

L
148
JEAN-PIERRE VERNANT

MIT ȘI GÎNDIRE ÎN GRECIA ANTICĂ

Studii de psihologie istorică

Traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu
Cuvînt înainte de Zoe Petre

EDITURA MERIDIANE
1995

© JEAN-PIERRE VERNANT, **Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique**, nouvelle édition revue et augmentée, Éditions La Découverte, Paris, 1988.

CARTE FINANȚATĂ DE GUVERNUL ROMÂNIEI PRIN
MINISTERUL CULTURII

Toate drepturile asupra prezentei ediții
în limba română sînt rezervate Editurii Meridiane.

ISBN 973-33-0261-9

7. *Ibid.*, pp. 84-85.

8. DIOGENE LAERTIOS I, 1, 15.

9. Faptul că expresia *κρατούμενη* nu are numai sensul de : fiind susținută, și că ea are legătură directă cu ideea de „putere“, este dovedit și de folosirea verbului *κρατεῖν* în scrierile cosmologice, medicale sau tehnice. Cf. H. KAHN, *op. cit.*, p. 80 și 130.

10. HERODOT, III, 142.

Structura geometrică și noțiunile politice în cosmologia lui Anaximandru¹

Reluând, după G. Vlastos și Ch. H. Kahn, studierea cosmologiei lui Anaximandru în raporturile sale cu gândirea politică, am subliniat, în diverse lucrări, înrudirea dintre concepția geometrică a universului, ce se afirmă pentru prima dată la acest filosof, și organizarea, în cadrul cetății, a unui spațiu în care Vatra comună, așezată pe agora, constituie într-un fel centrul². Ceea ce caracterizează în fapt spațiul cetății este aceea că el apare organizat în jurul unui centru. Prin semnificațiile politice ce-i sînt atribuite, acest centru capătă o importanță excepțională. Pe de o parte el se opune, în calitatea sa de centru, întregului spațiu civic; pe de altă parte el ordonează în jurul său acest spațiu, fiecare poziție particulară definindu-se în funcție și în raport cu el. Așa cum spune o inscripție juridică din Tenos: în centru, este colectivitatea (*μέσῳ πάντες*); în afara acestuia este domeniul privat (*χωρὶς ἑκάστος*)³. Expresiile *ἐς μέσον*, *ἐν μέσῳ* sînt perfect sinonime cu *ἐς κοινόν*, *ἐν κοινῷ*. *Meson*-ul, mijlocul, definește așadar, prin opoziție cu ceea ce este privat, particular, domeniul comun, public, așa-numitul *ξυνόν*. Oricît ar fi de diferiți, prin reședință, familie, avere, cetățenii sau mai degrabă familiile ce alcătuiesc o cetate, formează, prin participarea lor colectivă la acest centru unic, o *κοινωνία* sau *ξυνονία* politică. Mai mult chiar, în ciuda diversității lor, a opoziției dintre ei, ei se

definesc prin relația lor cu acest centru ca *ἴσοι*, egali, ca *ὅμοιοι*, semenii. Structurat simetric în jurul unui centru, spațiul politic, în loc să constituie ca în monarhiile orientale o piramidă dominată de rege urmat, de sus în jos, de o ierarhie de puteri, de prerogative și de funcții, se configurează după o schemă geometrizată de relații reversibile, a căror ordonare se bazează pe echilibrul și reciprocitatea dintre egali. 'Ες μέσον τιθέναι τὴν ἀρχὴν sau τὸ κράτος, a depune puterea în centru, înseamnă a smulge privilegiul supremației oricărui individ particular, pentru ca nimeni să nu mai domine pe nimeni. Fixat în centru, *cratos*-ul scapă însușirii de către un individ pentru a deveni bunul comun al tuturor membrilor colectivității. Fiecare conduce și se supune sieși și celorlalți totodată. Pentru cetățenii unui oraș, a depune *cratos*-ul în centru și a se afirma liber de orice dominație, înseamnă unul și același lucru.

Herodot relatează că, în jurul anului 510, la Samos, Maiandrios εἶχε τὸ κράτος, deținea puterea, pe care o preluase de la Policrate. Cu toate acestea, la moartea acestuia, Maiandrios îi ridică un altar lui Zeus *Eleutherios*, Zeus Eliberatorul, și îi convoacă într-o adunare pe toți cetățenii pentru a le spune: „După cum știți, mie mi-au fost încredințate σκῆπτρον καὶ δύναμις πᾶσα Πολυκράτεος, sceptrul și întreaga putere a lui Policrate. Dar Policrate nu avea consimțământul meu pe vremea când îi stăpînea pe oameni, pe semenii săi, δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἐαυτῷ... De aceea eu depun puterea la mijloc și proclam pentru voi *isonomia* ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω”⁴.

Se observă aici strînsa legătură ce unește, în gîndirea politică a vechilor greci, noțiunile de centru: μέσον, de asemănare sau egalitate: ὁμοιότης, ἰσότης, de non-dominare: οὐ κρατοῦμενος, αὐτοκρατής.

Această legătură, între aceleași noțiuni, în cadrul aceleiași concepții de ansamblu asupra unui spațiu simetric constituit în jurul unui centru, am considerat că o putem regăsi în mărturiile doxografice referitoare la imaginea pe care și-o făcea

Anaximandru despre un cosmos sferic unde pămîntul ar ocupa locul central.

Charles H. Kahn a grupat și a discutat doxografiile într-o manieră, după noi, pertinentă. El a demonstrat de asemenea și ce este absolut nou în cosmologia lui Anaximandru, prin caracterul său geometric, nu numai față de reprezentările arhaice ale universului, prezente la Homer și Hesiod, ci și față de teoriile lui Thales și Anaximene. După Anaximandru, dacă pămîntul rămîne nemișcat, aceasta se datorează în mod exclusiv locului pe care el îl ocupă în cosmos. Situat în centrul universului, la egală distanță de toate punctele ce formează marginile lumii, nu există nici un motiv pentru ca el să se deplaseze într-o direcție sau alta. Stabilitatea pămîntului se explică prin proprietățile pur geometrice ale spațiului; pămîntul nu are nevoie de rădăcini, ca la Hesiod; el nu trebuie să se sprijine nici pe o forță elementară diferită de el însuși, precum apa la Thales sau aerul la Anaximene. El rămîne la locul său fără o intervenție din afară, pentru că universul, orientat simetric în toate părțile sale în raport cu centrul, nu mai indică direcții absolute. Nici sus, nici jos, nici dreapta sau stînga nu există în ele însele, ci doar raportate la centru. Iar, din punctul de vedere al centrului, acest sus sau jos nu sînt doar simetrice, ci pe deplin reversibile⁵. Între ele nu există nici o diferență, la fel ca și între dreapta și stînga. Toate punctele sferei cerești sînt astfel perfect simetrice față de centru, *homoioi*. Această ὁμοιότης, precizează Aristotel, legată de situația centrală a pămîntului (τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως τὰ ἐσχατὰ ἔχον) este, după Anaximandru, cauza imobilității acestuia, ἐξ ἀνάγκης μένειν⁶. În cartea I din a sa *Respingere a tuturor ereziilor*, în textul consacrat lui Anaximandru, Hipolit rezumă doctrina milesianului în acești termeni: Τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν,⁷ pasaj pe care Ch. H. Kahn îl traduce, corect după noi, astfel: „Pămîntul este suspendat în eter, și nu e dominat de nimic; el rămîne la locul său pentru că e la

distanță egală față de toate punctele (circumferinței cerești)⁸.

Centralitate, similitudine, absența dominării: nu numai că regăsim acești termeni în cosmologia lui Anaximandru, dar ei se dovedesc a fi legați unii de ceilalți așa cum erau în gândirea politică. Noua concepție despre lume, în geometrismul său, pare a fi deci modelată după imaginea pe care și-o reprezenta despre sine cetatea, printr-un vocabular politic ce exprima ceea ce instituțiile civice implică, în viziunea vechilor greci, ca originalitate față de statele supuse unei autorități de tip monarhic.

Apare totuși o dificultate. Expresia *ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην* poate fi realmente atribuită lui Anaximandru? Nu ar trebui considerată ca aparținând doar lui Hipolit? Ch.H. Kahn îndepărtase dinaintea această obiecție; autenticitatea formulării era atestată în ochii săi de importanța excepțională pe care o capătă noțiunile de *cratos* și de *cratein* în gândirea cosmologică cea mai veche⁹. Desigur, această soluție nu a apărut satisfăcătoare: obiecția a apărut din nou, într-o manieră și mai precisă¹⁰. S-a observat că verbul *κρατεῖν* căpătase la începutul erei creștine sensul uzual de „a păstra, a susține”. Sub pana lui Hipolit *ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην* nu ar face decât să precizeze sensul de *μετέωρον*, ca putere dominatoare. Argumentul pare destul de puternic pentru a fi necesară reluarea întregului dosar. Mai înainte, câteva remarci preliminare pot să nu fie inutile.

Κρατεῖν are sensul fundamental de „a fi puternic, a domina, a învinge”. Cu toate acestea, el implică încă dinaintea epocii elenistice nuanțe diverse în funcție de contexte. În special în vocabularul juridic el înseamnă „a fi stăpîn pe, a avea dreptul asupra”, dar și „a ține în mîini, a păstra” (cf. Demostene, *Contra lui Lacritos*, 24); în vocabularul medical, el are adesea, ca *ἐπικρατεῖν*, sensul de „a asimila, a digera”. Astfel, în *Medicina Veche*, XIV, ceea ce este dăunător se definește prin ceea ce natura umană nu poate asimila, *κρατέειν*; în cartea a III-a, se precizează că alimentele au fost fierse și fripte de primii oameni pentru a le digera, *ἐπικρατέειν*; în cartea a IV-a, se

pune întrebarea referitoare la ce trebuie să mănînce și să bea un om spre a asimila mai bine: *ὅ τι ἐστίων τε καὶ πίνων ἐπικρατήσῃ τε αὐτοῦ μάλιστα*. Dar în drept, ca și medicină, fie că e vorba de sensul „a păstra” sau de „a asimila”, referirea la *cratos*, ca putere dominatoare, legată de noțiunile de forță (*ισχύς*), de putere (*δύναμις*), este mereu perfect explicită. În vocabularul juridic *κρατεῖν* înseamnă a dispune de cineva sau de ceva, fie pe drept, fie a le stăpîni efectiv. În vocabularul medical, dacă *κρατεῖν* are sensul de a asimila sau a digera, aceasta se datorează diverselor proprietăți din care sînt constituite elementele (uscat, umed, cald, frig, dulce, amar), sînt concepute ca *δυνάμεις*, ca forțe mai mult sau mai puțin puternice. Pentru a le asimila, trupul trebuie să fie mai puternic, mai viguros decît aceste proprietăți, adică să le domine în sensul propriu. Iată ce citim despre cele dăunătoare în viziunea medicilor din *Medicina veche*, „forța fiecărei proprietăți este reprezentată de aceea că, fiind prea puternică pentru natura umană, nu poate fi asimilată cu aceasta (*τὸ ἰσχυρὸν ἐκάστου καὶ τὸ κρέσσον τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπείης, οὐ μὴ ἡδύνατο κρατέειν*)”¹¹. De aceea, bolnavii și nevolnicii primesc, pentru a le putea digera, alimente mai slabe (*ἀσθενέστεροι*), cu puterea scăzută (*τὸ ἰσχυρὸν*) prin fierbere sau amestecîndu-le cu apă¹². Raportul dintre medic și boli este asemănător cu cel dintre trup și elemente: medicul nu poate acționa asupra răului decît în măsura în care dispune de un instrument mai puternic, mai eficace: „În cazurile în care noi putem domina, *ἐπικρατεῖν*, datorită unor instrumente, fie naturale, fie artificiale, avem posibilitatea de a acționa demiurgic, altfel nu este chip. Atunci cînd un om suferă de un rău mai puternic decît instrumentele medicinei, nu e de sperat ca acest rău să poată fi dominat de medicină (*ὅταν οὖν τι πάθῃ ὡνθρωπος κακὸν ὃ κρέσσον ἐστὶ τῶν ἐν ἱητρικῇ ὀργάνων, οὐδὲ προδοκᾶσθαι τοῦτό που δεῖ ὑπὸ ἱητρικῆς κραθῆναι ἅν*)”¹³.

Ceea ce e valabil pentru arta medicală este valabil pentru toate tehnicile umane. Este vorba mereu de a opune, spre a o

învinge, a o domina, o forță altei forțe, o putere altei puteri. Aristotel definește în același mod abilitățile sofistilor și uneltele inginerului ca arme ce-i permit celui mai mic și slab să-l domine, *κρατεῖν*, pe cel mare și puternic¹⁴. Chiar în vocabularul tehnic al lui Philon din Bizanț, unde verbul *κρατεῖν* are sensul de a apăsa pe o unealtă pentru a o mișca și *κρατεῖσθαι*, atunci când e vorba de piesa unui instrument, are sensul de a fi acționată de o alta (în franceză am spune „comandată”), valoarea dinamică a lui *cratos*, ca forță superioară, nu este desigur absentă.

Această concepție dinamistă a unui univers în care realitățile fizice sînt concepute ca putere, iar raporturile lor reciproce sînt considerate confruntări de forțe¹⁵ explică în mod evident de ce încă de la Homer expresia *κραταίπεδον* (*Odiseea*, XXIII, 46) indică un sol tare, rezistent, capabil să „susțină” lucrurile și făpturile fără ca acestea să se scufunde în el¹⁶. Un corp în cădere este o forță în acțiune. Astfel, ne spune Homer, de fiecare dată cînd Sisif, rostogolindu-și stîncă înspre vîrful colinei, era gata să ajungă sus, „τότ' ἀπωστέψασκε κραταίς, atunci o forță o făcea să cadă înapoi” (*Odisea*, XI, 597). Pentru a împiedica această cădere, și a-i suporta greutatea, e necesară o forță egală sau superioară. *Gaia* posedă tocmai această putere de susținere. Ea este desigur Glia Hrănitore, dar și zeița *ἡυθέμεθλος* cu temelii solide (*Imnul homeric către Pămînt*, 1), puterea cosmică în calitate de πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, fundamentul veșnic neclintit pentru toți (zeii), ce se opune la începuturile lumii lui Χάος, genunea ameiitoare, abisul fără fund, fără orientare în spațiu, dimensiune a căderii infinite unde nimic nu oprește rătăcirea corpului ce se prăbușește¹⁷.

De unde își trage *Gaia* această putere de susținere, de stabilitate? De ce este ea suportul pe care oamenii pot merge fără grijă, chiar dacă, uneori, pămîntul se cutremură sub picioarele lor? Răspunsurile pe care le dă mitul la această întrebare, fără a o pune niciodată în mod explicit, sînt multiple. Nu le putem examina aici, pentru că ele pun în mișcare întreaga

concepție mitică asupra organizării progresive a lumii. Să amintim doar cîteva aspecte. *Gaia* este stabilitatea așa cum ea este și Mama universală din care s-au născut toate lucrurile, începînd cu Cerul, Oceanul și munții, pînă la zei și oameni. Atunci cînd apare, *γένετο*, *Gaia* (Hesiod, *Theogonia*, 114), urmînd imediat după *Chaos*, se stabilește deja în lumea neorganizată un fel de bază, de temelie; spațiul își găsește un început de orientare. Dar *Gaia* nu este prima; a fost precedată de *Chaos*, ca de o realitate ce-i este străină, singura forță cu care *Gaia* nu se va uni în nici un mod. Aceasta înseamnă că și la capătul acestei suite de generații și de lupte divine ce se vor încheia prin stabilirea ordinii, *Chaos*-ul nu va înceta să reprezinte o amenințare persistînd în fundal. El ar risca să scufunde tot ceea ce este stabil și organizat în cosmos dacă domnia lui Zeus, datorită unui *cratos* superior, nu ar fi hărăzit veșnic, fiecărei puteri elementare, locul său, privilegiile și capacitățile sale¹⁸. Typhon, atunci cînd se agită, poate scutura și cutremura glia, poate tulbura direcțiile spațiului în vârtejurile uraganelor, poate amesteca cerul și pămîntul în bezna furtunilor, monstrul, stăpînit de forța lui Zeus, fiind surghiunit în Tartar, îngropat de-a pururi sub masa uriașă a Etnei¹⁹. Cît despre rădăcinile pămîntului, ele răsar desigur dintr-o crevasă ce se deschide deasupra Tartarului, domeniul Întunericului, abis asemănător *Chaos*-ului primordial și care, asemeni acestuia, ascunde în sine originea (*πηγαί*) și limitele (*πείρατα*) a tot ce există²⁰. Dar, la ordinul lui Zeus, această crevasă este acum deschisă. Poseidon i-a pecetluit porțile de aramă peste Titanii învinși²¹. Nici o forță de dezintegrare și de dezordine nu va mai putea ieși la lumină pentru a amenința stabilitatea lumii. Toate imaginile subliniază dimpotrivă caracterul imuabil al temeliiilor pe care stă *Gaia*. Porțile se reazemă pe un soclu de aramă, nepieritor, creat de la sine. Acest prag se sprijină la rîndul său pe rădăcini care se întind, în adîncime, la nesfîrșit, fără margini²².

Dar acest tablou, chiar dacă traduce în imagini unele din problemele pe care filosofia le va pune în termeni conceptuali

(raportul dintre neființă și ființă, dintre nelimitat și limitat, dintre nediferențiat și definit)²³, nu putea satisface spiritul pozitiv al fizicienilor din Milet. Pentru ei, forțele ce constituie universul și a căror acțiune trebuie să explice organizarea sa actuală, nu mai sînt entități primordiale și nici figuri ale zeilor tradiționali. Ordinea nu poate rezulta din uniuni sexuale, din nașteri sacre și nici nu poate apare la capătul luptelor pentru suveranitate dintre zei, atunci cînd Zeus se instalează pe tronul lumii, flancat de *Cratos* și de *Biè*²⁴.

Milesienii simțeau nevoia să justifice, în cadrul concepției lor „fizice” asupra universului, această forță de stabilitate cu care pămîntul era înzestrat. Este cunoscut răspunsul lui Thales. După el, pămîntul nu posedă în realitate o astfel de putere. El o deține de la elementul primordial unic din care provine și în care se reîntoarce întreaga fire, izvor al mișcării și al vieții în univers. Pămîntul plutește pe apa care îl „susține”, așa cum ea susține și însuflă viață tuturor lucrurilor. „Totul, scrie Hipolit, este susținut de apă, de la care provin cutremurele, uraganele, mișcările astrelor, și toate realitățile sînt aduse și se scurg asemenea naturii elementului care le-a generat, ἐπιφέρεισθαί τε αὐτῷ τὰ πάντα, ἀφ’ οὗ καὶ σεισμους καὶ πνευμάτων στροφὰς καὶ ἄστρον κινήσεις· καὶ τὰ πάντα φέρεσθαί τε καὶ ῥεῖν τῇ τοῦ πρώτου ἀρχηγοῦ τῆς γενέσεως αὐτῶν φύσει συμφερόμενα”²⁵. Început și sfîrșit a tot ceea ce există, apa este în sensul propriu divinitatea, θεῖον, o divinitate prezentă în fiecare parte a acestei mari ființe care este universul, dirijîndu-i toate transformările, fără a se schimba niciodată, fără a înceta de a fi ea însăși. Crefînd, conducînd și învăluind totalitatea firii, apa concentrează în sine cele două tipuri de puteri pe care mitul le deosebea atunci cînd conferea entităților primordiale (ωὶ πρῶτοι) precum *Gaia*, *Nyx*, *Okeanos*, capacitatea de a genera multitudinea ființelor, dar care îi rezerva unui „întîrziat” ca Zeus, *cratos*-ul și *basileia*²⁶. Dar pentru fizicieni, ordinea lumii nu a putut apărea, prin decret, la hotărîrea unui zeu unic, chiar dacă suveran. Imanentă *physis*-ului, legea supremă ce guver-

nează universul a trebuit să fie prezentă încă de la origini în elementul primordial din care a ieșit treptat lumea prin diferențiere. Astfel era abolită opoziția impusă de mit între ceea ce este primordial din perspectivă temporală (ἐξ ἀρχῆς, πρῶτιστον)²⁷ și ceea ce este primordial din punctul de vedere al *cratos*-ului²⁸; între principiul situat cronologic la originea lumii și principele care supraveghează ordinea actuală a acesteia. Apa la Thales, aerul la Anaximene joacă, în calitate de elemente divine, rolul pe care Homer îl rezervă în același timp lui *Okeanos* și Zeus. Asemeni primului, ele sînt γένεσις πάντεσσι, originea tuturor lucrurilor; tot asemenea acestuia, ele învăluie universul mărgînindu-l, ca πείρατα, fără a fi învăluite sau limitate de nimic²⁹. Dar asemenea celui de-al doilea, ele sînt și κράτιστοι, cele mai puternice³⁰; prin acest *cratos*, ele stăpînesc cosmosul, impunînd devenirii sale o lege a cărei necesitate ἀνάγκη este immanentă naturii lor. Περιέχειν³¹, a învălui (cu valorile spațiale pe care le implică acest termen), κυβερνᾶν, a guverna (cu rezonanțele sale politice), acestea sînt cele două aspecte solidare de acum înainte ale puterii *cratein* ce definește, după Xenofon, divinul ca atare: τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστων εἶναι³², formule ce trebuie confruntată cu aceea atribuită de Aristotel, în *Metafizica* (1074 b 3), unei tradiții venite din zorile Antichității: περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

La fel cum, după mărturia lui Aëtius, Anaximene considera aerul περιέχει cosmosul, asemenea acelei ψυχῆ a noastră, fiind de asemenea aer, συγκρατεῖ ἡμᾶς³³, tot astfel, după Aristotel, Anaximandru atribuia *apeiron*-ului, conceput de el ca τὸ θεῖον, puterea de a περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν³⁴. Din această perspectivă, formularea pe care Diogene Laertios i-o atribuie lui Thales: ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων³⁵, se clarifică dacă e confruntată cu teoria pitagoreică, relatată de Aëtius, conform căreia Ἀνάγκη περιλείσθαι τῷ κόσμῳ³⁶, și cu fragmentul lui Parmenide: „κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσι ἔχει,

atotputernica Necesitate îl reține în legăturile unei limite³⁷.

Ceea ce a luat locul vechilor divinități primordiale sau personale în doctrina milesienilor, sînt elementele, concepute ca forțe, nepieritoare asemeni zeilor, și care au, ca și ei, puteri mai mari sau mai mici, domenii de acțiune mai mult sau mai puțin întinse. Aceste forțe nu sînt abstracții ce pot fi concepute independent de „locurile” pe care le ocupă, de zona lor de extindere. Fiecare forță se exercită într-un domeniu bine delimitat, după cum la Homer diferiții zei își au sfera lor, *moira* lor, porțiunea lor de univers asupra căreia domnesc³⁸. Aceste limite spațiale marchează astfel bornele în interiorul cărora este cuprins fiecare tip de forță. O *dynamis* apare astfel „dominată” de ceea ce o depășește, o înconjoară, o învăluie, îi stabilește adică limitele, *peirata*. Ceea ce „domină totul” nu poate fi „limitat” de nimic, ci trebuie dimpotrivă să cuprindă totul. Aristotel scrie despre Anaximandru: „τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴν γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας, nu există un *arche* al *apeiron*-ului, fiindcă acesta l-ar limita... Iată de ce el nu are *arche*, dar este *arche*-ul celorlalte lucruri; el învăluie și guvernează totul”³⁹. Melissos din Samos va raționa în mod asemănător atunci cînd va defini Natura sau Firea: Firea nu poate avea nici *arche* nici *telos*: „ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίων οὔτε ἀπειρόν ἐστιν”⁴⁰, nimic din ceea ce are început și sfîrșit nu este etern și nelimitat”. Firea nu poate fi decît una: „Dacă nu ar fi unică, ea ar fi limitată de altceva, εἰ μὴ ἐν εἴη, περαινεῖ πρὸς ἄλλο”⁴¹. Firea este forța supremă: „Nimic nu este mai puternic decît adevărata Fire, τοῦ γὰρ ἑόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν”⁴².

Dar probabil că la Anaxagora apare cel mai clar acest mod de gîndire, care nu separă niciodată, într-un element, *cratos*-ul de care dispune de întinderea pe care o ocupă. Două sînt de fapt trăsăturile ce definesc *Nous*-ul lui Anaxagora: el nu are limite și scapă oricărei dominații; el este *apeiron* și *autocrates*. În acest amestec universal pe care îl constituie lumea, el este singurul lucru pur, καθαρός; el nu se amestecă niciodată

cu nimic și rămîne unic prin sine însuși: νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ’ ἑωυτοῦ ἐστὶν”⁴³. Într-adevăr, adaugă Simplicius, lucrurile amestecate cu *Nous*-ul (adică lucrurile care l-ar limita din interior, dacă n-ar fi „pur”, așa cum l-ar limita din afară, dacă n-ar fi *apeiron*, lucrurile susceptibile de a-l „învălui”) l-ar putea împiedica să domine totul, așa cum o face fiind unic, καὶ ἂν ἐκώλυνεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἑόντος ἐφ’ ἑαυτοῦ. Simplicius continuă: „Căci el este cel mai subtil, λεπτότατον (deci poate pătrunde pretutindeni și limita totul din interior) și cel mai pur, καθαρώτατον (deci nimic nu-l poate pătrunde spre a-l limita în interiorul său); el cuprinde totul, καὶ ἰσχύει μέγιστον [...] πάντων νοῦς κρατεῖ.”

În funcție de acest tip de gîndire trebuie înțeleasă mărturia lui Hipolit despre Anaximandru. Nu se mai pune atunci problema alegerii între două interpretări incompatibile după modul de traducere: pămîntul „susținut” de nimic, sau: pămîntul „dominat” de nimic. Este vorba, dimpotrivă, de a ști dacă noțiunea de „a susține” nu implică, în viziunea milesienilor, la fel ca și cea de „a învălui”, referirea la ideea unei puteri sau forțe superioare; dacă, invers, o *dynamis* care are puterea de *cratein* asupra altei *dynamis* nu este concepută ca învăluind-o sau măcar susținînd-o pe aceasta. De altfel, faptul că noțiunile de a învălui și de a susține sînt strîns legate, astfel încît o forță care o susține pe alta o domină și o guvernează prin aceasta ca și cum ar învălui-o, este sugerat și de un text al lui Aristotel referitor la repausul *apeiron*-ului la Anaxagora: „Anaxagora spune că *apeiron*-ul se susține singur, și aceasta pentru că este unic, nefiind învăluit de altceva, στηρίζει γὰρ αὐτό φεσι τὸ ἀπειρον· τοῦτο δέ, ὅτι ἐν αὐτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει”⁴⁴. Nelimitatul, existînd în sine și prin sine, nu este învăluit de nimic. El se susține pe sine însuși așa cum este și *autocrates*.

Aceste remarci preliminare demonstrează deja verosimili-

CUPRINS

Cuvînt înainte	5
Prefață la ediția din 1985	15
Introducere	20
1. <i>Structurile mitului</i>	29
Mitul hesiodic al vîrstelor. Încercare de analiză structurală	31
Mitul hesiodic al vîrstelor. Despre o notă critică	65
Metoda structurală și mitul vîrstelor	108
2. <i>Aspecte mitice ale memoriei și ale timpului</i>	135
Aspecte mitice ale memoriei	137
Fluviul „Ameles” și „melete thanatou”	170
3. <i>Organizarea spațiului</i>	189
Hestia-Hermes. Despre expresia religioasă a spațiului și a mișcării la vechii greci	191
Geometria și astronomia sferică la începuturile cosmologiei antice grecești	244
Structura geometrică și noțiunile politice în cosmologia lui Anaximandru	261
Spațiul și organizarea politică în Grecia antică	287
4. <i>Munca și gîndirea tehnică</i>	313
Prometeu și funcția tehnică	315
Munca și natura în Grecia antică	327

Aspecte psihologice ale muncii în Grecia antică	352
Observații asupra formelor și limitelor gândirii tehnice la vechii greci	360
5. <i>De la categoria dublului la imagine</i>	385
Reprezentarea invizibilului și categoria psihologică a dublului: colossos-ul	387
De la reprezentarea invizibilului la imitarea aparenței	404
6. <i>Categoria persoanei în religie</i>	423
Aspecte ale cultului persoanei în religia greacă	425
7. <i>De la mit la rațiune</i>	445
Formarea gândirii pozitive în Grecia antică	447
Originile filosofiei	481

Redactor: DOINA MARIAN
Tehnoredactor: KLARA GALIUC
Bun de tipar: aprilie 1995
Apărut: 1995. Coli de tipar: 31