

ÎNȚELESUL NEPOLITIC AL *POLITEII* LUI PLATON

Politeia nu este o carte a politicului. Trebuie spus hotărît lucrul acesta — și de altfel a fost spus în câteva rinduri de interpreți — în ciuda receptării comune, aproape triviale, pe care și-au însușit-o chiar unii interpreți de seamă. Totul ofensează spiritul cu interpretarea politică a dialogului: filozofia lui Platon este degradată, devenind în acest caz de neînțeles cum a putut ea, cu atît de puțină substanță în idee, străbate veacurile, iar la rîndul lor aspirațiile politice din om sînt lezate de îngustimea, cel puțin aparentă, și duritatea față de persoana umană din constituția anticului.

Cititorul modern nu este nici măcar prevenit, de obicei, că e vorba în *Politeia* despre una dintre sutele de constituții pe care și le-au dat sau închipuit cetățile antice; că aceste cetăți se reduceau la câteva mii de oameni (cifra potrivită, după Platon, din rațiuni matematico-administrative, era de 5040 locuitori, ceea ce arată că „politicul” era gîndit la nivelul unei comunități închise, minor-urbane, iar nu la nivelul unui adevărat stat modern); că așa fiind cetățile, ca niște insule într-un arhipelag grecesc, ele au beneficiat totuși de o stabilitate și o adîncime istorică fără echivalent mai tîrziu (oracolul din Delfi a funcționat peste un mileniu și jumătate; olimpiadele au dat numărătoarea anilor timp de aproape 12 secole; chiar Academia platoniceă avea să dureze aproape 800 de ani); într-un cuvînt, cititorul modern este lăsat să extrapoleze în chip absurd lucrurile și să treacă asupra istoriei ulterioare vederile anticului, constatînd atunci că viziunea lui Platon este sau total inoperantă, sau — și aici începe vinovăția interpreților care autoriză, cu „politicul”, asemenea apropieri — că lucrurile seamănă teribil cu unele grozăvii istorice de mai tîrziu, în particular cu cele din prima jumătate a veacului XX. Dacă așa îl înțelegem pe Platon, la capătul unui veac și jumătate de savante exegeze, ar fi fost mai bine ca toate copile manuscriselor, sau măcar ale *Politeii*, să fi ars în incendiul bibliotecii din Alexandria.

Din păcate, cîtiva mari istorici și comentatori ai lui Platon nu s-au sfiit să pună în centrul interpretării lui tocmai politicul. Cînd un Werner Jaeger (ale cărui merite pentru înțelegerea istorică a lui Aristotel sînt de toată lumea recunoscute) declară în Prefața la vol. II din *Paideia*: dacă lucrarea sa are vreo valoare, atunci este pentru înțelegerea filozofiei lui Platon; cînd puțin apoi (la p. 83 din *Paideia. The ideals of Greek culture*, trad. engleză după manuscris, Oxford, 1944) afirmă deschis că pune în centrul interpretării sale *Politeia* și *Legile*, sub cuvînt că politicul este hotărîtor pentru „paideia”, chiar dacă va fi pus în slujba acesteia, atunci te întrebî dacă marele cercetător german nu a fost pe drept pedepsit, neîntrînd de pe acum în exegeza platoniciană obligatorie și fiind probabil sortit să rămînă în marginea ei. Căci, într-adevăr, cum să se facă din politic miezul preocupărilor lui Platon, în scris și chiar în viață, oricît ai voi să te sprijini pe vizitele la Siracuza și să forțezi înțelesul *Scrisorilor* lui, în particular al scrisorii a VII-a? Este ca și cum în centrul creației lui Kant

ai pune gustul pentru sistem, sau în cazul lui Goethe erotica, expunându-i ironiei filistinilor. Că filistinii veacului nostru care condamnă pe Platon pentru obsesiile și avatarurile lui politice se numesc Toynbee, istoricul, sau Popper, epistemologul, de pildă, nu mai poate surprinde, din clipa în care îi autoriză la aceasta specialiști de talia lui Jaeger. Totuși, ar fi fost cazul ca și nespecialiștii, avînd în minte că politicul a sfîrșit în fapt, aproape întotdeauna, la dreptatea celui mai tare, să afle de la exegeți că platonismul, socratic ori nu, înseamnă peste tot lupta contra forței oarbe și contra neștiinței, la fel de oarbe și agresive ca politicul.

Cu Werner Jaeger însă falsificarea involuntară — izvorînd, de altfel, din pornirea nobilă de a valorifica o temă autentic platoniciană, modelarea omului — își arată din primul ceas infirmitatea exegetică. Considerînd că pentru Platon politica ar fi „the framework of his entire spiritual life” (p. 83) și punînd în centru, alături de *Politeia* și de *Legi* (intînsa lucrare de bătrînețe, mult sub nivelul celorlalte dialoguri), *Scrisorile*, el nu mai poate face dreptate părții celei mai vii și cuceritoare a creației anticului, dialogurile de tinerețe. Oricine le cunoaște va fi surprins să afle (*op. cit.*, p. 94) că ele ar discuta în principal „virtuțile ce vor reapărea în *Politeia*”, anume curajul (*Laches*), pietatea (*Eutyphron*), înțelepciunea (*Charmides*) și justiția (cartea I din *Politeia*, o carte transformată ad hoc în operă autonomă). La atîta tot s-ar reduce miracolul operei de tinerețe a lui Platon! Dialogurile despre frumos, despre cunoaștere, despre adevăr și minciună, despre arta poetică, despre iubire, despre învățare (*Menon*) vor trece în umbră, la fel cum vor trece mai tîrziu admirabilele dialoguri logice (începînd cu *Parmenide* și *Sofistul*), copleșitorul *Timaios* sau problemele legate de număr și pythagoreism, din învățămîntul tîrziu al Academiei. Iar pentru că Jaeger își dă totuși seama de tot ce lasă de o parte din opera de tinerețe, în numele politicului, forțează gîndul și, stăruind în a spune (p. 105) că problema centrală e statul, adaugă cum că de stat e legată virtutea și deci (cu o uluitoare alunecare peste probleme), întrucît la Socrate virtutea ține de cunoaștere, dialogurile de tinerețe vor vorbi și despre relațiile dintre virtute și cunoaștere! Potrivit comentatorului, abia în dialogul *Protagoras* se ridică vălul („Plato for the first time lifts the veil that has hung over his earlier dialogues”), dovedind că ele conduceau spre politic, care ar fi „entelehia Politeii”, pentru ca, în sfîrșit, *Gorgias* să aducă sunete de „simfonie socratică” (p. 150), în timp ce dialogurile de pînă atunci ar fi fost doar strălucitoare scherzo-uri. Cît despre comentariul lui Jaeger la cite un dialog ca *Lysis*, vom spune că reprezintă un model de felul cum *nu* trebuie înțeles un dialog filozofic. A declara că „discuția de acolo formează o parte din marea structură a filozofiei politice a lui Platon” (p. 174) și a adăuga că grupul de prieteni din dialogul despre prietenie trebuie înțeles ca „un nucleu politic” și ca „forma fundamentală a oricărei societăți” — reprezintă orbire critică pură și simplă.

Cazul lui Jaeger ar trebui să fie o lecție de folosit nu numai pentru potrivita înțelegere a platonismului, dar și, mai restrîns, pentru cea a *Politeii*. În nici unul din dialoguri (cu excepția *Legilor*, pe care după cite știm nimeni altcineva n-a avut proasta inspirație să-l așeze în miezul platonismului) nu este vorba de politic *ca politic*. Dialogul *Gorgias*, pe care Jaeger îl subintitulează „Educatorul ca om de stat”, pune de fapt

în discuție capacitatea, respectiv incapacitatea retoricii de a da o cunoaștere de orice fel, inclusiv una politică, ceea ce îl face pe Socrate să exclame în ironie că el este singurul care se ocupă cum trebuie de politică; la fel *Alcibiades* vorbea despre natura omului întreg și despre cunoașterea sufletului, în treacăt despre veleitățile politice ale tinărului; iar *Politikos* este un *dialog logic*, în cadrul căruia considerentele politice slujesc pentru definiții și clasificări, nu pentru edificarea de state. De altfel, nici Jaeger nu cutează să facă din *Politikos* un dialog central.

Rămân *Politeia* și, la capăt, *Legile*. Ultimul dialog este, firește, unul politic, dar tocmai de aceea se deosebește atât de mult, în alcătuirea sa, de cel dintâi. Nefericirea, în ce privește interpretarea curentă a *Politeii*, începe de la traducerea titlului. Termenul de „politeia” nu înseamnă defel „stat” și nicăieri, în locurile din dialog unde apare, nu poate fi corect tradus prin această vocabulă modernă; înseamnă: guvernare, formă de guvernământ, cîrmuire a cetății, tip de conducere a cetății, constituție, administrație — orice, dar nu stat. Chiar și în limbile moderne *état* și *stare* nu au însemnat ‘stat’, iar abia de la Montesquieu încoace s-a putut vorbi despre stat în sens modern. Potrivit accepției moderne, un stat de 5040 de cetățeni ar fi o ironie istorică.

Celălalt termen prin care s-a tradus titlul, anume *Republica*, are măcar sens, în măsura în care îngăduie o folosință oricît de restrînsă („republica artiștilor” de pildă); și trebuie tolerat, căci are o tradiție literară bine asigurată, chiar dacă îngăduie și el, în primul moment, un echivoc în folosința sa neîngrădită de precizări. Căci, firește, nu e de-ajuns să te prevalezi de locul din *Politeia* de la 347 d, sau eventual 591 d, spre a putea pune drept titlu „Republica interioară”. Dar cititorul poate singur înțelege despre ce anume republică este vorba (nu cea exterioară și politică, ci republica interioară și morală), în cazul că își dă osteneală să treacă de cartea a V-a, din cele 10 ale operei. Numai că, sub sugestia titlului nefericit tradus și sub reacția pe care i-o trezesc doar *cîteva* cărți din cele 10, cititorul își face degrabă o judecată despre dialog și nu mai revine asupra unei judecăți pe care tot restul dialogului i-o dezmințe.

Într-adevăr, nici măcar ca întindere dezbaterea politică nu acoperă cea mai mare parte din *Politeia*. Admirabila carte I, care deschide dezbaterea despre tema ce va fi centrală în dialog, justiția, îi pune de la început în incurcătură pe interpreții ce văd pe prim plan politicul. Ea nu e defel politică și nu anunță nici o investigație asupra politicului. Ce fac atunci interpreții? Fabulează cum că a fost scrisă ca un dialog separat, pe care-l și intitulează *Trasymachos*, după convorbitorul cel mai însuflețit și cel mai ostil lui Socrate, iar explicația pe care o dau, pentru prezența cărții în fruntea dialogului, este penibilă: ar ține de alcătuirea lui din piese detașate. E drept, mulți autori au putut proceda așa, de-a lungul timpurilor. Dar ce justifică aici punerea în joc a unui simplu expedient literar, dacă nu expedientul critic la care trebuie să recurgă interpreții în chestiune? Chiar dacă a fost scrisă cu ani înainte de redactarea *Politeii*, cartea I se justifică perfect ca deschidere și face corp cu dialogul; iar a doua jumătate a acestuia n-ar avea sens, aproape, dacă n-ar relua, după trei cărți și jumătate de descriere a felului cum se încheagă o comunitate politică, problema cărții I, a felului cum se poate închea o conștiință morală.

Este chiar de neînțeles cum ar putea fi concepută *Politeia* fără cartea I. În ce fel ar fi început altminteri dialogul? Cumva direct, cu tema justiției, în felul cum e pusă de Glaucon la începutul cărții a doua, adică fără nici o pregătire, așa cum va fi pusă în *Legi* problema curajului? Dar cartea I se înscrie perfect în arta platoniciană de a pleca de la o întrebare în imediat: cum este bătrînețea?, pusă bătrînului Kephalos, trecînd prin tema bogăției, care după acesta ar ușura bătrînețea, spre a se ajunge la intrarea în scenă a „justiției”, prin definirea ei drept situația în care nu rămîi nimic dator nici oamenilor, nici zeilor. Dar pentru că definiția nu le dă celor de față chipul adevărat al justiției, ca virtute prin excelență a sufletului, întrebarea de la capătul cărții I va fi: ce este τὸ δίκαιον însuși? Cu aceasta se obține cel mai potrivit preludiu pentru simfonia ce urmează, iar a tăia un asemenea început înseamnă a mutila o operă de artă.

De acum înainte totul se va reduce la întrebarea: este aici justiția un pretext pentru politic? sau este politicul un pretext pentru întemeierea justiției? Cît de adevărat este ultimul gînd, că politicul e invocat provizoriu și în slujba ideii de justiție, o arată acum prima jumătate a cărții a II-a. În cadrul întrebărilor lui Glaucon și ale lui Adimante, înfățișînd părerea comună cum că justiția este de cultivat doar pentru răsplată ei și că, în fond, dacă am putea săvîrși nedreptăți fără a suferi urmări, atunci le-am săvîrși, apare dintr-odată (la 361 a) un gînd adînc, care ar putea fi resortul intim, nu numai pentru meditația morală de aici, dar pentru oricare meditație morală. „Suprema injustiție, ni se spune, este să pari drept fără a fi”. Dar aceasta este tocmai problema hotărîtoare a eticului și, mai larg, a felului cum se așază omul în societate.

Poartă oare virtutea noastră asupra altora și interesează doar cum le apare și le este acestora — sau poartă asupra noastră? Dar virtutea, cu sensul ei cel mai larg (există o ἀρετή a fiecărui lucru, spusesse Platon la 353 b), trimite de fiecare dată și în afară, și înăuntru. Ca forță brută, virtutea (la noi „virtutea”) trimite neapărat în afară, cu exercițiul ei, și de aceea forța are ceva diabolic în ea, cum s-a simțit întotdeauna. (Virtutea politică, a comunităților și statelor, a fost prea des una brută, de cucerire și dominare a altora.) Dar de la forța brută în sus, orice virtute umană are și fața întoarsă înăuntru. Virtutea meșteșugarului este, firește, de a face un produs (ἔργον, tot la 353 b) pentru altcineva. Dar autentic meșteșugar este acela care desăvîrșește produsul pentru produs însuși. Virtutea artistului, în orice caz, nu se poate reduce la crearea de opere frumoase doar pentru alții, așadar care să pară frumoase, fără a fi neapărat așa în ele însele. Autorii care scriu cărți doar pentru alții decad din virtutea lor, așa cum fapta bună săvîrșită cu gîndul doar la alții nu e faptă cu adevărat bună. Dacă virtutea prin excelență a sufletului este δικαιοσύνη, care e exercițiul ei?

Problematica etică s-ar reduce la simplă predică morală (ca la Socratele lui Xenofon) dacă nu ar purta asupra tensiunii intime oricărei virtuți. Nu poate fi virtute, cel puțin morală, fără celălalt; și totuși ceilalți nu sînt totul pentru înțelesul virtuții. Nu se poate spune: am reușit să fac bine altora, nu importă ce a fost în cugetul meu; dar nu poți spune nici ca „sufletul frumos” din romantism: mi-e egal de ce se întîmplă în afară, cu condiția să-mi fi făcut datoria, potrivit principiilor morale. Virtutea

e „intențională”, după expresia fenomenologilor, adică trimite la un obiect. Dar iată că are o *dublă* intenționalitate. Cunoașterea singură, printre „virtuțile” omului, are o intenționalitate simplă, vizînd adevărul de fiecare dată. Orice altă virtute, dar mai ales cele de ordin moral, au în ele dubla față a „omului-în-lume”.

De aceea nu se poate citi *în individ* ce este justiția. Poți cerceta în toate ungherele cugetului, văzîndu-i oricîte trimiteri și intenționalități, dar nu vei găsi un sens plin al justiției. Nu se poate vedea bine ce este ea în mic, la individ, va spune Platon acum, la mijlocul cărții a II-a (368 d, e). S-o cercetăm atunci în mare, ca într-o oglindă ce ridică la altă scară lucrurile. S-o căutăm *de exemplu* în cetate. Și să luăm în considerare nu vreo cetate gata înfăptuită, cu constituția ei, ci o cetate în curs de formare (γίγνομένη πόλις), spre a vedea ivindu-se atît justiția, cit și injustiția. Iar cititorul este dator aici să rețină două lucruri, a căror amintire îl va ajuta să nu se livreze, cu naivitatea ascultătorului de basme, descrierii „politice” care urmează: întii, că este vorba de o construcție absolut teoretică, fără nici un suport în realitate (spre deosebire de cea din *Legi*), o construcție care se naște sub ochii noștri ca un proiect de constituție; în al doilea rînd, că proiectul este întreprins spre a se vedea *unde* și *cînd* apar justiția și injustiția. La justiție trebuie să se revină, iar cititorul care nu caută basme la Platon, dar nici rețete politice aplicabile peste veacuri, poate lăsa atunci deoparte pe „asta îmi place în constituție”, „asta nu-mi place” sau, și mai regretabil, pe „asta îmi convine, celălalt gînd nu”, fiindu-și dator să urmărească firul *rațional* al dialogului. Altminteri ni s-ar potrivi tuturor vorba filozofului german Hamann, de la finele secolului al XVIII-lea, care spune, în apărarea *Bibliei*, că o înțelegem, ca oameni, mai prost decît ar înțelege animalele pe La Fontaine, în cazul cînd l-ar putea citi.

În prezentarea locului de la mijlocul cărții a II-a, de unde începe excursul politic, am pus de la noi un singur lucru: pe „de exemplu”. Pretindem că, spre a analiza justiția, așa cum își propusese, Platon putea alege și alte exemple măritoare decît cel al „statului”. Putea alege *familia*, după cum putea alege *comunitatea religioasă*, între altele. Atît la una cit și la cealaltă ar fi urmărit perfect cînd și unde apar justiția și injustiția. Autorul însă a preferat să aleagă modelul constituției, în curs de facere, a unei cetăți, poate pentru că se gîdea la tineri ca Trasymachos, de aici, sau Calicles, din *Gorgias*, și atîția alții, care vedeau justiția și injustiția în context politic, ba nu le vedeau cu-adevărat nici măcar acolo. Sau poate că a ales modelul politic pentru că a găsit în mare, cu cele cinci tipuri de conducere a cetății, cinci tipuri de om, definitorii pentru problema justiției, cum vom arăta îndată.

Nu socotim necesar să întîrziem mai mult asupra excursului politic, nici să urmărim de fiecare dată la ce anume corespund în mic, în republica interioară, treptele de constituire ale republicii exterioare. Ne vom restrînge la o numărătoare, spre a releva și exterior rolul episodic al politicii. Dezbaterea despre constituție (în fapt expunerea lui Socrate în căutarea justiției) începe așadar la jumătatea cărții a II-a, continuă în cartea a III-a și a IV-a, spre a se încheia brusc spre sfîrșitul cărții a V-a, la 473 b, cu declarația renumită: ἐὰν μὴ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύουσιν

„dacă nu vor guverna filozofii ...”, de unde începe prezentarea conducătorului potrivit, apoi a naturii filozofice, a degradării ei posibile, a educației intelectuale, a mitului peșterii, ajungându-se cu cartea a VIII-a la cele cinci naturi umane — regal-aristocratică, timocratică, oligarhică, democratică, tiranică — și făcându-se încheierea cu două cărți, străine de politic și ele, cum este în chip izbitor și concludent străin mitul final, al lui Er. Așadar, din zece cărți ale dialogului doar trei și ceva au fost închinat politicului. Sau, la număratoarea paginilor : din circa 280 de pagini, abia 105 privesc politicul, deci ceva mai mult de o treime.

Cum s-a putut da un sens politic, și încă *exclusiv* politic, dialogului, când nici prin volum, nici prin conținut el nu o autoriză ? Ar trebui investigată toate exegeza dialogului, spre a se vedea când anume începe această deformare hermeneutică și pentru ce interpreții care au văzut în dialog altceva decît puținătatea politică nu au reușit să se impună. Pentru cititorul obișnuit, în schimb, explicația e simplă : el a fost indus în eroare de titlu, pe de o parte, iar pe de alta zac în el însuși un fel de Trasymachos sau de Callicles ce se ignoră.

Dacă însă cititorul vrea să știe cum arată un dialog *politic* al lui Platon, atunci va trebui să înfrunte pe singurul de acest fel, cu întreg plictisul lui, anume *Legile*. Spre deosebire de *Politeia*, intrarea în tema politicului, la primul, se face direct, cu îndemnul Atenianului către un Cretan și un Lacedemonian să discute περί τε πολιτείας καὶ νόμων, despre constituție și legi. În primul dialog, politicul apare *ocazional*, prilejuit fiind de altă problematică ; aici, în *Legile*, este central și *exclusiv*. Iar deosebirile continuă. În primul dialog, anticul urcă de la individ la exemplul măritor al societății, spre a reveni apoi la individ ; în al doilea, coboară din cînd în cînd la individ, spre a reveni la cetate. În primul, nu știe ce este justiția și o caută : în al doilea, știe perfect care sînt cele patru virtuți și descrie cetatea pornind de la virtutea cea mai joasă, curajul (672 e urm.). *Politeia* este dialogul educației morale și intelectuale a individului ; *Legile* sînt dialogul prescripțiilor și dispozițiilor juridice necesare societății. Pe de altă parte, prima operă închipuie o constituție în *vidul* istoriei ; a doua, cînd nu vorbește despre constituțiile cretane și spartane, invocă (la 676 a) originea reală a primei constituții după un cataclism natural sau închipuie o constituție pentru coloniștii cretani (704 a) — așadar constituții cu suport în realitate. În sfîrșit, puținătatea politicului este înecată, de o parte, într-o problematică filozofică de prim ordin, pe cînd de altă parte, în dialogul de bătrînețe, puținătatea apare pînă la capăt în toată risipa ei de amănunte.

Firește, pe această linie, a dispozițiilor politice și a reglementărilor juridice, în mare și în amănunt, sînt destule corespondențe între cele două dialoguri. Lucrurile țin, probabil, de obsesiile lui Platon și de un anumit gust al cititoriei în veac, care-l va fi trimis spre Syracuza. Dar a spune, cum s-a cutezat uneori, că Platon s-a dăruit atît de mult scrisului pentru că nu i-a fost dat să facă politică merită din plin replica, izvorită din aceeași libertate de a face presupuneri : ar fi sfîrșit degrabă cu mizeria politicului și ar fi revenit la Academie și la dialoguri.

De altfel, nici nu e nevoie de presupuneri : *Politeia* ea singură, opera pretins a politicului, vine s-o spună în chip formal, după ce o arătase

în fondul ei filozofic. Există două locuri, nicidecum întâmplătoare, pe care niciodată comentatorul lui Platon nu le va cita îndeajuns. Primul este cel de la 521 a, cum că cetatea va fi bine condusă dacă oamenii știu că există un tip de viață *mai bun* decît conducerea politică. Al doilea loc, îndată apoi, spune încă mai clar pe nume lucrurilor : „Nu trebuie să se îndrepte spre conducere cei care o îndrăgesc”.

Modalitatea politică este una de primă instanță. Politicul are limite. Iar tocmai ideea de justiție este cea care îi poate arăta limitele. Nici cetatea „ideală” nu ar face dreptate altor cetăți (lăsînd Ideea de justiție înjumătățită), nici statele istorice nu au făcut vreodată dreptate altor state. Justiția este comunitară, dar nu este și a comunităților. Iar Platon n-a vorbit niciodată despre jumătăți de Idei. Dacă, așadar, justiția este miezul *Politeii*, atunci politicul, care ne poate ajuta s-o găsim, și-a scris singur sentința, cu dialogul în care se travestise.

LE SENS NON-POLITIQUE DE LA RÉPUBLIQUE DE PLATON

(RÉSUMÉ)

C'est sans espoir de changer tant soit peu l'interprétation traditionnelle de la *République* que l'auteur s'efforce de faire valoir une autre, selon laquelle il ne s'agirait guère d'un traité de politique, mais bien d'un traité sur l'homme, voire sur *les cinq types achevés d'homme*.

Pourtant il n'est pas question d'autre chose, dans l'enquête de Socrate sur la justice, et les trois livres et demi, qui seuls parmi les dix livres concernent la cité et le politique, ne font que préparer la seconde moitié du dialogue. Par ailleurs, dans le mythe final, qui reprend comme presque chaque fois le thème central du dialogue, s'agit-il d'autre chose que de l'homme individuel et de sa destinée céleste ?

Quant aux sévérités politiques de la cité de Platon, on oublie presque toujours qu'il n'est question que d'une grande famille, à 5040 membres. Dans une famille on n'autorise pas de bon gré des excentricités morales ou artistiques.

Mais tout cela, à la fois avec l'admirable premier livre, a été obscurci par le choc du « politique ». C'est pourquoi on s'est permis, dans ce malheureux siècle, à insulter Platon, ou à l'excuser. Peut-être mériterait-il d'être un peu mieux lu.

Martie 1985

Vila 12
2440 Păltiniș