naturalis*, Franeker, 1692; Georges Bâtai: *Dissertatio philosophica theologiae naturalis*, Franeker, 1688; André Diósi: *Disputatio philosophica de conscientia*, Franeker, 1689; Joseph Felfalusi: *Disputatio philosophica de innata Dei idea*, Franeker, 1689; André Zilahi: *Dissertatio metaphysica de cultu Dei rationali*, Franeker, 1699.

<sup>23</sup> Sous la présidence de Ruard Andala: Joseph Deáki: *Paraphrasis in Principia Philosophiae Renati Descartes . . . Pars octava*; Étienne Enyedi: *Paraphrasis . . . , pars quarta*; Etienne Szödi: *Paraphrasis . . . , pars quinta*, Franeker, 1710.

<sup>24</sup> Sous la présidence de G. Hornius: J. Sylv. Püspöki: *Disputatio historica politica de origine, incrementis et variis rerum publicarum mutationibus*, Leyde, 1655; sous la présidence de P. Voetius en matière de droit: C. Enyedi: *Disputatio juridica de justitia et jure septima*, Utrecht, 1657; J. Nadányi: *De jure belli*, Utrecht, 1658; le même: *Disputatio juridica de justitia et jure nova*, Utrecht, 1658; sous la présidence de D. Berckringer: J. Farkas: *Disputationes politicae de nobilitate, pars prior*, Utrecht, 1654; J. Pósaázi: *De republica*, Utrecht, 1654; J. P. Debreceni: *Disputatio politica de majestate*, Utrecht, 1658.

## DISCUSSIONS AUTOUR DU CARTESIANISME EN HONGRIE ET EN TRANSYLVANIE

Après 1526, la Hongrie Centrale fut occupée par les Turcs, la Hongrie Occidentale et Septentrionale est devenue une partie plus ou moins indépendante de l'empire des Habsbourg, la partie orientale du pays s'est transformée en une principauté semi-autonome, vassal des Turcs, appelée la Transylvanie.

Au XVI<sup>e</sup> siècle en Hongrie et en Transylvanie on assiste à un processus économique et social que certains appellent le « deuxième servage ». <sup>25</sup> La noblesse prend en main l'exploitation directe de ses propriétés, privant une partie de la paysannerie de la terre qu'elle avait labourée et lui imposant une corvée onéreuse, outre les redevances seigneuriales et ecclésiastiques traditionnelles. Cependant, en Hongrie Nord-orientale et en Transylvanie, les paysans habitant les bourgs réussissent à profiter de la conjoncture économique et à s'assurer une liberté relative. La formation de cette couche sociale ne change pas radicalement les rapports de forces, mais elle contribue à une certaine mobilité sociale, de même que l'établissement, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, à la frontière occidentale de la Transylvanie, des villages dits « haïdonicales », habités par les affranchis qui avaient pris part aux guerres menées par les princes transylvains contre les Habsbourg. Ces couches sociales, de même que la bourgeoisie des villes royales fournissent la majorité des nouveaux intellectuels qui se recrutent aussi dans les milieux des serfs grâce à la protection que leur accordent les princes de Transylvanie et l'Eglise calviniste.

Les circonstances politiques permettent aux princes de Transylvanie de renforcer le pouvoir central. Leur tentative absolutiste aide le développement économique et culturel du pays sans changer les structures sociale et politique. Le calvinisme devient au XVII<sup>e</sup> siècle la religion de la majorité de la noblesse et en tant que telle, elle sert d'appui idéologique au féodalisme. Tout cela n'exclut pas que des courants novateurs n'essaient de s'imposer. C'est ainsi que le puritanisme et le presbytérianisme trouvent des adeptes dans certains centres culturels, comme la capitale de la Transylvanie, Gyulafehérvár (Alba Julia), et dans les villes, comme Kolozsvár (Cluj), Nagyenyed (Aiud), Nagyvárad (Oradea), Debrecen et autres. Au début, les puritains sont même appuyés par certains membres de la famille princière et par une partie de la noblesse.

La discussion entre puritains et orthodoxes s'engage au sujet de problèmes théologiques et d'organisation ecclésiastique. Au point de vue théologique les orthodoxes veulent rester fidèles aux textes des réformateurs et aux formes traditionnelles, les puritains prêchent le retour à la Bible et à une vie religieuse intime. L'Eglise calviniste hongroise a, à cette époque, un caractère épiscopal et synodal: les « superintendants », c'est-à-dire les évêques et les synodes des pasteurs, dirigent les affaires en coopération étroite avec le pouvoir civil. Les puritains exigent la réorganisation démocratique de l'Eglise, c'est-à-dire

<sup>25</sup> Sur l'histoire de la Hongrie v. *Die Geschichte Ungarns* von I. Barta, I. T. Berend, etc. Red. von E. Pamlényi, Budapest, 1971; sur la situation économique et sociale: Zs. P. Pach: *Über die Tendenzen der ungarischen Agrarentwicklung im 16. Jh.*, *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie*, Budapest, 1964; le même: *Neuvième et dixième seigneuriale au XVII<sup>e</sup> siècle en Hongrie*, *Nouvelles études historiques*, vol. I. Budapest, 1965.

l'autonomie des communautés où les fidèles peuvent élire des « presbytères » composés des représentants de différentes couches de la société.<sup>26</sup>

Un des puritains hongrois, Jean Hegedüs, qui a fait ses études en Angleterre et en Hollande, publie en 1648 à Utrecht la traduction hongroise d'un ouvrage anglais intitulé *Témoins de la Bible*. Dans la préface il constate que « dans notre nation tous les ordres ne cherchent que leurs intérêts particuliers, ils se soucient très peu de celui de Dieu et du bien public . . . On n'a pas soin des pauvres. C'est une injustice abominable de voir que ceux qui sont servis par les choses corporelles en une si grande abondance, comme s'ils vivaient dans un paradis terrestre, n'ont aucune cure des biens spirituels de ces derniers. »<sup>27</sup> Il prêche l'union de toutes les couches de la société pour le bien public, pour le développement des arts et des métiers, pour le relèvement du niveau culturel du pays. Le programme de Jean Hegedüs sera adopté par les adeptes hongrois de Descartes.

Parmi les premiers représentants de la « neoterica philosophia » en Transylvanie figure Jean Csere Apácai,<sup>28</sup> professeur d'abord au collège calviniste de Gyulafehérvár, puis à celui de Kolozsvár. Il publie en 1655 à Utrecht une *Encyclopédie* en langue hongroise où il reproduit des passages entiers des *Principia Philosophiae* de Descartes. Toutefois, en matière de théologie il n'hésite pas à utiliser les ouvrages de Voetius et d'Amesius, des anticoccéens et des puritains. Au début il ne veut pas attaquer de front les orthodoxes, qui, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, ont trouvé un protecteur puissant en la personne de Georges II Rákóczi, prince de Transylvanie.

Le jeune professeur veut introduire des réformes avant tout dans l'enseignement. Dans un de ses discours prononcés en 1654 devant les étudiants du collège de Gyulafehérvár, dont le titre même est significatif: *De studio sapientiae*, il passe en revue les enseignements des philosophes et à la fin il cite la Préface que Descartes a écrite pour la version française des *Principia*, tout en déclarant que le philosophe français a annoncé « la dixième et dernière étape de la philosophie ». Malgré le respect qu'il a pour lui, il ne suit pas les préceptes de la « morale provisoire » et dans ce même discours il critique les « mauvaises habitudes » qui se manifestent dans le domaine économique, social et culturel.<sup>29</sup> Il est destitué de son poste, mais, grâce à l'intervention de quelques grands seigneurs, il peut continuer son activité à Kolozsvár.

La victoire des orthodoxes est de courte durée. Le prince de Transylvanie déclenche la guerre contre la Pologne sans l'approbation de la Porte, ce qui amène des conséquences désastreuses pour le pays. Les Turcs et les Tartares dévastent la Transylvanie et le prince Rákóczi tombe sur le champ de bataille.

<sup>26</sup> Sur le puritanisme: J. Bodonhelyi: *A puritán ébredés néhány elvi szempontja* (Quelques principes du réveil puritain), *Theológiai Szemle*, n° 1, 1944; L. Makkai: *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen* (La lutte des puritains hongrois contre le féodalisme), Budapest, 1952, en anglais: *Acta Historica*, vol. V, 1958; sur l'orthodoxie protestante: G. Szabó: *A magyar református orthodoxia* (L'orthodoxie réformée hongroise), Budapest, 1943.

<sup>27</sup> Cité par L. Makkai, op. cit. p. 150.

<sup>28</sup> Sur Apácai: I. Bán: *Apáczai Csere János*, Budapest 1958; J. Szigeti: *Apáczai Csere János társadalmi nézeteinek kérdéséhez* (Contribution au problème des vues sociales d'Apáczai), *Studia Univ. Budapest*, Ser. phil. fasc. 1. 1962.

<sup>29</sup> Cf. *Apáczai Csere János Válogatott pedagógiai művei* (Œuvres pédagogiques choisies), Budapest, 1956.

Certains puritains pensent que l'heure des réformes avait sonné. Cependant, le prince Barcsay, ami des puritains doit abdiquer, les « forteresses » des puritains, comme Nagyvárad, sont détruites, et même occupées par les Turcs. Les nouvelles conjonctures ne sont pas favorables à une démocratisation de l'Eglise, à la réalisation de l'autonomie des communautés à l'égard des « patrons » féodaux et en général à des réformes de caractère politique.

Cependant, certaines innovations sont conservées dans la vie religieuse surtout parce que les catastrophes collectives et individuelles renforcent la « dévotion ». On trouve des professeurs qui ne craignent pas à propager des idées très hardies en matière sociale et politique aussi, surtout dans les régions qui échappent au contrôle du prince de Transylvanie et des aristocrates. Un des puritains les plus en vue de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, Georges Tóth Martonfalvi, recteur de 1664 à 1681 du collège calviniste de Debrecen, affirme dans un de ses manuels — suivant en cela les idées d'Augustin et d'Amesius — que la société civile a le droit de choisir elle-même sa forme de gouvernement et chacune de ces formes est acceptable. Il se déclare cependant contre la tyrannie. Au point de vue social il fait des réserves en ce qui concerne la division de la société et il est d'avis que les chrétiens n'ont pas le droit d'avoir des serfs pour les raisons suivantes: « 1. Quia imperium hominis fuit in creaturas alias, non in hominem; 2. Quia nulla barbara natio habet pro colonis suae nationis homines; 3. Quia homines omnes sunt aequales natura. »<sup>30</sup>

Les idées politiques des puritains ont inspiré les étudiants et les intellectuels de la Hongrie nord-orientale qui, à partir de 1671, est devenue un théâtre de guerre entre les Hongrois soulevés et l'armée impériale. Les raisons de ce soulèvement sont d'ordre politique et religieux à la fois: les Habsbourg pensent à soumettre la Hongrie à leur domination absolue et pour cette raison ils abolissent certains privilèges et charges de la noblesse et appuient la persécution des protestants par l'Eglise catholique et particulièrement par les Jésuites. Dans cette situation, la petite et moyenne noblesse et la paysannerie protestante prennent les armes et une lutte acharnée commence dans laquelle pasteurs et étudiants protestants jouent, au point de vue idéologique, un rôle très important. Ils contribuent à la formation de la conscience nationale qui englobe toutes les couches de la société, la paysannerie y comprise. Cette démocratisation du sentiment national n'est pas nécessairement accompagnée d'antiféodalisme, mais elle inspire l'idéal d'un certain progrès économique et culturel des serfs qui exigeront la « libertas haidonialis », c'est-à-dire l'affranchissement de tous ceux qui combattent les armes à la main contre les Habsbourg.<sup>31</sup>

En Transylvanie, où après l'invasion des Turcs et des Tartares le pouvoir central s'est affaibli, les querelles théologiques et philosophiques entre orthodoxes et novateurs reprennent au début des années 1670 et elles marquent aussi certaines tendances politiques de la classe dirigeante. Un des chefs des orthodoxes est Jean Pósaquí, <sup>32</sup> qui fit ses études en Hollande et de son retour

<sup>30</sup> *Exegesis Libri Primi Medullae Amesianae*, Debrecen, 1670, vol. I. p. 173; Cf. I. Révész: *Társadalmi és politikai eszmék a magyar puritanizmusban* (Idées sociales et politiques dans le puritanisme hongrois), *Theológiai Szemle*, 1948.

<sup>31</sup> Sur les guerres d'indépendance hongroises du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles: B. Köpeczi: *La France et la Hongrie au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Budapest, 1972.

<sup>32</sup> Sur Pósaquí: É. Makkai: *Pósaquí János*, Kolozsvár, 1942.

fut nommé professeur au collège calviniste de Sárospatak. Son attaque contre les novateurs ne fut pas déterminée uniquement par des considérations théologiques et philosophiques, mais aussi par des préoccupations politiques. En effet, le collège calviniste de Sárospatak fut expulsé par les catholiques et Pósházi dut se réfugier en Transylvanie.

Pósházi, au début de sa carrière, ne peut pas être considéré comme un esprit conservateur. En effet, il s'est laissé influencer en théologie par les idées du puritanisme et dans le domaine de la physique, par certains éléments du cartésianisme. Il s'est occupé aussi d'études politiques et il a soutenu à Utrecht, en 1654, sous la présidence de Daniel Berckringer, une «disputatio politica», consacrée aux problèmes de la «Respublica». Inspiré par certaines idées de Grotius, il s'y déclare l'adepte du contrat social: «Est igitur Respublica hominum coetus, seu multitudo juris consensu et utilitatis communione ad bene beateque vivendum natura, ductus sociatus». Il condamne au nom de la morale l'enseignement de Macchiavel et de Hobbes et insiste sur la nécessité du *consensus populi* dans l'exercice du pouvoir. A ce propos il cite Bodin et Althusius, mais il s'inspire aussi de l'expérience hongroise et transylvaine. Sa principale préoccupation est de concilier l'exercice du pouvoir et la morale.

Tout cela ne veut pas dire qu'il soit le défenseur des orientations nouvelles en matière de philosophie et de théologie. En 1657, dans une *oratio* qui porte le titre *De recta eruditionis comparandae ratione*, il se moque des discussions philosophiques inutiles: «Hic defendit Aristotelem, ille Platonem, tertius Ramum, quartus Cartesium, veritas interim ab omnibus fere neglecta iacet». Et il ajoute: «Sunt qui omnia larvas, spectra et somnia esse putant. Non desunt, quibus nihil certi esse videtur praeter quam, illud: Suum dubito. Haec non alio faciunt, quam ad revocanda antiquorum Scepticorum et Pyrrhonicorum deliria». Ces attaques contre Descartes s'expliquent avant tout par sa position thomiste: «Philosophia est ancilla theologiae, sed non theologia philosophiae».

Malgré cette conception conservatrice, en 1667 il publie à Sárospatak un manuel intitulé *Philosophia naturalis, sive introductio in theatrum naturae* où il accepte un grand nombre d'idées du philosophe français dans le domaine de la physique.<sup>33</sup>

Après son établissement en Transylvanie, il lance à l'aide de Michel Tophaeus, pasteur de cour du prince et futur évêque calviniste, une campagne contre les théologiens coccéiens et contre les philosophes cartésiens. Les orthodoxes essayent de gagner la sympathie du prince Michel Apafi, qui lui aussi s'occupe de théologie dans une interprétation orthodoxe (il publie en 1674 la traduction du *Compendium christianae theologiae* de F. M. Wendelin). Les novateurs cherchent la protection des aristocrates qui étaient leurs élèves et qui ont fait leurs études dans les universités hollandaises.

Les orthodoxes convoquent un synode à Radnót pour condamner les novateurs P. Csernátoni, M. Dési, P. Hunyadi et Et. Pataki, professeurs au collège calviniste de Nagyenyed et de Kolozsvár. Les trois premiers sont accusés de coccéianisme, le dernier de cartésianisme. Qu'est-ce que les orthodoxes reprochent aux coccéiens et aux cartésiens? De professer la fonction philosophique du doute, d'accepter la théorie de Descartes sur la substance et ses

<sup>33</sup> Cf. J. Zemplén: *Pósházi J., az első magyar Philosophia naturalis szerzője* (Pósházi, auteur de la première *Philosophia naturalis* hongroise), Fizikai Szemle, avril 1959.

preuves de l'existence de Dieu, de nier l'utilité de la logique formelle et surtout de croire à l'autonomie de la philosophie. Csernátoni se défend d'une façon habile: tout en admettant la primauté de la théologie, il répète avec une grande fermeté les thèses de Descartes.<sup>34</sup> Finalement les novateurs sont condamnés, mais le jugement n'est jamais appliqué. La résolution prise contre Csernátoni est rapportée par l'un de ses protecteurs, l'historien J. Bethlen de la façon suivante: «De Paulo Csernátoni, qui Cartesii Philosophiam professus multa a Philosophia iam dudum recepta longe aliter docere accusabatur, conclusam philosophandi licentiam non esse penitus tollendam, ita tamen ne articulos fidei Sacraeque Litterae auctoritatem vel in minime feriret quin potius ancillaretur Philosophiae: de reliquo, si quispiam verbis aut scriptis convellere niteretur Cartesi eiusque asseclorum Philosophiam, fas liberumque ipsi fere».<sup>35</sup>

Cette interprétation est correcte au point de vue de la pratique, mais le jugement lui-même a défendu qu'on enseigne les thèses de Cocceius et à propos de la philosophie il a dit: «Il faut enseigner une philosophie qui soit la servante de la théologie et en accord avec elle, pour qu'on ne puisse pas dire à propos de nos écoles les paroles de l'Apôtre: Nemo vos decipiat per inanem Philosophiam.»

Naturellement, après cet échec, les orthodoxes ne renoncent pas à poursuivre la lutte avec des armes diverses. Les uns prêchent contre les novateurs, les autres continuent à publier des brochures contre eux. Michel Tophaeus déclare dans un de ses sermons: «Ce monde sans foi veut dépouiller Dieu et du ciel et de la terre; du ciel les philosophes, de la terre les puissances du monde». Et il ajoute: «La science des philosophes d'aujourd'hui nous montre qu'ils croient que Dieu n'a pas créé le ciel, l'univers existe depuis toujours. Ces philosophes sont Copernicus, Galilaeus, Hobbes, Gassendus, Carthesius». Il est particulièrement hostile à Descartes: «Un des disciples fidèles de Carthesius, Volsegius a dit à Maresius qu'il ne s'est pas beaucoup soucié de l'immortalité de l'âme, de la question si elle est immortelle ou non, c'est-à-dire non seulement il ne voulait pas la prouver par une démonstration devant les autres, mais lui personnellement il n'y croyait pas ou il n'y croyait qu'à peine. Le croyant peut s'imaginer si le père est tel, quels sont ses fils véritables de ce *filius naturae* et non pas *filius gratiae*, comme on l'appelle.»<sup>36</sup>

Pósaházi publie, en 1685, un *Syllabus Assertionum, Thesium et Hypothesium illarum . . . quibus Neotericis quidem Theologi et Philosophi hoc tempore in Belgio, Hungaria et Transylvania scholas et Ecclesias turbant, ex proprio ipsorum scriptis collectus cum succincta ad illas Animadversione* où il attaque Cocceius et Descartes à la fois. Il considère que le «cogito» mène au doute universel et fait perdre la foi. Il n'est pas content de l'argumentation de Descartes au sujet de l'idée innée de Dieu qu'il considère comme illogique et non justifiée par l'expérience: «Explicandum enim et determinandum esset, quid nomine Idea in mente existentis intelligi debeat. Sed quomodocumque ideas suas fingat et refingat, ex illarum solarum consideratione nunquam existentiam Dei solide demonstrabit». Il essaie de prouver que les preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles sont exposées par Descartes ne valent rien. Il lui reproche

<sup>34</sup> Voir les résolutions du synode dans la revue Erdélyi Protestáns Közlöny, 1889.

<sup>35</sup> J. Bethlen: *Historia rerum Transylvanicarum*, Vienne, 1782-83, vol. 2. p. 391.

<sup>36</sup> M. Tophaeus: *A szent Soltárok Resolutiója* (La Résolution des saints psaumes), Kolozsvár, 1683.

la séparation de l'âme et du corps et il cite son ancien professeur, Regius pour prouver qu'en cette matière on doit accepter l'enseignement de la théologie.

Le principal but de l'auteur est de rapprocher le cartésianisme de l'athéisme et d'attirer par là l'attention sur les dangers d'une telle philosophie. Il termine son livre par ces mots: «Atque ex paucis istis speciminibus clarissime liquet, nisi quis claudere velit oculos, quam perniciosas Novatores quidam Theologi et Philosophi in utraque Facultate foveant opiniones. Certe, nisi Deus propitius avertat, non aliud inde sperare possumus, quam magnam religionis et antiquae orthodoxiae jacturam. Quod meum erat dixi et scripsi, ut noverit Posteritas, fuisse aliquem Prophetam, nos praemonentem, ut syrtes et scopulos pertentosarum ejusmodi opinionum caveremus.»

Ceux qui se sentent visés répondent avec un écrit intitulé *Replica ad Syllabum Cl. J. Pósa-házi* où l'on réfute ces arguments. Nous supposons que les auteurs de cette réponse manuscrite sont M. Dési et E. Pataki.<sup>37</sup> Ce dernier, professeur au collège calviniste de Kolozsvár, rend ridicules — sous le titre de *Vindiciae Assertionum Cartesianarum adversus Animadversiones Cl. D. J. Pósa-házi, Rectoris Scholae Albensis* — les attaques de Pósa-házi dirigées contre Descartes.

L'étranger est mis aussi au courant de ces discussions: F. Fóris Otrókócsi publie en 1690 à Amsterdam un ouvrage intitulé *Sententia media* où il écrit: «Nec ignorarem quam acerbae et deplorandae concertationes virorumque eruditorum de gradu suo vix non fatales deturbationes super hac et similibus questionibus ante aliquot annos in Transilvania exstitissent».<sup>38</sup>

Malgré ces discussions, les manuels scolaires composés par les professeurs Martin Szilágyi, Jean Pap Szathmári et Samuel Szathmárnémeti, qui reproduisent fidèlement les textes de Descartes, introduisent définitivement la philosophie et surtout la physique cartésiennes dans les écoles calvinistes de Debrecen, de Kolozsvár et de Nagyenyed. Leur conception de la philosophie, cependant, ne veut pas mettre en doute la primauté de la théologie. Nous comprenons fort bien la conception de ces adeptes hongrois de Descartes si nous lisons l'introduction d'un des manuels scolaires, celle de la *Metaphysica contracta*, publié par Samuel Szathmárnémeti à Kolozsvár en 1696: «Cognitionem philosophicam quamvis ad obtinendam salutem non sufficiat, inutilem et supervacaneam non esse; praeterquam enim, quod veritas sibi ipsa pretium sit, cognitio philosophica et mentem in contemplatione rerum sublimium perficit, et ad mores formandos, ac vitae praxin rationabiliter instituendam fecit».<sup>39</sup> La philosophie peut donc servir non seulement la connaissance de la nature, mais aussi la formation de l'homme et la «pratique de la vie».

D'autres cartésiens hongrois qui s'intéressent surtout aux sciences naturelles attribuent une importance plus grande à l'autonomie de la philosophie, mais ou bien ils se désintéressent des problèmes politiques et moraux, ou bien —

<sup>37</sup> A la fin du titre de la *Replica*, conservée à la Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Hongrie, on peut lire: «Exhibita ad mandatum Celsissimi Principis et Sanctionis Consilii suae Celsitudinis per M D E P et S P C R C P.» Je suppose que ces initiales veulent dire: Martinus Dési, Enyediensis Professor et Stephanus Pataki Collegii Reformatorem Claudio-politani Professor. Jusqu'à présent on a dit que Dési avait écrit la partie théologique et Csernátoni la partie philosophique de la *Replica*, bien que ce dernier soit mort en 1676.

<sup>38</sup> F. F. Otrókócsi: *Sententia media de remissione peccatorum*, Amsterdam, 1690.

<sup>39</sup> S. Szathmárnémeti: *Metaphysica contracta*... Kolozsvár, 1696, Préface.

comme François Páriz Pápai — ils acceptent des idées conservatrices dans ce domaine.<sup>40</sup>

Le cartésianisme, lié au puritanisme, contribue aussi au développement d'une vie religieuse toute personnelle, en même temps qu'à un examen psychologique rationnel. C'est avant tout Nicolas Apáti, un penseur original qui, dans sa *Vita Triumphans Civilis, sive, Universa Vitae Humanae Peripheria, Ad Mentem Illustris Herois et Philosophi D. Renati Descartes Ex unico Centro deducta* publiée en 1688 à Amsterdam, essaie de combiner la morale de Descartes avec le mysticisme de son ami P. Poiret. Jusqu'à présent Apáti a été considéré uniquement comme le représentant du piétisme et on n'a pas tenu compte de ses idées politiques. Or, une partie de son livre est consacrée à la « vie civile ». De ce point de vue il s'inspire de l'idéologie politique la plus avancée de Grotius, de Hobbes, de Pufendorf, et il adopte une position qui est très proche de celle des théoriciens de la monarchie éclairée. Il faut noter que l'idéal d'Apáti, tout aussi bien que celui des ennemis hongrois des Habsbourg, est le roi Mathias Corvin, le monarque humaniste. Il essaie de disculper Michel Apafi qui a tout fait pour ne pas être impliqué dans les guerres des Turcs contre les Chrétiens et qui s'est comporté comme un prince exemplaire et débonnaire au milieu de tant de vicissitudes. Il ne défend pas directement Eméric Thököly, chef des Mécontents hongrois, mais sa femme, Hélène Zrínyi y est présentée comme l'exemple du courage féminin: « Quid quaeso Cels. Principis Francisci Rákóczi Relicta, hodie Toti Mundo stupendae Celebritatis Herois Serenis. et Ill. DN. Emerici Tökölyi Benefida Conjunx non efficit? Cujus Heroica Constantia et Amazonium Pectus ab aliquot Annis Martialibus, ita in praesenti Mundo Viventibus, inclaruit, ut de Illa homines multitudine innumerabiles affirmare et cantare audeant: Etsi circa cultum fui capitis occupatae nunciaretur Hostem Subesse Fortalitio, altera parte crinium adhuc soluta, protinus praestantia Animi et Heroica Virilitate qua insigniter pollet in Militiam fugeret Fortalitiumque defenderet et propugnaret, nec prius decorem capillorum in ordinem, quam Urbem in Potestatem suam redigeret. O Pectus intrepidum, vero Laudis Encomio, Militarisque Gentis Hungaricae Gloriosae Martis Alumnae Glorioso Nomini, sine AEmulo sineque Exemplo sui Temporis, fine ruga maculaque Sacrum! Tibi P. C. Juremerito Ennianum istud Elogium, in Tuorum Facinorum Heroinorum Encomium inscribere possum:

Vos etenim Juvenes Animos geritis Muliebres,

Illa Virago Viri.

Valeto et Vivito in indelebili futurae Posteritatis Virtutum Heroicarum aestimatrice Memorial! »<sup>41</sup>

L'ouvrage d'Apáti est plein d'allusions à la situation hongroise et nous n'avons pas l'impression que ce piétiste soit plus réservé en matière politique que ses contemporains protestants de Hongrie et de Transylvanie qui se sont soulevés contre les Habsbourg.

Certains de ces cartésiens et de leurs disciples prendront part à la guerre d'indépendance déclenchée en 1703. Cette guerre accorde encore une chance à ceux qui veulent réaliser l'indépendance du pays et un certain progrès social et dans leur conception politique nous ressentons l'influence du rationalisme.

<sup>40</sup> Cf. A. Tarnai: *Pax Aulæ, Irodalomtörténeti Közlemények*, 1968.

<sup>41</sup> N. Apáti: *Vita triumphans*, Amsterdam, 1688, pp. 170-171.

## UN HOMME D'ETAT « CARTESIEN » EN TRANSYLVANIE

Celui qui peut être considéré comme l'homme politique le plus « cartésien » dans la Transylvanie de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle est le chancelier Nicolas Bethlen.<sup>42</sup> Né en 1642, il est de 1657, pendant deux ans, l'élève d'Apácai. En 1661, il part, en compagnie de son précepteur, P. Csernátoni, pour l'étranger et il étudie aux universités de Heidelberg, d'Utrecht et de Leyde. En 1664 il se rend en Angleterre et en France. La diplomatie française s'intéresse à cette époque à la Hongrie et à la Transylvanie. De passage à Paris, Bethlen est chargé d'une mission diplomatique auprès du général hongrois Nicolas Zrínyi et de Michel Apafi. Rentré dans son pays, il s'occupe d'une façon très active d'agriculture, de commerce, d'architecture et il essaie d'introduire une façon de vivre moderne qui lui vaut le sobriquet de « Français ». Il prend part à la vie politique, mais bientôt il doit s'effacer puisqu'il est accusé de conspiration contre le prince et passe un an en prison. Son véritable talent politique se manifeste plus tard dans les négociations avec la Cour de Vienne. Bethlen, nommé chancelier, obtient en 1690 pour la Transylvanie le *Diploma Leopoldinum* par lequel l'Empereur, en contrepartie de la reconnaissance de son autorité, promet de respecter les privilèges de la noblesse et des Eglises protestantes en Transylvanie. Cependant la principauté devient une province de l'Empire dotée d'une certaine autonomie et administrée par le général impérial qui y commande. Le premier c'est un Français, J. L. Rabutin de Bussy, parent lointain de Madame de Sévigné. En 1704, après le déclenchement de la guerre d'indépendance dirigée par François II Rákóczi, Bethlen essaie de trouver une solution nouvelle pour le problème transylvain et il compose un écrit politique sous le titre de *Columba Noe* qui tombe entre les mains du général. Il est arrêté et envoyé à Vienne où il vit en liberté surveillée jusqu'à sa mort, survenue en 1716.

Dans la formation intellectuelle de Bethlen Apácai a joué un rôle très important. Il a enseigné la *Medulla* d'Amesius dans la théologie et dans la philosophie Descartes et Regius.<sup>43</sup> Il lui a donné des leçons privées en arithmétique se basant sur un manuel de Ramus. A Utrecht, Bethlen continue à étudier la théologie d'Amesius et il assiste au cours de physique et de philosophie de Regius. A Leyde, ses professeurs en matière de théologie sont Cocceius et Heidanus, en philosophie Raeus.<sup>44</sup> A Heidelberg il étudie l'arithmétique et le droit. Son professeur de droit est le jeune Samuel Pufendorf qui enseigne Grotius.

Bethlen prend au sérieux ses études et il s'enthousiasme pour la science. C'est ce qui le pousse à protéger en Transylvanie les novateurs et entre autres Paul Csernátoni, son ancien précepteur. Il mentionne lui-même dans sa Confession qu'en 1673, Michel Tophaeus fait convoquer deux professeurs de Nagyenyed, Martin Dési et Paul Csernátoni, de même qu'un professeur de Kolozsvár, Etienne Pataki devant le « synode mixte ecclésiastico-politique »

<sup>42</sup> Sur la vie de Bethlen cf. I. Lukinich: *A bethleni gr. Bethlen család története* (L'histoire de la famille des comtes Bethlen), Budapest, 1927; G. Tolnai: *Un classique des anciens mémoires hongrois*, Acta Litteraria, 1970.

<sup>43</sup> Bethlen Miklós: *Önéletírása* (Autobiographie), Budapest, 1955, t. I. p. 163.

<sup>44</sup> Idem, p. 182.

afin de les condamner pour la «Coccejana theologia» et la «Cartesiana philosophia». La justesse de la cause, mais aussi la protection de quelques grands seigneurs, dont lui-même, et celle de l'évêque ont empêché — dit Bethlen — que ces professeurs soient chassés de leurs postes.<sup>45</sup>

Dans l'introduction de sa Confession, le vieux Bethlen résume la «sagesse» qu'il a acquise par ses études et par l'expérience. On a l'impression de lire Montaigne, quand on voit les titres des différents chapitres de cette méditation philosophique. Après avoir présenté son apologie, il discute de la renommée, de l'honneur, de l'immortalité de l'âme, du néant, de l'éternel, de l'unité de l'âme et du corps, de l'immortalité de l'âme. A la base de toute cette méditation nous trouvons une culture biblique très riche qui tient compte des controverses théologiques de l'époque.

La conception de vie de Bethlen est déterminée par une conviction religieuse sincère, proche de celle du puritanisme et du piétisme. Cependant, cette attitude n'exclut pas un intérêt particulier pour la philosophie et surtout pour la philosophie cartésienne. Bethlen connaît déjà en tant qu'élève d'Apácai non seulement les *Principes de la philosophie*, mais aussi le *Discours de la méthode*. Apácai a professé un cours intitulé *Philosophia naturalis*, dont le manuscrit s'est conservé. Le livre premier de ce cours commence par un chapitre intitulé: *De definitione et natura philosophiae*. En marge nous lisons la remarque suivante: *Cart. Diss. de methodo, p. 16*.<sup>46</sup> Il est à supposer que Bethlen a également connu les *Passions de l'âme*, puisque son précepteur, Csernátoni, s'en est servi dans son enseignement.

Ce qui intéresse Bethlen dans la philosophie de Descartes, c'est sa manière de penser, sa psychologie et sa morale. Il ne voit aucune contradiction entre sa philosophie et sa religion. Il oppose sciemment la philosophie de Descartes à celle d'Aristote afin de prouver qu'elle correspond mieux à la foi que celle du philosophe grec. Aristote — dit Bethlen — a donné naissance à la scolastique qui a causé tant de discussions inutiles et de désordres dans la religion chrétienne et dans les sciences.<sup>47</sup> Il lui reproche particulièrement l'axiome: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Cette conception sensualiste mène selon lui à l'athéisme. La source de cette critique se trouve chez Descartes. Quand ce dernier énumère dans le *Discours de la méthode* les preuves de l'existence de Dieu, il condamne lui aussi la «maxime des écoles» selon laquelle «il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens» et il démontre qu'il est faux de croire que «tout ce qui n'est pas imaginable» ne peut pas être intelligible.<sup>48</sup>

Les accusations portées contre Descartes intéressent Bethlen surtout à propos du problème du doute philosophique: «Je pourrais critiquer — écrit-il — ceux qui ont fait de Cartesius un athée parce qu'il a osé dire: *Philosopho veritatem inquiringenti semel in tota vita dubitandum est: an sit Deus?* Cependant celui qui a affirmé que *non semel in vita sed semper dubitandum est: an sit Deus?* est respecté et même admiré surtout dans les écoles papistes. On trouve même un docteur chrétien très savant des siècles passés qui osait déclarer: *Si sacra scriptura non esset, ego Aristotelem pro sacra scriptura haberem*. Ah,

<sup>45</sup> Idem, p. 262.

<sup>46</sup> D. Kremmer: *Apáczai Csere János*, Budapest, 1911, p. 178.

<sup>47</sup> Bethlen: *Önéletirása*, éd. de 1955, t. I. p. 47.

<sup>48</sup> Descartes, *Œuvres choisies*, t. I. p. 33.

le pauvre . . . »<sup>49</sup> On a l'impression qu'il veut répliquer au *Syllabus* de Pósaquí qui cite des *Principia* de Descartes la phrase suivante: «Veritatem inquirenti semel in vita de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum». Le théologien hongrois affirme que par là Descartes a mis en doute l'existence de Dieu et il attaque sur cette base les cartésiens hongrois.

Bethlen revient au problème du cartésianisme à propos d'une autre question, celle de l'unité du corps et de l'âme et il accuse Aristote d'avoir mis en doute la primauté de l'âme, et il préfère à cet enseignement celui de la «neoterica philosophia» qu'il considère comme «meilleure et plus raisonnable parce qu'elle soumet tous les travaux et les passions du corps à la domination du sens, de l'âme (intellectus) et de la volonté (voluntas), qui le suit.»<sup>50</sup> Nous retrouvons ici l'écho du *Discours de la méthode* et des *Passions de l'âme* concernant la fonction de l'*intellectus* et de la *voluntas*, le premier servant la connaissance et la seconde facilitant le choix. Cependant Bethlen ne veut pas entrer en discussion au sujet du libre arbitre, de la prédestination et de la grâce universelle, parce qu'il considère que de ce point de vue c'est la foi qui décide.<sup>51</sup>

Ces exemples suffisent à prouver que Bethlen — comme ses maîtres — a essayé de concilier la théologie et la philosophie. Il accepte certaines thèses cartésiennes, mais il attire chaque fois l'attention sur les limites de la philosophie.

Le cartésianisme le pousse à pratiquer d'une façon aussi rationnelle que possible l'introspection. Dans sa Confession, il procède à l'analyse détaillée de son tempérament et de sa façon de penser et de vivre. Sans la lecture de Descartes il n'aurait jamais pu énumérer d'une façon presque scientifique les causes et les effets de son tempérament. Sa morale se base sur le stoïcisme, mais il insiste d'une façon particulière sur la *recta ratio* et le bon sens qui rappelle la «morale par provision» de Descartes. Il essaie même de réaliser l'idéal cartésien de *l'homme généreux*, ce qui évidemment ne veut pas dire que sa façon de penser coïncide complètement avec celle de Descartes.

Le chancelier transylvain essaie de suivre les principes de la raison dans le domaine politique aussi. En matière de politique intérieure son idéal est un gouvernement stable, juste, équilibré, orienté par les idées du progrès économique et culturel. Il critique avec passion l'état arriéré de la Transylvanie et surtout l'attitude conservatrice de la noblesse. Dans une de ses prières, il la dénonce comme appartenant à la «nation scythe hongroise pécheresse, barbare et stupide.»<sup>52</sup> Il critique aussi la faiblesse du pouvoir central. Selon lui Apafi n'a pas eu les qualités requises pour régner et sa faiblesse a favorisé les querelles intestines et les abus des seigneurs qui ont donné naissance à des «monstres.»<sup>53</sup>

Dans le *Columba Noe* il préconise l'élection d'un prince étranger afin de mettre fin aux discussions entre les grands et de faciliter le développement du pays. «Il (le prince) reformera et cultivera la nation hongroise inculte et ignorante dans les affaires politiques et économiques, il mettra sur pied le commerce entre l'Occident et l'Orient, il ne fera aucun mal, au contraire, il sera un moyen

<sup>49</sup> Bethlen: *Önéletírása*, éd. de 1955, t. I. p. 75.

<sup>50</sup> Idem, p. 89.

<sup>51</sup> Idem, p. 96.

<sup>52</sup> L. Szádeczky-Kardoss: *Gróf Bethlen Miklós két kiadatlan műve* (Deux écrits inédits du comte Miklós Bethlen), Budapesti Szemle, 1923, p. 24.

<sup>53</sup> Bethlen: *Önéletírása*, éd. de 1955, t. I. p. 242.

pour le bien de la chrétienté, ce qu'un prince de nation hongroise ne pourra jamais faire.»<sup>54</sup>

Ce *Columba Noe*, qu'il voulait faire parvenir aux ambassadeurs d'Angleterre et de Hollande à Vienne, constitue un exemple typique de conception rationaliste dans le domaine de la politique extérieure aussi. En quelles circonstances internationales a-t-il composé ce projet? En 1703 les Hongrois se sont soulevés contre les Habsbourg et les Transylvains sympathisaient avec eux. Une partie de la noblesse a proposé l'élection de Rákóczi pour prince de Transylvanie. Ne croyant pas au succès du soulèvement, Bethlen voulait prévenir les maux d'une guerre civile, faisant recours aux puissances étrangères. Il propose à l'Empereur de renoncer à la principauté et de permettre l'élection d'un prince calviniste allemand qui devrait épouser une princesse de la maison d'Autriche. Il régnera sur un pays neutre qui payera un tribut symbolique et aux Turcs et aux Habsbourg. Il est convaincu de l'utilité internationale d'un Etat-tampon entre les deux grandes puissances. Un tel Etat pourrait servir la paix en Europe Centrale et Orientale. Quant à la Hongrie, il propose à l'Empereur de confirmer les privilèges et les libertés des Hongrois et il suggère à Rákóczi d'échanger ses propriétés contre un équivalent en Allemagne.

L'argumentation de Bethlen paraît être extrêmement rationnelle et son intention est très sage. Cependant, elle ne tient pas compte des exigences et des circonstances politiques du moment. La Cour de Vienne n'est pas prête à céder. Malgré le mécontentement de ses alliés, elle est décidée à mener jusqu'au bout la guerre en Hongrie afin d'y assurer son règne absolu. Bethlen se trompe également, quand il croit que la raison suffit à convaincre les Hongrois à chercher un compromis avec les Habsbourg. Il ne voit pas que le soulèvement contre les Impériaux ne peut pas être apaisé à l'aide de concessions mineures. Dans ces circonstances la Cour de Vienne considère la Transylvanie comme une base militaire importante contre les Hongrois soulevés et contre les Turcs, et elle ne veut pas accepter sa semi-indépendance. C'est ainsi que l'homme d'Etat, qui était considéré par ses contemporains comme un homme politique de grande envergure, est conduit par la *recta ratio* dans une voie qui mène à l'utopie.

Les aristocrates et nobles de Transylvanie, réfugiés à Szeben (Sibiu) ont condamné à mort — sous la pression du général Rabutin — l'auteur de cette « Colombe », qui, au cours de son procès, a osé invoquer le droit à la liberté de penser. Après la défaite des Hongrois soulevés, l'Empereur l'a gracié, mais il ne devait pas rentrer en Transylvanie pour les raisons suivantes: « Anbey ist dieser Graf Bethlen ein gelehrt — und gereister Mann, welcher bey seiner etwan zeigender Vindication und missbrauchender Gelehrtigkeit noch künfftig vil übels anrichten könnte, dass man aufzubehalten hat. »<sup>55</sup> La culture et la connaissance du monde sont des circonstances aggravantes pour la Cour de Vienne.

En quoi consiste la politique des cartésiens hongrois? En une façon de voir les choses et dans la volonté orientée vers des réformes. Au début, cet esprit réformateur s'est manifesté d'une façon radicale surtout chez les habitants des bourgs et chez les intellectuels. Après 1671, il a inspiré en Hongrie

<sup>54</sup> Bethlen: *Önéletirása*, éd. de L. Szalay, Pest, 1860, t. II. pp. 410-411.

<sup>55</sup> Proposition de la commission impériale, publiée par I. Juhász, *Az Erdélyi Tudományos Intézet Évkönyve*, Kolozsvár, 1944, p. 151.

l'idéologie des luttes pour l'indépendance nationale. En Transylvanie, l'influence cartésienne a nuancé les luttes politiques et théologiques et elle a contribué au renouvellement de l'enseignement culturel. Le cartésianisme en Hongrie et en Transylvanie ne s'est jamais présenté seul: il a accompagné l'influence du puritanisme et du piétisme qui ont contribué à la formation d'un modèle de l'homme et de son rôle dans la société.

*Б. Кёнеци*

## ПОЛИТИКА КАРТЕЗИАНСТВА В ВЕНГРИИ И В ТРАНСИЛЬВАНИИ В XVII И В НАЧАЛЕ XVIII ВВ.

Стремясь определить основы политики Декарта, автор констатирует, что его философия представляла единое целое и была пригодна для того, чтобы делать из нее политические выводы. Представители этой политики по сути поддерживали абсолютную монархию, тем не менее уже современники Декарта пытались толковать философские и этические взгляды Декарта в ином смысле.

Кратко излагая теологическое и философское обучение студентов-кальвинистов из Венгрии и Трансильвании, учившихся в Голландии, автор знакомит читателей с дискуссиями, которые велись в Трансильвании в связи с распространением учений Кокцея и Декарта. В связи с этим автор указывает на значение слоя интеллигенции, образовавшегося отчасти из рядов мелкопоместного дворянства, отчасти же мелкой городской буржуазии и крепостных. Дискуссии, которые велись Я. Апацаи Чере, П. Чернатони, М. Дежи, Я. Пошахази и другими, показывают основные тенденции кальвинистских школ и культурной жизни того времени. Автор предполагает, что новаторы играли значительную идеологическую роль в борьбе за независимость Венгрии конца XVII-начала XVIII вв. В качестве политического представителя картезианства автор показывает образ канцлера Трансильвании Миклоша Бетлена, автора концепции нейтрального государства Трансильвании между Габсбургской и Оттоманской империями.





