

Marcel
DETIENNE

*Stăpinitorii
de adevăr
în
Grecia arhaică*

Stăpinitorii de adevăr [...] sunt trei tipuri de personaje pe care funcțiile lor le desemnează, în contextul social și cultural al Greciei arhaice, ca detinătoare ale unui privilegiu inseparabil de rolul lor instituțional. Aceste trei personaje sunt aedul, prezcătorul și regele-judecător, iar privilegiul lor comun este acela de a împărtăși «Adevărul». Cel puțin astfel traducem cuvintul grecesc *Aletheia*, ale cărui valori, în vechea gîndire religioasă, depășesc totuși cadrul conceptului nostru de adevăr, în aceeași măsură ca, de pildă, în cazul acehui *Rta* al indo-iranienilor: un adevăr care nu poate fi separat nici de ordinea rituală, nici de rugăciune, nici de Drept și nici de forță cosmică ce asigură permanenta întoarcere a zorilor.

O carte pasionantă care trebuie citită atât de sociologii religiei cât și de istoricii filosofiei.

J.-P. VERNANT

3

SERIA LUX PERPETUA
SYMPOSION

ISBN 973-96293-7-7

Lei 12.000

34
Marcel
DETIENNE

*Stăpinitorii
de adevăr
în
Grecia arhaică*



SERIA LUX PERPETUA
SYMPOSION

334

Marcel Detienne

STĂPÎNITORII
DE ADEVĂR
ÎN
GRECIA ARHAICĂ

Traducere de Alexandru Niculescu

Marcel Detienne,
LES MAÎTRES DE VÉRITÉ
DANS LA GRÈCE ARCHAÏQUE
© Librairie François Maspero, 1967
© Éditions La Découverte, 1990
© M. Detienne pentru „En ouverture”, 1994

© SYMPOSION, 1996
pentru prezenta versiune românească

EDITURA SYMPOSION
1996

V

PROCESUL DE LAICIZARE

Oricăr de absolută ar fi fost dominația cuvântului magico-religios¹, anumite medii sociale par să i se susțină. Încă din epoca străveche, ele se află în posesia unui alt tip de cuvânt: cuvântul-dialog. Aceste două tipuri de cuvânt se opun unul altuiă într-o serie întreagă de privințe: cel dintîi este eficace, atemporal, inseparabil de conduite și "valori simbolice", fiind privilegiul unui tip de om exceptional. Dimpotrivă, cuvântul-dialog este laicizat, complementar acțiunii, înscriș în timp, înzestrat cu o autonomie proprie și extins la dimensiunile unui grup social. Acest grup social este constituit din oameni specializați în funcția războinică, al căror statut aparte pare să se prelungească din epoca miceniană pînă la reforma hoplitică ce marchează sfîrșitul războinicului ca individ particular și extinderea privilegiilor sale la cetățeanul

1. Se înțelege de la sine că facem abstracție de modurile de utilizare profană a cuvântului, a căror importanță nu vrem să o trecem cu vederea, însă, printre tipurile de cuvânt care corespund unor instituții, cuvântul eficace cu caracter religios și cuvântul-dialog cu caracter profan par să fie categoriile cele mai importante. Desigur, există și o istorie a «adevărului» la nivelul modurilor de utilizare profană a cuvântului: lucrările lui Luther, ale lui Boeder și ale altora ne-au arătat-o.

*Cetății*². În planul structurilor sociale, ca și în acela al structurilor mentale, grupul războinicilor ocupă, într-adevăr, un loc central și excepțional. Pe de o parte, el nu se suprapune nici grupului familial, nici celui teritorial, războinicii fiind împărțiți în clase de vîrstă și grupe în confrerii. Ei sunt legați între ei prin raporturi contractuale, nu prin legături de sînge sau de rudenie. Pe de altă parte, grupul de războinici se singularizează prin comportamente și prin tehnici de educare. Așa cum stau mărturie societățile doriene, războinicii sunt supuși unor probe inițiatice care asigură calificarea lor profesională, consacră promovarea lor socială și definesc vocația lor pentru moarte, care îi deosebește radical de cei vii. Acest statut aparte al grupului de războinici se vădește și în anumite practici instituționale³ cum sunt: jocurile funerare, împărțirea prăzii, adunările deliberative, care,

2. Cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, *passim*; J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 9 sqq.; *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, Rev. hist. rel., 1960, p. 34 sqq. (=MP, p. 31 sqq.); F. VIAN, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, *passim*; *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, *passim*. A se vedea și G. DUMÉZIL, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956. Despre problemele reformei hoplitice, a se vedea M. P. NILSSON, *Die Hoplittentaktik und das Staatswesen*, *Klio*, 1928, pp. 240-249; H. L. LORIMER, *The hoplite phalanx with special reference to the poems of Archilochus and Tyrtaeus*, Annual of Brit. School at Athens, t. XLII, 1947, pp. 76-138; A. ANDREWES, *The Greek Tyrants*⁴, Londra, 1956, pp. 31-42; P. COURBIN, *Une tombe géométrique d'Argos*, Bull. Corr. Hell., t. 81, 1957, pp. 322-384; A. SNODGRASS, *L'introduzione degli opliti in Grecia e in Italia*, Rivista storica italiana, t. LXXVII, 1965, pp. 434-444; *The Hoplite Reform and History*, Journal of Hellenic Studies, t. LXXXV, 1965, pp. 110-122; *Early Greek Armour and Weapons*, Edinborough, 1964, *passim*.

3. În paginile care urmează, utilizăm liber unele părți dintr-un studiu publicat în *Annales E.S.C.*, 1965, pp. 425-441, sub titlul *En Grèce archaïque: Géométrie, Politique et Société*.

în interdependență lor, conturează un soi de cîmp ideologic, specific acestui grup social. Reliefarea trăsăturilor esențiale ale cuvîntului-dialog – care se opune în mod absolut cuvîntului magico-religios – presupune examinarea pe larg a acestor diverse instituții, evidențierea modului în care ele se pun în lumină una pe alta, conturarea, prin intermediul studierii funcționării lor, a unei concepții originale despre spațiu, presupune, în sfîrșit, abordarea anumitor structuri mentale inedite.

Cu jocurile funerare ne aflăm într-un plan ferm structurat⁵, unde gesturile și cuvintele au semnificații precise⁶: un plan social, în care sunt atestate obiceiuri și concepții foarte vechi, dar și un teritoriu al pre-dreptului, «moment privilegiat al vieții colective», unde apar procedurile care vor fi mai tîrziu cele ale unui drept constituit⁶. Jocurile nu se improvizează, ele se supun unor reguli. După ce rugul lui Patrokles a ars, Ahile «le spune alor săi să mai rămînă pentru a ține o mare adunare (εὐρὺν ἀγῶνα). De pe corăbii, el aduce premii (ἔκφερ' ἀεθλα): cazane, trepiede, cai, catîri, capete mîndre de boi, slave captive, cu centuri frumoase, și fier cenușiu»⁷. Adunarea războinicilor definește spațiul concret al

4. Despre jocurile funerare, a se vedea L. MALTEN, *Leichenspiel und Totenkult*, Mitt. deut. archäol. Instit., Röm. Abt., 38/39, 1923-1924, p. 300 sqq. și s.v. *Leichenagon*, R.-E. (1925), coll. 1859-1861.

5. Aspectul juridic al Jocurilor a fost subliniat cu vigoare de L. GERNET, *Jeux et Droit (Remarques sur le XXIII^e chant de l'Iliade)*, Rev. hist. droit français et étranger, 1948, p. 177 sqq., reluat în *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, pp. 9-18.

6. În studiul citat mai sus, L. GERNET (*Droit et Société*, p. 17) putea scrie: «Dreptul care începe să apară în scenă nu apare ca o tehnică specială și profesională: el se ivește de la sine din viața jocurilor; există o continuitate între cutuma agonistică și cutuma judiciară.»

7. Il., XXIII, 256 sqq. Despre valoarea fierului, cf., recent, L. DEROUY, *Les noms du fer en grec et en latin*, *L'Antiquité Classique*, t. XXXI, 1962, pp. 98-100.

jocurilor: în limitele sale se desfășoară principalele probe. Dar spațiul conturat de adunare nu este un spațiu inform, este un spațiu centrat: atunci cînd Ahile aduce premiile pe care, din generozitate princiară, le pune în joc, el le «depune la mijloc» (*ἐσ μέσον ἔθηκε*)⁸. Ceea ce nu este o întîmplare, aceasta fiind o uzanță clar atestată. După funeraliile lui Ahile, cu prilejul cărora aheii ridicaseră «cea mai înaltă, cea mai nobilă movilă», Thetis, în persoană, a organizat jocurile funerare: premiile neasemnate, «pe care le obținuse de la zei pentru jocurile căpetenilor aheene», ea «le depune în mijlocul adunării» (*θῆκε μέσῳ ἐν ἀγῶνι*)⁹. Nu este singurul exemplu: atunci cînd autorul *Scutului* hesiodic descrie cursa de care, el precizează că «în interiorul adunării (*ἐντὸς ἀγῶνος*), se putea vedea un mare trepied de aur, destinat învingătorului, lucrare faimoasă a prea-înteleptului Hephaistos»¹⁰. Atunci cînd Cirus decreează că bunurile persilor sănt miza războiului, el folosește următoarea expresie: «Acesta bunuri sănt ca niște premii depuse la mijloc» (*ἐν μέσῳ γὰρ ἥδη κεῖται ταῦτα τὰ ἀγαθά*)¹¹. Dacă Theognis evocă o competiție care îl pune în conflict cu un prieten, o competiție al cărei premiu este un tîrnăr în floarea vîrstei, premiul (*ἀθλον*) se găsește «la mijloc» (*ἐν*

8. *Il.*, XXIII, 704: *γυναικ' ἐσ μέσον ἔθηκε*. Pot fi înșinuite și alte formule, precum θῆκ' *ἐσ ἀγῶνα φέρων*. (*Il.*, XXIII, 799 și 886). Despre valorile pe care *ἀγών* le poate căpăta în epopee, cf. R. MARTIN, *Recherches sur l'Agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris, 1951, pp. 19, 22, 48, 161, 169, 214. Cea mai mare parte a probelor se desfășoară în *ἀγών*, în mijlocul adunării: *Il.*, XXIII, 507, 685, 710, 814. Să observăm, în sfîrșit, că aici este întrebuiuțat tot verbul *τίθενται*, așa cum se întîmplă, potrivit lui Herodot, în vocabularul politic (cf. *infra*, p. 167). Cf. *Il.*, XXIII, 263, 631, 653, 656, 700, 740, 748, 750, 751, 799; *Od.*, XXIV, 86 și 91.

9. *Od.*, XXIV, 80-86.

10. [HESIOD], *Scutul*, 321; Cf. *Il.*, XXIII, 273.

11. XENOFON, *Anabasis*, III, 1, 21.

μέσων)¹². În sfîrșit, Demostene vorbește în sens figurat despre «premiile depuse la mijloc» (*ἀθλα κείμενα ἐν μέσῳ*)¹³.

Dacă expresiile folosite în cadrul epopeii impun imaginea unei adunări de războinici așezată în cerc, care este valoarea acestui punct central? Care este imaginea mentală vehiculată de această uzanță instituțională? Pentru a defini valoarea *mijlocului* în acest context de jocuri, trebuie să facem o digresiune și să ne referim la o instituție care are un rol fundamental în același grup social al oamenilor specializați în meseria armelor: împărțirea prăzii. În majoritatea cazurilor, fiecare combatant încearcă din răsputeri să cucerească armele dușmanilor săi, fiecare se străduiește să cîștige o pradă «personală». Dar pe lîngă faptul de a pune mâna imediat și individual pe niște bunuri care vor spori partea de avuție personală a fiecăruia și pe care fiecare o ia cu sine în mormînt¹⁴, există urme ale altui obicei: bunurile luate

12. THEOGNIS, 994.

13. DEMOSTENE, *Philipp.*, I, 4-5.

14. Într-adevăr, prada face parte dintre bunurile pe care grecii le numesc *κτήματα* și care se opun celor denumite *πατρῷα*. Cf. E. F. BRUECK, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht* [Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, IX], München, 1926, p. 30 sqq. Autorul remarcă, pe bună dreptate, că nu există, în această epocă, o concepție abstractă, juridică în sensul propriu al cuvîntului, a dreptului de proprietate. «Proprietatea individuală» nu este decit o abstractiune comodă dar periculoasă pentru a subsuma diversitatea felurilor moduri de posesie. Despre pradă în societatea homerică, cf. M. DELCOURT, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris-Liège, 1944, pp. 239-244, și analizele lui E. BUCHHOLZ, *Die homerische Realien*, II, 1, Leipzig, 1881, p. 328 sqq. În articolul său, *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques*, Rev. historique, 1958, pp. 233-249, A. AYMARD nu ia în considerație faptele de epocă arhaică. P. VIDAL-NAQUET îmi semnalează pasajul din THUKYDIDES, VII, 85, 3, unde regăsim o opoziție între partea cuvenită statului (*κοινόν*) și părțile individuale.

de la dușman sănt depuse «la mijloc». Atunci cînd Theognis din Megara evocă necazurile marilor proprietari, nenorocirile orașului, prăbușirea Ordinii, el deplinește faptul că nu vede decît dezastru și jaf: «Εἰ [τάρανοι] jefuiesc bogățiile, ordinea a dispărut cu totul... Cine știe dacă prada mai este împărțită în mod egal?»¹⁵. Împărțirea prăzii este exprimată prin δασμὸς ἐσ τὸ μέσον, pentru că prada este, într-un sens foarte precis, «ceea ce este depus la mijloc». Cînd Ulise, în cursul unei expediții nocturne, îl capturează pe prezcitorul Helenos, el îl duce «la mijloc» (ἐσ μέσον)¹⁶ din două motive; în primul rînd, pentru că acesta este locul cel mai vizibil al adunării, apoi pentru că este locul rezervat «unei frumoase capturi» ce face parte din prada de război a aheilor. Asemenea premiilor de la jocurile funerare, prada războinicilor este depusă ἐσ μέσον. Or noi cunoaștem, din gîlceava lui Ahile cu Agamemnon, numele pe care grecii îl dădeau acestor bunuri destinate împărțirii: «lucrurile puse în comun» (ξυνήια κείμενα)¹⁷. Datorită acestei digresiuni, putem stabili o echivalență între mijloc și ceea ce este comun, echivalență confir-

Noțiunea de acord între beligeranți joacă aici un rol important. Cf. și A. DAIN, *Le partage du butin d'après les traités juridiques et militaires, Actes du VI^e congrès international des études byzantines*, Paris, 1948, I, 1950, pp. 347-354, care notează: «Împărțirea se face de către autoritate. Părțile sunt repartizate fie între indivizi, fie între unități militare constituite», dar «soldații care s-au remarcat în mod deosebit pot să obțină părți mai de preț».

15. THEOGNIS, 678 sqq.: δασμὸς δ' οὐκέτ' ἵσως γίνεται ἐσ τὸ μέσον.

16. SOFOCLE, *Philoct.*, 609: Helenos este o «θήραν καλήν».

17. Lui Agamemnon, care îi cere o altă parte de onoare din pradă, în schimbul celei pe care trebuie să i-o dea lui Apollon, Ahile îi răspunde: «Nu ne-a mai rămas nici un tezaur comun (...), tot ce am adunat din jefuirea orașelor s-a împărțit» (δέδασται) (*Il.*, I, 124-125). Acest text dovedește clar că înainte de a fi δασμός, bunurile sănt ξυνήια.

mată de tot ceea ce mai știm despre μέσον¹⁸. După fiecare victorie, după fiecare jaf, prada este predateă conducătorului, în mîinile căpeteniei, ale celui care reprezintă colectivitatea¹⁹. Prin intermediul șefului militar, grupul însuși este acela care exercită un drept de control asupra bogățiilor, drept de control pe care-l păstrează pînă în momentul împărțirii. Modalitățile acesteia nu ne sănt cunoscute direct: din discursul vehement al lui Ahile, aflăm doar că «Regele împarte puțin, dar păstrează mult». Totuși, scena jocurilor poate la rîndul ei să suplimentească această lipsă de informație, deoarece împărțirea prăzii și atribuirea unor premii la jocuri par să se supună aceluiși mecanism instituțional²⁰.

De fiecare dată cînd Ahile «pone în joc» un obiect de preț, el îl depune ἐσ μέσον; de acolo vine să-l ia învingătorul, mai exact spus să-l «ridice». Unul dintre gesturile cele mai caracteristice din episodul jocurilor este, într-adevăr, acela de a pune mâna pe premii²¹. Dar caracterul său specific nu apare clar decît în opoziția față de o altă formă de apropiere pe care aceeași scenă o menționează de mai multe ori: este vorba de actul de a primi și, corelat cu acesta, de cel de a da, de a «pone în mâna» (ἐν χερσὶ τιθέναι)²². Concurrentului lipsit de

18. Cf. *infra*, p. 158.

19. *Il.*, IX, 328 sqq. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 15.

20. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 16.

21. Prehensiunea este frecventă desemnată prin verbul ἀείρειν (ἀείρεσθαι, ἀναείρειν) care are «valoarea sa concretă» (*Il.*, XXIII, 614, 778, 823, 856, 882), sau prin verbe ca λαμβάνειν, ἀπτεσθαι (273, 511, 666) sau ἐλεῖν (613). Acesta este gestul lui Ajax: «El apucă boul crescut la țară» (779-781). L. GERNET, *op. cit.*, p. 11, remarcă faptul că Dares face exact același gest, la Jocurile în cinstea lui Anchise (*Eneida*, V, 380 sqq.), gest a cărui semnificație a fost pusă în evidență de către F. DE VISSCHER, *Études de droit romain*, p. 353 sqq.

22. Cf. *Il.*, XXIII, 624, 537, 565. L. GERNET, *op. cit.*, p. 11, a insistat asupra opoziției dintre cele două gesturi: cel al dăruirii și cel al punerii mîinii.

șansă, lui Nestor, prea vîrstnic pentru a participa la cursă, pe scurt celor care nu au nici un drept de a pune mâna pe premii, Ahile «le înmînează» un obiect, trepied sau platoșă, pe care-l ia din rezervele sale. Fără îndoială, în ambele cazuri este vorba de bunuri aparținîndu-i lui Ahile; în primul caz, însă, bunurile proprii ale lui Ahile, *κτήματα*, devin, pentru că au fost depuse *la centru*, «lucruri comune» (*ξυνήια*), asemenea obiectelor provenite din pradă, pierzîndu-și caracterul lor de obiecte ce stau sub semnul dreptului de proprietate. Ele sunt *res nullius*²³. Învingătorul poate să pună mâna pe ele fără întîrziere. Dimpotrivă, atunci cînd Ahile îi înmînează lui Nestor cupa pe care el însuși a luat-o «de la mijloc», el îi face un dar personal, foarte asemănător aceluia pe care îl face lui Eumelos, atunci cînd, pentru a-l răsplăti, pune să fie adusă din cortul său o platoșă și «i-o înmînează»²⁴. Darul personal care creează o legătură între doi oameni și obligă beneficiarul la un contra-dar²⁵ se află într-o vădită opoziție cu exercitarea imediată a unui drept de

23. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 13. E. CASSIN, *L'Année sociologique*, 1952, p. 119, consideră că premiile «sînt de fapt dedicate de către Ahile eroului mort (...), ele vor fi aduse din lumea de dincolo de curajul, îndemnarea sau norocul concurenților». Dar nimic nu ne permite să credem că centrul ar avea aici o valoare religioasă. Despre semnificațiile religioase, despre raportul lor cu alte valori ale centrului, cf. observațiile lui J.-P. VERNANT, *Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque*, *La Pensée*, n° 109, 1963, p. 91 sqq. (=MP, pp. 157-158).

24. Cf. II, XXIII, 565.

25. Despre dar, cf. L. GERNET, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, *Journal de Psychol.*, 1948, p. 430 sqq.; *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, *L'Année Sociologique*, seria a 3-a, 1948-1949, Paris, 1951, p. 26 sqq.; M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, reluat în *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950, p. 145 sqq.; R. MAUNIER, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, *L'Année sociologique*, serie nouă, II, 1924-1925, Paris, 1927, p. 11 sqq.; M. I. FINLEY, *Marriage, Sale and Gift in the Ho-*

proprietate fără contrapartidă. Punerea mîinii nu se poate deci exercita decât prin intermediul μέσον-ului, ale căruia virtuți anihilează relațiile de «proprietate personală» existente între Ahile și partea sa din *κτήματα*. Depușe «la centru», bunurile proprii ale lui Ahile sunt într-un fel repuse în circulație; ele devin «obiecte comune», fiind disponibile pentru o nouă proprietate personală. Avem de-a face, foarte probabil, cu o procedură identică aceleia care guvernează împărtirea prăzii: fiecare obiect luat de un războinic în timpul jafului este «pus în comun», adică este depus «la centru». De acolo, omul desemnat prin tragere la sorti²⁶ – aşa cum este desemnat învingătorul de către zei – vine să-l «ridice» (*δείπειν, ἀναείπειν*), sub ochii tuturor. Gestul de proprietate statornicește «dreptul de proprietate imuabilă»²⁷, despre care vorbește Ahile.

Cîntul XIX oferă un exemplu remarcabil al unei astfel de disponibilizări. Atunci cînd Agamemnon își recunoaște greșeala, mărturisind că a fost victimă a Erorii (*Ἄτη*), el se oferă să-i înapoieze lui Ahile bunurile, «partea sa de preț». Dar bunurile nu sunt date de la mînă la mînă: o asemenea procedură ar fi făcut, în mod necesar, ca Ahile să-i fie îndatorat lui Agamemnon. Se recurge la o formalitate pe care Ulise o propune cu competența unui arbitru: «Agamemnon, protector al neamului său, să aducă darurile în plină adunare» (*οἰότω ἐσ μέσον ἀγορῆν*)²⁸. Procedură pe care Ulise o justifică prin necesitatea ca gestul să aibă un caracter public, care este

meric World, Rev. int. droits de l'Antiquité, seria a 3-a, II, 1955, pp. 167-194.

26. Părțile de onoare erau prelevate, fără îndoială, pentru anumite personaje importante, trăgîndu-se la sorti numai ce rămînea. Deși această procedură nu este direct atestată, putem presupune că ea era utilizată în mod curent.

27. Cf. II, IX, 335.

28. II, XIX, 173 sqq.

într-adevăr fundamentală în acest context juridic și în acest mediu războinic: «Astfel, toți aheii vor putea să vadă cu propriii lor ochi și tu vei avea sufletul împăcat²⁹. Dar există și un alt motiv, la fel de imperios, iar urmarea episodului îl sugerează fără echivoc. La invitația lui Agamemnon, Ulise și tinerii koūpoi din tabăra aheeană se duc la cortul acestuia: «Atunci, zis și făcut. Ei iau din cort cele șapte trepiede făgăduite, cele douăzeci de cazane strălucitoare, cei doisprezece cai; mai iau, fără a sta pe gînduri, șapte femei meștere la lucrări fără cusur și pe a opta, frumoasa Briseis. Ulise cîntărește, cu totul, zece talanți de aur, apoi se pune în fruntea tinerilor ahei și aceștia, urmîndu-l, aduc darurile pe care le depun în plină adunare» (*καὶ τὰ μὲν ἐν μέσσῃ ἀγορῇ θέσαν*)³⁰. După jurămîntul solemn al lui Agamemnon, care peceleste împăcarea cu Ahile, după sacrificarea vierului, al cărui sfîrv este aruncat de Talthybios «în adîncurile nesfîrșite ale mării albe», adunarea se risipește. Doar atunci, «mîrmidonii cei mărinimosi se strîng iute în jurul darurilor»: ei tocmai le luaseră din centrul adunării³¹, unde fuseseră depuse de Ulise și de însotitorii săi. Asupra acestor obiecte, devenite «proprietate comună» prin punerea lor *ἐστι μέσον*, ei exercită același drept de punere a mîinii ca și un învîngător asupra premiului pus în joc. Procedura recomandată de Ulise permite deci recrearea condițiilor unei împărtiri. Astfel se înfăptuiește operația pe care Ahile însuși pare să o evoce în cîntul I, la auzul pretențiilor lui Agamemnon: «Cuvine-se oare ca oamenii să-și pună iarăși bunurile la grămadă?» (*παλίλογα ταῦτ’ ἔπαγείρειν*)³². Agamemnon nu i-a făcut un dar

29. *Il.*, XIX, 174.

30. *Il.*, XIX, 242 sqq. Este o formulă aproape identică aceleia din cîntul XXIII, 704, cînd Ahile depune premiile Jocurilor.

31. *Il.*, XIX, 277 sqq.

32. *Il.*, I, 126. În *Odiseea* se afirmă foarte clar opoziția dintre *public* și *privat* (II, 32; II, 44; III, 82; IV, 314; XX, 264-265, pasaje ci-

lui Ahile; el a repus în circulație bunurile pe care le acaparașe.

Pentru o întreagă tradiție, a pune *ἐστι μέσον* înseamnă a pune «în comun». «Tot ce știu», scrie undeva Herodot, «este că dacă toți oamenii ar aduce la mijloc (*ἐστι μέσον*) nenorocirile lor personale (*τὰ οἰκήμα κακά*) pentru a le schimba cu cele ale vecinilor lor, atunci fiecare, după ce va fi cercetat cu luare-aminte necazurile celuilalt, și-ar lăsa înapoi cu dragă inimă ce a adus»³³. Fie că este vorba despre lăsarea bunurilor în stare de indiviziune³⁴ sau despre repunerea lor în comun pentru a se proceda la o nouă împărtire³⁵, expresia *ἐστι μέσον* revine mereu. Prin intermediul formelor instituționale care acționează atât la înmînarea premiilor cât și la împărtirea prăzii, valorile centrului ies împedite în evidență: centrul este deopotrivă «ceea ce este comun» și «ceea ce este public».

tate de Chester G. STARR, *The Origins of Greek Civilization*, New York, 1961, p. 336.

33. HERODOT, VII, 152. Aceeași istorie, fără vreo aluzie la *μέσον*, se găsește în *Dissoi Logoi*, II, 18 (DIELS, FVS⁷, II, p. 409, 2 sqq. Cf. HERODAS, II, 90. În cursul unui proces care-l opune unui armator de grîne care o siluise pe una dintre «fetele» sale, Battaros declară că, dacă adversarul său cere un supliment de anchetă pentru această problemă, întrucît victimă este de origine servilă (cf. introducerea lui J. ARBUTHNOT NAIRN și L. LAIOLY, [Coll. Univ. France], Paris, 1928, pp. 47-48), el se oferă în locul ei, cu condiția ca prețul cerut pentru acoperirea daunelor să fie depus *ἐν τῷ μέσῳ*. Cf. și XENOFON, *Oecon.*, VII, 26.

34. PLUTARH, *De amore fraternal*, p. 483 c-e: la moartea unui tată, Plutarh recomandă fiilor să mențină posesia și folosirea în comun a bunurilor (*χρήσιν δὲ καὶ κτῆσιν ἐν μέσῳ κεῖσθαι κοινὴν καὶ ἀνέμητον ἀπάντων*). Despre acest text, a se vedea Harry L. LEVY, *Property Distribution by Lot in Present-Day Greece*, Trans. Amer. Philol. Assoc., t. LXXXVII, 1956, pp. 42-50.

35. LUCIAN, *Cronoslon*, 19, t. III, p. 312 Jacobitz. Cf. ARISTOFAN, *Eccl.*, 602. Dar sensul expresiei s-a putut pierde destul de timpuriu, aşa cum se întimplă, de exemplu, în EURIPIDE, *Ion*, 1284, unde *κοινόν* este utilizat ca echivalent pentru *ἐν μέσῳ*.

Expresia *ἐσ* μέσον mai apare, cu aceleasi valori, în alte planuri, dar întotdeauna în același context social. În adunările militare, utilizarea cuvîntului se supune unor reguli precise care conferă deliberărilor din *Iliada* o formă instituțională foarte accentuată. Luarea cuvîntului angajează două comportamente gestuale: pe de o parte, înaintarea spre centru, pe de altă parte, luarea sceptrului în mînă. Cînd cineva dorește să se adreseze adunării, regula este strictă: el trebuie să se îndrepte spre «μέσον». Atunci cînd Idaios, crainicul troienilor, se duce la corăbiile scobite și-i găsește acolo pe danai, slujitorii ai lui Ares, reuniți în adunare lîngă pupa corăbiei lui Agamemnon, el nu ia cuvîntul decît după ce s-a oprit «în mijlocul lor»³⁶. Cînd se întoarce spre Ilion, el își îndeplinește misiunea de a aduce mesajul înaintînd «în mijlocul» troienilor și dardanilor, constituîti în adunare³⁷. Regula este valabilă pentru orice orator: cînd Telemachos ia cuvîntul în adunare, formula este aceeași: «el a stat în picioare în mijlocul *Agorei*» (στῆ δὲ μέσην ἀγορῆς)³⁸. Atunci cînd un personaj încalcă regula, poetul semnalează acest lucru ca pe o excepție. Așa se întîmplă în cîntul XIX, cînd, la cuvintele de împăcare rostite de Ahile, Agamemnon răspunde «de la locul său, fără a se ridica în mijlocul adunării»³⁹. Odată ce oratorul a ajuns în mijlocul adunării, crainicul îi pune în mînă sceptrul care-i conferă autoritatea de care are nevoie pentru a vorbi⁴⁰. Între sceptru și punctul central, afinitățile sunt

36. *Il.*, VII, 383-384.

37. *Il.*, VII, 417. Aceeași procedură se regăsește în alte adunări militare. Cf. XENOFON, *Cyropaedia*, VII, 5, 46. La II, 2, 3, este vorba chiar de un *ἐσ* μέσον în legătură cu κύκλος κατακειμένων στρατιωτῶν.

38. *Od.*, II, 37 sqq.

39. *Il.*, XIX, 76-77.

40. Cf. *Od.*, II, 37 sqq., și observațiile asupra semnificației sceptrului făcute de L. GERNET, *Droit et prédroit*, p. 96.

esențiale; fiind mult mai mult decît o «emanătie a puterii regale», sceptrul pare să simbolizeze, utilizat astfel, suveranitatea impersonală a grupului. Or, a vorbi *la centru* în adunările militare înseamnă, dacă nu a vorbi în numele grupului, cel puțin a vorbi despre ceea ce interesează grupul ca atare: probleme comune și, mai ales, probleme militare. Atunci cînd Telemachos poruncește crainicilor săi să-i cheme în Agora pe aheii din Ithaca, bătrînul Aigyprios, decanul de vîrstă, se întreabă îngrijorat: «...Niciodată nu am avut adunare sau consiliu din ziua în care divinul nostru Ulise s-a îmbarcat pe corăbiile sale... Iată-ne chemați; de cine? și de ce atîta grabă? Oare din armata care se întoarce, vreunul dintre ai noștri, tînăr sau vîrstnic, are să ne dea vești sigure, fiind cel dintîi care ni le aduce? Ori vrea să vorbească și să discute despre vreun alt interes public» (δήμου?)⁴¹. și cînd Telemachos ia cuvîntul pentru a-i răspunde, începe prin a se scuza că nu vorbește și nu discută nici despre armată, nici despre un interes al grupului. Întreaga scenă ne arată că a vorbi despre probleme personale în adunare este un lucru neobișnuit, ba chiar nepotrivit. Locul central în care se află oratorul, cu sceptrul în mînă, este deci riguros omolog centrului unde sunt depuse premiile jocurilor și obiectele din pradă: acestea din urmă sunt ξυνόν, iar locul central este deja κοινόν sau ξυνόν⁴².

41. *Od.*, II, 28 sqq. Despre declarația lui Aigyprios și despre problema convocării adunării, cf. R. MARTIN, *Recherches sur l’Agora grecque*, p. 31 sqq., care recunoaște aici un exemplu pentru ceea ce A. SEVERYNS (*Homère, le poète et son œuvre*², Bruxelles, 1946, pp. 23-26) numește «anacronism compozit».

42. Ξυνόν este o noțiune politică ce joacă un rol important în secolele VII și VI. Una dintre cele mai vechi utilizări ale sale poate fi citită în TYRTAIOS, IX, 15 sqq., care dezvoltă ideea unui ξυνόν εσθλόν pentru polis și pentru demos. La HERODOT, VII, 53, binele comun este ξυνόν ἀγαθόν. Aceasta este un sinonim al lui κοινόν pentru a desemna Statul. Filosofii îl vor utiliza frecvent: DEMOCRIT, ap. DIELS, *FVS*⁷, II, p. 195, 15; 203, 13; 205, 10; HERACLIT,

În Argonauticele, atunci cînd Iason vrea să reamintească însotitorilor săi că expediția este o întreprindere care îi privește pe toți, el se exprimă în acești termeni: «Întreprinderea este comună (Ἐντὴ χρειώ) și sfaturile sunt comune» (ἔννοι μῆθοι)⁴³. Desigur, expresia nu apare decât la Apollonios din Rhodos, dar ea este postulată de întrreg contextul adunărilor deliberative din Epopee.

În jocul diverselor instituții, precum adunările deliberative, împărtirea prăzii, jocurile funerare, se impune unul și același model spațial: un spațiu circular și centrat unde, la modul ideal, fiecare se află într-o relație reciprocă și reversibilă cu ceilalți. Începînd cu Epopeea, această reprezentare a spațiului este solidară cu două noțiuni complementare: noțiunea de caracter public și cea de comunitate. *Meson*-ul este punctul comun tuturor oamenilor așezatî în cerc. Toate bunurile depuse în acest punct central sunt lucruri comune, ἔννηα: ele se opun acelor κτήματα, care fac obiectul unei apropierii individuale; cuvintele rostite aici sunt de același tip: ele se referă la interese comune. Punct comun, *meson*-ul este

ap. DIELS, FVS⁷, I, p. 151, 2 sqq.; 169, 4; 174, 1; 176, 4, etc. Într-un studiu sugestiv, intitulat *Zur Sociologie des archaischen Griechentums, Gymnasium*, t. 65, 1958, pp. 48-58, B. SNELL a susținut că ideea unei comunități, a unei ἔννων, opusă unui statut individual, aşa cum apare ea de exemplu la ARCHILOCHOS DIN PAROS (fr. 98, 7, Lasserre-Bonnard), marca o cotitură decisivă față de Homer. Cred că pasaje ca acele pe care-l studiez aici pot să restrîngă aria concluziilor lui B. SNELL, sau cel puțin să ducă la evidențierea, pe lîngă o ruptură, a unor linii de continuitate. Între «bunurile comune» ale grupului militar din epopee și ceea ce este ἔννοι pentru grupul de *Homoioi* al lui Tyrtaios nu există nici o ruptură.

Într-o formă compusă, ἐπίἔννοι, același adjecțiv desemnează o categorie de pămînturi care sunt incontestabil obiect al proprietății colective (*Il.*, XII, 421 sqq.). Cf. observațiile lui Ed. WILL, *Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien*, Rev. Ét. Anc., t. LIX, 1957, p. 6 sqq.

43. APOLLONIOS DIN RHODOS, III, 173, ed. H. FRAENKEL.

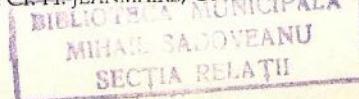
ca atare un loc public prin excelенă: prin poziția sa geografică, el este sinonim cu caracterul public. Dacă cuvîntul rostit ἐσ μέσω se referă la interesele grupului, el se adresează în mod necesar tuturor membrilor adunării. Împărtirea prăzii trebuie să aibă, și ea, un caracter public: fiecare își va lua partea să în ochii tuturor. Potrivit formulei lui Ulise, «toți aheii pot să o vadă cu ochii lor». De altfel, în grupul de războinici, caracterul public se manifestă în toate planurile, el punîndu-și amprenta pe întreaga scenă a jocurilor: rezultatul probelor este proclamat solemn⁴⁴ în fața adunării, care ia act de el și îi conferă o veritabilă eficacitate juridică⁴⁵. Probele însesi se desfășoară sub privirile tuturor: majoritatea confruntărilor au loc ἐσ μέσω și, atunci cînd vine momentul cursei de care, Ahile îl trimit pe bătrînul Phoinix la borna terenului pe care are loc cursa pentru a face să fie respectat caracterul public al probei și în afara cercului. În toate planurile, la jocuri, la împărtirea prăzii, la adunare, centrul este întotdeauna astă ceea ce este supus privirii tuturor cît și ceea ce aparține tuturor în comun. Caracterul public și punerea în comun sunt aspectele complementare ale centralității.

Acest context instituțional și acest cadru mental permit evidențierea trăsăturilor esențiale ale cuvîntului-dialog. Atunci cînd, în Epopee, se dorește elogierea tînărului războinic, se spune despre el ceea ce se spune și despre Thoas în *Iliada*: «El mînuiește cu pricepere lancea, este curajos în lupta corp la corp și puțini ahei îl pot birui în adunare, atunci cînd tinerii războinici se întrec în a-și spune părerea»⁴⁶. Priceput în luptă, război-

44. L. GERNET, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, p. 16.

45. Atunci cînd Ahile propune acordarea premiului al doilea lui Eumelos (*Il.*, XXIII, 539 sqq.), publicul «aproba» (ἐπαινεῖν). De asemenea, toți pretendenții aproba discursul lui Antinoos (*Od.*, IV, 673).

46. *Il.*, XV, 282-285. Cf. H. JEANMAIRE, *Courro et Courêtes*, p. 42.



nicul desăvîrșit este și un bun sfătitor⁴⁷. Unul dintre privilegiile războinicului este dreptul său la cuvînt. Cuvîntul nu mai este aici privilegiul unui om exceptional, înzestrat cu puteri religioase. Adunările sunt deschise războinicilor⁴⁸, tuturor celor care exercită meseria armelor cu drepturi depline. Această solidaritate între funcția războinică și dreptul la cuvînt, atestată de Epopee, își găsește confirmarea atât în uzanțele din cetățile grecești arhaice, unde adunarea armatei este substitutul permanent al poporului, cât și, de exemplu, în uzanțele conservatoare ale adunării macedoniene⁴⁹. Aceste uzanțe sunt foarte prețioase, pentru că ele pun în lumină un aspect esențial al cuvîntului în mediile războinice. Atunci cînd Polybios vrea să vorbească despre privilegiul cuvîntului la războinicii macedoneni, el vorbește despre egalitatea lor în verb, despre ἰσηγορία lor⁵⁰. El folosește deci un termen din vocabularul politic care, în *Istoriile* lui Herodot⁵¹, se înrudește îndeaproape cu ἰσοκρατία și ἰσονομία. Același termen este întrebuită în mod spontan de Philodemos, atunci cînd vrea să arate

47. II., IX, 443. Cf. PINDAR, *Nem.*, VIII, 8; BACCHYLIDES, XI, 89-91, ed. Snell⁶.

48. În societatea greacă din epopee, bătrînii (*γέροντες*) se opun totuși tinerilor (*νεόι, κοῦροι*), opozitie care este marcată în planul cuvîntului prin dualitatea *boule-agora*: prima fiind sfatul rezervat bătrînilor și sfătitorilor (*μήδοντες*), iar cea de a doua, adunarea tuturor bărbătașilor sub arme (cf. H. JEANMAIRE, *op. cit.*, p. 14 sqq.).

49. A. AYMARD, *Sur l'assemblée macédonienne*, Rev. ét. anciennes, t. LII, 1950, p. 127 sqq. În statele grecești arhaice, adunarea armatei este substitutul permanent al cetățenilor: ARISTOTEL, *Pol.*, IV, 10, 10, 1297 b (citat de către A. AYMARD, *art. cit.*, p. 131). Despre reciprocitatea dintre cetăteni și armată, cf. Cl. MOSSÉ, *Rev. ét. anciennes*, 1953, pp. 29-35 și 1963, pp. 290-297.

50. POLYBIOS, V, 27, 1; 4; 6.

51. Ἰσηγορία, ap. HERODOT, V, 78 (cf. ἰσοκρατία V, 92); Ἰσαγόρης ap. HERODOT, V, 66; 70; 72; 74. Cf. E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949, p. 186.

care sunt privilegiile camarazilor din Epopee, atât în reunurile comune cît și în banchetele colective⁵². Este un termen anacronic, fără înțelesă, dar el exprimă perfect o trăsătură fundamentală a raportului social care îl leagă între ei pe războinici: *egalitatea*, acea egalitate ce caracterizează instituția militară a «banchetelor egale» (δαὶς ἑτοῖς)⁵³ la care se reunesc bărbătașii din *laos*, ca și adunările militare în care fiecare dispune de un același drept la cuvînt. Încă din Epopee, grupul de războinici *tinde* a se defini ca fiind al celor asemenea (ὅμοιοι)⁵⁴.

Cuvîntul este un bun comun în adunările războinice, un *kourov* depus «la mijloc». Fiecare îl ia pe rînd, cu acordul egalilor săi: sfînd în picioare în centrul adunării, oratorul se găsește la egală distanță de cei care-l ascultă, și fiecare se găsește față de el, cel puțin la modul ideal, într-o situație de egalitate și reciprocitate.

Cuvînt-dialog, cu caracter egalitar, verbul războinilor este și de tip laicizat. El se înscrive în timpul oamenilor. Nu este un cuvînt magico-religios care coincide cu acțiunea pe care o instituie într-o lume de forțe și de puteri, ci dimpotrivă, este un cuvînt care precedă acțiun-

52. PHILODEMOS, Περὶ τοῦ καθ' Ὀμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως, fr. 19, 14: Ἰσηγορίαν δὲ ἔχοντες... [καὶ ἐν] ταῖς συνουσίαις καὶ τοῖς φίλοις τίσις...

53. Mesele *laos*-ului sunt «mese cu părți egale», unde nici un fel de înțiere nu prevalează în fața principiului egalității. Cf. II., VII, 320; I, 468; Od., XIX, 425; VIII, 98; II., IX, 225, și observațiile lui ATHENAIOS, p. 12 c, ed. A. M. Desrousseaux. Despre comensalitatea homerică, cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 85 sqq., care apropie aceste mese în comun de syssitile doriene.

54. SCHULTHESS a adunat multe fapte în articolul său *Homoioi*, R-E, 1913, col. 2252 sqq., dar el nu remarcă, de exemplu, faptul că Ahile se consideră *homoios* în raport cu Agamemnon (II., XVI, 53 sqq.). S-ar putea astfel distinge trei niveluri de *homoioi*: 1^o războinici profesioniști din epopee; 2^o *hippobotai*, *hippeis* oligarhici; 3^o cetățenii secolului al VI-lea (după afirmația lui Maiandrios. Cf. *infra*, p. 164).

nea umană, care este completarea ei indispensabilă. Înaintea fiecărei angajări militare, aleii se reunesc pentru a delibera; atunci cînd argonauții pregătesc o etapă a expediției lor, ei nu uită niciodată să se sfătuască unii cu alții. Acest tip de cuvînt este înscris dintru început în timpul oamenilor prin însuși obiectul său: el se referă nemijlocit la problemele grupului, cele de care fiecare este interesat în relația sa cu ceilalți⁵⁵.

Instrument de dialog, acest tip de cuvînt nu își mai capătă eficacitatea din implicarea unor forțe religioase care îi transcend pe oameni. El se întemeiază în principal pe acordul grupului social, exprimat prin aprobare și dezaprobație⁵⁶. Pentru întâia oară, participarea grupului social întemeiază valoarea unui cuvînt în adunările militare. Aici se pregătește viitorul statut al cuvîntului juridic sau al cuvîntului filosofic, al cuvîntului care ascultă de imperitivele «caracterului public» și care își trage forța din asentimentul unui grup social⁵⁷.

În acest mediu își fac apariția noțiuni ca *Paregoros*, *Oaristys*, *Paraiphasis*, care circumscriu cîmpul persuasiunii. Bunul sfătuitor știe să se facă ascultat: el cunoaște cuvintele care cîștigă asentimentul, care fac inimile să cedeze, care aduc adeziunea⁵⁸. În vocabularul

55. Cf. *Od.*, II, 30-32 și II, 42-44.

56. Cf. *Od.*, IV, 673 și *Il.*, XXIII, 539 sqq. L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, p. 16 sqq., a insistat asupra rolului acestei eficacități cvasi-juridice în proclamarea rezultatului jocurilor și atribuirea unor premii învingătorilor.

57. În *Droit et prédroit* (*L'Année Sociologique*, seria a 3-a, 1948-1949, Paris, 1951, p. 111), L. GERNET a arătat clar cum eficacitatea cuvîntului face loc demersurilor rationale: în Drept, voinței colective, ratificării de către grupul social; în filosofie, demersului rational, probelor verificabile.

58. Cf. F. SOLMSEN, The «Gift» of Speech in Homer and Hesiod, Trans. Amer. philol. Assoc., vol. LXXXV, 1954, pp. 1-15. Despre importanța pe care πειθώ o are în epopee, a se vedea EBELING, *Lexicon homericum*, s.v.

homeric, *Paraiphasis* (care, ca și *Peitho*, este bună sau rea) desemnează persuasiunea ce se naște din contacte regulate⁵⁹, *Oaristys*, influența reciprocă generată de legătura intimă a camaraderiei militare⁶⁰, în timp ce *Paregoros* desemnează cuvîntul de încurajare care e un îndemn pentru camaradul de arme⁶¹. În plan mitic, însă, aceste trei noțiuni sunt forțe religioase care fac parte din cortegiul Afroditei și conferă trăsături distincte atotputerniciei lui *Peitho*⁶². În adunările militare, cuvîntul este deja un instrument de dominație asupra celorlalți, o primă formă de «retorică». În mediile militare funcționează deci de foarte timpuriu un tip de cuvînt care se referă la om, la problemele și la activitățile sale, la raporturile lui cu ceilalți.

Grup social închis, clasa războinică se deschide, în devenirea societății grecești, către cea mai nouă și mai decisivă instituție: cetatea, privită ca sistem de instituții și ca arhitectură spirituală. În mediul războinicilor profesioniști se schițează unele dintre concepțiile esențiale

59. *Il.*, XI, 793. Cf. HESYCHIOS, s.v. παραιφασις· ἀπολογία, παραλογισμός, παραμύθια, συμβουλία, παρηγορία, πειθώ, παραινεσίς ή ἀπάτη. EUSTATHIOS, 979, 34: πειθώ ἐξ ὄμιλας. TYRTAIOS, fr. 9, 19 d³, arată importanța încurajării într-un mediu militar (θρασύνη δ' ἔπεσιν τὸν πλησίον ἀνδρα παρεστώς). Despre παραιφασις, cf. *supra*, p. 127.

60. Cf. *Il.*, XIII, 291 (ἀριστὸς προμάχων); *Od.*, XIX, 179; HESIOD, *Munci și Zile*, 789; etc.

61. *Paregoros* este înrudită cu Πάρφασις și cu Όαριστος; ea figura într-un templu al Afroditei împreună cu *Peitho*, *Eros*, *Himeros*, *Pothos* (PAUSANIAS, I, 43, 6); după unii, ea apare alături de Paris, pe un vas attic cu figuri roșii (Arch. Zeit., 1896, p. 36 sqq.; cf. G. HERZOG-HAUSER, s.v. *Paregoros*, R.-E. [1949], col. 1454). În *Argonauticele* (I, 479 sqq.), APOLLONIOS DIN RHODOS vorbește despre μῆθοι... παρήγοροι οἵσι περ ἀνὴρ θαρσύνοι ἔταρον (cf. III, 1347 sqq.).

62. Despre forme de pre-retorică în epopee, a se vedea saptele adunate de E. BUCHHOLZ, *Die homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885.

ale celei dintâi gîndiri politice a grecilor: idealul exprimat de *Isonomia*, reprezentarea unui spațiu central și simetric, distincția între interese personale și interese colective. La moartea lui Polykrates din Samos, Maïandrios, succesorul său, face o declarație publică ai cărei termeni sunt în concordanță cu gîndirea politică de la sfîrșitul secolului al VI-lea: «Polykrates nu avea consimțămîntul meu atunci cînd domnea ca un despot asupra unor oameni care erau *asemenea* lui (ὅμοιων) și nimeni altcineva nu îl are, dacă acționează la fel ca el. Dar Polykrates și-a împlinit destinul, iar eu depun puterea la mijloc (έγώ δὲ ἐσ μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεῖς) și proclam pentru voi *Isonomia*»⁶³. Asemănare⁶⁴, centralitate, absența unei dominații univoce: trei termeni inclusi în conceptul de *Isonomia*⁶⁵, trei termeni care conturează

63. HERODOT, III, 142.

64. Despre problema lui διοῖος și a raporturilor sale cu ίσος, a se vedea R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 234 sqq., și observațiile lui L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 457 sqq.

65. Termenul și conceptul de ίσον pun mai multe probleme. În primul rînd, problema etimologiei: ίσον poate să derive din νόμος și să însemne egalitate în fața legii, ceea ce nu înseamnă egalitate politică. Dacă derivă din νέμεται, așa cum cred majoritatea comentatorilor, el poate desemna repartizarea egală a părților materiale sau a drepturilor politice (acesta este sensul adoptat de E. Laroche: repartiție egală). Dacă este vorba de egalitate politică, împărtășim opinia lui Ed. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 618 (al cărui excelent «stadiu al chestiunii» îl urmăm aici), după care «elementul iso- nu implică neapărat egalitatea absolută». Există loc pentru toate nuanțele egalității. Dar acestui tip de investigație, destul de sterilă, asupra etimologiei atomiste, diachronice, care visează să atingă o *Ur-Bedeutung*, î se poate substitui cercetarea unei etimologii denumite statice, după definiția lui VENDRYES (BSL, 1953). E vorba, de această dată, despre o etimologie sintetică și sincronică. Metoda este următoarea: se încearcă definirea locului fiecărui cuvînt în gîndire, circumscrierea semnificației și utilizării sale. Prin relevarea și exami-

– imaginea unei lumi omenești în care «cei ce participă la viața publică o fac ca egali»⁶⁶. În măsura în care idealul *Isonomiei*, încă din momentul apariției sale, se arată solidar cu reprezentări ale similitudinii și centralității, el este *în mod virtual* prezent în instituțiile și comportamentele specifice grupului de războinici.

Jocurile funerare, împărtirea prăzii, adunările deliberative sunt tot atîtea instituții care formează un plan de gîndire *pre-politică*. Spațiu circular și simetric vehiculat de aceste instituții își găsește expresia pe de-a-ntrегul politică în spațiul social al cetății, centrat pe *Agora*. Poemul lui Alkaios, din care aflăm despre existența unui «mare sanctuar», calificat drept ξύνον⁶⁷, datează din

narea tuturor contextelor în care apare acest cuvînt, putem speră să ne facem o idee aproximativă despre el. Abia apoi se pune problema naturii termenului ίσον σua în diferite contexte. După studiile lui V. Ehrenberg și ale altora, P. Lévéque și P. Vidal-Naquet au evidențiat anumite aspecte pe care le are ίσον σua la sfîrșitul secolului al VI-lea: 1^o ea se definește negativ prin opozitia sa față de tiranie; 2^o în anumite accepțiuni, ίσον σua apare ca o valoare aristocratică. Bibliografia este copleșitoare: V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im Frühen Griechentum*, Leipzig, 1921; *Isonomia*, R.-E. Suppl. VII, 1940, col. 293 sqq.; *Aspects of the Ancient World*, Oxford, 1946, cap. IV; *Origins of Democracy*, Historia, 1950, p. 515 sqq.; *Das Harmodioslied*, Wiener Studien, 1956, p. 57 sqq.; G. VLASTOS, *Isonomia*, Amer. Journ. Philol., 1953, pp. 337-366; J. A. O. LARSEN, *Cleisthenes and the Development of Democracy*, Mélanges Sabine, Ithaca, 1948, pp. 6-16; T. A. SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque* (trad. fr.), Paris, 1943, p. 39 sqq.; E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949, p. 186 sqq.; Ed. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 618 sqq.; Ch. MUGLER, *L'isonomie des atomistes*, Rev. Philol., t. XXX, 1956, p. 231 sqq.; J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, pp. 52-53; P. LÉVÉQUE și P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athènen*, Paris, 1964, pp. 24-32; G. VLASTOS, în *Isonomia*, Berlin, 1964, pp. 1-35.

66. Potrivit prudentei formule a lui P. LÉVÉQUE și P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 31.

67. Cf. E. LOBEL și D. PAGE, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford, 1955, fr. 129, pp. 176-177.

secolul al VII-lea; este vorba despre un sanctuar federal, «comun tuturor locuitorilor Lesbosului», pe care Louis Robert⁶⁸ îl identifică cu sanctuarul cunoscut din două inscripții din secolul al II-lea î. Chr. și care poartă numele de Μέσσον, toponim antic al actualei localități Mesa, cercetată arheologic de către R. Koldewey: toponim care exprimă perfect poziția geografică a templului, deoarece, aşa cum scrie Louis Robert, «el este situat către centrul insulei, foarte aproape de marele golf al Kalloniei care pătrunde în interiorul Lesbosului ca și cum ar tăia insula în două...». Aceste fapte ne fac să credem că toponimul însuși nu este decât o formă derivată din expresia ἐσ μέσον, care se aplică perfect acelor reuniuni și deliberări în cursul căroro toți localnicii se întâlnesc în centrul insulei pentru a discuta despre problemele lor comune. Soluția politică a celor din Lesbos o prefigurează, încă din secolul al VII-lea, pe aceea propusă de Thales ionienilor, un secol mai tîrziu, atunci cînd, la adunarea generală a Panionion-ului, «a dat sfatul de a se crea un bouleuterion unic amplasat la Teos, Teos aflîndu-se în centrul Ioniei; celelalte orașe nu ar fi încetat să fie locuite și ar fi avut aceeași situație cu aceea a unor deme»⁶⁹. Centru geometric al lumii ioniene, Teos urma să devină astfel «vatra comună» a cetății, centrul său politic, locul «treburilor comune», ξυνόν-ul. Teos ar fi ocupat atunci aceeași poziție cu aceea a «orașului» în Atena cleistheniană, în Atena «isonomică» a secolului al VI-lea⁷⁰. De

68. L. ROBERT, *Recherches épigraphiques, V. Inscriptions de Lesbos, Rev. ét. anciennes*, t. LXII, 1960, p. 300 sqq. Se pare că există o relație necesară între expresia «politică» ἐσ μέσον și numele unui sanctuar care se bucură de o asemenea poziție geografică și care îndeplinește astfel de funcții. *Contra*, Ch. PICARD, *Rev. Arch.*, 1962, t. II, pp. 43-69.

69. HERODOT, I, 170. Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 124, și P. LÉVÈQUE și P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athèenien*, Paris, 1964, p. 66 sqq.

70. Cf. P. LÉVÈQUE și P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 66.

la epopee la aceste forme de gîndire politică nu există soluție de continuitate, există doar o trecere de la un plan pre-politic la un plan specific politic.

În sfîrșit, opoziția dintre interesele colective și cele personale, primordială în vocabularul adunărilor politice, se constituie în cadrul deliberărilor clasei războinice. Punerea în discuție a comportamentului ce trebuie adoptat se exprimă în greacă prin formula «a depune problema la mijloc» (ἐσ μέσον προτιθέναι sau κατατίθεναι sau τιθέναι τὸ πρῆγμα)⁷¹. Ca și puterea, problema ce urmează a fi dezbatută, chestiunea care privește interesele grupului, se depune «la mijloc». Mai precis, exprimarea părerii proprii într-o adunare politică înseamnă «a-ți aduce părerea la mijloc» (φέρειν γνώμην ἐσ μέσον)⁷² sau «a vorbi la mijloc» (λέγειν ἐσ μέσον)⁷³. Expresiei «a vorbi la mijloc» (λέγειν ἐσ μέσον) îi corespunde expresia simetrică «a se retrage de la mijloc» (ἐκ μέσου κατήμενος)⁷⁴. Odată aflată în afara «mijlocului», a meson-ului, oratorul redevine un cetățean privat. Toate aceste expresii definesc un spațiu politic a cărui importanță în gîndirea greacă o putem aprecia prin antica formulă rostită de cranic la începutul unei adunări, atunci

71. HERODOT, VII, 8; I, 207; III, 80. La VII, 8, expresia τίθημι τὸ πρῆγμα ἐσ μέσον se opune lui ἴδιοβουλέειν, «a se sfătuiri doar cu sine». Această expresie mai este uneori întrebuită și fără o valoare politică (HERODOT, VI, 129; VIII, 74). Mēson pare să aibă în acest context valori apropiate de κοινόν: HERODOT, VIII, 58, vorbește despre κοινόν πρῆγμα. Dacă se ajunge la o înțelegere, se vorbește despre κοινῷ λόγῳ χρησάμενοι (I, 106; II, 30). Tò κοινόν este cetatea, statul (I, 67; V, 85; VI, 14; VIII, 135; IX, 117; III, 156; V, 109), dar este și tezaurul public (VI, 58; VII, 144; IX, 85) sau pur și simplu interesul general (III, 82; 84). Despre κοινόν, cf. BUSOLT-SWOBODA, *Griechische Staatskunde*³, I și II, 1920-1925, *passim* (Index, II, s.v. κοινόν).

72. HERODOT, IV, 97.

73. HERODOT, III, 83.

74. HERODOT, IV, 118; VIII, 21; 73; III, 83. Ieșirea din μέσον echivalează cu o condamnare la ἴδιοβουλέειν (VII, 8).

cînd îl invită pe toți cetătenii să dea un sfat cetății: «Cine vrea să aducă *la mijloc* un sfat înțeleapt pentru cetatea sa?» (τίς θέλει πόλει χρηστόν τι βούλευμ' ἐσ μέσον φέρειν ἔχων)⁷⁵. Separînd net ceea ce este public de ceea ce este privat, opunînd cuvîntul care privește interesele grupului aceluia care se referă la treburile private, gîndirea politică prelungește o distincție fundamentală în delibările războinicilor profesioniști. Viitoarele adunări politice ale Greciei se pregătesc în aceste adunări egalitare. În același mediu social se elaborează, de asemenea, cuplul cuvînt-acțiune⁷⁶, care va permite o mai clară distincție între planul discursului și planul realului.

În grupul războinicilor profesioniști, cuvîntul-dialog, cu trăsăturile sale specifice, rămîne totuși un privi-

75. EURIPIDE, *Suppl.*, 438-439. Tezeu îl declară cu mîndrie crainicului din Theba, după un faimos elogiu al egalității: «În ceea ce privește libertatea, ea se află în aceste cuvinte: Cine vrea....». Formula reapare în *Oreste*, 885, într-o formă mai concisă, pe care o întîlnim și la DEMOSTENE, *De corona*, 170; ARISTOFAN, *Acharn.*, 45; *Adunarea femeilor*, 130; ESCHINE, *Împotriva lui Ktesiphon*, 3. Despre acest drept de iotyopla, cf., de exemplu, BU-SOLT-SWOBODA, *Griechische Staatskunde*³, München, I, 1920, p. 453.

76. Despre schema «cuvînt-acțiune» în epopee, cf. E. BUCHHOLZ, *Die Homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885, p. 120 sqq. CL. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, 1959, pp. 51-57 și 293-297, a arătat importanța ei în secolul al VI-lea, într-un moment în care cuvîntul se dezvăluie în opozitia sa față de acțiune (cf. și analiza lui F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel, 1945, p. 46 sqq.). Opoziția dintre cuvînt și acțiune este o temă ce apare constant în gîndirea politică a grecilor; cf. e. g. Protagoras, care se mîndrește cu puțină sa de a învăța pe oricine cum să administreze în chip desăvîrșit, prin fapte și prin vorbe, treburile cetății (PLATON, *Protagoras*, 318 e - 319 a. Cf. THUKYDIDES, I, 139, 4; XENOFON, *An.*, III, 1, 45). Această distincție vine în prelungirea temei aristocratică a «omului care este la fel de priceput în luptă ca și la sfat» (Cf. PINDAR, *Nem.*, VIII, 8), «capabil să rostească discursuri» (μύθων τε ῥητῆρ')... și «capabil de fapte mari» (πρηκτῆρά τε ἔργων) (cf. *Il.*, IX, 443).

legiu al «celor mai buni», al celor ce sănătățesc în *laos*. Acestei elite î se opune «masa»⁷⁷, *demos-ul*, care inițial desemnează circumscriptia teritorială iar, mai tîrziu, pe toți oamenii care o locuiesc. *Demos-ul* «nu poruncește, nu judecă, nu deliberează (...) El nu este încă nici poporul, nici Statul»⁷⁸. Întruchiparea omului din *demos* este Thersites, iar felul în care Ulise se poartă cu el scoate în evidență limitele cuvîntului egalitar. Atunci cînd Thersites își ridică glasul, Ulise nu încearcă să-l convingă prin cuvinte, ci îl doboară cu lovitură de sceptru. Thersites este omul de rînd. El nu are dreptul de a vorbi, pentru că nu este luptător. Pentru ca Thersites să ia parte la dialog, pentru ca granița dintre *laos* și *demos* să dispară, va fi necesară o transformare majoră: extinderea privilegiilor războinicului la toți membrii unui grup social mai larg. Aceasta este falanga, formația hoplitică în care fiecare luptător ocupă un loc în rînd, în care fiecare cetăean-soldat este conceput ca o entitate ce poate fi înlocuită cu o alta de același fel, permîșind democratizarea funcției războinice și, ca atare, dobândirea de către un număr mai mare de oameni a unor privilegii politice rezervate pînă atunci aristocrației, unui grup de «aleși». Întemeindu-se pe progrese tehnologice, reforma hoplitică nu ține doar de domeniul tehnicului: ea este, totodată, produs și agent al unor structuri mentale noi, al acelor structuri mentale care conturează modelul cetății grecești. Reforma hoplitică și nașterea cetății grecești nu pot fi despărțite, în interdependență lor, de mutația intelectuală cea mai hotărîtoare pentru gîndirea greacă: edificarea unui sistem de gîndire rațională care marchează o ruptură evidentă față de vechea gîndire religioasă, ruptură cu caracter global, în care diferite tipuri de experiență aveau una și aceeași formă de expresie.

77. *Il.*, XIII, 128-129 și XV, 295-296 (distincția între ăpuștor și πληθύς).

78. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courêtes*, p. 45.

Numerouse cercetări – îndeosebi cele ale lui Louis Gernet și ale lui J.-P. Vernant – au arătat că trecerea de la mit la rațiune nu a fost miracolul acceptat de către J. Burnet, nici decantarea treptată a unei gîndiri mitice într-o conceptualizare filosofică, recunoscută de către F.-M. Cornford: procesul de laicizare a formelor de gîndire, desfășurat în cursul secolelor al VII-lea și al VI-lea, se înfăptuiește prin intermediul practicilor instituționale de tip politic și juridic. Atât cadrul conceptual cât și tehniciile mentale care favorizează apariția gîndirii raționale sunt elaborate în viața socială.

În acest cadru general, în care socialul și mentalul interferează constant, are loc laicizarea cuvîntului. Ea se efectuează la diferite niveluri: prin elaborarea retoricii și a filosofiei, dar și prin cea a Dreptului și a istoriei.

Acest fenomen are o dublă consecință pentru problematica cuvîntului în gîndirea greacă: pe de o parte, el consacră sfîrșitul cuvîntului magico-religios, care era solidar cu vechiul sistem de gîndire; pe de altă parte, el determină apariția unei lumi autonome a cuvîntului și a unei reflecții asupra limbajului ca instrument.

Declinul cuvîntului magico-religios este deosebit de vizibil într-un moment privilegiat al istoriei Dreptului⁷⁹. Pre-dreptul reprezintă un stadiu al gîndirii în care cuvintele și gesturile eficace guvernează derularea tuturor procedurilor. La acest nivel, prezentarea probei nu se adresează judecătorului care trebuie să cumpănească, ci unui adversar care trebuie învins. Nu există martori care să aducă probe. Nu există decât procedee ordalice. Acestea stabilesc în mod automat «ceea ce este adevărat», iar funcția judecătorului este de a ratifica «probele decizorii»⁸⁰. Apariția cetății grecești marchează sfîrșitul

79. Cf. L. GERNET, *Droit et prédroit*, pp. 100-119, și Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, 1959, p. 145 sqq.

80. Urmără aici analiza lui L. GERNET, *op. cit.*, p. 98 sqq. Se pot găsi analize mai detaliate și toate trimiterile la L. GERNET, *Le*

acestui sistem: este momentul evocat de Athena atunci când declară Eumenidelor, în timpul procesului lui Oreste: «Eu spun că lucrurile nedrepte nu triumfă prin jurăminte». Cuvînt hotărîtor, pe care corul cetătenilor îl continuă cu aceste cuvinte: «Atunci cercetează și rostește judecata dreaptă»⁸¹. Jurăminte care hotărău prin forța lor religioasă lasă locul discuției ce permite rațiunii să-și prezinte argumentele și oferă astfel judecătorului ocazia de a-și face o opinie, după ce a auzit părerile pro și contra⁸². Dialogul triumfă. Totodată, însă, vechiul tip de cuvînt devine anacronic. *Rugătoarele* lui Eschil o arată

tempus dans les formes archaïques du droit, *Journ. Psychol.*, 1956, p. 387 sqq. Cf. și G. SAUTEL, *Les preuves dans le droit grec archaïque*, *Recueils de la Société Jean Bodin*, t. XVI, *La Preuve*, Bruxelles, 1965, pp. 128-130.

81. ESCHIL, *Eum.*, 423-433.

82. Două versuri, atribuite lui Hesiod (?), sunt de cel mai mare interes în această privință: μηδὲ δίκην δικάσῃς, πρὶν ἀν-
αφοῦν μύθον ἀκούσῃς (HESIOD, fr. 271 [dubium], ed. Rzach³). Cu variante, acest dicton este citat frecvent, începînd cu EURIPIDE, *Heracl.*, 179-180; ARISTOFAN, *Viespile*, 725, 919-920; *Cavalerii*, 1036; EURIPIDE, fr. 362, 9-10 N². Pentru mai mulți autori (H. G. Evelyn-White, Schneidewin etc.), acesta ar fi un fragment din Χείρωνος Ὑπόθηκαι, dar J. SCHWARZ, *Pseudo-Hesiodeia*, Paris, 1960, p. 77, n. 3; 98; 239; 241, este ostil acestei ipoteze. Rămîne faptul că recomandarea: «Să nu judeci nici o pricină înainte de a fi ascultat ambele discursuri» (cf. [PLATON], *Demodocos*, 382 e - 383 a, și DEMOSTENE, *De corona*, 2 și 6) este conformă cu jurămîntul heliaștilor, care se angajează în mod explicit să asculte acuzatorul și acuzatul cu deplină imparțialitate (cf. H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, I, 1905, p. 151) și că ea este prima mărturie a unei mutații decisive în practica judecătară. În acest plan juridic, se poate observa cum prinde contur o noțiune despre ceea ce este adevărat: *histor*-ul e un martor, el este cel care *vede* și *aude*, și care, în calitatea sa de moștenitor al *mnemon*-ului, este și memorialist. În «adevărul», său se afirmă cel puțin două componente: non-uitarea și, complementar, relatarea completă, exhaustivă, a ceea ce s-a petrecut cu adevărat. Din acest punct de vedere, II, XXIII, 359-361, constituie o mărturie capitală.

clar: atunci cînd corul îl celebrează pe Pelasgos, regele din Argos, el îi cîntă: «Tu eşti cetatea, tu eşti sfatul; cîrmuior cu puteri neîngrădite, tu eşti stăpînul altarului, vatra comună a cetății»⁸³. Dar regele refuză omagiul unui cor care-i atribuie masca prestigiului său de altădată. El se înfățișează ca slujitor al poporului: «Oricît de mare ar fi puterea mea, eu nu pot face nimic fără popor»⁸⁴. Pentru a lua apărarea «rugătoarelor», regele recurge, ca orice orator, la persuasiune. El nu vorbește de la înăltîmea funcției sale, ci rostește un discurs în fața unei adunări în care hotărîrile se iau prin votul majorității⁸⁵. Vechiul său privilegiu devine cel al deciziilor colective: «Astfel a decis (κραίνει) un vot unanim, dat de cetate»⁸⁶. Poporul este acela care dă decretele *decizorii* (παντελῆ ψηφίσματα), ansamblul cetătenilor este cel care «înfăptuiește» (κραίνει). Vechile noțiuni de *télos* și *κραίνειν* nu mai sunt decât metafore. Eficacitatea magico-religioasă a devenit ratificare de către grupul social⁸⁷. Aceasta este actul de deces al cuvîntului eficace.

De acum înainte, prevalează cuvîntul-dialog. Odată cu apariția cetății, el se află în prim-plan. El este «instrumentul politic prin excelență»⁸⁸, instrumentul privilegiat al raporturilor sociale. Prin intermediul cuvînt-

83. ESCHIL, *Suppl.*, 370 sqq. Despre valoarea privilegiată a vîtrei regale, despre raporturile sale cu «vatra publică», cf. L. GERNET, *Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun*, Cah. intern. sociologie, t. IX, 1951, p. 26 sqq., și J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, *L'Homme*, 3, t. III, 1963, p. 38 sqq. (=MP, p. 128 sqq.).

84. ESCHIL, *Suppl.*, 398-399.

85. ESCHIL, *Suppl.*, 604.

86. ESCHIL, *Suppl.*, 942-943: τούάδε δημόπρακτος ἐκ πόλεως μία ψῆφος κέκρανται. Cf. 964-965: ὧνπερ ἥδε κραίνεται ψῆφος.

87. ESCHIL, *Suppl.*, 601: παντελῆ ψηφίσματα.

88. Cf. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, p. 40.

tului, oamenii acționează în cadrul adunărilor, comandană, își exercită dominația asupra semenilor⁸⁹. Cuvîntul nu mai este inclus într-o rețea simbolico-religioasă, el accede la autonomie, își constituie lumea sa proprie în jocul dialogului care definește un fel de spațiu⁹⁰, o arenă în care se înfruntă cele două discursuri. Prin funcția sa politică⁹¹, *logos*-ul devine o realitate autonomă, supusă

89. O întreagă parte a argumentației din *Elogiul Elenei* al lui Gorgias este clădită pe un raport «silnicie-persuasiune»: după PLATON, *Philebos*, p. 58 a-b, care reia o formulă a lui Gorgias, puterea *logos*-ului asupra sufletului pe care-l convinge se asemănă întru totul aceleia pe care stăpînul o are asupra sclavului, cu deosebirea că sufletul este înrobit prin constrângerea misterioasă exercitată asupra consumămintului său și nu prin forță (cf. A. DIÈS, *Autour de Platon*, I, Paris, 1927, p. 120). În această privință, merită citat dialogul *Critias* (109 b-c): «[după împărțirea pămîntului între zei], ei [zeii] s-au așezat fiecare în ținutul său și, odată așezăți acolo, aşa cum fac păstorii cu turmele lor, ei ne-au hrănit pe noi, care suntem proprietatea și turma lor; cu deosebirea că nu s-au folosit de trupurile lor pentru a lovi trupurile animalelor lor, aşa cum fac păstorii care își lovesc animalele cînd le duc la păscut; ci, dimpotrivă, s-au așezat în locul cel mai potrivit pentru a mîna un animal (εὐτροφον), la pupă, pentru a-i călăuzi mersul, folosind persuasiunea ca pe o cîrmă spre a-și atinge telurile și pentru a pune mîna pe sufletul lui; și mîrîndu-le astfel, ei au cîrmuit, precum cîrmaciul o corabie, toate săpturile muritoare» (după trad. lui L. ROBIN în colecția *La Pléiade*, t. II, Paris, 1950, p. 529). Acest text este remarcabil din mai multe motive: mai întîi, prin imaginile sale pastorale și prin imaginile de navigație, adică prin cele două tipuri de metaforă care domină gîndirea politică a grecilor; iar apoi, prin ideea persuasiunii, omologă și, dimpotrivă, distinctă de ea. Într-un context de acest fel își dobîndește semnificația Hermes *Logos*: stăpîn atotputernic, el își mînă turma cu tepușa încredințată de către Apollon.

90. Dintre literatură imensă, reținem o carte de dimensiuni reduse, E. HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925, și un volum impunător, Cl. RAMNOUX, *Hérachite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959.

91. Cf. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 41: «La început, *Logos*-ul devine conștient de sine, de regulile și de eficacitatea sa, prin funcția lui politică».

unor legi proprii. O reflecție asupra limbajului se elaborează în două direcții principale: pe de o parte, asupra *logos*-ului ca instrument al relațiilor sociale; pe de altă parte, asupra *logos*-ului ca mijloc de cunoaștere a realului. Retorica și Sofistica explorează prima cale, făurind tehnici de persuasiune, dezvoltând analiza gramaticală și stilistică a nouului instrument⁹². Cealaltă cale constituie obiectul unei părți a reflecției filosofice: este oare cuvântul o expresie a realului, a întregului real? Problemă cu atât mai stringentă cu cît dezvoltarea gîndirii matematice a făcut să se nască ideea că realul este exprimat și prin numere⁹³.

Aceste noi probleme, această dublă reflecție asupra limbajului ca instrument se dezvoltă în cadrul general al unei gîndiri raționale. De acum, se pune o întrebare: care sunt structurile mentale ce leagă gîndirea mitică și gîndirea rațională una de alta? Sau, mai bine spus, ce devine *Aletheia*, ce devin configurația și conținutul său semantic, odată cu laicizarea cuvântului? Răspunsul nu poate fi univoc, deoarece gîndirea greacă ne oferă două soluții, antitetice încr-un plan, complementare înc altul: cea a sectelor filosofico-religioase și cea a Sofisticii și Retoricii. Antitetice, pentru că primele pun în centrul gîndirii lor *Aletheia*, care devine noțiunea fundamentală, pe cînd cele din urmă o privilegiază pe *Apate*, care joacă în gîndirea lor același rol esențial. Complementare, deoarece împrejurările în care *Aletheia*, în primul caz, regrezează, se diluează și dispare și, în celălalt caz, se menține, se afirmă și se consolidează, fac dovada, încr-un anume fel experimentală, că *Aletheia* reprezintă cu adevărat centrul unei configurații de forțe religioase care stabilesc între ele relații necesare.

92. Cf. E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948, *passim*, și M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, Oxford, 1954, *passim*.

93. Cf. observațiile lui I. MEYERSON, *Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure*, *Journ. Psychol.*, 1954, p. 7 sqq.

VI

ALEGAREA: ALETHEIA SAU APATE

Atunci cînd face istoria categoriilor mentale, istoricul nu ajunge de cele mai multe ori decît la niște stări: «Transformarea și mecanismul său abia urmează a fi elaborate»¹. Există însă cazuri în care mutația are loc oarecum sub ochii istoricului, ca o reacție chimică sub aceia ai experimentatorului. Dacă am avea, drept martori, doar gîndirea sofistică pe de o parte, și gîndirea filosofică pe de altă parte, trecerea de la gîndirea religioasă la gîndirea rațională ne-ar scăpa și am fi puși în situația de a o reconstituî. În cazul nostru, avem martori privilegiați: pe de o parte, Simonides din Keos², pe de altă parte, sectele filosofico-religioase.

Prin intermediul gîndirii și operei lui Simonides³, putem observa pe viu procesul de demonetizare a

1. I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, 1948, p. 140.

2. Paginile consacrate lui SIMONIDES au fost deja prezentate sub titlul *Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie*, REG, 1964, pp. 405-419.

3. În afară de WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides*, Berlin, 1913, pp. 127-209, a se vedea studiile detaliate ale lui W. SCHMID, în W. SCHMID și O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 1, München, 1929, pp. 505-523; A. SEVERYNNS, *Bacchylide*.