

W.K.C. GUTHRIE

O ISTORIE A FILOSOFIEI GRECEȘTI

Volumul 1

Traducere de
MIHNEA MOISE și IOAN LUCIAN MUNTEAN

Notă introductivă de
IOAN LUCIAN MUNTEAN



UNIVERSITAS

C. ANAXIMANDRU

(1) Data nașterii, opera, preocupări

Anaximandru a fost un mai tânăr prieten și concetățean al lui Thales. Apollodoros afirmă cu o precizie neobișnuită că Anaximandru avea șaiszeci și patru de ani în anul 547/6 (D.L. II, 2).¹ Urmând tradiția conform căreia Thales nu a scris nimic, Themistios l-a caracterizat ca «primul dintre greci, după cunoștința noastră, care a fost îndejuns de cutezător încât să dea la iveală un tratat despre natură». Este sigur că a scris o carte, care se pare că a fost cunoscută de Apollodoros istoricul, și putem avea o oarecare siguranță că ea se găsea în biblioteca din Lykeion în timpul lui Aristotel și Teofrast. Și totuși este probabil important să observăm că nici Anaximandru și nici Anaximene nu sunt menționați de nici un autor înainte de Aristotel. Platon, deși relatează o povestire despre Thales și citează opinia atribuită lui în altă parte că toate lucrurile sunt pline de zei, nu menționează nicăieri pe ceilalți doi milesieni și nu face nici o referire sigură la concepțiile lor. Acest fapt deosebit l-a făcut pe cercetătorul elvețian Gigon să presupună că Aristotel, cu preocuparea sa profundă pentru aspectul istoric al cercetării sale, trebuie să fi căutat operele acestora doi și să fi descoperit copii care până în epoca sa se pierduseră.

Suda² enumeră ca titluri ale operelor lui Anaximandru: *Despre Natură*, *Descrierea Pământului*, *Stelele Fixe*, *Sfera*, «și alte câteva». Acestea provin probabil din catalogul bibliotecii din Alexandria și reprezintă secțiuni ale unei singure opere pe care Anaximandru însuși, potrivit obiceiului epocii sale, aproape sigur o va fi lăsat fără titlu, și, presupunând că titlurile sunt în realitate subtitluri, lista se prea poate să fi variat. În tot cursul Antichității, titlul «Despre Natură» (περὶ φύσεως) a fost dat fără deosebire scrierilor presocraticilor care, cât privește preocupările lor principale, erau cunoscuți ca «filosofii naturaliști» sau «fiziologiști» (φυσικοί, φυσιολόγοι: de exemplu, la Aristotel). Expresia era deja utilizată ca titlu în secolele al V-lea și al IV-lea î.Cr., deși acest lucru nu este cu adevărat demonstrat de pasaje citate în mod obișnuit ca dovadă, și în care un autor hipocratic sau Platon se referă la «cei care scriu despre natură»: aceasta și expresii similare îi delimitează ca grup recunoscut, însă nu se poate spune că indică ceva atât de precis precum un titlu.³ Dovezi mult mai sigure provin din ceea ce se pare că nu a atras atenția cercetătorilor în legătură cu această temă, anume afirmația că sofistul din secolul al V-lea, Gorgias, a scris o carte pe care a numit-o «Despre Non-existent sau despre Natură».⁴ Nu ne putem îndoi că titlul deliberat provocator a fost ales chiar de Gorgias și nici că avea drept scop parodiarea titlurilor deja cunoscute. Se poate ca el să fi avut în special în vedere pe contemporanul său Melissos, a cărui lucrare potrivit lui Simplicius (*Phys.* 70.16, *De Caelo*, 557.10; DK, 30A4) se numea «Despre Natură sau despre Existent».

Clasificarea lucrărilor sale din Suda poate fi corect considerată ca reprezentând sfera preocupărilor lui Anaximandru. Asociată cu faptul într-un totuși autenticat că el a desenat o hartă a lumii cunoscute, aceasta i-a sugerat lui Heidel că Anaximandru a fost mai mult geograf decât filosof și că atenția limitată a peripateticienilor care au impus tradiția lor doxografică i-a conferit o imagine oarecum deformată a realizărilor sale privite în ansamblu. Relatările despre harta sa pot fi urmărite până la marele geograf și bibliotecar

alexandrin Eratostene, de exemplu aceea a lui Strabon care susținând că geografia este un studiu care merită să fie numit filosofic spune, după ce îi acordă locul de frunte lui Homer (I, 1, 11, DK, 12A6):

Cei care l-au urmat erau limpede oameni de seamă și pricepuți într-ale filosofiei; dintre ei Eratosthene spune că imediat după Homer au fost doi, Anaximandru, cunoscut și concetățean al lui Thales, și Hekataios din Milet. Primul a publicat cea dintâi tablă geografică [hartă a pământului], în timp ce Hekataios a lăsat o schiță considerată că este a lui, pe baza altor scrieri ale lui.⁵

Anaximandru a fost de asemeni renumit și pentru realizările sale în astronomie, un fapt însoțitor firesc al preocupării sale pentru cosmos în ansamblu. Se spune despre el (D. L. II, 2) că a construit o sferă, adică un fel de model al cerurilor, însă din nefericire nu avem nici un detaliu despre acesta și suntem încă pe acea treaptă confuză a istoriei pe care atribuirea acțiunilor și descoperirilor specifice unui gânditor anume este aproape imposibil de verificat. Citim la Cicero că prima sferă celestă a fost modelată de Thales (*eam a Thalete Milesio primum esse tornatam, De Rep.* 1, 14, 22). Heidel menționează că potrivit lui Pliniu (II, 31, DK, 12A5) Anaximandru a descoperit înclinarea zodiacului, însă nu notează în același loc faptul că Eudemos în a sa *Istorie Astronomică* îi atribuie descoperirea lui Oenopides din secolul al V-lea (DK, 41.7). Ca și în cazul lui Thales, s-a spus că Anaximandru a inventat sau a introdus cadranul cu tijă dreaptă (gnomon) și că a indicat cu ajutorul acestuia «solstițiile, perioadele lunii, anotimpurile și echinocțiile» (Eusebios, DK, A4, cf. D. L. II, 1). Herodot, după cum am văzut, considera că este un import din Babilon, iar diferitele cuvinte utilizate de sursele noastre indică cel puțin un oarecare dubiu aici în ceea ce privește contribuția lui Anaximandru.⁶ Potrivit lui Favorinus (*ap.* D. L. II, 1) cadranul a fost construit la Sparta, cetate de care va fi mai târziu legat printr-o povestire pe care o găsim la Cicero (*De Div.* I, 50, 112), anume că el e răspunzător pentru salvarea unui număr considerabil de vieți, prevenindu-i pe spartani asupra unui cutremur iminent și convingându-i să petreacă noaptea afară.⁷ Astfel, după cum ne-am aștepta din preocupările sale geografice, el a avut în mod evident predilecția ioniană pentru călătorie, iar Aelian (c. 200 d.Cr.) spune că Anaximandru a condus expediția pentru întemeierea uneia dintre numeroasele colonii ale Miletului, anume aceea a Apolloniei pe țărmul Mării Negre (*V. H.* III, 7, DK, A3). Fără îndoială, asemenea lui Thales el a luat parte activă în viața publică a cetății sale, chiar dacă nu mai acceptăm că statuia din secolul al VI-lea ce poartă numele lui Anaximandru, și a cărei parte inferioară a fost descoperită în *bouleuterion* în Milet, a fost ridicată în cinstea filosofului.⁸

Analiza amănunțită făcută de Heidel mărturiilor provenind din sursele neperipatetice l-a condus la concluzia că scrierea lui Anaximandru era, pe scurt și într-o formă concisă⁹, o istorie și geografie universală, «având ca scop schițarea istoriei evoluției cosmosului din momentul apariției sale din infinit și până în perioada vieții autorului». Ducând această tendință chiar mai departe, Cherniss afirmă: «Țelul lui Anaximandru a fost să ofere o descriere a pământului locuit, din punct de vedere geografic, etnologic și cultural, și a modului în care a ajuns să fie ceea ce este». Aceasta ar însemna că singura parte din concepția lui Anaximandru despre care nu avem altceva decât cele mai puține și mai îndoielnice informații, anume cosmogonia sa, avea pentru el doar un caracter incidental și pregătitor pentru scopul principal al cercetării sale. Putem admite posibi-

litatea că Aristotel și urmașii săi n-au spus nimic despre secțiunile din lucrare care nu-i interesau, însă să mergem atât de mult în direcția opusă înseamnă să nu mai ținem seama de mărturie.

Aici principalul nostru obiectiv trebuie să fie să încercăm o reconstituire a viziunii cosmogonice a lui Anaximandru, iar în cazul acesteia, după cum am văzut, stăm mai bine decât în cazul lui Thales. Nici unul dintre cei care ne informează și nici una din sursele lor nu au cunoștință de vreo scriere a lui Thales. Ei se bazează pe anecdote sau pe câteva apoftegme a căror autenticitate era îndoielnică sau chiar mai rău decât îndoielnică. Tratatul lui Anaximandru a putut fi citat și stilul său criticat de Teofrast, și suntem încredințați că Apollodoros a văzut o copie în secolul al II-lea. Indiferent ce credem despre interpretările lor, cel mai sigur este să presupunem că și Aristotel și Teofrast aveau la dispoziție scrierea și să fim suficient de prudenți în a critica ceea ce spun ei, din punctul de vedere al relativei noastre necunoașteri.

(2) Nelimitatul ca *arche*

Cel mai bun punct de pornire va fi relatarea pe care o oferă Simplicius, în mare parte preluând idei de la Teofrast (*Phys.* 24.13, DK, A9 și B1):

Anaximandru a numit ca arche și element al lucrurilor existente «nelimitatul», fiind primul care a introdus acest nume pentru arche. El spune că acesta nu este nici apa, nici vreunul din așa-numitele elemente, ci o substanță diferită care este nelimitată, din care-și trag obârșia toate cerurile și lumile cuprinse în ele. Lucrurile pier în acele lucruri din care își iau ființa, așa cum se cuvine; pentru că ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută potrivit cu rânduiala [sau poate «estimarea»] timpului – exprimându-se astfel în termeni poetici.

Astfel parafrazănd și, în parte, citând cuvintele lui Anaximandru, Simplicius, avându-i în vedere pe precursorii săi, Aristotel și Teofrast, continuă prin a-i interpreta:

Este cert că atunci când a observat cum cele patru elemente se preschimbă unul în altul, el nu a crezut că e înțelept să conceapă pe unul dintre acestea ca fundamentându-le pe celelalte, ci a postulat altceva. Mai mult, el nu explică genesis printr-o modificare calitativă a elementului, ci printr-o separare a contrariilor cauzată de mișcarea eternă.

Puține pasaje descriptive referitoare la concepția presocratică au scăpat de critica aspră și amănunțită a multor cercetători moderni. Cel de mai sus nu constituie o excepție, și multe dificultăți au fost descoperite, dacă nu chiar produse, în el. Digresiunea neintenționată, că limbajul lui Anaximandru aici este mai degrabă poetic, ne oferă informația valoroasă că propoziția anterioară, deși este redată în greacă în vorbirea indirectă, păstrează câteva din cuvintele lui. În cel mai rău caz¹⁰, critica trebuie să se refere la propoziția: «pentru că ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută potrivit cu rânduiala timpului», iar aceasta este o garanție suficientă că propoziția anterioară este o reprezentare corectă a gândirii lui Anaximandru.¹¹ Afirmatia din interpretarea lui Simplicius, că Anaximandru explică originea lucrurilor «printr-o separare a contrariilor» etc., depinde fără îndoială de Aristotel, care scrie (*Phys.* I, 4, 187a20): «Alții afirmă că opusele sunt în unu și că sunt separate una de alta, așa cum spune Anaximandru».¹²

Este limpede (deși un alt punct de vedere a fost adoptat) că prima propoziție de la Simplicius înseamnă că Anaximandru a fost cel dintâi care i-a dat lui *arche* numele de *apeiron* (nemărginit, nelimitat). Că el a fost de asemeni cel dintâi care a folosit termenul de *arche* pentru ceea ce autori de după Aristotel, care aveau idei relativ diferite, au numit «substratum», apare nu din acest pasaj, ci din altul al lui Simplicius (*Phys.* 150.22): «Anaximandru afirmă că opusele sunt în substratum, care este un corp nelimitat, și separate una de alta: el a fost primul care a numit substratum *arche*». Observăm de asemeni că Teofrast a socotit necesar să explice cuvântul arhaic prin adăugarea termenului aristotelic στοιχεῖον (element).¹³

O dată cu Anaximandru, teoria fizicalistă a făcut un pas important către o noțiune de la care s-a retras de multe ori înainte de reaparitia ei în lumea modernă, într-o formă cu totul diferită: noțiunea de imperceptibil. «Perspectiva fizică asupra lumii», scrie fizicianul von Weizsäcker, «a avut întotdeauna o tendință spre imperceptibil. Aceasta rezultă imediat din strădania fizicii de a obține o perspectivă unificată asupra lumii. Nu acceptăm fenomenele în deplinătatea lor multicoloră, ci dorim să le explicăm, adică dorim să reducem un fapt la altul. În acest proces, ceea ce este perceptibil este adesea explicat prin ceea ce nu este perceptibil».¹⁴

Anaximandru apoi respinge ideea că apa sau oricare dintre substanțele fundamentale vizibile, recunoscute de toată lumea (iar mai târziu de filosofi) ar putea sluji drept temelie pentru tot restul. El postulează în schimb o substanță nenumită în spatele tuturor, mai puțin definită în caracterul ei, și pe care a caracterizat-o drept *apeiron* (din *a* privativ, indicând absența, și *peras* = limită sau hotar). Nu există nici un motiv pentru a considera apa, pământul, focul sau oricare astfel de fenomen obișnuit care apare în mod concret, ca anterior celorlalte. Matricea originară a universului trebuie să fie ceva mult mai elementar și mai fundamental decât oricare dintre acestea, și din care acestea toate sunt în aceeași măsură manifestări sau modificări secundare, obținute printr-un proces de «separare reciprocă».

De aceea următoarele întrebări se impun de la sine: De ce a trecut Anaximandru dincolo de fenomene? Ce înțelegea prin *apeiron*? Ce erau «contrariile» și în ce sens erau «în unu și separate una de alta?»

(3) Contrariile

Într-o argumentare generală, presupunerea unei realități imperceptibile dincolo de ceea ce este perceptibil a fost, pentru cel care căuta o unitate în spatele multiplicității fenomenelor, o prezumție corectă, după cum von Weizsäcker a confirmat-o din punctul de vedere al omului de știință. De asemenea, Anaximandru a avut și un alt motiv mai aparte pentru a o adopta, iar acest lucru introduce o trăsătură fundamentală a gândirii grecești, cu o istorie îndelungată și influentă, și anume ideea de contrarii primare. Ulterior, când substanța și atributul au fost deosebite categoric de Platon și Aristotel, s-a spus că elementele – pământul, apa, aerul și focul – sunt caracterizate de unul sau mai multe mulțimi de calități contrare, cald, rece, umed și uscat, și că din cauza atributelor lor opuse ele sunt tot timpul într-o stare de conflict. Literatura europeană atestă vitalitatea acestei noțiuni semi-antropomorfe. De la Ovidiu –

Frigida pugnant calidis, umentia siccis –

trecem la Spenser –

*The earth the air and the fire
Then gan to range themselves in huge array,
And with contrary forces to conspire
Each against other by all means they may –*

și la Milton –

*Hot, cold, wet and dry, four champions fierce
Strive here for maistry.*

Când Anaximandru a încercat pentru prima dată să dea o formulare filosofică ideii, nu era posibilă nici o distincție clară între substanță și atribut. La fel cum a vorbit despre «nelimitat», tot așa a desemnat opuzii prin articol și adjectiv drept caldul, recele, umedul și uscatul.¹⁵ Acestea, după cum a afirmat Cornford, sunt pentru Anaximandru nu calități, ci lucruri. «Caldul» nu era călduros, considerat ca o proprietate adjectivală a unei substanțe care este caldă. Este un lucru-substantiv, iar «recele», contrariul său, este un alt lucru. De unde rezultă că era posibil să gândești recele și caldul ca două lucruri opuse care ar putea fi toate contopite într-o stare indistinctă, asemenea unui amestec din apă și vin» (*Princ. Sap.* 162).

Conflictul contrariilor este un fapt de netăgăduit în natură. De exemplu, apa, a cărei natură este să stingă focul atunci când îl întâlnește, cu greu poate fi considerată substanța originară din care focul, împreună cu toate celelalte forme de existență materială, își au ființa. Aristotel prezintă astfel argumentul, deși nu îl menționează pe Anaximandru cu numele:

Unii gânditori consideră că aceasta [sc. o substanță diferită de elementele care au apărut din ea] este nelimitatul, nu aerul ori apa, pentru ca elementele să nu fie distruse de acela dintre ele care este nelimitat; căci ele sunt contrare între ele – de exemplu, aerul este rece, apa umedă, focul cald –, astfel încât dacă unul dintre ele ar fi nelimitat, celelalte ar fi trebuit să dispară. Acum însă, spun ei, este altceva din care elementele cunoscute derivă (Phys. III, 204b24).

Chiar Anaximandru se referă la acest conflict în singurul fragment bine autentificat din opera sa: «Ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută potrivit cu rânduiala timpului».

Pentru a evita orice neînțelegere, trebuie remarcată aici o distincție care la prima vedere pare destul de delicată. Există un sens în care apa (recele și umedul) poate să dea și da naștere contrariului ei, focul (caldul și uscatul). Nici o altă semnificație nu poate fi atașată propoziției lui Anaximandru decât aceea că «nedreptatea» pe care ele o comit constă într-o năvălire, să zicem, a focului prin înghițirea parțială a rivalului său, apa, și invers. Era de fapt o credință greacă obișnuită, care apare mai clar la Anaximene, aceea că la circumferința universului căldura de foc (adică, în actuala ordine a lumii, soarele) nu doar evaporă umezeala pământului și a mării, transformând-o astfel în ceață sau aer, ci în cele din urmă o arde și o transformă în foc. De fapt, despre proces se vorbea ca despre o «hrănire» a soarelui cu apă și umezeală, așa cum am văzut la Thales.

În acest sens, focul poate fi produs din apă, însă numai datorită existenței simultane a amândouă, și, așa cum spune Anaximandru, balanța lor este întotdeauna echilibrată:

năvălirea unui contrariu este urmată de o răscumpărare prin care celălalt recâștigă terenul pierdut. Focul devine prin răcire nor, norul ploaie care, încă o dată, reface umezeala de pe pământ. Această avansare și retragere alternantă a caldului și a uscatului, a recelui și a umedului, este o expresie evidentă a succesiunii anuale a anotimpurilor.¹⁶ Ea nu contrazice în nici un fel observația care a dus la abandonarea uneia dintre opuși ca *arche* primar, pentru că rămâne totdeauna la fel de adevărat că într-un univers în care *totul* era apă, precum acelea ale miturilor mesopotamiene și egiptene, pe care Thales le-a raționalizat poate prea pripit, nici un foc nu se va fi produs vreodată. Pentru ca apa să se transforme în foc, este necesară acțiunea focului, deja existent.

Astfel, chiar dacă propoziția «lucrurile pier în acele lucruri din care au luat naștere, potrivit cu necesitatea» este de asemeni a lui Anaximandru sau este o parafrază a lui Teofrast sau Simplicius, ea nu se poate referi (așa cum s-a crezut adeseori) la generarea primară a opușilor din, și la reabsorbția lor finală în, *apeiron*-ul ultim, ci doar la transformările lor reciproce în starea actuală. Altfel legătura sa cu citatul următor nu ar avea nici un sens.¹⁷

Pentru a recapitula, Anaximandru a observat că există tendința naturală a fiecărui element să-și asimileze contrariul. Focul și apa trebuie în mod inevitabil să fie în conflict. Când se întâlnesc, se luptă până ce unul sau celălalt triumfă, și fie focul este stins și nu rămâne nimic altceva decât apa, fie altminteri apa este uscată și focul rămâne în unica stăpânire a teritoriului. Reciproc, acest lucru poate fi descris în termenii lui Simplicius ca transformarea apei în foc și *viceversa*.¹⁸ Există, bineînțeles, o treaptă intermediară, în mod evident vizibilă observației, a transformării apei în abur sau vapor, care pentru greci sunt incluse în termenul *aer*. În lumea privită ca un întreg, victoria completă și finală nu este niciodată acordată uneia sau alteia dintre forțele opuse (sau părțile unui litigiu, cum le-a imaginat Anaximandru): echilibrul dintre ele este întotdeauna refăcut și menținut. Dacă una câștigă un avantaj local, cealaltă năvălește în altă parte.

Dacă lumea s-a dezvoltat dintr-o singură substanță, trebuie să existe destul din această substanță pentru a crea întreaga lume și probabil încă mult în plus. Însă, dacă focul există în această cantitate, el s-ar bucura în mod inevitabil de o continuă victorie asupra rivalilor săi potențiali, nici unuia neputându-i-se permite să capete ființă; sau dacă *arche* sau *physis* al lumii ar fi apa, nu ar exista niciodată foc. Acest lucru rămâne adevărat indiferent cum considerăm termenul lui Anaximandru *apeiron*, pe care îl aplică stării primare a substanței, fie însemnând strict infinit în mărime, cum a făcut Aristotel, sau pur și simplu o cantitate nedefinită îndeajuns de mare pentru a sluji drept sursă sau rezervor¹⁹ din care toate cele ce există au fost extrase. Ce anume a înțeles el exact prin acest cuvânt a fost subiectul unei considerabile dezbateri, și se cuvine acum să fie analizat.

A fost mult timp un loc comun să se creadă că milesienii erau interesați doar de problema «Din ce este făcută lumea?». Ei presupuneau că ea este constituită dintr-o singură substanță materială și s-au întrebat doar dacă această substanță era apa, aerul sau altceva. Aceasta a fost perspectiva lui Aristotel, deoarece atunci când i-a abordat de pe poziția schemei sale împărțite căutând, după cum ni se spune, numai anticipări ale cauzelor materiale, eficiente, formale și finale așa cum le concepea el, milesienii au apărut a fi preocupați numai cu «principii de ordin material» (τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνως,

Metaph. 983b7). Limitând însă astfel orizontul și țelul analizei sale, el fără îndoială i-a indus în eroare pe aceia care, ignorând propria sa declarație de intenții, au presupus că el scrie o istorie a filosofiei. Nu «materia» (pentru care ei nu aveau nici un cuvânt, de vreme ce nu cunoșteau o altă formă de existență), ci mai degrabă «natura» (*physis*) este cuvântul cheie potrivit. S-ar putea să nu existe nici un exemplu sigur al acestui cuvânt în puținele fragmente ale filosofilor de dinaintea lui Heraclit, însă îl întâlnim cu un sens foarte apropiat la Homer²⁰, iar acest lucru împreună cu consensul general al Antichității este îndeajuns pentru a justifica afirmația lui Pohlenz conform căreia «conceptul de *physis* este o creație a științei ioniene, în care și-au rezumat noua lor înțelegere a lumii».²¹ Mult mai comun, el semnifică adevărata constituție sau natură a lucrurilor, incluzând modul de a se comporta, deși poate să însemne și «naștere» sau «creștere» (de exemplu la Empedocle, fr. 8). Cele două înțelesuri sunt legate, de vreme ce, așa cum a spus Aristotel (*Phys.* 193b12), «*Physis* în sensul de generare este calea spre natură» (în sensul de stare sau structură, atinsă în cele din urmă). *Physis* a putut fi atât proces, cât și alcătuire sau formă dezvoltată, iar milesienii au fost interesați de ambele sensuri, deși mărturiile, așa cum sunt, sugerează că sensul al doilea (cel din *Odiseea*) este posibil să fi predominat în secolul al VI-lea.

Noua «înțelegere a lumii» a constat în înlocuirea cauzelor mitologice cu cele naturale, adică, a constrângerii exterioare cu dezvoltarea internă. Aceasta, după cum afirmă Pohlenz, este bine exprimată de folosirea generalizată a lui *physis*²², care este ceva în mod fundamental intern și intrinsec lumii, principiul dezvoltării și a alcătuirii sale prezente, identificată pe această treaptă timpurie cu componenta sa materială. Ipoteza primară nu este pur și simplu că ea constă dintr-o unică substanță materială, ci că diversitatea stării sale actuale nu este așa din veșnicie, ci s-a dezvoltat din ceva în mod radical mai simplu într-un moment anume în timp.

(4) Semnificația lui *apeiron*

Această stare simplă inițială sau *arche*, Anaximandru a numit-o Nelimitatul, iar procesul prin care o stare a lumii a rezultat din ea a fost descris ca o «separare». Pentru a examina întâi chiar starea inițială, cum a conceput-o el și de ce a numit-o *apeiron*? Aristotel (*Phys.* 203b15; DK, A15), pentru care termenul avea sensul exact de infinit, menționează cinci considerente care au condus la credința că ceva este *apeiron*. Putem considera că acestea conțin toate aspectele tradiționale ale termenului până la epoca lui Aristotel și chiar în vremea lui. În cazul primului aspect, cel temporal, *apeiron*-ul lui Anaximandru merită cu siguranță să fie numit infinit. Noțiunea de infinit temporal era familiară gândirii grecești din Antichitatea îndepărtată în concepția religioasă a nemuririi, iar descrierea făcută de Anaximandru era în termeni adecvați acestei concepții, deoarece asemeni multora dintre urmașii săi, ne spune Aristotel (*Phys.* 203b13; DK, B3), el a numit *arche*-ul «nemuritor și nepieritor». Potrivit lui Hippolit, Anaximandru i-a atribuit de asemeni cuvintele «veșnic și fără vârstă» (*Ref.* I, 6, 1; DK, B2). Aceasta îl desemnează ca pe ceva de un ordin diferit decât orice este recunoscut în lumea actuală, și în plus exemplifică înțelesul lui *arche* atât ca starea originară a lucrurilor – deoarece el a existat dintotdeauna –, cât și ca temeiul permanent al ființei lor. *Arche* al tuturor lucrurilor nu poate avea el însuși un *arche* – un început – deoarece

atunci nu el, ci acest alt *arche* ar fi cel ultim. Iar ceea ce nu are *arche*, și la fel nici sfârșit, este *apeiron*, pentru că un *arche* ar constitui o limită. Și așa este într-adevăr, spune Aristotel (*Phys.* 203b7), folosind un argument care i s-a părut lui Cornford ca având «o încărcătură arhaică».²³

Separat de sensul temporal de «etern», *apeiron* cunoaște alte două semnificații importante, în funcție de cum sunt gândite «hotarele» (*perata*) care îi lipsesc, interne sau externe. Dacă un corp este limitat extern, aceasta se poate întâmpla numai deoarece el întâlnește altceva, sau cel puțin așa li s-a părut lui Aristotel și autorilor de mai târziu.²⁴ Dincolo de limita sa trebuie să se afle altceva decât el însuși. Învers, atunci, un corp care este nelimitat în acest sens trebuie să se întindă la infinit, sau cel puțin indefinit, în spațiu. În *Placita* a lui Aëtius (DK, A14) ni se spune că Anaximandru a considerat *apeiron* ca infinit în acest sens cantitativ «cu scopul ca procesul de devenire să nu înceteze». «Contrariile» existente, după cum am văzut, și corpurile mult mai complexe compuse din ele, pier în mod repetat. În consecință, aparent argumentul ar afirma că dacă furnizarea trebuie să se mențină – așa cum se și întâmplă și s-a întâmplat din vremuri imemorabile –, atunci izvorul din care apar noile lucruri, adică *apeiron*, trebuie să fie nesecat și de aceea infinit.

Pare îndoielnic, oricum, că Anaximandru însuși a utilizat acest argument.²⁵ Mai degrabă se pare că autorul a făcut această inferență dintr-o propoziție în care Aristotel neagă faptul că acesta este un raționament corect pentru a presupune existența unui corp infinit, fără a sugera însă că Anaximandru a procedat astfel. «Nici nu este necesar», scrie Aristotel (*Phys.* 208a8; DK, A14), «să existe un corp infinit sensibil în act, pentru ca generarea să nu înceteze; pentru că distrugerea unui lucru poate fi generarea altuia, în timp ce întregul rămâne finit». Ceea ce spune Aristotel este categoric adevărat. Procesul de naștere și de pieire este circular. A pieri nu înseamnă a dispărea în neant, ci a se transforma într-o altă formă a materiei. Această circularitate, simbolizată de Anaximandru ca o alternare între «nedreptate» și «remediu», se pare că a fost centrală pentru gândirea sa. Dacă el nu a observat că se elimină necesitatea existenței unui izvor nesecat de materie primă din care se extrage veșnic pentru a forma noi ființe și alte lucruri din lume, înseamnă că mintea sa a fost mai puțin ageră decât sugerează mărturiile despre el.

Este puțin probabil că Anaximandru a fost capabil să înțeleagă noțiunea de infinit strict spațial sau cantitativ, noțiune care a adus importante progrese în matematică. Este într-adevăr pur conceptuală și nu are nici un înțeles în lumea experienței sensibile imediate. Ca unul din cele cinci argumente pentru a crede în infinit, Aristotel spune că numărul, mărimea matematică și spațiul de dincolo de cer sunt considerate infinite «deoarece în gândirea noastră nu se epuizează niciodată».²⁶ Este greu de crezut că Anaximandru a raționat astfel. Cu siguranță, el a considerat *apeiron* o enormă masă înconjurând (περιέχειν, *Ar. Phys.* 203b11) întreaga noastră lume, însă s-ar fi putut chiar să-i apară în gândire ca o imensă sferă, așa cum a sugerat Cornford. Cuvântul era folosit în greacă pentru a descrie atât forma sferică, cât și pe cea circulară, iar într-o epocă fără vreo știință a gramaticii, semanticii sau logicii, oamenii erau în voia cuvintelor într-o măsură care nu este întotdeauna ușor de înțeles. Un cuvânt era mai degrabă ca o unică entitate considerată ca întreg, iar diferitele sale semnificații, pe care noi le analizăm și le separăm fără dificultate, puteau apărea numai ca diferite aspecte sau fațete ale unui singur înțeles.

Este potrivit de aceea să ținem seama de faptul că *apeiron* era folosit pentru sfere și inele, pentru a indica fără îndoială că se poate merge continuu în jurul lor fără să se ajungă la o linie de hotar. Aceasta rezultă în mod deosebit de clar când Aristotel afirmă (*Phys.* 207a2) că inelele de pus pe deget sunt numite infinite dacă nu au atașată o piatră prețioasă. Empedocle (fr. 28) vorbește despre o sferă nelimitată, iar cuvântul este de asemeni aplicat unei mantii fără cusături, cât și grupului circular de adoratori adunați în jurul altarului.²⁷

În al doilea rând, *apeiron* era utilizat având în minte mai ales *perata* interne, pentru a indica faptul că nici o linie nu poate fi trasată între părți în interiorul întregului. În acest fel el se apropie de noțiunea de nedeterminare. Un corp nelimitat în acest sens poate fi constituit din diferite tipuri de materie, însă ele sunt contopite într-o masă indistinctă. Stând pe țărm putem vedea cu claritate unde încep și unde se termină marea, pământul și aerul. Lumea nu este *apeiron* în sensul pe care îl avem în vedere. Însă ne putem imagina un fel de cataclism care ar putea distruge aceste hotare, la fel cum ne putem imagina o stare inițială de haos înainte ca principalele diviziuni ale lumii să fie atât de clar distinse, cum sunt pentru noi acum. Dacă pământul, apa și cerul au fost contopite într-o unică masă topită și mărită, lumea ar putea fi descrisă ca un amestec fără margini, sau nelimitat (în greacă ἄπειρον μῦγμα), ceea ce înseamnă că hotarele dintre diferitele sale componente nu există și că acestea sunt inextricabil amestecate. Nu se pune problema extensiunii limitelor lumii.

Trebuie să repet că nu suntem pe o treaptă a gândirii în care să fie posibile distincțiile clare între diferitele utilizări ale aceluiași cuvânt. O anumită moștenire a ideii de ordin magic că un cuvânt sau nume are o existență independentă și o esență a sa, și de aceea poate fi considerat un lucru, a persistat până în epoci ulterioare acestuia și a influențat chiar și gândirea celor mai luminați oameni, oricât ar fi fost de mult retrasă în subconștient. Pentru asta *Cratylus* al lui Platon este o dovadă concludentă. Prin urmare, nu este vorba de a decide pe care din cele câteva sensuri a intenționat Anaximandru să-l considerăm pentru termenul său, ci numai care sens a fost cel mai important în mintea sa. Este probabil că aceasta a fost ideea de indeterminare internă, mai degrabă decât aceea de infinitate spațială, de vreme ce prima a oferit o soluție la problema pe care încerca să o rezolve. După cum am văzut, Anaximandru a fost influențat de dificultatea de a presupune ca elementul unic primar să fie apa, sau «umedul», așa cum făcuse Thales, sau oricare dintre contrariile reale împreună cu trăsăturile lor determinate. Datorită credinței sale în ostilitatea inerentă sau «nedreptatea» acestora, nici una dintre ele, nu numai că nu slujește drept izvor de ființă pentru celelalte, dar le-ar împiedica cu desăvârșire pe toate. O substanță primară trebuie să fie, ca să spunem așa, neutră față de aceste ostilități și trebuie de aceea să nu aibă trăsături determinate ale sale proprii. Ea trebuie să poarte, întâi inactive și suspendate ca într-o soluție, caracteristicile tuturor viitoarelor contrarii care la timpul potrivit urmau să fie – termen semnificativ, care probabil îi aparținea – «separate de» (sau «din») ea. Aici putem găsi, după toate probabilitățile, principalul motiv pentru care și-a numit *arche* pur și simplu *apeiron*. Nu existau în el *perata* între cald, rece, umed și uscat. Înainte de formarea unui cosmos, despre opușii aceștia se putea spune că deocamdată nu existau, pentru că erau amestecate indistinct. În același timp (pentru a utiliza o posibilitate a limbii care nu era la dispoziția lui Anaximandru), ei erau într-o stare potențială, astfel încât apariția lor ulterioară în ființe reale și active era totdeauna posibilă.

Dificultățile acestei concepții, cel puțin așa cum a fost exprimată în limbajul necizelat al epocii sale, nu erau imediat manifeste. Pentru a le înfățișa pe deplin a fost nevoie de claritatea intransigentă a unui Parmenide. Putem spune că dacă opusele au putut fi separate de *arche*, acesta trebuie să-i fi conținut tot timpul și de aceea nu poate fi descris ca o unitate. Aplicând vechea expresie după care «toate iau naștere dintr-un singur lucru», Anaximandru de fapt ne-a înșelat.²⁸ Însă această critică aparține unei trepte mai avansate a gândirii, o treaptă necesară între monismul naiv al milesienilor și distincția aristotelică între diferitele moduri ale ființei.²⁹

(5) Divinul *apeiron*

Ar mai fi ceva de spus despre *arche*-ul lui Anaximandru pe baza cuvintelor lui Aristotel din *Phys.* 203b6 (DK, A15):

Orice lucru sau este o origine sau rezultă dintr-o origine: nelimitatul nu are o origine, deoarece aceasta ar constitui o limită pentru el. Pe lângă aceasta, fiind o origine [sau izvor sau principiu: arche], este nenăscut și nepieritor... De aceea, după cum spun, nu există o origine pentru el, ci el apare ca origine a celorlalte lucruri cuprinzând totul și conducând totul, așa cum susțin acei filosofi care nu admit alte cauze în afară de nelimitat cum ar fi Mintea sau Iubirea; iar acesta, spun ei, este divinul, pentru că este nemuritor și nepieritor, așa cum afirmă Anaximandru și cei mai mulți dintre cercetătorii naturii.

Aristotel distinge aici pe gânditorii ulteriori lui Anaximandru pentru care credința într-o substanță însuflețită și care se mișcă de la sine începea să fie nesatisfăcătoare, astfel încât, asemeni lui Empedocle și lui Anaxagora, ei s-au îndreptat către noțiunea de forță mișcătoare separată, față de cei care, precum milesienii, erau încă doar în faza hilozoistă. Pentru aceștia un singur *arche* îndeplinește rolul dublu; el include sau cuprinde toate lucrurile și este de asemeni și forța conducătoare. Acest verb (κυβερνᾶν, literal «a cârmi») a fost aplicat în secolul al V-lea de Diogenes din Apollonia (fr. 5) aerului, pe care el l-a preluat ca *arche* de la urmașul lui Anaximandru, Anaximene. În altă parte la presocratici îl găsim la Heraclit (oricare ar fi traducerea și interpretarea corecte ale fr. 41) și la Parmenide (fr. 12, v. 3). După toate probabilitățile acest cuvânt și restul limbajului aici citat din «filosofii care vorbesc despre nelimitat» apar încă de la Anaximandru, la fel ca și cele două atribute despre care Aristotel afirmă explicit că sunt ale lui Anaximandru.³⁰

Acești termeni, așa cum spune Aristotel ceva mai târziu (207a18), comunică o anumită măreție a tonului enunțurilor făcute de filosofii timpurii despre *aperion*. Într-adevăr, nu numai atribuirea vieții, ci și a puterilor guvernatoare lui *arche* sugerează imediat că el are un statut divin. Același verb («a cârmi», κυβερνᾶν) este desigur aplicat divinităților în contexte nefilosofice.³¹ De aceea nu este surprinzător că Aristotel continuă și atribuie caracterul de divinitate conceptului de *arche* de la Anaximandru și de la cei care gândeau ca el. Într-adevăr, pentru un grec, așa cum arată Aristotel în propoziția următoare, acest lucru rezultă direct din realitatea nemuririi. Dacă include puterea directoare sau conducătoare el implică de asemeni cel puțin o anumită formă de conștiință. În cazul lui Anaximandru nu mai avem o altă mărturie asupra acestei probleme, însă filosofii moniști de mai târziu atribuie în mod explicit conștiința și

inteligența unicului lor *arche* material. Aceasta reprezintă începutul drumului care va conduce în cele din urmă la separarea materiei și cauzei mișcătoare, adică a materiei și a spiritului, pe măsură ce dificultatea de a le identifica devine mai evidentă; însă aceasta se va petrece totuși ulterior. În prezent chiar termenul «materie» este anacronic.³²

(6) Cosmogonia și cosmologia

De la starea primară sau sursa originală a tuturor lucrurilor, trecem la procesul prin care o ordine a lumii ia ființă. Acesta este descris ca fiind, în termeni generali, un proces de «separare» în *apeiron* produs de «o mișcare eternă». În cuvintele lui Aristotel (*Phys.* 187a20), «opușii sunt în unu și sunt separați unul de altul». Acest enunț despre proces se înscrie bine în descrierea noastră asupra naturii primare a lui *apeiron* ca o contopire inițială nedeterminată a tuturor opușilor.³³ Dar nu suntem limitați la termenul general *ekkrisis* (sau *apokrisis*) pentru cunoașterea noastră asupra modului în care Anaximandru credea că lumea se formează din *apeiron*. O parte a descrierii cosmogoniei sale, preluată de Eusebios din compilația numită *Stromateis* și care pornește de la Teofrast, sună astfel (DK, A10):

El spune că la nașterea acestui cosmos un³⁴ sâmbure de cald și rece s-a diferențiat de substanța eternă și la periferia acesteia s-a format o sferă de foc care înconjură atmosfera din jurul pământului, întocmai scoarței care cuprinde copacul. După ce aceasta s-a rupt în bucăți și focul a fost prins în anumite inele, s-au format soarele, luna și stelele.

Ultima propoziție poate fi înțeleasă mai bine prin comparație cu următoarele pasaje.

(a) (Aët. II, 13, 7, DK, A18) Anaximandru susține că aștrii reprezintă concentrații (lit. «pâsliri», engl. *feltings* în traducerea românească, «compactări», n.t.) circulare de pâclă plină cu foc, scoțând flăcări prin orificiile aflate într-o anumită parte.

(b) (Hippolit, Ref. 1, 6, 4, DK, A11) Aștrii iau naștere sub forma unui cerc de foc, separat de focul care pătrunde cosmosul și înconjurat de pâclă. Există deschizători ca niște răsuflători, anumite canale³⁵ întocmai orificiilor la flaut, prin care apar stelele. Când acestea se astupă, se produc eclipsele.

Cuvântul γόνιμον, aici tradus cu «sâmbure», este un adjectiv însemnând generator, fertil, capabil să dea naștere, și este utilizat referitor la ouă și la sămânță.³⁶ El este folosit din nou de Teofrast în *De Ignē*, 44 numai în legătură cu viața plantelor și a animalelor.³⁷ Nu vom ști niciodată dacă acesta era propriu-zis termenul folosit de Anaximandru, dar este în concordanță cu limbajul generării organice care pare să existe în pasaj și, după cum am văzut în discutarea ipotezei lui Aristotel referitoare la Thales, este o perspectivă care ar fi putut fi adoptată de gândirea acelor filosofi speculativi timpurii. Întregul pasaj sugerează categoric, așa cum a arătat prea bine profesorul Baldry³⁸, faptul că Anaximandru și-a conceput cosmogonia pe baza analogiei dintre concepțiile timpurii privitoare la sămânța animalelor și cele privitoare la dezvoltarea embrionului. Lumea mitică asemănătoare cu un ou din cosmogonia orfică și din alte cosmogonii arată cât de primitivă poate fi o astfel de noțiune și «separarea» (ἀπόκρισις) seminței în uter, rolul jucat de cald și de rece, termenul φλοιός și «desprinderea» (ἀπορραγήναι) noului organism de corpul părinte, sunt toate cunoscute din scrierile grecești medicale, așa cum

își găsesc locul și în explicația despre care vorbim. Cât despre $\phi\lambda\omicron\iota\omicron\varsigma$ (cuvântul tradus mai sus prin «scoarță») putem observa împreună cu Baldry că înseamnă «orice piele care se formează în jurul unui organism în dezvoltare, plantă sau animal». Aristotel (*H. A.* V, 558a28) îl utilizează vorbind despre membrana din jurul unui ou, iar despre Anaximandru însuși se spune că l-a aplicat învelișului cu ghimpi care, potrivit teoriei sale, înconjură primele forme de viață animală. Ca și cum Anaximandru a considerat «pielea» exterioară a lumii-embriion separând-o de matricea «Nelimitatului» în care s-a format³⁹, ca pe un fenomen paralel cu dezvoltarea acestei membrane din jurul oului, la fel la embrionii de animale și la copaci.⁴⁰ De vreme ce învelișul lumii este sferic, în mod evident nu s-a intenționat accentuarea referinței la copaci⁴¹ (care ar fi putut fi adăugată de Teofrast, sau chiar mai târziu).

Ideea că ar trebui ca descrierea cosmogoniei să se facă în termeni de viață organică este adecvată modului de gândire al acestor pionieri. Doxografii⁴² ne spun că *arche*-ul lui Anaximandru este în mișcare veșnică. Rațiunea acestui lucru nu este nicăieri explicată, o omitere condamnată de Aristotel, însă fără îndoială datorată persistenței credinței că *arche* este în mod veșnic însuflețit. De vreme ce pentru grec însăși noțiunea de viață implică mișcarea auto-generată, nici o cauză externă nu putea fi concepută, cu atât mai puțin necesară. Anaximandru a respins exemplificarea antropomorfică a unirii sexuale care a constituit baza cosmogoniilor mitice, însă pentru el este încă firesc și rațional să considere matricea universului ca fiind însuflețită, iar originea lui ca provenind dintr-un fel de sămânță sau ou.

Acest nucleu fertil ce conține (matricial) opusii se desprinde de Nelimitat și se dezvoltă într-o sferă de foc ce închide o masă caldă și umedă. Între cele două este o ceață întunecată ($\alpha\eta\rho$). În acest stadiu numai despre două contrarii primordiale se poate spune că sunt separate, caldul incluzând uscatul iar recele incluzând umedul. Ceața apare prin acțiunea periferiei calde asupra centrului rece și umed, și sub aceeași acțiune a căldurii umedul și uscatul ajung către sfârșit și mai mult separați, producând pământul și marea. Astfel Aëtius (DK, A27 *fin.*):

Anaximandru afirmă că marea este o rămășiță a primei umidități, cea mai mare parte a acesteia fiind secată de foc.

Anaximandru s-a numărat printre aceia ale căror explicații despre originea mării sunt menționate de Aristotel în *Meteorologica* (353b5, traducere în engleză de Lee):

Aceia care erau mai pricepuți în filosofia naturală [spre deosebire de poeții teologi din vechime] cred că ea a avut un început. Ei spun că la început tot spațiul din jurul pământului era lichid, și că, uscându-se, apa care a fost evaporată a devenit cauza vânturilor și revoluțiilor soarelui și a lunii, în timp ce ceea ce a rămas este marea: de aceea ei cred că marea încă se evaporă și se împutinează, și că în cele din urmă va veni un timp când ea va fi cu totul secată.

Anaximandru este menționat cu numele în comentariul lui Alexandros din Afrodisia asupra acestui pasaj (DK, A27).

Unii dintre aceștia susțin că marea este o rămășiță din umezeala inițială. Regiunea pământului era umedă și ulterior o parte din umiditate s-a evaporat, datorită soarelui [...], însă partea din ea rămasă în urmă în adânciturile pământului a format marea. Prin urmare ea se împutinează continuu pe măsură ce soarele o usucă, și în cele din urmă va seca. Potrivit lui Teofrast, această opinie a fost împărtășită de Anaximandru și Diogenes.

Este caracteristic pentru gândirea milesiană ca, o dată ce separarea opușilor reciproc ostili a început, procesul cosmogoniei să fie continuat prin exercitarea firească a puterilor lor corespunzătoare: căldura usucă umezeala, și așa mai departe. Este de asemeni interesantă, după ipoteza lui Aristotel și a noastră despre Thales, și proeminența imediată a umezelii și căldurii de îndată ce fertilizarea și generarea sunt pe cale să se producă. Mai ales căldura are de jucat un rol însemnat ca prim agent al lui *genesis*, iar într-o fază ulterioară acțiunea căldurii asupra umezelii este cea care produce viața animală. Aceste trăsături ale sistemului lui Anaximandru întăresc probele împotriva acelor care au discreditat ipoteza lui Aristotel ca apărând din progresul ulterior al cunoașterii medicale și fiziologice în Grecia. Observăm mai degrabă, după cum ar fi de așteptat, anumite puncte de contact între cei doi care au fost concetățeni și cercetători în același domeniu.

Următoarea etapă în același proces continuu explică formarea corpurilor cerești. Pe lângă mărturiile deja citate, avem următoarele⁴³:

(a) Hippolit, după cuvintele citate, adaugă: «iar luna apare uneori plină, iar alteori în scădere, în funcție de deschizături, dacă sunt astupate ori nu». Urmează o propoziție din care câteva cuvinte au fost probabil eliminate din manuscrise, care însă pare să spună că ciclul soarelui este de douăzeci și șapte de ori mai mare decât diametrul pământului⁴⁴ și cel al lunii de optsprezece ori mai mare, și adaugă faptul că soarele este cel mai înalt corp ceresc, iar astrele sunt cele mai joase.

(b) *Simpl. De Caelo* 471.4 (DK, A19, vorbind despre planete): «Anaximandru a fost cel dintâi care a pus în discuție mărimile și distanțele dintre planete, așa cum spune Eudemos, care atribuie vechilor pitagoricieni stabilirea poziției lor. Mărimile și distanțele soarelui și ale lunii se stabileau până acum luându-se ca punct de plecare al cunoașterii noastre eclipsele, și pare verosimil să presupunem că și aceasta a fost descoperirea lui Anaximandru».

(c) *Aët. II*, 15, 6 (A18): «Anaximandru, Metrodoros din Chios și Crates susțin că soarele este așezat mai sus decât toate astrele, apoi luna, și dedesubtul acestora stelele și planetele».

(d) *Ibid.* 20, 1 (A21): «Potrivit lui Anaximandru, soarele este în esență un cerc de douăzeci și opt de ori mai mare decât mărimea pământului, având forma unei roți de car. Marginea este scobită și plină de foc și într-un anume punct permite focului să fie văzut printr-un orificiu asemenea orificiului de la foale: acesta este soarele».

(e) *Ibid.* 21, 1 (A21): «Anaximandru afirmă că soarele este egal ca mărime cu pământul, însă cercul de pe care are loc exhalția focului și care se învârtă este de douăzeci și șapte de ori mai mare decât mărimea pământului.»

(f) *Ibid.* 24, 2 (A21): «Potrivit lui Anaximandru eclipsa de soare se produce când se astupă orificiul prin care focul este exhalat.»

(g) *Ibid.* 25, 1 (A22): «Potrivit lui Anaximandru, cercul lunii este de nouăsprezece ori mărimea pământului, asemănător unei roți de car, cu interiorul plin de foc la fel cu cercul soarelui, așezat oblic, precum și cel al soarelui și producând o singură exhalție ca printr-un orificiu de foale. Eclipsa de lună se produce potrivit mișcărilor roții.»⁴⁵

(h) Ibid. 29, 1 (A22): «Anaximandru spune că luna este în eclipsă atunci când se astupă orificiul de pe cercul roții.»

(i) Ibid. 28, 1 (A22 omite ultima frază): «Anaximandru, Xenofan și Berosos afirmă că luna are lumină proprie, într-o anumită măsură mai slabă [decît cea a soarelui].»⁴⁶

În pofida discrepanțelor minore, putem admite ca verosimilă următoarea explicație. Învelișul sferic și de foc din jurul cosmosului nou născut se împarte (fără îndoială sub presiunea crescândă a ceții sau a vaporilor cauzati de propria sa acțiune de evaporare a centrului de apă) în cercuri separate, și în jurul fiecăruia o ceață densă se adună și se concentrează. Pe unde sunt orificii în învelișul înconjurător, vedem chiar corpurile cerești. Astfel, soarele și luna sunt într-adevăr roți de foc învârtindu-se în jurul pământului, însă conținute în tuburi de vaporii cu excepția unui loc unde există un orificiu, prin care focul este răspândit precum un jet de gaz arzând printr-o crăpătură a unei țevi. (Analogia modernă este mai potrivită decât cea grecească a aerului ieșind prin vârful unei perechi de foale). Cercurile stelelor nu sunt atât de ușor de explicat din sursele noastre fragmentare, însă s-ar putea presupune că fiecare conține mai multe orificii.⁴⁷ Menționarea Căii Lactee, în opinia unor cercetători moderni, abia dacă oferă o explicație adecvată, deși apariția ei se poate să fi ajutat la constituirea ideii roților în concepția lui Anaximandru. Acestea erau în mod evident considerate ca aflându-se toate în același plan sferic, planetele nefiind încă deosebite în această privință de stelele fixe. (Eudemos, în pasajul (b) de mai sus, atribuie determinarea orbitelor planetare pitagoricienilor. Aducerea lui Anaximandru, făcută de Simplicius, în contextul legat de planete este neclară, ca și aparenta sugestie că Anaximandru însuși ar fi putut calcula mărimile și distanțele soarelui și lunii pe baza observării eclipselor).

A presupune că stelele sunt mai aproape de pământ decât soarele și luna este contrar astronomiei grecești de mai târziu, potrivit căreia stelele fixe sunt – așa cum pare cel mai firesc – în planul circumferinței celei mai îndepărtate a cosmosului sferic, iar soarele, luna și planetele se rotesc pe diferite orbite sub ele. Situația de care vorbește Anaximandru ridică pentru un spirit modern problema modului în care cercurile stelelor evită obstrucționarea, cel puțin uneori, a luminii soarelui și lunii, însă este foarte incert dacă aceasta l-a preocupat în mod conștient.⁴⁸

Putem presupune că inelele au diametrul pământului. Diferitele mărimi (diametre) relatate ale inelelor soarelui și lunii (de 27 și 18 sau 28 și 19 ori dimensiunea pământului) au fost, din vremea lui Burnet (EGP, 68), explicate ca măsurători ale suprafeței interioare sau exterioare a inelelor, până ce Kirk a atras atenția asupra faptului simplu că acest lucru necesită o diferență de două diametre ale pământului, și nu de unul. El sugerează că «figura mai mare ar putea reprezenta diametrul de la o margine extremă la cealaltă margine extremă, iar cea mai redusă diametrul dintre punctele situate la jumătate între marginile interioare și cele exterioare ale obadei de aer» (KR, 136). În orice caz, figura mai mare este probabil o perfecționare făcută de un comentator a schemei simple, exprimată în multipli de trei, a lui Anaximandru. Nu s-a păstrat nici un enunț despre dimensiunea inelelor stelare, însă de vreme ce se spune că diametrul pământului este de trei ori înălțimea sa, este ca și cum aceste numere aveau o origine tradițională sau sacră pe care Anaximandru nu a putut-o ignora; situație în care numărul care lipsește pare să fie nouă.⁴⁹

Afirmația că soarele vizibil este de aceeași mărime (de același diametru) cu pământul este, pentru timpul lui Anaximandru, remarcabilă. (În secolul următor Anaxagora a putut fi acuzat pentru că a spus că soarele este o piatră incandescentă mai mare decât Peloponesul). De asemenea, ea dă naștere unei dificultăți dacă încercăm să o corelăm în mod exact cu distanța dintre soare și pământ, adică diametrul roții sale.⁵⁰ Această opinie nu i se va fi impus cu forța în minte, căci toate mărturiile confirmă că Anaximandru era un gânditor îndrăzneț și original. Oricum, poate că posibilitatea ca această afirmație să nu fie într-un totuț autentică nu trebuie cu desăvârșire exclusă.

Explicația bine atestată a eclipselor și a fazelor lunii ca fiind datorate deschiderilor și închiderilor alternative ale orificiilor din tuburile de vaporii prin care se văd corpurile cerești este o altă indicație a stării rudimentare a astronomiei lui Anaximandru și elimină presupunerea binevoitoare a lui Simplicius că ar fi putut deja să folosească aceste fenomene pentru a calcula mărimile și distanțele soarelui și lunii.

Cu greu mai putem obține alte detalii certe despre această secțiune a sistemului. Aëtius vorbește despre cercurile soarelui și lunii ca fiind «așezate oblic», de presupus față de ecuatorul ceresc, iar expresia este fără îndoială, așa cum susține Heath, o încercare de a explica mișcarea anuală a soarelui și mișcarea mensuală a lunii. Au fost propuse modalități ingenioase prin care Anaximandru ar fi intenționat să explice solstițiile⁵¹, însă toate sunt ipotetice. Nu este sigur nici măcar dacă termenul « rotații » (τροπαί), prezent în pasajele care în mod evident se referă printre alții și la Anaximandru, se aplică solstițiilor⁵² sau pur și simplu, așa cum se întâmplă uneori, mișcărilor de rotație ale corpurilor cerești.⁵³ În pasajul din *Meteorologica* citat mai sus, Aristotel constată că acțiunea focului cosmic de evaporare a apei a produs «vânturile și revoluțiile soarelui și lunii». Comentând acest lucru Alexandros spune (pasaj omis din traducerea de mai sus):

Din ea [adică, din acea parte a umezelii primare care a fost evaporată de soare] s-au format vânturile și revoluțiile (în traducerea românească, «solstițiile», n.t.) soarelui și ale lunii, ideea fiind că revoluțiile (mișcările de rotație?) ale acelor corpuri se explică de asemeni prin aceste evaporări și exalații, de vreme ce ele se produc în acele regiuni în care primesc o abundentă cantitate de umezeală.

Este aici o referire clară la ideea timpurie că focul cosmic sau corpurile cerești sunt «hrănite» cu umezeală (despre care vezi mai sus).⁵⁴ Această descriere la mână a doua sau a treia cu greu ne va îngădui să mergem mai departe decât atât. Anaximandru s-ar putea să fi presupus că limitele traiectoriei soarelui pe eclipsă sunt determinate de abundența, într-o anumită regiune a cerului, a umidității de care depinde existența sa; sau s-ar putea să fi încercat să creeze o teorie pentru a explica întreaga realitate a mișcărilor cosmice de rotație, sugerând că mișcarea a fost inițiată și menținută de acești curenți de aer pe care procesul de evaporare i-a stârnit într-un anumit fel. Nu ni se oferă nici o altă explicație a mișcării de rotație a cercurilor cosmice iar singura alternativă este să presupunem că mișcarea a fost cumva inculcată de «mișcarea eternă» a Neli-mitatului, a cărei natură nu este definită. «Dând naștere» cosmosului, «progenitura sa», el nu a născut un copil mort. Un limbaj ca acesta s-a dovedit a fi adecvat ideilor lui Anaximandru și nu numai în sens metaforic. Naivă așa cum pare, această explicație, considerată în ansamblu, este cea mai verosimilă. Este suficient să arătăm că la greci astronomia era încă în faza de început. Puterea unui gânditor ca Anaximandru se află

în zborul cutezător al rațiunii imaginative cu care el a creionat conturul cosmosului, și putem fi de acord cu Dreyer că «probabil sistemul nu a depășit niciodată stadiul de simplă schemă și nu a fost elaborat în detaliu».

Mărturiile despre forma și poziția pământului sunt după cum urmează:

(a) [Plut.] Strom. (A10, în același context ca pasajul citat mai sus): «Și el afirmă că pământul este de formă cilindrică, cu lățimea de trei ori cât înălțimea».

(b) Hippolit, Ref. 1, 6, 3 (A11): «Pământul este liber în suspensie, nu prin acțiunea vreunei forțe, ci rămânând unde este datorită faptului că este în egală măsură depărtat de toate. Ca formă, este curbat [vezi mai jos pentru acest cuvânt], rotunjit, asemenea tamburului unei coloane de piatră; una dintre suprafețe este cea pe care stăm noi, iar cealaltă se află de cealaltă parte».⁵⁵ Aëtius (A25) repetă că pământul «este asemenea tamburului de piatră unei coloane».

(c) Aristotel a arătat mai înainte care este motivul pentru care pământul rămâne în centru (De Caelo, 295b10, A26): «Sunt unii însă care numesc «indiferență»⁵⁶ cauza faptului că el stă pe loc, de exemplu, dintre cei vechi, Anaximandru. Aceștia susțin că acel ceva ce este situat în centru și este raportat în chip egal față de extremități nu are nici un impuls pentru a se mișca într-o direcție – fie în sus ori în jos ori într-o parte – mai degrabă decât în alta; și de vreme ce este imposibil pentru el să realizeze mișcarea în direcția opusă deodată, el rămâne în mod necesar pe loc».

(d) Eudemos, Astronomia, citat de Theo (p. 198.18 Hiller, A26) via Dercyllides: «Anaximandru spune că pământul este în mod liber suspendat și se mișcă în jurul centrului universului».

Sensul exact al cuvântului γυρόν (tradus în pasajul (b) prin «curbat»; este o corecție pentru ὑρόν din manuscris, imposibil de acceptat)⁵⁷ este dificil de determinat. Dictionarul îl înregistrează ca însemnând atât «rotund» cât și «convex», și este folosit în legătură cu o persoană cu umerii lăsați în *Odiseea* (XIX, 246). Anaximandru, dacă a utilizat cuvântul, se poate să fi intenționat să spună că suprafețele pământului nu sunt plate ci convexe, cum observația ar putea sugera, deși acest lucru ar face comparația cu «piatra unei coloane» mai puțin potrivită. Substantivul corespondent (γῦρος) este întrebuințat despre ceva de forma unui inel, ca de exemplu un șanț săpat în jurul unui copac, iar o altă posibilitate este că Anaximandru a intenționat să indice că pământul are o gaură în centru, punând astfel de acord forma sa cu cercurile corpurilor cerești din jurul lui. Tamburul unei coloane de piatră aveau adesea o astfel de gaură.⁵⁸

Afirmația citată din Eudemos în pasajul (d), anume că pământul este în mișcare, nu trebuie considerată prea serios. În același pasaj, lui Eudemos i se atribuie o relatare probabil exagerată a cunoștințelor despre astronomie ale lui Thales, precum și afirmația că Anaximene a descoperit cauza eclipselor lunii și faptul că lumina ei este oglindită de la soare. Așa cum sugerează Zeller, și cum se pare că a bănuț Alexandros, există probabil o înțelegere greșită a cuvintelor prin care Anaximandru a formulat ideea sa foarte originală că pământul plutește liber în spațiu neavând nimic care să-l mențină pe loc.⁵⁹

Cea mai frapantă contribuție a lui Anaximandru la teoria cosmologică a fost fără îndoială eliberarea sa de ideea că pământul are nevoie de un suport. Credința că plutește pe apă a fost, după cum am văzut, o moștenire a mitologiei perpetuată de Thales, iar

pe planul gândirii a reprezentat un pas înainte atunci când a fost invocat argumentul «indiferenței» în sprijinul ideii că pământul rămâne fără suport în centrul universului sferic și că aștrii se rotesc în cercuri complete pe deasupra precum și pe dedesubtul lui. Nimic nu arată mai categoric natura independentă a gândirii lui Anaximandru și, după cum vom vedea, progresul a fost prea rapid pentru unii dintre succesorii săi. Aproape două secole mai târziu, Platon l-a omagiat făcându-l pe Socrate să-i adopte concepția, când spune în *Phaidon* (108e, traducere în engleză de A. J. Church):

Ei bine, convingerea mea este, în primul rând, că pământul este un corp sferic plasat în centrul lumii, și că de aceea el nu are nevoie de aer sau de vreo altă forță pentru a-l susține: uniformitatea⁶⁰ cerului în toate părțile sale și echilibrul pământului însuși sunt suficiente pentru a-l susține. Un obiect echilibrat așezat în centrul unui mediu omogen nu are cum să se deplaseze, nici mult, nici puțin, în nici o direcție: va rămâne neclintit și în perfect echilibru.

În mod limpede, recunoașterea sfericității pământului n-a putut fi mult timp întârziată, însă nu a apărut prima dată în tradiția milesiană, iar menționarea aerului ne reamintește că ionienii de mai târziu au revenit la ideea naivă că pământul are nevoie de suport material, deoarece ei credeau că acesta este menținut de aer.

Ni se spune (și în orice caz s-a putut presupune acest lucru) că așa cum ordinea lumii a început din *apeiron*, tot astfel va și sfârși, dispărând, așa cum este, în starea amorfă din care a ieșit. Numai *apeiron* însuși este «etern și fără vârstă», «nemuritor și indestructibil». De exemplu Aëtius (A14):

Anaximandru din Milet, fiul lui Praxiades, afirmă că principiul de bază al lucrurilor existente este Nelimitatul; căci toate din acesta se nasc și toate în acesta pier. De aceea se nasc lumi nenumărate și pier din nou în ceea ce le-a dat naștere.

Însă sursele noastre nu explică nicăieri cum se va întâmpla acest lucru. Este ca și cum Anaximandru ar fi fost mai puțin interesat de sfârșitul unei lumi decât de începutul ei. Singura propoziție a lui pe care o avem (dacă într-adevăr prima parte a propoziției este a lui) a fost în mod obișnuit considerată ca referindu-se la acest lucru cu cuvintele: «Lucrurile pier în acel lucru din care își iau ființa»: în realitate însă aceasta descrie transformarea elementelor unele în altele, ceea ce, departe de a semnifica distrugerea lumii, reprezintă procesul prin care ea este menținută.⁶¹

Ceea ce pare mai relevant este menționarea unui timp când nu va mai rămâne apă, deoarece focul, opusul ei, va triumfa complet și o va evapora pe toată.⁶² Acest lucru în mod evident va dezechilibra balanța universului care este menținută prin năvăliri alternative și reciproce ale contrariilor, urmate de retragerea lor ca «pedeapsă» pentru «nedreptatea» lor. Nu se poate presupune decât că acest proces ciclic ce se produce după cum spune Anaximandru «potrivit cu rânduiala (sau stabilirea) timpului» nu este nimic altceva decât succesiunea anuală a anotimpurilor. Victoria continuă a caldului și uscatului în mod evident ar dezorganiza întreaga ordine a lumii. Cornford a legat această posibilitate de ideea arhaică a «marii veri» și «marii ierni» și a presupus «distrugeri alternative ale lumii de umezeala Caldă și de cea Rece». Lumea noastră va fi în cele din urmă distrusă prin foc, iar următoarea prin potop.⁶³ S-ar putea ca acest lucru să fi intenționat Anaximandru să spună, însă dacă este așa, este ceva diferit de reabsorbția în *apeiron* și este dificil să înțelegem cum Caldul, permițându-i-se odată să

obține victoria supremă – sau să comită suprema nedreptate – ar putea fi vreodată constrâns să cedeze cuceririle câștigate în mod necinstit. Un cosmos începe de la o stare neutră, nu dintr-o stare extremă. Dacă nu aceasta este ideea de la care Anaximandru a pornit, și care i-a impus necesitatea unui *apeiron* ca *arche* mai degrabă decât apa sau orice altceva, atunci am eșuat într-adevăr în interpretarea lui și rămân puține șanse de a mai reuși.

(7) Originea vieții animale și umane

După ordonarea lumii prin separarea opușilor, sau elementelor, în stările lor caracteristice, următoarea etapă este apariția vieții animale. Aceasta este explicată cu o remarcabilă consecvență (și cu o totală lipsă de considerație față de modalitățile de gândire religioasă și mitologică) ca datorându-se continuării aceluiași proces de «separare reciprocă» prin acțiunea caldului și uscatului asupra recelui și umezelii: pentru că viața apare în elementul umed prin acțiunea asupra lui a căldurii soarelui. Această teorie a fost probabil asociată cu credința permanentă în faptul că în chiar această lume viața este generată «spontan» din căldura materiei în putrefacție, o credință bazată fără îndoială pe observație – «o observație», după cum a remarcat W. P. D. Wightman, «care trebuie să fi fost foarte obișnuită, deși interpretată eronat, într-o țară cu climă caldă.»⁶⁴

Mărturiile sunt după cum urmează:

(a) Hippolit, Ref. 1, 6, 6 (A11): «El a afirmat că ființele vii s-au născut din evaporarea elementului umed de către soare; și că omul la început era asemenea unei alte viețuitoare, adică asemenea unui pește».

(b) Aëtius V, 19, 4 (A30): «Anaximandru susține că cele dintâi animale s-au născut în umezeală, fiind înfășurate în niște carapace cu țepi⁶⁵, însă prin înaintarea în vârstă au ieșit pe uscat, carapacea li s-a crăpat și au trăit așa⁶⁶ pentru scurt timp».

(c) [Plut.] Strom. (A10, urmarea pasajului citat mai sus): «De asemenea, el susține că omul s-a născut dintru început din viețuitoare de specii diferite, pe baza faptului că în timp ce alte viețuitoare își găsesc repede hrana, doar omul pretinde o perioadă îndelungată de alăptare; prin urmare, dacă ar fi fost dintru început ceea ce este acum, nu ar fi putut niciodată supraviețui».

Firește, referirile la originea umanității prezintă un interes particular. Până acum nu avem nimic în contradicție cu presupoziția că Anaximandru i-a caracterizat evoluția gradată, în sens darwinian, din anumite specii marine. Într-adevăr, afirmația lui Hippolit că omul, «la început, era asemenea unei alte viețuitoare, adică asemenea unui pește», cu greu ar permite, ea însăși, o altă interpretare. Și totuși nu aceasta pare să fi fost ceea ce el a vrut să spună. Plutarh spune în ale sale *Quaestiones Convivales* (730E, A30) că la început oamenii s-au născut în pește, și face ca acest sens să fie mai clar comparându-l cu opinia mai plauzibilă că oamenii și peștii sunt înrudiți. Oaspeții discută obiceiul, cu temeuri religioase, al abținerii de la pește. Unul dintre ei menționează exemple de popoare care fac astfel deoarece îl adoră pe Poseidon ca Părinte și Strămoș, crezând, asemeni sirienilor, că omul a apărut din elementul umed. «De aceea», continuă el, «ei aduc cinstire peștelui, ca având înrudire cu ei și ca unul care i-a crescut, filosofând

într-un fel mai rezonabil decât Anaximandru; căci acesta afirmă că peștii și oamenii nu aparțin aceleași clase, ci că oamenii întâi s-au născut înăuntrul peștilor și fiind hrăniți precum galei, apoi devenind capabili să se ajute singuri, au ieșit și au ocupat pământul. Și după cum focul consumă materia din care s-a aprins și care îi este tată și mamă (așa cum a afirmat acela care a introdus poemul cu căsătoria lui Keyx în operele lui Hesiod), astfel Anaximandru, arătând că peștele este tatăl și mama comuni ai oamenilor, ne-a oprit să-l mâncăm». ⁶⁷

Scriitorul latin Censorinus ne oferă o explicație chiar mai clară a aceluiași lucru (IV, 7, A30):

Anaximandru din Milet a spus că după părerea sa din apă și pământ, când au fost încălzite, au ieșit pești sau animale asemănătoare cu peștii. Oamenii s-au dezvoltat înăuntrul acestor animale, iar fătul a fost ținut acolo până la pubertate; atunci, în sfârșit, viețuitoarele au fost sparte iar bărbații și femeile au ieșit capabili deja să se hrănească singuri.

Prin urmare, teoria lui Anaximandru pare să fi fost aceea că embrionii umani au crescut înăuntrul viețuitoarelor primare care sunt asemenea peștilor, iar mai târziu au ieșit ca bărbați și femei complet dezvoltați. Explicația pe care o dă provine în primul rând din deducția ce pornește de la ipoteza că orice viață își are originea în nămolul umed asupra căruia acționează căldura soarelui, și fiind la rândul ei doar o etapă anume în evoluția cosmosului prin interacțiunea contrariilor. Ea ar căpăta o pretinsă confirmare din observație sau din învățătura egipteană sau orientală. Cele dintâi viețuitoare trebuie de aceea să fi fost de o natură adecvată unui mediu umed, poate că mai degrabă asemenea unui arici de mare. Un embrion uman cu greu ar fi putut să supraviețuiască în aceste condiții dacă nu era gândită o anume protecție, iar în acest caz exemplul lui *galeus* i-a venit în minte ca o soluție posibilă. Numele respectiv a fost atribuit câinelui de mare sau rechinilor, și Plutarh, comentând afecțiunea părintească a lui *galeus*, spune (*De Soll. Anim.* 982c): «El produce un ou, și apoi viețuitoarea însăși, nu în afara lui, ci chiar în corpul lui, îl hrănește și îl poartă ca și cum ar fi fost o a doua naștere. Și atunci când s-a dezvoltat îl elimină»; și mult mai limpede, în *De Amore Proles* 494c: «*Galei* mai ales se reproduc vivipar și permit fătului să iasă și să se hrănească, apoi îl aduc înapoi și îl cuprind în pântec pentru a se odihni».

Specia pe care Plutarh o are în vedere este fără îndoială câinele de mare cu blana netedă (*mustelus levis*, γαλεὸς ὁ λεῖος, despre care vorbește Aristotel), o specie vivipară care constituie «subiectul uneia dintre cele mai celebre descrieri făcute de Aristotel și un exemplu renumit al erudiției sale anatomice». ⁶⁸ Aristotel (*H. A.*, 565b1) se referă la extraordinara particularitate că «fătul se dezvoltă cu cordonul ombilical atașat de uter, astfel încât, după ce substanța din ou se termină, embrionul este susținut, după toate aparențele, așa cum se întâmplă și în cazul patrupedelor. Cordonul ombilical este lung și legat de partea inferioară a uterului (fiecare cordon ombilical fiind atașat așa cum se întâmplă la un bebeluș) și de asemeni de partea de mijloc a uterului unde se află ficatul». El își asociază teoria cu credința comună că «*galei* în general pot elimina foetusii pentru a-i lua înapoi din nou» (565b24), credință care a existat și în Evul Mediu. Burnet (*EGP*, 71, n. 2) crede că această comparație pe care o face Anaximandru este suficient justificată prin detaliile anatomice despre placentă și cordonul ombilical și că nu este nevoie să o asociem cu cealaltă credință. Oricât de mult am dori să descoperim în prima

tinerețe a filosofiei naturaliste grecești o astfel de fidelitate față de faptul observat, pare foarte puțin probabil că Anaximandru a renegat o credință care era încă susținută de Aristotel și care, fără îndoială, asigură cel mai bun exemplu pentru intenția sa.⁶⁹

(8) Meteorologia

Opiniile lui Anaximandru pe care le avem despre fenomenele meteorologice ne oferă un exemplu suplimentar al principiului său de consecvență, anume că evenimentele din această lume trebuie atribuite acțiunii permanente a acelorași forțe și procese care i-au determinat formarea la început. Aceasta este evident mai ales în cazul explicării vântului, pe care îl consideră un curent de aer sau aer în mișcare.

(a) Aëtius (A24): «Vântul este un curent de aer, producându-se atunci când părțile cele mai ușoare [și cele mai umede] ale acestuia sunt puse în mișcare [sau evaporate] de soare». (*Explicația parantezelor va apărea mai jos*).

(b) Hippolit, Ref. 1, 6, 7 (A11): «Vânturile se produc atunci când cei mai ușori vapori de aer se desprind și, îngrămădiți laolaltă, sunt puși în mișcare; ploaia ia naștere din exhalăția de aer ridicată de acțiunea soarelui din pământ».⁷⁰

Așa cum a observat O. Gilbert (*Meteor. Theorien*, 512), scurta relatare despre Anaximandru introdusă de Aëtius în capitolul său despre vânturi pare să fi combinat relatările lui Teofrast despre explicația sa asupra vânturilor, pe de o parte și asupra ploii, pe de altă parte. Comparația cu pasajul lui Hippolit sugerează că procesul cosmogonic al lui *apokrisis* încă funcționează. După ce apa a fost separată de pământ, soarele a extras vaporii din apă pentru a forma atmosfera. Aceasta la rândul ei, deoarece «separarea reciprocă» continuă, se divide în două substanțe, una mai ușoară (mai fină, mai uscată) și una mai grea (mai umedă). Cea dintâi este pusă în mișcare ca vânt, cea de-a doua se condensează ca ploaie. Este vorba de același proces al căldurii de la margine asupra umezelii din centru, proces care, la timpul potrivit, a fost responsabil pentru apariția vieții.⁷¹

O dată ce aerul a fost separat în vânt (partea ușoară și uscată) și în norul de ploaie (partea grea și umedă), acestea, și în special vântul, au rolul de a produce tunetul și fulgerul. Astfel Aëtius (A23) spune în capitolul său despre tunet, fulger, meteoriți, ploi torențiale și vijelii:

*Anaximandru spune că toate acestea sunt produse de vânt. Când vântul este prins într-un nor gros și forțează ieșirea datorită subtilității și greutatei sale extrem de reduse, atunci desprinderea sa violentă produce tunetul, și contrastul cu întunecimea norului produce fulgerul.*⁷²

S-ar părea că, în procesul de «separare» a aerului în vânt și nor, o anumită cantitate din partea mai ușoară și mai fină se poate găsi complet înconjurată de partea mai densă, încât nu poate termina cu ușurință procesul de «îngrămădire laolaltă» cu partea asemenea ei. Rezultatul este o violentă explozie a norului, percepută de noi ca tunet și fulger.

Notă suplimentară: «lumi nenumărate»

Credința lui Anaximandru în «lumi nenumărate» a fost obiectul unei controverse îndelungate și dificile. Locul său firesc în expunerea de față ar fi mai aproape de început,

însă pare cel mai potrivit să o păstrăm pentru o anexă datorită complexității sale și datorită faptului că problema nu poate fi nicicum pusă în discuție fără o permanentă referire la limba greacă. O analiză completă necesită o colaționare și o examinare mai amănunțită a mărturiilor decât este posibil într-o lucrare cu caracter general, însă ar merita indicate punctele în discuție și semnificația lor pentru istoria generală a gândirii grecești timpurii.

Sursele de după Aristotel spun că Anaximandru credea în existența unor ἄπειροι κόσμοι sau ἄπειροι οὐρανοί – lumi sau ceruri nenumărate. (Expresia este ἄπειροι τῶ πλήθει la Simpl. Cael. 202.14). Principala problemă în discuție este dacă aceasta înseamnă o *succesiune* de lumi urmând una alteia în timp sau o *mulțime* nenumărată de lumi coexistând în corpul vast al lui *apeiron*. Zeller a susținut ideea succesiunii fără sfârșit de lumi unice. Burnet (*EGP*, 58 sqq.) a contestat aceasta și a afirmat cu putere că Anaximandru trebuie să fi crezut în existența unui număr infinit de lumi ce coexistă. Nestle, reeditând istoria filosofiei grecești a lui Zeller după moartea acestuia, a fost convins de argumentele lui Burnet (ZN, 312, n.). Apoi, în 1934, Cornford, într-un articol din *Classical Quarterly* (1934, 1-16) a apărut cu vigoare opinia originală a lui Zeller, supunând mărturiile unei reexaminări complete și aducând noi argumente în sprijinul concepției unei succesiuni temporale de câte o lume.

Din păcate, Aristotel însuși nu ne oferă nici un indiciu categoric. El nu atribuie nicăieri în mod explicit lui Anaximandru o teorie a unor ἄπειροι κόσμοι sau ἄπειροι οὐρανοί. Vorbind în *De Caelo* (303b10) despre filosofii care postulează un singur element, «apă sau aer sau foc sau o substanță mai fină decât apa însă mai densă decât aerul», el spune că potrivit acestora «acest element este infinit și cuprinde πάντας τοὺς οὐρανούς»; este însă cel puțin îndoielnic dacă în acest pasaj el îl are în vedere pe Anaximandru⁷³, chiar dacă am putea spune că prin οὐρανοί el a înțeles «lumi».

Prin urmare toate mărturiile noastre sunt ulterioare, și nu pot fi legate în mod direct de Aristotel. Ele îi atribuie lui Anaximandru fie (a) ἄπειροι οὐρανοί, fie (b) ἄπειροι κόσμοι, fie (c) atât οὐρανοί, cât și κόσμοι. Poate fi convenabil să avem textele adunate, deși unele trebuie bineînțeles să fie considerate în contextul lor înainte de a deveni baza unor cercetări ulterioare.

(a) Aët. ap. Stob. (A17): Ἄ. ἀπεφίνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανούς θεούς. Oricum Placita conține τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς. Vezi Cornford, op. cit. 10.

(b) (I) Simpl. Cael. 615.15 (A17): ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφρόνως· καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο ὡς δοκεῖ.

(II) Simpl. Cael. 202.14 (nu se găsește în DK): οἱ δὲ καὶ τῶ πλήθει ἀπείρους κόσμους, ὡς Ἄ. μὲν ἄπειρον τῶ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῶ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ, Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος ἀπείρους τῶ πλήθει τοὺς κόσμους ἐν ἀπείρῳ τῶ κενῷ καὶ ἐξ ἀπείρων τῶ πλήθει τῶν ἀτόμων συνίστασθαι φησι.

În aceste două pasaje utilizarea lui δοκεῖ pare să indice o anumită încetare a încuviințării date de Simplicius. În primul pasaj argumentul că *apeiron* este infinit în cantitate poate foarte bine să nu fi fost al lui Anaximandru (mai sus).

(III) *Simpl. Phys. 1121.5 (A17)*: οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὥς οἱ περὶ Ἀ. καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν αἰεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων, καὶ τὴν κίνησιν ἄϊδιον ἔλεγον.

Afirmatia că au existat lumi nenumărate «unele făcându-și statornic apariția, altele pierind» introduce succesiunea temporală, ca și pluralitatea spațială. Bineînțeles, atomiștii au crezut în ambele. Propoziția anterioară, «ei au crezut că acestea se nasc și pier veșnic», s-ar potrivi lui Anaximandru, ținând seama de presupoziția că el a crezut în existența unei singure lumi odată. Aici el este pur și simplu alăturat atomiștilor ca un gânditor care a crezut în lumi nenumărate, însă în (II) de mai sus Simplicius observă în mod corect că imaginea despre lume a atomiștilor era diferită prin aceea că ei au recunoscut (a) un spațiu infinit și (b) un număr infinit de atomi.

(IV) *Aëtius (A14)*: Ἀ.... φησὶ τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίγνεσθαι.

Acest pasaj, luat izolat, cu siguranță că ar fi privit ca referindu-se la lumi succesive, și nu coexistente.

(V) *Aëtius (A17)*: Ἀ., Ἀναξίμενης, Ἀρχέλαος, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν. (*La fel la Stobaios. Ps.-Plutarh menționează numai pe Democrit și Epicur și conține περίστασιν pentru περιαγωγὴν*).

Este evident că după ce Epicur a popularizat concepția atomistă a lumilor nenumărate în spațiu infinit, a existat o tendință de a situa această perspectivă înapoi în toate teoriile fiziciste anterioare. Despre Anaximene, comparați *Simpl. Cael.*, 202.13, unde se spune că a crezut în ἓνα ἄπειρον κόσμον, în opoziție clară eu credința lui Anaximandru în τῷ πλήθει ἀπείρους κόσμους. Vezi în legătură cu aceasta Cornford, *op. cit.* 5. Mai mult, așa cum a remarcat Cornford, *Ps.-Plutarh* nu numai că omite pe milesieni din rândul celor care cred în lumi nenumărate, dar vorbește și de Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ (care îl include cu siguranță și pe Anaximandru) ca fiind convinși că există numai lumea noastră.

Cuvintele κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν (sau περίστασιν) sunt mai degrabă obscure. Burnet, susținând că Anaximandru a crezut în lumi nenumărabile coexistente și că acestea erau vizibile precum stelele, a tradus prin: «în orice direcție ne întoarcem»; Zeller, mai rezonabil, «la fiecare ciclu» (de generare și de distrugere).

(VI) *Aëtius (A17)*: τῶν ἀπείρους ἀποφνημαζόμενων τοὺς κόσμους Ἀ. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα.

Ne vom referi mai jos la semnificația acestui pasaj.

(VII) *Cicero, N. D. I, 10, 25 (A17)*: *Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.*

(VIII) *Augustin, Civ. Dei VIII, 2 (A17)*: *Non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit. Quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et*

quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit, nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens.

Acest pasaj în sine nu ar fi în contradicție cu ideea unei succesiuni de câte o lume, însă fără îndoială că sursa folosită de Augustin a împărtășit opinia că Anaximandru a crezut în lumi nenumărate în același sens ca și Epicur.

M-am referit deja (n. 2) la dificultatea întâmpinată de comentatorii de mai târziu în a decide dacă *apeiron* al lui Anaximandru trebuie să fie considerat ca un substratum monist sau ca un amestec. Gândirea sa a fost prea rudimentară pentru a-și recunoaște propria inconsecvență.

(c) (I) *Simpl. Phys. 24.16 (A9)*: λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

(II) *Hippol. Ref. 1, 6, I (A11)*: οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἄπειρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον.

Dacă Hippolit, scriind *κόσμον* la singular a redat corect textul lui Teofrast, putem considera că sensul a fost, așa cum spune DK, nu «lumi în ele» ci «ordine inerentă lor». (Diels, *Dox.* 132 sqq., după ce îl slăvește pe Hippolit ca «fidissimum excerptorem», schimbă interpretarea manuscrisului punând *κόσμους* pentru a-l pune în concordanță cu pasajele (I) și (III).)

(III) *Plut. Strom. (A10)*: τὸ ἄπειρον... ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.

Acest pasaj, în care lumile au devenit «nenumărate», cuvintele ἐν αὐτοῖς lipsesc, iar ἅπαντας a fost transferat de la οὐρανοῦς la κόσμους, a devenit coerent cu concepția atomistă a lumilor nenumărate. Pe de altă parte, Simplicius și Hippolit schimbând pe κόσμοι în οὐανοί, par să nege acest lucru (Cornford, *op. cit.* 11).

În general, «o examinare atentă a tradiției doxografice arată că cu cât se preia mai mult de la Aristotel și Teofrast cu atât mai adesea κοσμοί îl înlocuiește pe οὐανοί și cu atât mai mult întâlnim ἄπειροι κόσμοι» (Cornford, *ibid.*).

Nu mai puțin decât ἄπειρον, cuvintele κόσμος și οὐρανός, folosite de cei care au încercat să-l interpreteze pe Anaximandru, au avut mai mult de un singur înțeles. Este poate mai probabil că Anaximandru însuși nu a utilizat κόσμος cu sensul de lume sau univers. Sensul de bază al cuvântului era «ordine», deși dintr-o perioadă timpurie el combina cu acesta sensul de «împodobire». (Ordinea era, la urma urmei, pentru greci, un lucru frumos). Deoarece, pentru un gânditor grec, cel mai de seamă lucru în legătură cu universul era ordinea pe care acesta o manifesta (înainte de toate în evenimentele la scară cosmică, cum ar fi mișcările soarelui, lunii și stelelor), și aceasta era ceea ce îl opunea în cea mai mare măsură haosului, care se presupunea că l-a precedat, cuvântul a preluat în plus sensul particular de «ordine-a-lumii» și apoi pur și simplu «lume». Aceasta s-a petrecut treptat, și există texte în care este dificil să fim siguri cât de mult a evoluat termenul (de exemplu, Heraclit, fr. 30); însă este puțin probabil ca termenul, fiind astfel rar folosit, să fi fost înțeles în mod clar drept «lume», înainte de secolul al V-lea î.Cr. Este, oricum, astfel folosit de Empedocle la mijlocul aceluși secol.⁷⁴ Indiferent de ce a scris Anaximandru, sursele noastre îl comentează, nu îl citează.

În opera filosofică de mai târziu, κόσμος poate însemna (a) ordine a lumii, univers; (b) o regiune anume din interiorul ordinii lumii. Gramaticienii afirmă că Homer a divizat universul (τὸ πᾶν) în cinci κόσμοι: οὐρανός, apă, aer, pământ, Olimp. (Alte exemple pot fi găsite de asemeni la Cornford, *op. cit.* 1).

Οὐρανός a fost utilizat cu trei sensuri, remarcate de Aristotel în *De Caelo* (278b9 sqq.): (I) circumferința cea mai din afară a universului; (II) cerul în general, incluzând traseele astrilor ficși, planetele, soarele și luna, despre care se credea că se aflau în planuri diferite, unele mai aproape, altele mai departe de pământul situat în centru; (III) universul ca întreg. Cu siguranță, lucrul acesta pare suficient pentru a justifica afirmația lui Cornford că «doxografii, întâlnind enunțuri provenite de la Teofrast despre o pluralitate de κόσμοι sau οὐρανοί, se prea poate să fi stat la îndoială în privința sensului cuvântului».

Pe scurt, opinia lui Cornford, care este prezentată aici drept cea mai chibzuită apărută până acum, a fost că atunci când Anaximandru vorbește, așa cum fără îndoială face (în indiferent ce cuvinte grecești), despre o pluralitate infinită de lumi, el are în vedere o succesiune de lumi unice în timp. Când a menționat ἄπειροι οὐρανοί, spunând de exemplu că acestea sunt zei, el nu a vrut să spună lumi, ci ceva diferit, la care ne vom referi imediat. Pasajele care se referă fără echivoc la lumi nenumărate coexistente (de exemplu (b) (VI), mai sus), sau în care ar fi nefiresc să spunem că ideea nu este prezentă, apar dintr-o confuzie între οὐρανοί și κόσμοι. Această confuzie nu se datorează lui Teofrast, ci își are originea în supozițiile devenite naturale, o dată ce epicureii răspândeau pretutindeni teoria atomistă a lumilor nenumărate apărând întâmplător în diferite locuri ale spațiului infinit.

Dacă acceptăm că Anaximandru a susținut concepția unei succesiuni eterne de câte o singură lume, nu trebuie să o punem în acord cu unica formulare explicită a lui Anaximandru pe care o avem (discutată mai sus), așa cum a făcut Cornford. Afirmația sa că lucrurile pier în acel ceva din care au apărut, deoarece ele trebuie să dea socoteală unele altora, pare mai degrabă că descrie succesiunea ciclică, regulată, care se potrivește cu menținerea unui singur cosmos și nu cu reabsorbția conținuturilor separate ale unui cosmos, înapoi în *apeiron* primar. Însă el a susținut că ordinea-lumii, așa cum avusese un început, tot așa va fi și pierit și a opus aceasta naturii nemuritoare și nepieritoare pe care o are *apeiron*. Aceasta este fără îndoială semnificația afirmației despre ἄπειροι κόσμοι la Aëtius ((b) (IV), mai sus), care se referă cu certitudine la lumile succesive.

Relatarea pe care o găsim la Stobaios, preluată de la Aëtius, că Anaximandru a numit zeii ἄπειρους οὐρανούς⁷⁵, are în vedere în această perspectivă inelele de foc nenumărate care sunt stelele, și care rezultă din divizarea sferei inițiale de foc ce înconjura lumea la început. Ar fi natural ca pe acestea să le numească οὐρανοί, cu un sens similar unuia dintre cele date de Aristotel, adică unul dintre multele ceruri ce poartă corpurile cerești. Până în epoca lui Anaximandru grecii presupuneau în general că există un singur Uranos, și că acest Uranos este desigur un zeu, bine cunoscut astfel din teogonia lui Hesiod și din alte locuri. În strania și originala cosmogonie a lui Anaximandru acesta s-a divizat și a devenit mai multe ceruri, și era îndeajuns de înțelept ca el să accentueze atât faptul că există acum ἄπειροι οὐρανοί, cât și să rețină ideea caracterului lor divin, mai ales pentru că o altă credință veche, și care a persistat în mintea filosofilor până la Platon și Aristotel și după ei, a fost aceea referitoare la divinitatea stelelor. Când se

relatează că el a vorbit despre aceste οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον (sau τοὺς ... κόσμους), atunci, «cerurile» fiind inelele corpurilor cerești, κόσμος sau κόσμοι din ele pot fi regiunea sau regiunile sistemului lumii încadrate de ele» (Cornford, 11).

Indiferent dacă Burnet a avut sau nu dreptate susținând împreună cu unii dintre doxografi opinia opusă, anume că Anaximandru a crezut în existența simultană a unei pluralități de universuri asemănătoare cu al nostru, risipite în infinitatea lui *apeiron*, el afirmă un lucru care este cu siguranță contrar mărturiilor pe care le avem. Anume că aceste lumi nenumărate sunt stelele înseși. Stelele sunt părți din acest cosmos, formate din învelișul inițial de foc exterior al acestuia.

Dacă Anaximandru a spus că a existat o succesiune nesfârșită de câte o singură lume, și de asemeni a vorbit de ἄπειροι οὐρανοί însemnând un număr mare de cercuri cerești pe care noi le vedem drept stele, este evident că el a folosit un limbaj deschis răstălmăcirii, dacă a existat vreo tendință anterioară din partea doxografilor de a-l interpreta greșit. Această tentație a fost asigurată de faptul că atomiștii secolului al V-lea au crezut cu adevărat în coexistența a nenumărate lumi în spațiul infinit și observăm că în realitate Anaximandru este explicit alăturat acestora și urmașilor acestora, epicureii, atunci când se spune că și el împărtășea aceeași concepție (vezi (b) (III), (V), mai sus). Neobișnuita afirmație post-epicureică citată mai sus ca (b) (VI), presupunând că autorul se gândește la distanța spațială și nu temporală (și atâta vreme cât ne referim la Epicur, este fără îndoială că el a avut în vedere *intermundia*), poate foarte bine reflecta confuzia observată deja dintre κόσμοι și οὐρανοί. Distanțele dintre οὐρανοί ai lui Anaximandru (dintre soare și lună, lună și stele, stele și pământ) erau de fapt egale, fiind de nouă ori diametrul pământului (Cornford, 12). În propoziția lui Cicero ((b) (VII)) este foarte greu să decidem dacă *longa intervalla* sunt spațiale sau temporale, însă în orice caz sursa sa a fost influențată probabil de teoria epicureică.

Pe de altă parte, știm că perspectiva atomiștilor în legătură cu nenumărate lumi a fost minuțios dedusă din ideile lor despre natura corpului și a spațiului. Nu numai că nu există nici o dovadă a acestor idei la Anaximandru, dar se poate spune cu temei că o distincție categorică din punct de vedere filosofic între corp și spațiu gol nu a fost făcută înainte de secolul al V-lea, când a rezultat din critica pe care Parmenide a îndreptat-o împotriva sistemelor anterioare. Moniștii timpurii au identificat tot ceea ce există (τὸ ὄν) cu *physis*-ul primar despre care vorbesc ei, și care era un corp material. Parmenide a spus că logica lor nu a mers mai departe, dar că, de fapt, dacă acest corp material cuprinde întregul a ceea ce există (τὸ ὄν), atunci ceea ce nu este corp nu poate exista, adică spațiul gol este μὴ ὄν, non-existent. În fața acestui raționament de netăgăduit (pentru că așa părea atunci) a fost nevoie de o cutezanță remarcabilă din partea lui Leucip și Democrit să afirme existența spațiului gol și au putut face acest lucru doar în termeni paradoxali. «Ei au spus că non-existentul există tot așa ca și existentul.»⁷⁶

Susținând că au dreptul să vorbească despre spațiu gol ca distinct de orice tip de corp, au continuat arătând că acesta trebuie să fie strict infinit, folosind felul de argumente care par evidente azi, dar care probabil nu fuseseră gândite înainte.⁷⁷ Ei au presupus că în acest spațiu infinit există un număr infinit de atomi de diferite forme, purtați într-o mișcare fără țință. Dacă ei au format o lume într-o regiune a vidului infinit, era nerațional să presupui că n-ar face la fel în altă parte, deși fără îndoială toți *cosmoi* n-ar fi asemenea cu al nostru.⁷⁸

Imaginea realității prezentată de Anaximandru este foarte diferită de aceasta și reprezintă, cum ar trebui să fie evident acum, o treaptă mult mai rudimentară a gândirii. *Apeiron* al său nu este spațiu gol, ci un corp și, mai mult de atât, un corp care este viu și divin. Acest ultim fapt oferă un sprijin suplimentar ipotezei că el nu concepea *apeiron*-ul ca strict infinit ca întindere. Am văzut deja că gândirea sa probabil nu a înțeles noțiunea de infinitate strict spațială, și separat de aceasta este greu de crezut că vreun alt gânditor grec a reușit să conceapă noțiunea de ființă divină infinită ca întindere. Panteismul lui Xenofan a văzut divinul Tot ca pe o sferă, iar aura divinității este legată de forma sferică chiar și la Aristotel, care consideră pe *οὐρανός* ca divin și spune că sfera este singura formă care i se potrivește datorită perfecțiunii sale. Așa cum pământul este în centrul universului sferic, se poate ca Anaximandru să-și fi imaginat imprecis că universul privit în ansamblu apare și își are începutul și sfârșitul într-un *apeiron* divin și sferic. «Imaginat imprecis», putem spune, deoarece, oricât de uimitor de rațional a fost sistemul său în multe privințe, este ca și cum el era sigur de aceasta din cauză că gândirea greacă nu era încă pregătită pentru a dezbate implicațiile noțiunii de spațiu infinit sau non-infinit.

(Kirk tratează această chestiune a lumilor nenumărate la Anaximandru în KR, 121-6. La p. 122 sqq. el susține pe scurt că însăși noțiunea de lumi succesive, ca și coexistente, este neverosimilă pentru Anaximandru. În ediția a doua la *Paideia* (I, 159), Jaeger s-a declarat chiar convins de coexistența lumilor nenumărate la Anaximandru, contrar părerii sale anterioare, datorită argumentelor din *L'Infinito nel pensiero dei Greci* a lui Mondolfo. Vezi acum Kahn, *Anaximander*, 46-53).

D. ANAXIMENE

(1) Data nașterii și opera

Anaximene de asemeni era în viață pe la jumătatea secolului al VI-lea, fiind un contemporan mai tânăr al lui Anaximandru și probabil încă tânăr când Ionia a trecut sub o altă stăpânire după înfrângerea regelui lidian Croesus de către Cyrus persanul. Este descris drept prieten, discipol și succesor al lui Anaximandru.¹ Diogenes Laertios (II, 3) spune că a scris într-un «stil ionian simplu și concis», astfel că deși Diogenes a preluat fără îndoială această judecată de la una din sursele sale, ne permite să afirmăm cu certitudine că operele filosofului au supraviețuit până în epoca elenistă. Ca o observație, stilul său contrastează cu ceea ce spunea Teofrast despre limbajul întrucâtva poetic al lui Anaximandru, astfel că deosebirea de stil reflectă poate o abordare mai prozaică și mai științifică din partea lui Anaximene. Nu ni se mai vorbește despre contrariile care conduc o luptă asemeni unor forțe ostile sau care «dau socoteală» pentru o «nedreptate».

(2) Aerul ca *arche*

Ca și Anaximandru, Anaximene a fost încă puternic ancorat în tradiția monistă, în sensul că unica explicație admisibilă a naturii lucrurilor era încă cea care arăta cum «toate se trag din unul și se descompun tot în el» – acea dogmă care în ochii lumii antice