FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON

II

Partea a 2-a

Redactor coordonator

Ion Banu

în colaborare cu

Adelina Piatkowski

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON

II

Partea a 2-a

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1984

TABLA DE MATERII

Secțiunea a V-a: **Arithmo-magicul și armonia** (faza medie a pythagorismului)

Catalogul lui Iamblichos (p. 26), Modul de viață pythagoreic după sentențele transmise de Aristoxenos (p. 34), Versurile de aur (p. 59), Philolaos (p. 70), Eurytos (p. 193), Archytas (p. 198), Okkelos (p. 235), Timaios (p. 240), Archippos. Lysis. Opsimos (p. 242), Hiketas (p. 245), Ekphantos (p. 247), Diokles. Echekrates. Polymnastos. Phanton. Arion (p. 249), Proros. Amyklas. Cleinias (p. 251), Phintias. Damon (p. 253), Simos. Myonides. Euphranor (p. 255), Lycon (p. 257), Thymaridas (p. 259), Ion din Chios (p. 263), Xenophilos (p. 270), Mărturii despre decăderea sectei pythagoreice (p. 272)

Secțiunea a VI-a: **Tropismul spiritului cumpănitor**

SOFIȘTII

Protagoras (p. 281), Prodicos (p. 332), Critias (p. 359), Antiphon Sofistul (p. 405), Gorgias (p. 447), Lykophron (p. 524), Alkidamas (p. 529), Xeniades (p. 543), Hippias din Elis (p. 547), Anonimul lui Iamblichos (p. 576), Thrasymachos (p. 599), Callikles (p. 613), Euenos din Paros (p. 618), Dissoi logoi (p. 620)

EURIPIDE . . . . . (p. 638)

POEȚII TRAGICI

Aristarchos din Tegeea (p. 673), Agathon (p. 674), Patrokles (p. 676), Carkinos (p. 676), Chairemon (p. 677)

ANTIPHON RETORUL . . . . . (p. 678)

Secțiunea a VII-a: **Filosofie mitologică**

Poezia imnică atribuită lui Homer și Orfeu . . . . . (p. 683)

Secțiunea a VIII-a: **Cîmpuri de rezonanțe filosofice**

Xenofon . . . . . (p. 703)
Aristofan . . . . . (p. 717)
Ephoros . . . . . (p. 732)

Secțiunea a IX-a: **Utopii antropo-sociale**

Notă introductivă (p. 737), Hippodamos din Milet (p. 738), Phaleas din Chalcedon (p. 741), Aristofan (p. 742), Cratinos (p. 749), Pherecrates (p. 750), Crates (p. 753), Teleclides (p. 754)

Secțiunea a X-a: **Momente de reflecție estetică**

Notă introductivă . . . . . (p. 757)
A) Considerații cu caracter general . . . . . (p. 762)
Literatură — Muzică — Dans . . . . . (p. 765)
Timotheos din Milet . . . . . (p. 776)
Damon . . . . . (p. 778)
B) Considerații estetice . . . . . (p. 780)
Anonim: Despre muzică . . . . . (p. 782)
Arte plastice . . . . . (p. 783)
Polycleitos (p. 786), Phidias (p. 789), Polygnotos (p. 797), Zeuxis (p. 799)

Secțiunea a XI-a: **Privire prospectivă**

Isocrate . . . . . (p. 811)

SECȚIUNEA A V-A

ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA

(Faza medie a pythagorismului)



CUPRINS

Notă introductivă 10

CATALOGUL LUI IAMBLICHOS
Notă introductivă 26
Texte 27
Note 28

MODUL DE VIAȚĂ PYTHAGOREIC DUPĂ SENTENȚELE TRANSMISE DE ARISTOXENOS
Notă introductivă 34
Texte 35
Note 49

VERSURILE DE AUR
Texte 59
Note 62

PHILOLAOS
Texte 70
A) Viața și învățătura . . . 70
Scrieri și apoftegme . . 73
Învățătura 74
B) Fragmente 87
Bacchantele 94
Fragmente îndoielnice . 95
Neautentice [?] 96
Despre suflet 96
Despre ritmuri și măsuri 97
Note 99

EURYTOS
Texte 193
Note 194

ARCHYTAS
Notă introductivă 198
Texte 200
A) Viața și opera 200
Viața 200
Opera 206
B) Fragmente 209
Harmonicul lui Archytas 209
Discuții 210
Scrieri îndoielnice . . . 211
Despre decadă 211
Despre flaute 212
Despre mecanică . . . 212
Despre agricultură . . 213
Scrieri apocrife. . . . 213
Note 214

OKKELOS
Notă introductivă 217
Texte 218
Viața și opera 219
Note 220

TIMAIOS
Notă introductivă 222
Texte 223
Note 224

ARCHIPPOS. LYSIS. OPSIMOS
Notă introductivă 225
Texte 226
Scrieri îndoielnice 227
Note 228

HIKETAS
Notă introductivă 229
Texte 230
Note 231

EKPHANTOS
Notă introductivă 232
Texte 233
Note 234

DIOKLES. ECHEKRATES. POLYMNASTOS. PHANTON. ARION
Notă introductivă 235

Texte 249
Note 250

PROROS. AMYKLAS. CLEINIAS
Notă introductivă 251
Texte 251
Note 252

PHINTIAS. DAMON
Notă introductivă 253
Texte 253
Notă 254

SIMOS. MYONIDES. EUPHRANOR
Notă introductivă 255
Texte 255
Note 256

LYCON
Notă introductivă 257
Texte 257
Note 258

THYMARIDAS
Notă introductivă 259
Texte 259
Note 261

ION DIN CHIOS
Notă introductivă 263
Texte 264
A) Viaţa, scrierile şi învăţătura 264
B) Fragmente 266
Din Triagmos 266
Din scrieri cu titlul nedeterminat 266
Fragment nesigur . . 267
Notă 267

XENOPHILOS
Notă introductivă 270
Texte 270
Note 271

MĂRTURII DESPRE DECĂDEREA SECTEI PYTHAGOREICE
Notă introductivă 272
Texte 272

(Pentru *HIPPOCRATES DIN CHIOS* şi *THEODOROS DIN CYRENE*, v. Secţiunea a IV-a; pentru *POLYCLEITOS* şi *DAMON* muzicianul, v. Secţiunea a X-a)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

După ce s-a produs — pe la mijlocul secolului V î.e.n. — a doua reacție antiaristocratică, marcată de arderea majorității sediilor pythagoreice în cetățile din sudul Italiei (cu excepția Tarentului), se poate spune că școala întemeiată de Pythagoras din Samos și-a întrerupt un timp activitatea, pentru aproximativ două decenii (cam pînă prin 430 î.e.n.). Dacă suprapunem peste indicațiile pur cronologice — oarecum exterioare prefacerilor din planul ideologiei — unele considerente impuse tocmai de analiza împrejurărilor social-istorice[1], va trebui să recunoaștem că delimitarea primelor două „perioade" din evoluția pythagorismului, deși rămîne convențională, corespunde totuși diferențierii calitative care a intervenit în transmiterea și aprofundarea doctrinei după întreruperea menționată mai sus. Potrivit unei periodizări recente, introdusă de B. van der Waerden[2], se pot distinge cinci trepte în succesiunea generațiilor de cercetători-filosofi, începînd cu Pythagoras, a cărui maturitate, după Ps.-Apollodoros, datează din 532-1 î.e.n. și coborînd pînă în 366 î.e.n., epoca ultimilor pythagorei cu preocupări doctrinare, pentru care dă mărturie Aristoxenos (v. de ex. Iamblichos, *V.P.* 251, coroborat de Diodor din Sicilia XV, 76).

Or, așa-numita *perioadă veche* corespunde generațiilor care s-au succedat între 530 și 440, decenii de-a lungul cărora doctrina s-a transmis cu precădere pe cale orală, în ambianța unor confrerii cu ambiții politice și codificări de sectă, esoterice, apărînd cu strășnicie secretul unor

---

[1] O tendință hipercritică minimalizează împrejurările istorice din primele două veacuri de „viață pythagoreică" la Crotona, Tarent și în celelalte cetăți. Se credea — pe urmele lui E. Frank și Burnet — că majoritatea informațiilor despre pythagorei provin dintr-o elaborare platonică a legendei referitoare la școala lor. Meritul principal în reconstrucția circumstanțelor politice îi revine lui A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922, și ulterior (în urma folosirii unui material documentar mai bogat din domeniul arheologiei și numismaticii) lui K. von Fritz, *Pythagorean Politics*, New York, 1940.

[2] Cf. B. L. van der Waerden, *Die Pythagoreer*, — Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Artemis Verlag, Zürich-München, 1979.

precepte, definiții și restricții încredințate auzului celor inițiați (vestitele *akusme*). Așa cum reiese din sursele doxografice și fragmentele date în volumul precedent, orientarea sever aristocratică a inițiaților esoterici a dus la celebra scindare în *akusmatici* și *mathematici*. Mai înainte chiar de această ruptură intervine prima restructurare a sectei, după conspirația lui Kylon, și primul incendiu al sediului din Crotona, prin 490 î.e.n., în urma căruia Pythagoras, însoțit de un grup restrîns al adepților, se va refugia la Metapont (unde probabil va trăi ultimii săi ani)[3], iar școala este obligată să recurgă la ocultarea învățămîntului, paralel cu exilul sau marginalitatea politică. Pînă la această retragere bruscă din oficialitate, avem de-a face cu primii pythagorei („neofiții"), cei care se puteau considera inițiați chiar de maestru și se înrudeau uneori cu familia sau comunitatea sa[4]. Puținele nume cunoscute din această grupare — îndeosebi cei atestați și prin fragmente sau doxografii: Parmeniskos, Ikkos, Ameinias, Paron, Bro(n)tinos, Kerkops, Petron, Menestor, Xuthos, Boïdas — figurează în volumul I, partea a 2-a, secțiunea a III-a, pp. 3—169, unele mențiuni referitoare la aportul lor fiind cuprinse chiar în capitolul intitulat „Pythagoras" (îndeosebi pp. 9—24).

Principala dificultate care ne împiedică să regrupăm într-o *secțiune* distinctă numai textele ce aparțin perioadei fondatorului și primilor pythagorei o constituie însuși *anonimatul* (obligatoriu pentru anumite reguli, maxime și adevăruri), cultivat pînă tîrziu, chiar și de imitatorii sectei. În aceste condiții, pînă la sfîrșitul secolului V î.e.n. majoritatea enunțurilor, inclusiv celebrul *Hièros Lógos* („Discursul Sacru") sau „Regula disciplinei" (ceea ce Delatte numește *Catehismul akusmaticilor*)[5] au fost de fapt „divulgate", de obicei sub formă de citate, în cele mai vechi relatări biografice (Aristoxenos, Herakleides Ponticul, Timaios din Tauromenion, Dikaiarchos)[6], cînd nu s-au contopit fie cu textul unor falsificări, fie cu

---

[3] Cf. vol. I, p. a 2-a, secțiunea a III-a: „Pythagoras" ..., A fr. 16, (din Iambl., *V.P.* 248, pp. 20—21 și nota 97, p. 84) și Delatte, *Essai* ..., p. 207 și urm., 213 și urm. Peripateticianul Dikaiarchos confirmă versiunea morții la Metapont (cu exagerări anecdotice — *apud* Diog. Laërt. VIII, cap. 31, par. 34—58).

[4] Vezi în secțiunea citată *supra*, fr. *13* și prețuirea vieții de familie în *Sentențele pythagorice*, *infra*, pp. 37—38. 52.

[5] Cf. *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, cap. IX: „Le catéchisme des Acousmatiques" (pp. 271—312) și de același autor *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922.

[6] Pentru datarea diferitelor biografii ale întemeietorului școlii pythagoreice, v. articolul *Pythagoras von Samos*, de Kurt von Fritz, subcapitolul A. *Überlieferung*, în *Realencyclopädie* XXIV, 47-ter Halbband, Stuttgart, 1963, coll. 172—180, unde se distinge tradiția „derivată" (sau tardivă) de cea „originară" (anterioară neo-pythagorismului).

aluviunile înțelepciunii esoterice moștenite de-a lungul secolelor, așa cum s-au transmis *Versurile de aur* — un adevărat *credo* al sectei. Cît privește opiniile filosofice (*doxai* sau „placita")[7], cu enunțuri de „fizică", geometrie, morală și teorie politică, ele se pot diferenția cronologic numai dacă le desprindem din textura izvoarelor fundamentale care ne-au transmis fragmentele doctrinei și materialul doxografic: pe-alocuri evidența unor contemporani (mai ales Empedocles și Heraclit)[8], — apoi bogatul strat al pasajelor „pythagorizante" din Platon, în sfîrșit masiva stratificare a „conspectelor" făcute de Aristotel în diferite opere (cîte ne-au parvenit în celebrul *corpus* al manuscriselor păstrate)[9], evidență completată de unii succesori direcți pe de o parte ai Academiei (Speusippos și Xenocrates), pe de altă parte ai Școlii peripatetice. Aristoxenos din Tarent rămîne cel mai autentic martor și compilator din această ultimă grupare[10], care se prevalează de sobrietatea metodei aristotelice.

Încă de la începutul secolului V î.e.n. se pot releva consecințele agravării tensiunii care dusese la scindarea școlii în *akusmatici* tradiționaliști, care păzeau litera doctrinei, simplificată sub forma preceptelor secrete transmise oral (*akusme*)[11], și ceilalți pythagorei, așa-numiții *mathematici*,

---

[7] Aceste „opinii" predominante sau caracteristice alcătuiesc nucleul tradiției doxografice — cf. Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879, cu cele două capitole introductive despre *Aëtii placita* (pp. 178—214) și *Vetusta placita* (pp. 215—232) analizate și de Aram Frenkian, în Studiul introductiv la Diogenes Laërtios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, București, 1963, pp. 40—49 („Izvoare indirecte").

[8] Tipică din acest punct de vedere este mărturia heraclitiană reprodusă de Diogenes Laërtios VIII, 6 (la noi *„Pythagoras"*, fr. *19*) sau cea din Heraclit, fr. 129 DK, la fel cum Porphyrios, *Vita Pyth.* 30 (DK 31 B 129) citează celebrul elogiu al filosofului iscusit, datorat lui Empedocles.

[9] Termenul de „conspect" este utilizat și de Frenkian *(op. cit.)*, după pilda diferiților interpreți moderni ai doxografiilor. La Aristotel, în *corpus*-ul de opere păstrate, foarte importante conspecte dă *Metafizica* I, cap. 5, *XIII, 8* și *XIV, 3*, dar se *mai pot individualiza* și citate din cercetări speciale consacrate Școlii (de ex. tratatul aristotelic pierdut *Despre pythagorei*).

[10] Așa cum semnalăm și la p. 26, am respectat în gruparea și traducerea fragmentelor împărțirile introduse în *Vorsokratiker*, vol. I (edițiile 5—7). De precizat că autorii acestei monumentale ediții nu adaugă pentru *anonimi* subtitlul (oricum vag și convențional!) „Vechiul pythagorism", ci precizează doar că întregul strat ne transmite doctrina „potrivit tradiției vechi peripatetice" *(„Nach altperipatetischer Überlieferung")*, care prelucrează la rîndul ei cele două mari cercetări ale lui Aristotel *Despre pythagorei* și *Împotriva pythagoreilor*, atestate la Diogenes Laërtios V, 25 (respectiv fr. 190—205 Rose).

[11] Grupul fundamental de prescripții figurează la noi în vol. I, partea a 2-a, subcapitolul *Simboluri și prescripții acusmatice*, fr. *77—82* (pp.

acuzați în mod paradoxal de atitudine sectantă sau eretică, promotorul sciziunii[12], mult defăimat, fiind celebrul Hippasos. În realitate, acusmaticii se amestecă tot mai mult în treburile statului, de unde și noua poreclă de *politikoi*, deocamdată sprijinitorii politicii conservatoare, aristocratice. Totuși, valul inițial de „reînsuflețire" a vieții religioase[13] de la sfîrșitul veacului VI î.e.n. își pierduse intensitatea; subzista orientarea tradiționalistă, pe alocuri se manifestau tendințe reacționare, de acaparare a conducerii cetăților-polis. Legenda despre trădarea lui Hippasos, șeful mathematicilor, pedepsit cu înecarea, fiindcă divulgase taina înscrierii dodecaedrului în sferă este deci o născocire a grupului *acusmatic* și atestă, în mod simptomatic, repulsia lor față de promovarea creatoare a cercetărilor de arithmo-geometrie[14]. În mod straniu, pentru cîteva decenii activitatea practică și ritualismul *acusmaticilor* se simplifică tot mai mult, deoarece pe măsură ce unii membri ai sectei se politizează, ei sînt scutiți de participarea la unele jertfe sau prinosuri și ceremonii de cult, după cum nu mai sînt (probabil) obligați să respecte *ad litteram* toate normele codului „sacru" (inițial), cu restricții alimentare și alte interdicții. În schimb participau tot mai des la repartizarea funcțiilor publice, fără să știm exact dacă se încumetau, încă din subperioada sectarismului aristocratic, să dea codificări precise de tipul unor „constituții pythagoreice"[15]. Eventual, încă de pe-atunci s-ar fi conturat primele tentative de a întemeia confederații de cetăți-*poleis*, cum este uniunea orașelor — Metapont, Tarent, Locroi, Ammaea, Poseidonia (*Paestum*) — dominată de pythagorei, a

---

56—62, cu notele aferente). Cf. de asemenea A. Delatte, *Études* . . ., capitolul citat. Alte prescripții, într-o formă mai puțin dogmatică, figurează în acest volum, secțiunea consacrată *Modului de viață pythagoreic după sentențele transmise de Aristoxenos* (p. 46—79).

[12] Cf. în vol. I, partea a 2-a, notele și fr. 89 din „*Pythagoras*", subcapitolul intitulat *Scindarea pythagorismului în două linii de adepți* (pp. 68 și 130—131).

[13] V. în vol. I, partea *1*, *Studiul istoric* al profesorului I. Banu, capitolul „Arithmo-magicul și armonia", pp. LXXIX—LXXXII, cu referire la caracterizarea făcută de Burnet începuturilor pythagoreice.

[14] Aceste motivații sînt interpretate cu o deosebită pătrundere de Bertil van der Waerden, în recenta sa monografie *Die Pythagoreer*, München, 1979, capitolul III, *Akusmata und Mathemata*, pp. 64—99 (îndeosebi subcapitolul *Der Spaltungsbericht des Aristoteles*, pp. 69—73). În cele din urmă, din cauza unei astfel de atitudini cercetările despre numere și raporturi arithmo-geometrice *irationale*, care în greacă se numeau „inexprimabile" *(arrheta)* vor fi considerate de sectă cunoștințe secrete „de nedivulgat" (de-a dreptul „interzise"!).

[15] Cf. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, Liège, 1922, p. 30 și urm.

căror guvernare bate o monedă proprie[16]. Tocmai din cauza politizării antagonice, se constată — în prima jumătate a secolului V î.e.n. — o evoluție temporară „sectantă": dintr-o comunitate etico-religioasă (la Ueberweg-Praechter uniunea este calificată drept „etisch-religiöser Bund")[17] în unele cetăți școala devine un „club politic" închis, ostil cercurilor democratice și antipatizat de popor. De acolo și reacția violent antipythagoreică a demagogicului Kylon, la Crotona (în 490) și al doilea val de răzvrătire generalizată, după jumătatea secolului, în deceniul 440—430, cînd este cu totul distrus de incendiu sediul crotoniat, iar apoi unele mișcări de masă radicalizate (sau doar grupuri ostile) incendiază celelalte sedii și alungă pe majoritatea filosofilor din cetățile italice (cu excepția Tarentului — unde se consolidează, dimpotrivă, un cerc de înțelepți, agreat de popor)[18]. Pînă la eclipsarea marilor personalități, vor continua perioadele de flux și reflux. Astfel, chiar după ce și-a schimbat orientarea și începe să-și atenueze intensitatea, reacția diferitelor guvernări antipythagoreice durează pînă spre sfîrșitul secolului, determinînd o *diasporă* a grupurilor fragmentate, care izbutesc să-și găsească o fizionomie nouă — la fel ca în Tarent — unele în insule, altele în Elada, la Theba (Philolaos și Lysis), la Phlius (Echekrates), prin alte localități, ba chiar în nordul Africii (Theodoros din Cyrene), în diferite colonii, din nordul Asiei Mici[19]. Oricum, de-a lungul întregii perioade cuprinse între 490 și sfîrșitul secolului IV î.e.n. (deci pînă la transformările impuse de modelul civilizației urbane a regatelor elenistice), paralel cu personalitățile atestate doxografic sau prin tradiție directă, multe idei pythagoreice au rămas pentru noi învăluite în anonimat. Obiceiul de a memoriza „spusele"[20] persistă, în ciuda faptului că scindarea în două tendințe divergente —

---

[16] Pentru prezentarea tuturor implicațiilor de această natură ale politicii pythagoreilor, v. K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of Sources*, New York, 1940.

[17] Cf. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1926 (ediția a 12-a), p. 61.

[18] Această evoluție va fi hotărîtoare pentru majoritatea grupurilor, mai ales spre sfîrșitul secolului V și în secolul IV, cînd pythagoreii combat cu fermitate abuzurile tiraniei — v. K. von Fritz, *op. cit.*, p. 42 și urm.

[19] V. de exemplu în Catalogul lui Iamblichos (*infra*, pp. 28—33) menționarea lui Malion din Dardan sau a filosofului Lyramnos din Pont și a grupului din Cyzic — Pythodoros, Hyppostenes, Butheros, Xenophilos —, care figurează printre ultimii pythagorei, grupați în „comunitate", pe care-i cunoscuse în a 2-a jumătate a secolului IV î.e.n. Aristoxenos.

[20] După obiceiul de a reproduce întocmai o serie de precepte, pilde și demonstrații sub o formă stereotipă: „Așa a spus"... celebrul *hos ephat*, Pythagoras devenind numitorul comun al tradiției cvasi-sacrale. De rele-

akusmatici și *mathematici* — își pierde semnificația efectivă după Hippasos. Propriu-zis, rolul unui asemenea filosof-experimentator (geometru iscusit) înseamnă de fapt liberalizarea vieții de școală și promovarea unor cercetări creatoare. Poate de aceea s-a produs și ruptura între conservatori, care mențin *akusme-tabu*, și cercetători, preocupați să sistematizeze domeniul celor patru științe (sau *mathemata*): geometrie, armonie (doctrina muzicală — în special teoria intervalelor), aritmetică și astronomie. Cu timpul cultarea unor secrete caracteriza mai degrabă diferitele trepte de inițiere[21], deoarece n-a dăinuit mai mult de trei decenii separarea în grupuri antagonice. Cei care au pretins că dețin moștenirea unei secte mai autentice dispăreau de la o generație la alta. Se păstrează — întrucîtva — doar obiceiul de a supune ucenicii la proba celor cinci ani de „tăcere" (mai exact supunere la rigorile *mnemotehnicii* și deprindere de a păstra secretul normelor codificate)[22], o educație ascetică, învrednicindu-i pe adevărații pythagorei să se numească *esoterici*.

O serie de concepte, diferențiate sub raport cronologic[23], de abia se mai pot desprinde de amalgamul enunțurilor prezentate (în primul rînd la un Aristotel) drept nucleu al filosofiei „așa-numiților pythagorei". Iată, totuși — sub forma unei sumare treceri în revistă — principalele indicii de grupaj eterogen în economia cunoștințelor pe care le căpătăm din secțiunea sintezei pan-diacronice.

---

vat, mai ales în secțiunea rezervată *Modului de viață pythagoreic* (în general descris de Aristoxenos — v. mai departe, pp. 35—58) frecvența referințelor generice la o tradiție orală de grup sau — pur și simplu — anonimă: „ei spun", „ei afirmă", „susțin" ...

[21] Așa erau probabil cele care corespund mult discutatelor denumiri aplicate ulterior diferitelor categorii (sau *tagme* de inițiați): *pythagoreioi* spre deosebire de *pythagoristai* (Iambl., *V. P.* 80), *physikoi* (la Aulus Gellius I, 9); *pythagoreioi* în contrast cu *pythagorikoi* la Photios, *Bibl.* 438 b 19); v. și vol. I, p. a 2-a, pp. 63—67.

[22] În afară de fragmentele referitoare la „regula disciplinei", traduse de noi în vol. I, p. a 2-a, loc. cit., întreaga problematică a vieții de sectă este discutată de Van der Waerden, *op. cit.*, îndeosebi capitolul menționat (I, III, *Akusmata* ..., pp. 64—99) și cap. IX, *Die Politik der Pythagoreer*, pp. 202—222.

[23] Opinia că pythagorismul se modifică radical sub raport epistemologic în funcție de polemica (implicită sau deschisă) cu eleații a fost argumentată pe larg de J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge—Amsterdam, 1966 (retipărire), care-și subintitulează lucrarea „un examen al interacțiunii dintre cele două școli opuse de-a lungul secolelor V—IV a. Chr.". El distinge un pythagorism *dinainte* de Parmenide (pp. 43—65) și unul „post-Zenonian" (pp. 93—100).

Referindu-ne mai întîi la geneza Universului[24] nu este limpede ce teorie au „propovăduit" primii adepți. Mai ales din Aristotel deducem că procesul de *kosmopoieză* ar fi oarecum încheiat și el s-ar fi petrecut sub forma impulsului ordonator pe care l-au dat două stihii cu proprietăți de generare a numerelor: *peras*-limita izbutind să aspire *apeiron*-nedeterminarea, echivalată cu vidul[25]. Din acest *cuplu* se naște monada și apoi seria de numere impare și pare, în echilibru dialectic. Totuși unele texte din categoria celor „vechi anonime" par să sugereze contrariul: monada primordială dă naștere dyadei, cuplului par-impar, proprietăților spațiului. Vom vedea însă (atît din fragmentele philolaice cît și din Archytas)[26] că *monada* nu se bucură de un tratament privilegiat, decît în măsura în care pe de o parte corespunde limitei-*peras* (la fel ca triada), pe de altă parte generează ca unitate seria numerelor. De asemenea nu avem cum să hotărîm ce fel de perspectivă genetică au adoptat primii pythagorei, spre deosebire de succesorii lor.

O altă enigmă — în bună măsură nerezolvată — ne întîmpină atunci cînd trebuie să punem de acord *kosmopoieza* inerentă delimitării „monadice" a vidului cu geneza dintr-un germene de foc, nucleu primordial care devine foc central. Stihia, concepută — pe cît se pare abstract —, ca principiu de radiație ignee, o aflăm deja în fragmentele atribuite lui Hippasos, în a doua generație a primilor pythagorei[27]. Dar teoria focului central, corelat cu cel periferic învăluitor se precizează de-abia în perioada medie, odată cu Philolaos. Mai clară este stratificarea epistemelor în ceea ce privește organizarea Universului. Aproape toți cercetătorii sînt de acord astăzi că vechiul pythagorism — pînă spre mijlocul secolului V — promova o imagine *geocentrică* a edificiului cosmic (Focul primordial aflîndu-se în centrul pămîntului)[28], așa cum își reprezentau planeta noastră

---

[24] Oricît de mult ar interveni alegorismul esoteric, *geneza* din doctrina pythagoreilor nu mai este un mit al începuturilor, ci în mod inechivoc un tablou științific de generare a corpurilor cosmice și apoi o teorie despre originea Universului, ale cărui principii „se fac" sau se produc unele din altele — deci *kosmopoiesis* sau „facere" în accepțiune sobru naturistă (așa cum vorbim de *hematopoieză*).

[25] V. în vol. I, partea a 2-a, subcapitolul *Vidul și delimitările*, pp. 43—44, urmat de problematica monadei generată din echilibrul schimbător *peras—apeiron*, 25 și urm., 38—39, 46—51.

[26] V. în acest volum fr. A 10 „Philolaos", respectiv „Archytas" A 20.

[27] Pentru această împărțire în generații vezi mai departe caracterizarea celor „cinci" trepte sau succesiunea generațiilor pînă în al doilea pătrar din veacul V î.e.n. Referitor la *foc*, principiu al Universului, cf. vol. I, p. a 2-a, fr. 7 (DK) din Hippasos, pp. 136—137.

[28] Despre aceste concepții diferite va fi vorba în notele noastre la „Philolaos", în acest volum, pp. 99—192.

aproape toți presocraticii și — în general — judecățile muritorilor de rînd pînă la Philolaos, Archytas (iar ulterior Eratosthenes și Aristarh din Samos, acesta din urmă strălucit teoretician al heliocentrismului)[29]. În faza medie, la cei doi pythagorei menționați, (ulterior venerați printre astronomi ca promotori ai școlii „tarentine"), Universul se organizează în jurul Focului central (v., în secțiunea „Philolaos", modelul *pyro-centric*)[30], care se află și în „miezul" suprapunerii de sfere ce alcătuiesc sistemul nostru planetar. Din „rezumatul aristotelic" al doctrinei (v. la noi secțiunea a III-a, fr. 23—24) nu reiese cînd a devenit Vatra Universului Foc central și ogivă pentru construcția unui sistem planetar. Veche ar fi în schimb reprezentarea despre forma sferică a Universului și a Pămîntului, care ulterior în vremea lui Hiketas are o rotație axială[31].

La fel de stratificată (cu o succesiune destul de neprecisă a teoriilor) este doctrina despre s u f l e t. Inițial credința într-o migrație a sufletelor ce se reîncarnează în diferite ființe descinde dintr-o elaborare a primelor „adevăruri" propovăduite de un *Hieròs Lógos* orfico-pythagoreic[32]. Învățătura este foarte veche (influențată de curente religioase indo-iraniene ce decantează marile căutări eschatologice). Ea derivă probabil dintr-o paradigmă venerabilă, de vîrstă aproape preistorică, înfățișînd călătoria sufletului prin vămile cerului[33]. O asemenea migrație devine metempsihoză prelungită (sau — mai exact — transpusă în meandre)[34], în funcție de păcate și purificări, cum reiese din tăblițele orfice și din Empedocles[35]. Totuși, încă din fragmentele grupate de noi (după Diels—Krauz) în a III-a

---

[29] Pentru istoricul teoriilor heliocentrice, cf. monografia clasică a lui Th. Heath, *Aristarchus of Samos. A History of Greek Astronomy*, Oxford, 1913.

[30] Propriu-zis **focul** primordial (gr. *pyr*) devine un corp ceresc, în centrul sistemului nostru planetar, care coincide cu mijlocul Universului; v. în vol. I, p. a 2-a, „Pythagoras", fr. **B** 66 (B 37 DK), pp. 50—51, iar în acest volum „Philolaos", fr. A 16, 16 a.

[31] Cf. în acest volum Hiketas, fr. **2.**

[32] Relația dintre o veche „predicație" orfică — poate cea mai veche atestată ca *Discurs Sacru* — și lucrarea cu caracter de revelație sacră atribuită chiar lui Phythagoras este studiată de A. Delatte, în *Études* ..., secțiunea *Un* IEPOΣ ΛOΓOΣ *pythagoricien*, pp. 3—82.

[33] V. frumoasa investigație comparativă la B. van der Waerden, *op. cit.*, cap. V: „Unsterblichkeit, Göttliche Herkunft und Himmelsreise der Seele" (pp. 116—147).

[34] Migrația sufletului continuă cu reîncarnări în diferite viețuitoare, unele ca pedeapsă pentru păcate dintr-o existență păminteană, altele ca stadii în așteptarea unei eliberări totale de (re)întrupare, odată cu mîntuirea *(soteria)* insului ca persoană responsabilă.

[35] Cf. fragmentele din „Purificări", vol. I, p. a 2-a, p. 514 și urm.; iar pentru orfism G. Zuntz, *Persephone*, Oxford, 1971.

secțiune, sub „genericul" doctrinei anonime, coexistă încă două teorii despre suflet de neconciliat între ele: una „fizicală" (înrudită cu materialismul atomiștilor), cealaltă muzical-armonică, pusă de Platon sub semnul întrebării, tocmai din cauza caracterului ei abstract-armonic[36]. Sub raportul fizicalismului relevăm imaginea unui suflet alcătuit din particule infime, veșnic în mișcare, ca firele de praf în lumină. Cele două reprezentări nu se pot împăca între ele și poate că cea fizicală nu a dăinuit după epoca lui Zenon, din ea păstrîndu-se doar ideea unei mișcări veșnice, vitalizante, atribut nedespărțit de natura psihismului[37] pentru pythagorei și Platon (spre deosebire de sufletul mișcător nemișcat, ca și *primum agens*, în filosofia lui Aristotel)[38]. O a treia teorie pare să fi prevalat asupra celorlalte, probabil încă din vremea lui Alkmaion, aflîndu-se ulterior sub auspiciile unei soteriologii cu inflexiuni stranii (tot fizical-esoterice, dar colorată și de atavisme), la *Philolaos*, ca și la *medicii* școlii crotoniate[39]. Sufletul din anatomia ființelor, conceput ca *pneuma* (= „suflare" dătătoare de viață) este un germene de foc inseminat în făptura corporală sau o prezență ignee de natură aproape imaterială, participînd așadar la ființa Focului central (stihie veșnică, primordială). Dintr-o asemenea ipostază pot fi derivate cu ușurință alte două proprietăți ale principiului-suflet, una indispensabilă pentru soteriologie (doctrină a mîntuirii și eschatologiei), cealaltă inerentă metamorfozării unor străvechi credințe ce propovăduiesc nemurirea personală și desprinderea unor aparențe ale insului (dublu spectral sau *eidolon;* în vechi superstiții „cadavrul viu")[40]. Însușirea migrației unui *suflet* nemuritor presupune întoarcerea principiului Foc „animizant" în zone astrale, în dreptul astrelor sau chiar în făptura („locuința") lor, fie că se hrănește iar ființa izbăvită din Focul-involucru (*empyreul* de mai tîrziu sau etherul veșnic), fie că există în mijlocul cerului o zonă selenară, unde ființa, aproape imaterială, așteaptă reîncarnarea

[36] Cf. *secțiunea III din* vol. I, partea a 2-a, fr. 74 c, din *Phaidon* 85 E—86 A.

[37] Sufletul este înțeles numai ca psihism, de natură neuro-fizică, în monografia meritorie a doctorului C. Bălăceanu, *Anatomiștii despre suflet*, București, 1981, unde se prezintă schema interpretată mecanicist a sufletului-pneuma, generator al respirației, și dătător de viață (v. de asemenea în acest volum pp. 92—94, 183—185).

[38] Cf. *Despre suflet*, versiune română de N. Ștefănescu, București, 1969.

[39] Elemente ale acestei doctrine apar încă din vremea lui Alkmaion, v. în vol. I, p. a 2-a, fr. 1 și 12, pp. 393, 397—398.

[40] Unul din stadiile acestor superstiții este prezentat de Erwin Rohde, în celebra sa monografie *Psyché* (trad. franceză, ed. a 10-a, Paris, 1952), cap. VII, și mai recent de E. Bickel, în *Homerischer Seelengiaube*, Berlin, 1926 (reluat în 1948).

(metensomatoză)[41], ca virtualitate pentru a deveni iar, în altă fază a ciclului, „viețuitoare" (*zoon*). Ultima proprietate (poate chiar ipostaza finală) este proprie doctrinelor pythagoreice din toate timpurile, deși nu avem destule dovezi — în ciuda literaturii tot mai bogate din ultimele decenii — pentru a izola straturile, într-un conspect istorie. Este vorba de sufletul — *daimon*, implicit cea mai veche atestare a naturii lui Pythagoras ca *daimon* în timpul vieții[42] și premisa tuturor speculațiilor despre un *daimonion* care călăuzește acțiunile fiecărui individ. Latura imaginativă a *demonologiei*, cu fantasme stind sub semnul dedublării, o va dezvolta ulterior doctrina platonicului Xenocrates[43], răstălmăcind credința lui Socrate într-un *daimon* al fiecăruia, sfătuitor imprevizibil, pentru a regăsi ambianța credințelor fantastice străvechi, din magie și folclor.

Mai organic se pot delimita stratificările în geometrie și teoria muzicii („armonica"), pe care le-am lăsat pentru ultima parte a prezentării noastre, întrucît aici dispunem de recenta sinteză diacronică a lui Van der Waerden, pe care o vom reproduce aproape fără nici o modificare. Savantul elvețian distinge *cinci* trepte în evoluția globală a pythagorismului, de la începuturile datorate „fondatorului" școlii pînă la Aristoxenos (exclusiv — fără să luăm în considerare semnele decăderii din perioada elenistică)[44]. Iată cum se prezintă seria celor cinci „generații":

1-a treaptă: Pythagoras își propagă doctrina în sudul Italiei între 530 și 500. În urma unor cercetări coerente de teoria muzicii, elaborează conceptul de *armonie*, pe baza descoperirii că *octava*, *cvinta* și *cvarta* corespund raporturilor numerice 2:1, 3:2 și 4:3, cuprinse toate în *tetraktys* (tetrada cu puteri sacre a numerelor 1, 2, 3, 4). Demonstrația raporturilor numerice care alcătuiesc intervale fundamentale dintre sunetele muzicii o face cu ajutorul *monocordului*, probabil o descoperire a sa[45]. La fel, în geometrie dă probabil o primă demonstrație a teoremei care-i poartă numele și semnalează (mai mult ca o taină, ca ceva „inexprimabil") problema incomensurabilității segmentelor. Legată de aplicațiile unui alegorem al

---

[41] Termenul *metensomatosis* pune accentul pe migrația sufletului ca încarnare în trupuri succesive — cf. și observațiile despre palingeneză la L. Gernet — A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, pp. 142—145.

[42] Toate aceste aspecte sînt studiate în amănunt de Marcel Detienne în *La notion de Daimôn* ..., Paris, 1963, mai ales II, cap. I: „La représentation pythagoricienne de l'âme démonique", pp. 60—92.

[43] Cf. lucrarea lui R. Henze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892, pp. 78—123.

[44] Perioada elenistică marchează decăderea sectei și apariția de pythagoriști cerșetori ridiculizați de un Theocritos și de autorii comediei „noi" — v. în acest volum, pp. 272—274.

[45] Cf. în vol. I, p. a 2-a, fr. 6, 23 și notele 28, 131 la pp. 73, 91.

raporturilor-armonii în domeniul mişcării planetelor, teoria muzicii sferelor (sau răsunetul etern-armonic al mişcărilor planetare)[46] legitimează denumirea de *kosmos*, „podoaba Universului", ordonat prin virtuţile numerelor. Tot din vremea primelor generaţii datează codificarea credinţelor în nemurire, „regula disciplinei" pentru funcţionarea sectei ca „ordin" sau „frăţie", primul poem atribuit maestrului (*Discursul Sacru*), fazele iniţierii, asceza „modului de viaţă pythagoreic", implicînd recomandări şi interdicţii, foarte severe fiind cele alimentare (majoritatea promovînd vegetarianismul, potrivit credinţelor în metempsihoză şi fraternitatea tuturor vieţuitoarelor). Termenul *filo-sofia*, creat de maestrul înţelepciunii apollinice, propune *înţelepciunea* interiorizată *(sofia)* ca finalitate ideală spre care năzuim printr-o neîntreruptă de-săvîrşire. Apare atunci teoria numerelor. Lui Pythagoras i se atribuie formula triunghiului dreptunghic, pe care ar fi demonstrat-o în teorema care-i poartă numele, precum şi alte demonstraţii pentru construcţia paralelogramelor şi definirea unui raport de incomensurabilitate dintre latura şi diagonala pătratului care va sta la baza speculaţiilor despre „Secţiunea de aur".

A 2-a treaptă. Generaţiile cuprinse între 520—480, „înainte de Leucippos" (potrivit sincronismului propus de metatexte aristotelice)[47]. Vremea lui H i p p a s o s, care adaugă celor trei intervale „consonante" (*symphonîai*, respectiv: octava, cvinta şi cvarta) două noi: octava dublă (4 : 1), octava + cvinta (3 : 1). El verifică raporturile numerice dintre intervale prin diferite experimente, fiind secondat şi de Lasos din Hermione. Demonstraţii geometrice referitoare la înscrierea *eicosagonului* (dodecaedrului) în sferă stîrnesc indignarea unor membri ai sectei. În asemenea circumstanţe se produce *scindarea* şcolii, favorizată de un anumit fanatism al conservatorilor acusmatici (legenda pedepsirii lui Hippasos prin înec)[48]. După conspiraţia lui Kylon, asistăm la prima împrăştiere a „cluburilor" pythagoreice, alungate din Crotona şi din alte cetăţi. Din această epocă datează totuşi cercetări în domeniul descompunerii numerelor în multipli, ridicării la putere, construcţiei figurilor plane.

A 3-a treaptă înglobează o serie întreagă de a n o n i m i: generaţiile care s-au succedat după *scindare*, între 480—430. Ar fi cei desemnaţi în „referatul" aristotelic[49] drept contemporani cu Leucippos[50]. Un timp

[46] Cf. vol. I, p. a 2-a, fr. *69* cu notele aferente (pp. 52—53, 121—122).

[47] Îndeosebi mărturiile sintetizate de Aristotel pe baza studiului *Despre pythagorei*, în *Metafizica* I (A), *5* şi *Fizica* III, 4 (la noi vol. I, p. a *2*-a, pp. 32, 35, fr. *30, 33*).

[48] Vezi fragmentele din Hippasos, în vol. I, p. a *2*-a, pp. 133—151.

[49] Cf. *Metafizica* I (A), 5, 985 b. La noi, secţiunea a III-a, vol. I, p. a *2*-a, fr. 23.

[50] Cf. B. van der Waerden, *op. cit.*, pp. 75—77.

au continuat divergențele, cu predominanța „cercetătorilor" *(mathematikoi)* și o radicalizare a ritualiștilor *akusmatici*. După jumătatea secolului cele două tipuri de cunoaștere se îmbină cu modul de viață mai puțin rigorist, dar preocupat de asceza corporală, în sens etimologic: călirea trupului întremat, în „coarticulare" cu sufletul, respectarea dietei, aprofundarea muzicii, stăpînirea respirației etc. Progresează cercetările geometrice, mai ales prin demonstrații referitoare la circumscrierea corpurilor cosmice în sferă, formula piramidei, natura numerelor poligonale etc. În muzică se dezvoltă mai departe investigația intervalelor consonante „symphone", care nu mai depinde de rezultatul experiențelor, ci de considerații pur teoretice despre raporturile de tip „multiplu" și „superparticularis"[51]. Acum s-a definitivat probabil un „text" al *akusmelor*, mai ales în privința supunerii față de cîrmuitorii cetăților, opiniile referitoare la zeități, prietenie, dorințe, cugetări despre stăpînirea de sine, buna întocmire a trupului, natura sufletului și palingenezia etc.

Treapta a 4-a coincide cu „vremea lui Democrit" (între 440 și 400), grupul avînd un reprezentant major în persoana lui P h i l o l a o s (maturitatea sa — *akmé* — fiind situată prin 420 î.e.n.); conducător al școlii din Tarent, el îndrumă la un moment dat un alt grup la Theba, unde, prin 399 (data dialogului *Phaidon*), vorbesc despre activitatea lui anterioară Simmias și Cebes. În aceeași perioadă trăiesc la Cyrene, în nordul Africii, fruntașii unui grup bine conturat de filosofi, unde, alături de Proros, Melanippos, Aristagelos, strălucește matematicianul T h e o d o r o s[52]. Acesta din urmă se distinge prin enunțarea unei teoreme a numărului irațional $\sqrt{2}$. Poate din aceeași epocă datează și construcția concisă (sub forma unei teoreme) a *pentagramei* (semnul de recunoaștere pythagoreic)[53], alături de formula verbal-numerică a *tetraktys*-ului (totodată simbolul armoniei). Sub forma „pentagonului stelat" teorema construirii pentagramei (cu „secțiunea de aur") a fost expusă ulterior în cartea a IV-a din *Elementele* lui Euclid cap. 10, 11.

Dealtfel, tot pe-atunci trăia și matematicianul Hippocrates din Chios, care a compus cel dintîi o lucrare cu *Elementele geometriei*, sistematizînd

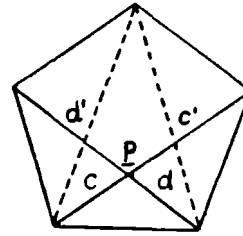
[51] Cf. mai departe pp. 75, 118 (n. 70) și vol. I, p. a 2-a, fr. 12—15 din Hippasos, pp. 138—151.

[52] Pentru întregul grup, v. *infra*, *Catalogul lui Iamblichos* (p. 28 și n. 43), iar pentru Theodoros, secțiunea a IV-a.

[53] Cf. Van der Waerden, *Die Pythagoreer*, cap. XV: *Die Geometrie* ..., pp. 349—350, unde se vorbește și de contribuția lui Oinopides din Chios, care a calculat ecliptica oblică. Construcția poligonului regulat în forma con-stelată pleacă de la observația că două din diagonale taie acest corp, întruchipînd canonul proporțiilor secțiunii de aur (v. în figura din text liniile BD și CE).

cunoştinţele pythagoreice, reluate apoi în cărţile II şi IV (parţial în I şi III) din Euclid.

Despre **Philolaos** vom da cele mai ample lămuriri în capitolul consacrat fragmentelor sale (pp. 70—192). Fără să ţină seama de caracterul eterogen al tradiţiei textuale, **Van der Waerden** îi reproşează lipsa de coerenţă matematică, deoarece formulează „dogme fără fundamentare", într-un stil greoi, cu repetiţii, „deficitar sub raportul logicii"[54], aşa cum se observă — printre altele — chiar în fragmentul matematic **B6**. Dar acesta fiind primul „autor" pythagoreu care s-a încumetat să scrie o carte, multe din enunţuri se acumulează la el fără discernămînt, din dorin-



Pentagrama

ţa de a fixa cît mai repede un tezaur al tradiţiei, în bună parte moştenit de la generaţiile anterioare. Vom vedea cît de important este sistemul său astronomie pyrocentric, în ciuda unor incoerenţe şi contradicţii. Tot lui i se datorează probabil teoria celor zece corpuri ale sistemului planetar, cu *Anti-pămîntul* situat între planeta noastră şi Focul central[55]. De mare preţ sînt enunţurile despre *peras*, „limită" şi *apeiron*, „nemărginire", „nedeterminare", aflate în echilibru dialectic-labil (uneori o contradicţie vie) sau mediatizate, prin conceptul de *artio-peritton* („parul-impar"). Însăşi **natura** ca procesualitate devine astfel un organism de semnificare, propune sau întruchipează un cîmp de mediaţie, ca şi vederile biologice, acordînd *mikro-kosmos*-ul cu respiraţia şi „creşterea" unui *makro-kosmos*[56]. În muzică Philolaos calculează raporturile numerice ale gamei diatonice, mergînd mai departe în tentativa de a înjumătăţi cele mai mici intervale

[54] *Die Pythagoreer*, p. 324. Pentru alte achiziţii ale pythagorismului în matematici, cf. de asemenea acad. O. Onicescu, articolul *Pythagoras*, în *Oameni de vază ai antichităţii*, Bucureşti, 1976, pp. 23—68 şi Ed. Nicolau, *Pitagora şi şcoala sa*, în vol. *Figuri ilustre ale antichităţii*, Bucureşti, f. d. (1967), pp. 43—74.

[55] Vezi mai departe, cap. „Philolaos", fr. A 16—17.

[56] *Ibidem*, fr. **A** 27, **B** 20.

(procedură cunoscută și la nivel experimental în muzica orientală)[57]. Reiese de asemenea că a propus cea dintîi enunțare completă a raporturilor dintre octavă, cvintă și cvartă. De un mare interes ni se par interpretările în stil acusmatic date înscrierii unghiurilor în sfera zodiacală (triangulație și *tetragonismós*).

Ultima treaptă, a 5-a, este dominată de Archytas din Tarent, în secolul IV, (epoca de maturitate între 400—360 î.e.n.), prieten cu Platon și contemporan cu matematicianul Eurytos, un alt discipol al grupului (din Peloponeș) condus un timp de Philolaos (v. pp. 193—197). Acum atinge metoda demonstrațiilor cel mai înalt grad de rigurozitate. După cum notează Van der Waerden, tarentinul Archytas „calcula raporturile numerice ale gamelor diatonică, cromatică și enarmonică. A reușit să arate (contrazicîndu-l pe Philolaos) că raporturi numerice de tipul *super-particularis* nu se mai pot înjumătăți. A schițat o nouă teorie a intervalelor consonante (*symphone Intervalle*) care, în locul celor trei ipoteze din teoria mai veche, avea la bază numai două ipoteze. Pe bună dreptate Ptolemaios îl considera „cel mai distins teoretician al muzicii dintre pythagorei"[58]. Arta demonstrațiilor geometrice atinge acum un prim apogeu.

După cum indicasem în prima parte a notei noastre, orientarea politică a grupărilor pythagoreice se modifică în mod sensibil după a doua *diasporá* („împrăștiere"), de prin 430 î.e.n. Cu timpul, atît la Tarent, cît și în Peloponeș sau în nordul Asiei Mici, înțelepții care duceau modul de viață pythagoreic se disting prin solidaritate („frățietate") activă și atitudine conciliatorie față de conducerile democratice, opoziție tot mai acerbă împotriva tiranilor susținuți de armată, cum era Dionysios I al Syracusei (un timp favorabil pythagoreului Dion și urmașilor lui Philolaos — între 400 și 395 —, apoi ostil oricăror tentative de reformare filosofică a moravurilor politice). Faima conducerii înțelepte și luminate a lui Archytas la Tarent va dăinui pînă după 360. Dealtfel unul din grupurile emigrate în Peloponeș, cel condus de Lysis (și probabil Archippos) va prinde picior la Theba. Marele conducător theban, cu vederi democratice, Epaminondas primește o educație spirituală pythagorică, îndrumată de Lysis. Pe cît se pare, tot o influență moderatoare vor fi avut pythagoreii și în Achaia,

---

[57] Intervale mai mici decît semitonurile se corcleză și ele sistematic în cromatismele muzicii orientale, pentru care — în ultimele decenii — s-au măsurat cu aparatură electronică microunități ale sfertului de ton, a căror raportare sub forma unor secționări tot mai amănunțite, așa cum propun Philolaos și Platon în *Timaios*, i se par lui Van der Waerden absurde.

[58] *Die Pythagoreer*, cap. III, p. 75.

unde se bucurau de simpatie încă din vremea soliilor de mediaţie trimise în Italia de cetăţile aheene pentru a împăca spiritele, după a 2-a *diasporă*, de prin 450—440 î.e.n.

Întrucît, cu toate acestea, o bună parte din comunităţi se mai aflau în sudul Italiei şi Sicilia, pe măsură ce se întinde pînă spre hotarele Campaniei şi Etruriei influenţa lui Dionysios I, iar apoi cea — şi mai negativă — a fiului său, Dionysios al II-lea, va interveni după 360 î.e.n. a treia — şi ultima — „împrăştiere" *(diasporá)* definitivă a şcolilor pythagoreice, mai ales după ce Dion intrase în conflict deschis, în 357 î.e.n., cu Dionysios cel Tînăr. La distanţă de aproximativ o generaţie ultimii pythagorei pe care-i mai apucă Aristoxenos — în vremea lui Alexandru cel Mare, prin 330 î.e.n. — provin din Phlius (Phanton, Echekrates, Polymnastos şi Diokles) sau din Cyzic, din Peninsula Chalcidică (Xenophilos). Ceea ce urmează în epoca elenistică timp de aproape două secole va fi decăderea şcolii, ridiculizată ca sectă mai înainte de înviorarea neo-pythagorismului din secolul I e.n. mai întîi la Roma şi în Orient, apoi în diferite regiuni ale lumii antice, unde triumfă sincretismul cu neo-platonismul, Gnoza şi curentele mistico-iniţiatice (pînă la sfîrşitul culturii „păgîne" prin secolul VI e.n.). Acum se perpetuează doar moravurile filosofului-cerşetor, un vegetarian cu aspect famelic, superstiţios, straniu, cum se înfăţişează tipurile ridiculizate de autorii comediei noi şi de Theocritos. Tradiţia cercetărilor *mathematice* de geometrie şi astronomie, ilustrate pe la mijlocul veacului IV de orientarea unor Ekphantos şi Hiketas (rotaţia pămîntului pe o axă inclinată, argumente împotriva geocentrismului, anunţînd heliocentrismul, ecliptica şi stabilirea unei orbite separate a planetei Venus, care nu se află pe aceeaşi „axă" cu celelalte, revizuirea doctrinei despre Antipămînt etc.), progresele remarcabile în teoria numerelor, armonie şi geometrie vor fi continuate, după Theodoros şi enigmaticul Timaios, de un Theaitetos, de Platon, de Speusippos, de cei mai valoroşi reprezentanţi ai Academiei.

În secţiunea consacrată „Modului de viaţă pythagoreic" reproducem — folosind mai ales selecţia din *Vorsokratiker* — esenţialul pasajelor, transcrise de Iamblichos şi alţi autori din Aristoxenos, care a reconstituit doctrina filosofiei anonime a pythagoreilor cuprinsă probabil în primele două cărţi din celebrul *tripartitum*. *Politikón* („tratatul *politic*") şi *Paideutikón* (tratatul despre cultura morală şi educaţie). A treia carte, *Physikón*, (referitoare la „natură") nici nu ştim dacă a existat efectiv ca atare. Cuprinsul ei ar putea fi reconstituit — măcar în parte — prin analiza tuturor fragmentelor „fizice", atît ale doctrinei „anonimilor", cît şi ale tuturor autorilor atestaţi de tradiţia directă, aşa cum îi prezentăm în cele două volume din această culegere.

S-ar putea compara edificiul (ipotetic) atestat de aşa-zisul *opus tripartitum* pythagoreic cu acel *trivium* celebru al sistemului educaţional din universităţile medievale. În orice caz, cele patru ştiinţe sau *mathemata* — aritmologia, muzica („Armonia"), geometria şi astronomia — se perpetuează ca sistem în organizarea medievalului *quadrivium*.

Aşadar, dincolo de fascinaţia pe care o exercită de veacuri asupra spiritelor teoria „numerelor" şi *secţiunea* de aur atribuite lui Pythagoras, o întreagă infrastructură din sistematica europeană a ştiinţelor datorează şcolii întemeiate de înţeleptul din Samos o temelie trainică, menită să supravieţuiască legendelor şi aluviunilor de tot felul acumulate de tradiţia pythagorismului din antichitatea târzie, până la rezonanţele mereu amplificate din Renaştere şi din vremurile mai noi.

M.N.

CATALOGUL LUI IAMBLICHOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Cu această înşirare de nume ale filosofilor pythagorei din perioada clasică se încheie lucrarea *Despre viaţa pythagoreică*, redactată în secolul IV e.n. de sirianul Iamblichos. Fiind vorba de o repartizare a filosofilor pe regiuni şi — întrucîtva — pe subperioade, pare să provină dintr-un studiu al lui Aristoxenos, care (după cum arătam în *Nota introductivă* la această secţiune — v. pp. 10, 24) cunoscuse în mod nemijlocit ultimele manifestări autentice ale acestei şcoli. De aceea pentru ediţia fundamentală *(Vorsokratiker)* vechea doctrină, preluată prin filieră peripatetică — sub forma unei tradiţii anonime — este precedată de capitolul final din Iamblichos, deşi mai înainte de această enumerare a filosofilor se dau fragmentele a căror paternitate poate fi atribuită unuia sau altuia dintre urmaşii maestrului. Conform împărţirii din *Vorsokratiker*, secţiunea **58** (PYTHAGOREISCHE SCHULE) cuprinde în prima parte **(A)** catalogul nostru (vol. I, pp. 446—448), în a doua **(B)** *Pythagoreii anonimi* (v. la noi în vol. I, p. a **2**-a, secţiunea III **B**, pp. 25—131), în a treia *Simboluri şi akusme* «ΑΚΟΥΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ», în a patra **(D)** vestigiile *Sentenţelor pythagoreice* păstrate de Aristoxenos — «Ἐκ τῶν Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων καὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου» (I, pp. 476—478 DK, respectiv, în acest volum *Modul de viaţă pythagoreic* —, pp. **34—58**). Ni s-a părut mai logică inserarea „Catalogului" ca un preambul, în fruntea celorlalte mărturii referitoare la epoca de maturitate a filosofilor care au dezvoltat în lucrări coerente doctrina moştenită sub forma „spuselor" concise din vremea lui Pythagoras. Despre numele reprezentative înşirate de Iamblichos cititorul va căpăta informaţii suplimentare în dreptul fiecărui subcapitol cu fragmente. Acolo unde numele filosofilor nu mai apar în alte atestări, n-ar fi exclusă intervenţia unor povestitori zeloşi, care au dorit să perpetueze amintirea cîtorva personaje cu renume local, înfrăţite sub auspiciile unui simbolism al numerelor, împărtăşind modul de viaţă al primelor comunităţi, călăuzite cu stricteţe de autoritatea filosofilor.

M.N.

CATALOGUL LUI IAMBLICHOS

IAMBL., *V. P.* **(36)** 267 Deubner

Dintre toţi pythagoreii este firesc să fi rămas mulţi necunoscuţi şi mulţi alţii anonimi[1]. Acum acestea sînt numele celor care s-au făcut cunoscuţi:

Crotoniaţi[2]: Hippostratos, Dymas, Aigon, Haimon, Syllos, Cleosthenes, Agelas, Episylos, Phykiades, Ekphantos, Timaios[3], Buthos[4], Eratos, Itanaios, Rhodippos, Bryas, Enandros [?], Myllias, Antimedon, Agéas, Leóphron, Agylos, Onátas[5], Hipposthénes, Cleophron, Alkmaion[6], Damokles, Milon[7], Menon.

Din Metapont[8]: Bro(n)tinos, Parmiskos[9], Orestádas[10], Leon[11], Damármenos, Ainéas, Chilás, Melesías, Aristéas[12], Laphaon, Euandros, Agesídamos, Xenokades, Eurýphemos, Aristoménes, Agesarchos, Alkías, Xenophantes, Thráseos, Eurytos[13], Epíphron, Eiriskos, Megistias, Leokýdes, Thrasymédes, Euphemos, Proklés, Antiménes, Lakritos, Damotáges, Pýrrhon, Rexíbios, Alopekos, Astýlos, Dakídas, Alíochos, Lakrátes, Glykínos.

Din Akrágas[14]: Empedocles; eleat Parmenides[15]. Din Tarent: Philolaos, Eurytos, Archytas[16], Théodoros[17], Arístippos, Lycon[18], Hestiaios, Polemarchos, Astéas, Kaimías, Cléon, Eurymédon, Arkéas, Kleinagóras, Archippos[19], Zópyros, Euthynos, Dikaiarchos, Philonídes[20], Phrontídas, Lysis[21], Lysibios, Deinokrates, Echekrates, Paction, Akusiládas, Ikkos, Peisikrátes, Kléaratos, Leonteus, Phrýnichos, Simichías, Aristokleídas, Kleinías, Habrotéles, Peisirrhodos, Bryas, Hélandros, Archemahos, Mimnómahos, Acmonídas, Dikás, Karophantidas[22]. Sybariţi[23]: Metopos, Hippasos[24], Proxenos, Euanor, Leánax, Menéstor[25], Dioklés, Empedos, Timasios, Ptolemaios, Endios, Tyrsenós. Cartaginezi: Miltiades, Anthen[26], Hódios, Leókritos. Pariені[27]: Aiétios, Phaineklés, Dexítheos, Alkimachos, Deínarchos, Meton, Timaios, Timesíanax, Eumoiros, Thymarí-

das[28]. Locrieni: Gyttios, Xénon, Philódamos, Euétes, Eudikos, Sthenonidas, Sosístratos, Euthynous, Zaleukos[29], Timáres. Din Poseidonia[30]: Athámas, Simos[31], Proxenos, Kranoos, Myes, Bathylaos, Phaidon. Din Lucania[32]: Okkelos şi Okkilos — fraţi[33], Oresandros, Kérambos. Dardan[34]: Malíon. Argivi[35]: Hippomédon, Timosthénes, Euélthon, Thrasydamos, Criton, Polyctor. Laconieni[36]: Autocharidas, Kleánor, Eurykrátes. Hyperborean: Abaris[37]. Din Rhegium[38]: Aristides, Demosthénes, Aristokrates, Phytios, Helicaon, Mnesibulos, Hipparchides, Euthosion [sau Euthetion], Euthyclés, Opsimos[39], Kálaïs, Selinuntios. Syracusani[40]: Leptines, Phintías, Damon. Samieni: Mélissos, Lákon, Archippos, Helórippos, Héloris, Hippon. Din Caulonia[41]: Callibrotos, Dikon, Nastas, Drymon, Xentas. Din Phlius[42]: Diokles, Echekrátes, Polymnastos, Phánton. Sicyonieni: Poliádes, Démon, Stratios, Sosthénes. Din Cyrene[43]: Proros[44], Melanippos[45], Aristangelos, Theodoros[46]. Din Cyzic: Pythódoros, Hipposthénes, Butheros, Xenóphilos[47]. Din Catania: Charondas, Lysiádes. Corintian: Chrysippos. Etrusc: Nausithoos. Atenian: Neokritos. Din Pont: Lyramnos. Cu toţii sînt *218*.

Iată şi cele mai vestite femei pythagoriciene[48]: Timyha, soţia lui Myllías crotoniatul[49], Philtys, fiica lui Theophris crotoniatul, Byndakó[50], sora lui Okkelos şi a lui Ekkelos din Lucania, Chilonis, fiica lui Chilon lacedemonianul, Kratesicleia, laconiană, soţia lui Kleanor din Lacedemona, Theanó[51], soţia lui Brotínos din Metapont, Myia[52], soţia lui Milon crotoniatul, Lasthénia din Arcadia, Abrotéleia, fiica lui Abrotéles, tarentinul, Echekrateia din Phlíus, Tyrrhenída din Sybaris, Peisirode din Tarent, Nistheadusa [*nume îndoielnic*] din Laconia, Boió din Argos, Babélyca din Argos, Cleaihma sora lui Autoharídas laconianul: în total *17* femei[53].

NOTE

[1] Desigur, în primele decenii ale dezvoltării doctrinei a existat chiar un consemn al transmiterii *anonime* a doctrinelor pythagoreice (v. secţiunea a III-a din vol. I, p. a 2-a, pp. 3—7). Din această pricină pe de o parte nu se mai poate restabili în mod sigur paternitatea unor idei din

autori cum ar fi Alkmaion, Bro(n)tinos, Philolaos (pentru a nu mai vorbi de taina care învăluia „opera" lui Pythagoras el însuși), pe de altă parte scrierile transmise sub numele fondatorului sectei sau ale unui filosof contestat ca Hippasos sînt de obicei elaborări tardive, deci aparțin și ele de fapt unor „anonimi". Din Catalog dealtfel lipsesc o serie de nume cunoscute din alte surse și reprezentate în tradiția fragmentelor (de ex. Kerkops, Petron, Kalliphon și Demokedes, Paron, Ameinias, din seria *vechiului pythagorism*). De aici se poate deduce că enumerarea păstrată la Iamblichos nu este cu mult anterioară lui Aristoxenos și provine chiar din surse intermediare (cum ar fi Apollonios și Nicomachos), situate după secolul IV î.e.n. Unele nume au fost omise probabil intenționat, pentru a pune în valoare autorii de scrieri bine atestate din perioada „medie", altele au fost deformate (mai ales cele negrecești, „barbare") și cu timpul au intrat în lotul celor omise de copiști sau pierdute din cauza lacunelor de manuscris.

[2] Se începe cu localitatea din sudul Italiei *(Graecia Magna)* unde s-a constituit prima „școală" cu caracter de confrerie sau sectă, inițiată chiar de Pythagoras (cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 6—7, 59—82). Mai departe *Catalogul* ia la rînd cîteva localități din aceeași regiune, unde s-a difuzat de la început pythagorismul (Metapont, Tarent), în sfîrșit se dau cele din Sicilia (Akragas), nordul Africii, insulele și Grecia continentală, fără să se respecte o anumită ordine sau ierarhie. Lipsesc pythagoreii thebani și — probabil — cei din Attica (de unde provine un singur atenian!), Eubeea, Thessalia.

[3] Celebrul T i m a i o s, după care și-a luat titlul dialogul platonic, era din Locroi (v. în acest volum, pp. 240—241); s-ar putea să fie vorba de un omonim — ceea ce ar îndreptăți marele prestigiu al numelui de-a lungul posterității școlii. Dintre numele precedente Ekphantos e atestat și doxografic (cf. pp. 247—248), iar forma Σίλος din mss. a fost corectată în Syllos pentru a fi pusă în concordanță cu *V.P.*, § 150. În biografia lui Pythagoras, rezumată de Diogenes Laërtios VIII, cap. V, § 7 mai apare un Aston care ar fi redactat lucrări atribuite maestrului. S-a propus inserarea numelui său la începutul listei, în locul lui Aigon.

[4] Și în acest caz s-a propus o înlocuire: Boutlios, emendat în Xouthos, care mai este atestat și de alte izvoare.

[5] Onatas mai apare la Diog. Laërt. II, 46, unde menționea numelui a fost contestată (oricum, trece drept adversarul lui Pythagoras) și la Stobaios, unde i se atribuie un tratat apocrif neo-pythagoreic *Despre Dumnezeu* [*theós*] *și divinitate* [*theion*].

[6] Alkmaion este medicul pythagorician binecunoscut (cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 392—409, respectiv DK I, pp. 210—216 sau fasc. I, p. 122 și urm. T.C.). Apare aici printre ultimii crotoniați, poate din pricina caracterului foarte specializat al unora dintre lucrările sale.

[7] Milon este vestitul atlet a cărui amintire s-a păstrat în tradiția unor povestiri anecdotice, bazate pe importanța căpătată de latura călirii ascetice a tipului de luptător viguros din vremea înfloririi unor „fraternități" cu preocupări multiple. Ultimul crotoniat din listă, *Menon*, figurează în sursele biografice (de ex. *V.P.* 170), ca ginere al fondatorului sectei.

[8] Ordinea cetăților din sudul Italiei (v. *supra*, nota 2) ține seamă de răspîndirea pythagorismului încă din timpul vieții maestrului, care, mai întîi întemeiază „școala", ca o comunitate cu veleități politice (de „club")

la Crotona, iar apoi, după izbucnirea unor disensiuni, trece la M e t a p o n t (cetate vecină, din Calabria), unde numărul discipolilor a fost aproape la fel de mare.

[9] Primii doi metapontini B r o (n) t i n o s și P a r m i s k o s (sau Parmeniskos) fac parte din generația veche — cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 152—153 și 158—160. După cum se arată în adnotările de acolo, formele *Brotinos* și *Parmeniskos* apar ca variante în alte atestări. Totuși, un izvor epigrafic întărește pentru cel de-al doilea filosof viabilitatea formei scurte (Parmiskos).

[10] Orestadas este menționat alături de Parm(en)iskos (la Diog. Laërt. IX, 20), printre pythagoreii cu stare (cf. *op. cit.*, p. a 2-a/p. 152) dispuși să-și ajute cu mărinimie semenii, întărind reputația de solidaritate a membrilor „frăției".

[11] Leon pare să fie tot un nobil înstărit din prima generație de discipoli. În rest, nu se remarcă prin vreo scriere, tot așa cum nu ies din rîndul adepților *obscuri* nici următorii *trei* metapontini, altminteri cu nume destul de răsunătoare.

[12] *Aristéas* (de obîrșie din Proconnesos), ar fi venit la Metapont ca inițiator al cultului apollinic (cf. Herodot, c. IV, cap. 13—16 și Plutarchos, *Rom.* 28). În legenda biografică se întîlnește motivul apariției simultane a sufletului său, dedublat de corp, care călătorește în locuri diferite. Motivemul *metensomatozei* nu e străin de psihologia pythagorismului și de atributele diferențiate pe care le capătă reprezentarea unei scindări a persoanei umane în suflet-*daimon* și făptură corporală, — cf. pildele lui Hermotimos, Abaris și Aristeas, analizate de M. Detienne (*La notion de Daïmôn* ..., Paris, 1963, p. 70), sau mențiunea experiențelor de clarviziune din biografia prototipului de înțelept Pythagoras.

[13] Eurytos (Εὔρυτος) este un nume cunoscut în școala pythagoreică. Dacă nu cumva s-au ivit efectiv doi membri ai comunității omonimi, pare mai probabilă originea tarentină, cum reiese din repetarea numelui ceva mai departe. În orice caz filosoful cu renume (v. în acest volum, pp. 193—197) este cel din școala tarentină, continuator al învățăturii lui Philolaos. Prima sa mențiune — în contextul de aici — s-ar mai putea explica prin împrejurarea că s-ar fi născut în Metapont și apoi a trăit în Tarent (așa cum s-ar fi petrecut lucrurile și cu Philolaos, dacă ținem seama de plecarea sa din Metapont și de atestarea unei origini crotoniate dată de unul dintre izvoare). Restul numelor din lista metapontinilor au rămas obscure.

[14] E m p e d o c l e s, marele filosof-poet (v. în vol. I, p. a 2-a, pp. 419—548, respectiv vol. I, 31 DK) este singurul care ilustrează tradiția pythagoreică din Akragas (Agrigentum), deși doctrina sa conturează o sinteză originală, după ce preia din pythagoreism cîteva noțiuni de *kosmopoiză* (cum ar fi Unul primordial) și un ritualism cu implicații de medicină thaumaturgică.

[15] Inserarea lui Parmenides din Elea (cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 213—260, respectiv I, 28 DK) printre continuatorii școlii se explică întru cîtva la fel cu situația lui Empedocles (v. *supra*). Totuși, chiar dacă nu s-a supus în anii de ucenicie disciplinei pythagoreice, conceptul major al filosofiei sale — doctrina despre Unul nemișcat și sferic — determină un hiat în evoluția speculațiilor inițiate prin dialectica dintre *peras* și *apeiron*. Îndeosebi J. E. Raven *(Pythagorean and Eleatics)* pune în lumină

interacțiunea dintre cele două școli opuse (v. Nota noastră introductivă, pp. 15—16, cu referiri mai explicite la monografia regretatului savant britanic).

[16] Primii trei tarentini enumerați sînt și cei mai iluștri — v. în acest volum „Philolaos", pp. 70—192; „Eurytos", pp. 193—197 (v. și *supra*, pp. 16—24) „Archytas", pp. 198—234, filosof și geometru care inaugurează — probabil — tradiția *scrierilor* mathematice.

[17] Prezența unui Theodoros printre tarentini pare suspectă. Totuși, dacă avem aici un dublet al omonimului său celebru din Cyrene (v. nota 46), însăși eroarea este relevantă, deoarece compilatorul a simțit nevoia să indice continuitatea gîndirii astronomico-matematice ilustrată de „linia" Philolaos—Eurytos—Archytas, unul dintre ultimii autentici matematicieni din perioada *medie* fiind subtilul T h e o d o r o s (v. în vol. II, 1, pp. 662—664), personaj al dialogului platonic *Theaitetos*.

[18] *Lycon* este atestat și doxografic — v. în acest volum pp. 257—258.

[19] Și Archippos se bucura de oarecare notorietate — v. pp. 242—244. Pentru Zópyros, care figurează în listă după Archippos, s-a propus identificarea lui cu Zopyros din Herakleea, propagator al orfismului (cf. Delatte, *Études* ..., pp. 134—145, care se bizuie pe Clement, *Stromat.* I, 131 și *Suda* — s.v. 'Ορφεύς).

[20] Un Philonides este menționat în a IX-a *Epistolă* platonică, apocrifă, alături de Archippos, ca un membru al cercului tarentin condus de Archytas.

[21] Pentru Lysis, v. în acest volum pp. 242—244.

[22] Ikkos, cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 154—155. Este un reprezentant al vechiului pythagorism. Pentru tarentinul Kleinías, v. în vol. I, p. a 2-a, pp. 154—157.

[23] Lista membrilor cercului din Sybaris — una din cele mai luxoase cetăți ale coloniștilor aheeni din Bruttium (sudul Italiei) — nu cuprinde multe nume, deoarece în 510 î.e.n. colonia va fi împrăștiată, în urma distrugerii cetății de către orașul rival, Crotona (pentru un episod al acestei rivalități, cf. vol. I, p. a 2-a, fr. A 14, p. 20, cu notele aferente).

[24] Cel mai îndrăzneț reprezentant al vechiului pythagorism, Hippasos, cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 68 și 133—151, poate fi considerat răspunzător pentru scindarea școlii.

[25] Menestor, de asemenea un reprezentant al primei generații de adepți — cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 165-167 — cu idei originale în privința climatologiei și a dezvoltării plantelor.

[26] Membrii cercului din Cartagina par să fie greci din *diasporá* — alungați poate de prin cetățile lor, în urma reprimării „frățiilor" pythagoreice, pe la sfîrșitul secolului V î.e.n. Eventual Anthen ar putea corespunde unui antroponim străin.

[27] Insula *Paros* — din Mediterana orientală — se afla într-o epocă de relativă stabilitate, înaintea declinului. Este inserată în această secțiune a listei probabil tot de pe urma situației specifice a pythagoreilor adăpostiți (tot în *diasporá*). De aici încolo nu se mai respectă nici o noimă în gruparea geografică a localităților.

[28] Thymarídas este cel mai celebru reprezentant al parienilor — cf. pp. 259—262. Diels contestă în aparatul critic din *VS* I, p. 447 identificarea lui cu marele matematician căruia i se atribuie o formulă, reprodusă în termenii unei algebre moderne

$$x = \frac{a_1 + a_2 + \ldots + a_n - a}{n - 1}$$

În opinia lui Cantor este rodul unei aritmetici mult mai evoluate. Totuşi, cum se poate vedea din capitolul consacrat parianului, datarea nu este încă certă.

[29] Pentru Lokroi (sau Lokri Epizephyrii), tot o colonie din Bruttium (Italia de Sud), de unde ar fi venit problematicul Timaios, care nu este menţionat aici, se dă o listă cu personaje obscure. Zaleukos a fost poate inclus ulterior — prin suprapunerea cu legislatorul ilustru.

[30] Poseidonia este numele grecesc al vestitei cetăţi mai cunoscute cu denumirea ei italică: *Paestum*, la sud de Neapolis. Templele fastuoase înălţate în această regiune dau mărturie pentru dezvoltarea vieţii cultice care a stimulat pesemne activitatea confreriei pythagoreice.

[31] Simos apare în rîndul filosofilor din perioada „medie" — v. pp. 255—256.

[32] Indicaţia este generică, întrucît este o regiune din Bruttium care *include mai multe* cetăţi (dintre care cea mai înfloritoare este tocmai Poseidonia sau Paestum menţionată *supra*).

[33] După cum a demonstrat Blumenthal, Okkelos şi Okkilos sînt două forme grecizate ale unui singur nume de băştinaş italic *Okkel* (Ὄκκελ); fluctuaţia revine şi în catalogul femeilor pythagoriciene (v. nota 50).

[34] Aşa cum a stabilit Deubner, editorul lui Iamblichos, *Malion* era de fel din Dardanos (cetate în regiunea nordică din Asia Mică). *Dardan* este un atribut etnic — la fel cum sînt celelalte care prefixează listele diferitelor cercuri pythagoreice distribuite geografic în catalog.

[35] Se trece acum la Peloponeş (dar după a doua listă — laconiană — se revine la Mediterana occidentală). Cei cîţiva „filosofi" menţionaţi pot fi din regiunea vestică a Peninsulei Peloponesiace (Argolida) sau chiar din străvechea cetate Argos, dominată de populaţia dorianâ. Sînt personaje obscure.

[36] Propriu-zis, „laconienii" provin din Sparta (sau din regiunea de centru a Peloponesului). În această listă par la fel de obscuri ca vecinii lor, argivi.

[37] Abaris trecea drept un *fel de thaumaturg* al populaţiei mitice a hyperboreenilor, preot al cultului apollinic (cf. Platon, *Charmid.* 158 B; Hdt. IV, 36; Strabon VII, 3, 8). Hyperboreenii locuiesc o regiune binecuvîntată din nordul îndepărtat. Călătoria lui Abaris prin lume, „călare pe o săgeată, fără să mănînce", ţine tot de capacitatea miraculoasă a dedublării — o însuşire pythagoreică (v. *supra*. n. 12) a unui personaj din *seria celor anexaţi* de *aura fondatorului* acestei şcoli, încă din faza venerării sale cvasi-legendare.

[38] *Rhegium* (Ῥήγιον) a rămas pînă în zilele noastre o cetate prosperă a Calabriei. Ultimul din listă pare să fie un cetăţean care şi-a luat drept *autr*oponim o denumire potrivită mai degrabă ca ethnicon: Selinuntios, poate fi şi originar din Selinus; deşi apar doi prieteni Moiris şi Selinuntios (la Heyginus 207) care sînt eroii unei pilde a frăţiei de idealuri ca Damon şi Phintias din lista următoare.

[39] Despre Opsimos v. în acest volum, pp. 242—244.

[40] Adepţii grupului de pythagorei din Syracusa erau desigur mai mulţi, aşa cum atestă interesul arătat de Dion „cărţilor" transmise de Philolaos (cf. pp. 70—99). Pentru prietenia frăţească de care dau dovadă, în cetatea dominată de un tiran, Phintias şi Damon, v. pp. 41—42, respectiv 55 DK şi pp. 40—42.

[41] Caulonia este o cetate italică prosperă, pe unde ar fi trecut însuşi Pythagoras.

[42] P h l i u s, cetate cu un teritoriu bine închegat şi în afara zidurilor, vecină cu prosperul Corint. Devenise un bastion al pythagorismului, cum ne indică atestarea tuturor filosofilor din această listă în tradiţia doxografică — v. capitolul consacrat lor, pp. 249—250 (respectiv 53 DK). În lista femeilor, Echekrateia este probabil soţia sau fiica lui Echekrates „phliasianul".

[43] Şi colonia C y r e n e (care dă numele şi teritoriul cyrenaic din nordul Africii) este reprezentată de filosofi cu o personalitate marcantă.

[44] Pentru *Proros*, v. în acest volum, pp. 251—252 (respectiv 54 DK).

[45] *Melanippos* apare ironizat de comici sub denumirea de Melanippides — v. p. 273, fr. 1.

[46] *Theodoros:* ilustru matematician care a influenţat în bună măsură şi formarea concepţiei despre numere a lui Platon — v. în volumul *II*, *7* (respectiv 43 DK), secţiunea a III-a.

[47] *Xenophilos*, din cetatea Cyzic care străjuieşte Propontida, este unul dintre ultimii pythagorei cunoscuţi de Aristoxenos — v. p. 270 (respectiv 52 DK).

[48] Despre însemnătatea femeilor în comunităţile pythagoreice, cf. vol. I, p. a 2-a, fr. *A 8 a*, cu nota 69 şi fr. *A 13* (cu bibliografia aferentă fiecărui fragment).

[49] Tot în Iamblichos, §§ 189—194, se povesteşte că T i m y h a (Τιμύχα), soţia lui Myllías din Crotona, fusese interogată de tiranul Dionysios în legătură cu interdicţia consumării bobului şi nu a revelat secretul, în ciuda torturilor.

[50] Byndakó (Βυνδακώ): de fapt sora unui singur personaj O k k e l, cu nume negrecesc (mesapic) adaptat în diferite variante (Okkelos, Ekkelos, Okkil) care au dat naştere informaţiei eronate (v. *supra*, nota 33) despre cei doi fraţi Okkelos şi Ekkelos. Totuşi Deubner mai presupune că formele din contextul de aici corespund unor antroponime feminine: *Okkeló* şi *Ekkeló*, ceea ce ar completa totalul de şaptesprezece femei consemnat în ultima frază a catalogului.

[51] Pentru T h e a n ó, v. cap. Bro(n)tinos, vol. I, p. a 2-a, pp. 158—159 şi trimiterile din nota 48 *(supra)*. Numele pare a fi de origine ilirică.

[52] Despre M y i a (Μυῖα) se vorbeşte şi în fr. *A 13* (vol. I, p. a 2-a).

[53] Numele înşirate sînt doar şaisprezece. Dacă nu se admite ipoteza lui Deubner (v. *supra*, nota 50), trebuie să presupunem că un copist al unei redactări anterioare a lăsat să-i scape un nume.

MODUL DE VIAȚĂ PYTHAGOREIC DUPĂ SENTENȚELE TRANSMISE DE ARISTOXENOS

(Elaborarea unei doctrine pythagoreice a virtuților)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu s-a relevat destul de limpede împrejurarea că Pythagoras trebuie considerat un creator al îndeletnicirilor *filo-sofici* (cf. Iamblichos, *V.P.* 103, 159), înțeleasă ca o trecere din stadiul experiențelor sapientale spre stadiul unei contemplări active: rîvna pentru înțelepciune, teoretizarea principiilor unei științe abstracte. De aceea *sophia* devine un îndreptar al sufletului, o ierarhie de virtuți moral-intelectuale.

După Iamblichos (§§ 29–33, 157–240) putem stabili următoarea ierarhie: dominate de *sophia-katórthosis*, se orînduiesc **d r e p t a t e a**, **c u m i n ț e n i a** (sau **c u m p ă t a r e a**: *sophrosyne*), **b ă r b ă ț i a** (*andreia* — propriu-zis „curajul"), **p r i e t e n i a**. Și de aici se vede că religiozitatea este mai degrabă o formă de coarticulare a sufletului cu armonia universală (*pedartán*)[1], deoarece *eusebeia*, „evlavia", nu este trecută printre virtuți. Simbolurile conseminau așadar, fără o discriminare netă, interdicțiile de tip soteriologic superstițios (pentru izbăvirea sufletului și conservarea integrității trupești, ambele puse sub auspiciile purității), pe cîtă vreme poruncile (*parangélmata*: „preceptele") și sentențele (*apophàseis*) se prezentau sub forma unor sfaturi filosofice. În cele ce urmează dăm mai întîi pasajul referitor la filosofie, iar apoi mai ales acele precepte care oglindesc cel mai bine ierarhia virtuților, pentru a încheia secțiunea despre „modul de viață" cu celebrele *Versuri de aur* (*Carmen aureum*), transmise sub forma unei elaborări tardive, care păstrează totuși elemente ale înțelepciunii din secolul V î.e.n., pusă sub semnul armoniei lăuntrice[2].

M.N.

MODUL DE VIAȚĂ PYTHAGOREIC DUPĂ SENTENȚELE TRANSMISE DE ARISTOXENOS

1 [D/DK] IAMBL., *V.P.* 163

Ei spun că dintre științe pythagoreii cinsteau mai înainte de toate muzica, medicina și tîlcuirile semnelor [*mantica*][3]. Obișnuiau să tacă și să asculte, iar aceia care se dovedeau în stare s-asculte se învredniceau de mare laudă la ei. Din medicină ei preluau mai cu seamă învățătura cu privire la dietă și se arătau foarte riguroși în respectarea normelor dietetice. Căutau în primul rînd să stabilească semnele unei distribuiri proporționale [*symmetria*][4] a băuturilor și a felurilor de mîncare, alternativ cu odihna. În al doilea rînd se ocupau de pregătirea celor oferite pentru alimentarea zilnică, fiind — s-ar putea spune — primii care s-au îndeletnicit cu asemenea treburi și au definit reguli, ca un tratat al dietei. Și de îngrijirea prin cataplasme pythagoreii s-au ocupat mai mult decît predecesorii lor, însă erau de obicei rezervați cu privire la medicamente, folosindu-le în special pentru a îngriji rănile. Cel mai puțin dintre toate aprobau tăieturile și cauterizările. (164) De asemenea, pentru anumite beteșuguri făceau descîntece[5]. Socoteau că și muzica folosește mult sănătății, dacă se pricepe cineva să recurgă la modurile ei așa cum se cuvine[6]. Dădeau curs de asemenea rostirilor din Homer și Hesiod, alese pentru îndreptarea sufletului. Căci după socotința lor se cuvin păstrate în memorie toate învățăturile și tîlcul celor discutate[7], iar doctrinele primite și ascultarea lor se dobîndesc numai într-atîta, cît să le învețe cel cu ținere de minte, fiindcă trebuie să cunoaștem bizuindu-ne pe memorie și numai prin ea se păzește puterea de judecată[8]. De aceea țineau în mare cinste memoria și făceau exerciții multe, îngrijindu-se cu rîvnă să fie mereu trează. Cînd se apucau de învățare, nu se lăsau de studiu pînă ce nu puneau deplin stăpînire pe un principiu sigur al învățăturii și mai obișnuiau să

facă mereu *anamneza* spuselor zi cu zi[9] (165) Bărbatul pythagoreu nu se scula din pat mai înainte de a-şi fi readus în memorie întîmplările petrecute în ziua de ieri.

Urmează descrierea procedeului de rememorare: ce a făcut, ce a spus, cu cine s-a întîlnit fiecare în primul rînd, în al doilea rînd etc. Acelaşi tipar de anamneză era utilizat pentru orice zi, ca să fie fixate întîmplările şi spusele în ordinea în care au survenit. Era definitoriu acest antrenament al memoriei, întrucît

„pentru ştiinţă, pentru experienţa lucrurilor şi a vieţii, pentru a-ţi păstra puterea de judecată nimic nu valorează mai mult decît ţinerea de minte"[10].

Datorită moravurilor ascetice şi prestigiului deosebit al virtuţilor pe care le modela învăţătura şcolii, „Italia se umplu de filosofi" şi de unde mai înainte era necunoscută, căpătă denumirea Grecia Mare[11], de pe urma lui Pythagoras, izbutind s-atragă o mulţime de filosofi, poeţi şi legislatori. „Prin ei preceptele de retorică, discursurile oratoriei epideictice şi legile scrise au trecut în Elada"[12].

În făgaşul acestei autentice înfloriri apar filosofii Empedocles şi Parmenides, eleatul, din care citează „oricine menţionează doctrine fizicale", după cum „cei care îşi propun să formuleze gnome („sentenţe") despre viaţă dau citate din Epicharmos pe care toţi filosofii le ştiu pe dinafară". După cum se poate constata, Iamblichos anexează pythagorismului cele mai semnificative fenomene culturale din aşezările greceşti care alcătuiau Graecia Magna.

Ad § 163 — cf. Cramer, *An. Par.* I, 172 Pythagoricii, după cum ne spune Aristoxenos [fr. 26 W.], recurgeau la purificarea trupului [*kátharsis tou sómatos*][13] prin medicină şi a sufletului prin muzică.

Cf. IAMBL., § 110 (şi § 111) Obişnuia [Pythagoras] să întrebuinţeze cu toată seriozitatea o asemenea purificare [*katharsis*]; căci aşa numise arta de a vindeca prin muzică.

Schol. V *in Hom. K* (c. X), 391

În mod ciudat muzica din vechime, chiar şi în vremea pythagoreilor, se chema *katharsis*.

2 [DK] IAMBL., *V. P.* 137

Acest capitol este consacrat cultului zeilor — propriu-zis unor codificări nespecificate pe care le-ar fi stabilit Pythagoras pentru venerarea diferitelor divinităţi. În toate prescripţiile care se referă la „ce trebuie" şi „ce nu trebuie" făcut, adepţii sectei ar fi deosebit comportările faste de cele prohibite, în funcţie de „freeventarea divinităţii" [*homilía pros ton théon*][14]. Principiul şi călăuza în viaţă erau determinate de acest sentiment al instanţei superioare — a „divinului", *to theion* nespecificat. A neglija zeitatea este ca şi cum ai cinsti un conducător de

rang inferior într-o țară condusă de un rege. Religiozitatea ca îndatorire firească este motivată pe baza unor considerente practice: de vreme ce un zeu este stăpînul tuturor se cuvine să-i facem pe plac, întocmai precum de obicei ne purtăm în așa fel încît să-i bucurăm pe prieteni cu binefaceri și răspundem cu ostilitate dușmanilor.

3 [DK] IAMBL., *V. P.* 174 și urm.

În continuare se motivează necesitatea unei „cîrmuiri a zeilor" pe temelia căreia Pythagoras considera că „se instituie cugetul dreptății"[15]. Din acesta derivă statul ca instituție, legalitatea și dreptul. Corelative acestor convingeri, anumite precepte defineau grija zeilor pentru neamul omenesc, realitate spirituală ce implica o veneratie acordată de muritori în schimbul acestei constante „privegheri" binefăcătoare. Dealtfel au nevoie de această supraveghere din partea divinității pentru a-și stăpîni pornirile necontrolate. „Căci prin firea sa omul este o ființă excesivă [*hybristikon phýsei zoon*][16], cu impulsuri variate, imprevizibile în ceea ce privește dorințele și pasiunile de tot felul". De aceea e necesar să simtă o constrîngere și autoritatea instanței superioare, „de la care vine cumințenia și ordinea" [*sophronismós kaì táxis*]. (175) Așadar, tocmai datorită faptului că omul trebuie să nu scape din vedere varietatea necontrolabilă a firii sale[17], se cuvine să nu uite de cinstirea zeilor și de „sacralitatea" lor, astfel încît să vegheze pentru „călăuzirea făpturii sale omenești" [*anthropíne agogé*]. Se dă apoi o ierarhie a valorilor supreme care trebuie venerate: după „divin" [*theion*] și daimonion, părinții, apoi legea și supunerea față de aceste instanțe[18], bazată pe convingere intimă, nu pe disimulare. De aici derivă credința că „nimic nu este mai rău decît anarhia", deoarece omul „prin natura sa nu se poate salva dacă nu este cîrmuit de nimeni". (176) De aceea recomandau fidelitatea „față de așezăminte și datini strămoșești" locale, chiar dacă legile patriei erau inferioare celor din alte cetăți[19]. În fond, se formula concis un crez al tradiționalismului și o etapă nouă a ideologiei conservatoare.

4 [DK] STOB. IV, 25, 45 H Din Aristoxenos, *Sentențe pythagoreice* [fr. 34 W.] Spuneau că după zei și după *daimoni*, mai presus de toate cugetul trebuie să țină seamă de părinți și de legi, fără disimulare, ci dimpotrivă: din convingere, făptura noastră pregătindu-se pe sine pentru această ⟨conformare⟩[20]. Considerau o datorie să rămîi credincios obiceiurilor și legilor, după rînduiala strămoșească din patria ta, chiar dacă ele ar fi mai puțin bune decît cele din alte cetăți.

IV, 1, 40 H. Din *Sentențele pythagoreice* [fr. 35 W.] În mod absolut socoteau că nu există un rău mai mare decît anarhia[21]. Căci omul prin firea lui nu se poate salva, dacă nu-l cîrmuiește nimeni. Despre conducători și cei ce sînt conduși gîndeau după cum urmează: cîrmuitorii

— spuneau ei — nu trebuie să fie doar pricepuţi [*epistémones*], ci totodată iubitori de oameni, iar cei cîrmuiţi să nu fie doar supuşi, ci să-i asculte cu dragă inimă pe conducători. În concepţia lor, grija educaţiei se cade s-o acordăm fiecărei vîrste, în chip diferit. Copiii să înveţe cu agerime literele şi celelalte discipline; iar tinerii să deprindă rînduiala şi legile cetăţii după datină[22]. Apoi bărbaţii să-şi consacre activitatea treburilor — pentru agonisită — şi slujbelor cetăţeneşti [*leitourgíai*]. În sfîrşit, li se cade bătrînilor să cugete cum ar fi mai bine, să ţină sfat şi să judece, în aşa fel ca nici copiii să nu fie nerozi, nici oamenii în toată firea să nu se copilărească, nici vîrstnicii să nu-şi piardă minţile pe măsură ce îmbătrînesc[23]. Mai spuneau întruna că hrana trebuie dată cu rost, arătînd sub forma unor precepte că ordinea şi măsura celor împărţite proporţional [*symmetría*] sînt frumoase şi aduc folos, iar dezordinea [*ataxía*] şi o disproporţie în toate [*asymmetría*] sînt urîte şi păgubitoare.

5 [DK] IAMBL., *V.P.* 180-183

Foarte importantă este pentru pythagorei definirea „momentului oportun" sau a „potrivirii favorabile", desemnate printr-un singur termen, *kairós* [„o c a z i e", „prilej nimerit"[24], cel mai semnificativ domeniu în care, potrivit tradiţiei preceptelor, se verifică o p o r t u n i t a t e a îl constituie ansamblul relaţiilor interumane, „purtările", temeiul unor caracteristici etice. Astfel în funcţie de virstă, înrudire, obligaţii faţă de binefăcători, rang social, comportamentele se diferenţiază în „oportune", *(eukaíra)* sau „inoportune" *(akaíra)*. De pildă: nu-i şade bine unui tînăr să-şi arate mînia faţă de un bătrîn, să-l certe sau să-l ameninţe.

(181) În mod similar se defineşte ceea ce *se cade* sau — dimpotrivă — *nu se cade* în atitudinea faţă de părinţi, faţă de persoanele dintr-o stare sau alta, cînd este oportună indignarea, ce dorinţe sau ce pofte („apetituri") pot fi stimulate sau combătute din cauza nepotrivirii.

Acelaşi raţionament este valabil şi în legătură cu celelalte pasiuni, activităţi, dispoziţii ale făpturii, relaţii şi întîmplări (cu care ne alegem în viaţă). (182) Pînă la un punct anume oportunitatea se poate învăţa, cuprinsă în limite raţionale, sub forma unei codificări teoretice, dar în general vorbind [ca etalon absolut], ceea ce ar fi oportun de fapt nu se lasă definit pe de-a-ntregul[25]. Însoţesc natura oportunităţii asemenea corelative cum ar fi însuşirile ce se numesc „vremea potrivită" *(hóra)* şi „cuviinţa"

(prépon) și adecvarea *(harmótton)*[26] și orice altă însușire de același fel. Ei demonstrau că în orice situație principiul *(arkhé)* are cea mai mare însemnătate: în știință, în practica vieții, în orice generă[27], la fel ca în familie, în cetate, la militărie, în toate așezămintele *(systemata)* care-și au rînduiala proprie[28]; dar este foarte dificilă și nu se discerne prea ușor *natura principiului* în toate domeniile menționate. Căci dacă ne referim la științe, nu stă la îndemîna unei inteligențe oarecare să recunoască și să judece corect obiectul cercetării, deosebind părțile constitutive, pentru a fi în stare să le surprindă principiul.

Se menționa în continuare primejdia și riscurile investigației superficiale care ignoră natura principiului, angajînduse pe o cale greșită. Se făcea și o paralelă între cele două semnificații ale termenului *arkhé*: (1) „principiu", (2) „conducere"[29]. Tot așa cum stau lucrurile pe tărîm teoretic (în știință și în stabilirea unor criterii de moralitate), la fel se prezintă situația în viața politică. Trebuie să existe și în familie și în cetatea bine guvernată un „principe" sau „stăpînitor suprem" și o instanță suverană *(epistáteia)* — ce poartă de grijă supușilor. Veritabilă înțelegere, buna cîrmuire se asigură printr-un consens voluntar între conducători [*árkhontes*] și conduși [*arkhómenoi*], la fel cum procesul de învățare [*máthesis*] presupune acordul între profesor și discipol. Dacă nu există acest consens, opera pe care și-o propune știința nu poate fi dusă la bun sfîrșit, conform cu modalitatea sau caracteristica [*tropos*][30] domeniului respectiv.

Aceeași semnificație majoră a *consensului voluntar* este atestată de o mărturie paralelă din STOB., *Ecl.* II, 31, 119 W., respectiv fr. 36 Wehrli din Aristoxenos.

6 [DK] IAMBL., *V.P.* 196

Și acestea sînt precepte pe care Pythagoras le-a transmis pythagoreilor, după ce le-a pus el însuși în practică. Ei acordau trupului o atenție stăruitoare, pentru a-l menține în aceleași condiții, asigurîndu-i echilibrul ca să n-ajungă uneori foarte slab, alteori împovărat de prea multă carne. O asemenea disproporție o considerau un simptom de anomalie. La fel în privința stărilor sufletești: să nu fie cînd veseli [*hilaroi*], cînd abătuți; ci în mod egal să se bucure domol, cu blîndețe. Se scuturau de pornirile minioase; alungau descurajarea, tulburările. Și exista pentru ei un precept suveran: nici una din loviturile soartei să nu-l găsească nepregătit pe omul cu mintea întreagă, ci mai degrabă să fie pregătit pentru orice peripeții care nu stau în puterea sa. Iar dacă li se întîmpla vreo supărare

sau i-ar fi năpădit mînia sau altă pornire de acest fel, se retrăgeau într-o singurătate unde se regăsea fiecare pe sine şi astfel încerca să-şi ostoiască suferinţa pînă la vindecare. (197) Şi se mai spune şi aceasta despre pythagorei: că nici unul n-ar fi pedepsit un slujitor, din sclavii cei de casă, după cum n-ar fi cutezat să mustre un om liber, sub imperiul mîniei, ci aştepta fiecare să-şi regăsească liniştea sufletului. De aceea *mustrarea* la ei se chema „îndreptare" *(pedartan)*[31] şi pentru a conteni agitaţia sufletească ştiau s-aştepte in linişte, pe tăcute. Astfel Spintharos povesteşte despre Archytas următoarele ... etc. [Cf. ARCHYTAS, fr. A 7].

(198) Şi despre Cleinias povesteau întîmplări prin care se adeveresc asemenea precepte. Şi el amîna mustrările şi orice fel de corecţii pînă ce sufletul şi-ar fi regăsit seninătatea. Spunea că bărbaţii trebuie să se abţină de la gemete, lacrimi, sau alte manifestări de acest fel. Şi nu se iscau niciodată în comunitatea lor certuri pentru cîştig sau din pricina dorinţelor sau a mîniei sau a înfruntării de ambiţii. Dimpotrivă, toţi pythagoreii se comportau între ei cum se are un tată iubitor cu copiii săi. Era frumoasă dealtfel şi datina lor: s-atribuie toate lui Pythagoras şi să-l numească pe acesta născocitor [*heuretés*][32] şi să nu se fălească defel cu vreo descoperire — în afară de cîteva excepţii. De fapt, puţini sînt aceia de la care se cunosc scrieri transmise sub numele lor.

7 [DK] IAMBL., *V. P.* **233** Iar că ei pe bună dreptate se fereau de prietenia cu străinii, ba chiar se păzeau cu toată seriozitatea de-a face asemenea legături, deşi păstrau dimpotrivă o prietenie nestrămutată pentru membrii unei „frăţii" timp de generaţii — despre acest obicei s-ar putea lua mărturii şi din alte numeroase izvoare, dar s-au ales din cîte spune Aristoxenos, în cartea *Despre viaţa pythagorică* (fr. 31 W.), acele crîmpeie, unde ne povesteşte ce auzise chiar el din gura lui Dionysios, tiran al Siciliei, în vremea cînd acesta căzuse de la putere[33] şi ajunsese dascăl într-o şcoală din Corint. (234) Iată relatarea lui Aristoxenos: „Bărbaţii aceia ştiau să se abţină, pe cît se poate, de la gemete, lacrimi şi orice manifestări de acest fel. Aceeaşi rînduială se păstra în comportarea lor cu privire la tentativele de linguşire, intervenţiile

celor care fac o suplică sau alte purtări asemănătoare. Aşadar Dionysios, după ce a fost alungat din scaunul tiraniei, venind la Corint obişnuia să ne povestească adesea întîmplarea cu pythagoreii P h i n t i a s şi D a m o n. Era vorba de felul în care cineva s-a pus zălog, pentru a scăpa un condamnat la moarte. Lucrurile s-au petrecut după cum urmează. În preajma lui Dionysios pe-atunci se aflau nişte curteni, care-i menţionau deseori pe adepţii lui Pythagoras, denigrîndu-i, batjocorindu-i, numindu-i făţarnici, lăudăroşi, spunînd că vestita lor gravitate, statornicia lor prefăcută, stăpînirea de sine impasibilă *(apatheia)*[34], toate s-ar nărui deodată, dacă cineva i-ar înspăimînta, fără să pregete. (235) Cum alţi curteni, tocmai dimpotrivă, se rosteau în apărarea celui calomniat, şi se iscase o gîlceavă, s-a pus la cale următoarea înscenare pentru ispitirea lui Phintias. Precum relata chiar el, Dionysios a trimis după Phintias. Şi cu toţi ceilalţi dinaintea sa, unul dintre acuzatori l-a învinuit că ieşise limpede la iveală ce uneltire urzise împotriva lui (a domnitorului); iar pentru acestea dădeau mărturie cîţi se aflau acolo de faţă şi supărarea tiranului părea întru totul convingătoare[35]. Grozav se mira Phintias de aceste cuvinte! Dar cum Dionysios întărea chiar el răspicat că se adeverise totul şi trebuie să meargă la moarte, doar atît răspunse Phintias: dacă pentru el judeţul hotărîse astfel, măcar să-i acorde un răgaz restul zilei, pentru a rostui treburile sale de acasă şi cele privitoare la Damon; căci bărbaţii aceştia îşi duceau viaţa împreună, cu toate bunurile comune, iar Phintias, ca unul mai vîrstnic, avea în seama sa cea mai mare parte: economia casei. Aşadar el ceru să-i dea drumul, arătînd că lasă drept chezaş pe Damon. (236) Se minună Dionysios, auzind spusa înţeleptului, şi neîncrezător doar atîta întrebă: «Se mai afla oare vreun om ca acela, pregătit să-şi lase viaţa drept chezăşie?» Phintias a încuviinţat şi au trimis vorbă de la curte lui Damon; iar acesta, cînd află cele hotărîte, răspunse că primeşte pe dată să chezăşuiască, fiind pregătit s-aştepte acolo pînă la întoarcerea lui Phintias. A rămas de-a dreptul înmărmurit domnitorul de aceste cuvinte. Însă curtenii, care de la început lucraseră doar pentru ispitirea filosofilor, se apucară de glume, fiindcă — ziceau ei cu năduf — rămăsese acuma prins,

batjocorindu-l, ca pe bietul cerb din fabulă[36], cel sortit pieirii. Estimp, soarele se afla tocmai în asfinţit, cînd — iată — se înfăţişează Damon la curte, să-şi primească moartea. La vederea sa toţi rămîn fără glas, de parcă i-a subjugat mirarea! Atunci — după cum le povestea el însuşi — le-a deschis braţele Dionysios şi pe amîndoi îi sărută pe obraji, cerîndu-le să fie şi el primit al treilea în prietenia lor frăţească. Dar ei sub nici un cuvînt n-au vrut să-i încuviinţeze cererea, oricît de stăruitor se tot ruga, în fel şi chip". (237) Aşa povestea deci Aristoxenos întîmplarea, precum o aflase chiar din gura lui Dionysios. Se mai spune că pythagoricii, chiar dacă nu se cunoşteau dinainte, se arătau gata să-şi dovedească prietenească bunătate pentru oameni pe care nu i-ar fi văzut la faţă niciodată, dacă se încredinţau printr-un semn de recunoaştere [*teknerion*] că nutreau aceleaşi convingeri. Astfel încît, după asemenea fapte, nici nu poţi să nu crezi acea vorbă înţeleaptă „că oamenii care se disting prin virtute, şi de-ar locui la capătul pămîntului — la orice depărtare — sînt de fapt legaţi cu prietenie unii de alţii, mai înainte chiar de a face cunoştinţă sau de a-şi adresa cuvîntul".

Urmează povestea pilduitoare despre un pythagoric (anonim!) găzduit la vreme de restrişte într-un han, unde — măcinat de boală, lipsit de orice avere —, mai înainte de a-şi da sufletul, el desenează pe o tăbliţă „s i m b o l u l" de recunoaştere[37], explicînd hangiului că trebuie să-l atîrne la vedere, în calea trecătorilor. Şi dacă cineva într-un tîrziu va recunoaşte semnul, să fie sigur că va fi despăgubit de toate cheltuielile. După trecerea unui răstimp destul de lung, lucrurile se adeveresc întocmai şi hangiul primeşte o răsplată, care întrece cu mult suma cheltuită pentru întreţinerea şi funeraliile oaspetelui său de odinioară. Simbolul fusese identificat de un pythagoric străin, care se grăbeşte să facă o binefacere în memoria unui membru necunoscut al frăţiei. În paragraful *239* se citează în continuare şi alte pilde ale devotamentului pe care-l arată unii faţă de alţii pythagoreii, îndată ce află că un adept [*zelotes*] se luptă cu ananghia, la orice depărtare, chiar dacă nu-l cunoaşte personal. De fiecare dată pilda implică o lungă navigaţie. Astfel Kleinias din Tarent trece marea grăbindu-se în ajutorul lui Proros din Cyrene[38] fără să-şi cruţe banii şi propria viaţă, pentru a salva situaţia unui alt membru al comunităţii. La fel procedează Thestor din Poseidonia (cunoscut numai din acest pasaj) cu Thymaridas din Paros, aflat şi acesta în pragul „falimentului". Sînt comparabile aceste informaţii cu menţiunile similare din paragraful *127*, unde se amintesc, într-o formă enumerativă, legăturile de solidaritate dintre Phintias şi Damon, Platon şi Archytas[39] (iar apoi laolaltă din nou Kleinias şi Proros). O pildă similară este cea referitoare la Eubulos din Messina şi etruscul Nausithoos[40]. Acesta din urmă îl salvează din mîna

piraților pe grecul pythagorician, împărtășind aceleași convingeri. La fel, un cartaginez, Miltiades, îl ajută pe argivul Posides[41] să evadeze dintr-o insulă pustie, unde Cartagina îi relega pe mercenarii nesupuși.

8 [DK] IAMBL., *V. P.* 200 În legătură cu o p i n i a, [*doxa*] se zice că aceasta era doctrina lor: este o nerozie să ții seama de orice opinie pe care și-o formează tot omul — mai ales dacă este opinia mulțimii; căci numai cîțiva se dovedesc în stare să cugete și să judece frumos, cum se cuvine[42]. Judecata corectă este a celor adînc știutori, iar aceștia sînt puțini la număr. De aici rezultă — în mod evident — că nu poate fi extinsă o asemenea facultate și asupra mulțimii. Totodată, ar fi necugetat să disprețuim orice fel de judecată comună[43] și orice fel de opinie. Cine gîndește astfel rămîne ignorant și nu se va mai îndrepta. Așadar, cel neștiutor este nevoit să învețe ceea ce ignoră și ceea ce — de fapt — nu știe, iar învățăcelul trebuie să urmeze judecata și opinia celui care știe că poate să-l învețe. Într-un cuvînt: tinerii aceia care vor să se salveze[44] neapărat trebuie să urmeze cu atenție opiniile și judecățile celor mai vîrstnici, care au trăit cu demnitate.

Mai departe acest capitol (XXXI), extrem de important sub raport doctrinar, dezvoltă o teorie inspirată de codificarea tradițional-inițiatică a educării pe vîrste. Normele își găsesc justificarea pe baza unui criteriu al echilibrului oportun între cele ce se cuvin făpturii omenești la fiecare „vîrstă" — propriu-zis trei epoci ale vieții stabilite prin omologie cu anotimpurile[45].

(201) În timpul vieții omenești sînt anumite vîrste î m p ă r ț i t e — *(endedasménas)*, căci așa le numesc ei. Și pe acestea nu e treaba oricui să le îmbine; căci dacă pe om nu s-ar pricepe cineva să-l îndrume, se răstoarnă cumpăna vîrstelor care se amestecă între ele.

Definit astfel, rostul educației pe vîrste nu se bizuie numai pe un suport biologic al normalității. Se precizează cu multă subtilitate că „îndrumarea" (ἀγωγή) la o vîrstă fragedă trebuie să conțină un germene din educația virilă. La fel o bună parte din creșterea „frumoasă, cuminte și virilă" tinerețea o împarte cu maturitatea, fiindcă altminteri „ceea ce se întîmplă cu multe persoane devine absurd și ridicol". Desigur o aluzie la precocitatea rău înțeleasă, la rupturile de conectivitate. Ca exemplu se propune situația copiilor, struniți la o vîrstă fragedă, pentru a fi lăsați apoi în voia lor; astfel încît la vremea tinereții vom avea „confluența greșelilor care țin de ambele genuri" (naivitatea copilărească și porniri temperamentale prea puternice, anticipînd o bărbăție nematură). Educatorul ajunge la o încheiere ascetică:

(203) Îndeobşte vorbind, niciodată omul nu trebuie lăsat să facă ce vrea, după bunul său plac. Ci trebuie să existe mereu o priveghere [*epistáteia*], o cîrmuire întemeiată pe lege [*arkhé nomimos*] şi pe buna-cuviinţă [*euskhemon*], sub care va sta fiecare cetăţean. O făptură lăsată în voia ei repede alunecă spre ticăloşie şi degradare.

De acolo derivă preocuparea de a introduce „ordine şi măsură" [*taxis kai symmetria*] în dieta şi modul de viaţă al copiilor. Deoarece o lipsă de ordine [*asymmetria*] îi face de ruşine, generează urîţenia.

În toate privinţele deprinderea moralei presupune fixarea unor obiceiuri [*ethizein*] de moderaţie, mai ales prin exemplul dat de traiul în comun [*synethizein*]. De la mîncare şi vin se trece apoi la definirea plăcerii [*hedone*], în termeni sumbri, deoarece moralismul pythagoreic este antihedonist.

(205) În legătură cu aşa-numita d o r i n ţ ă corporală [*somatikè epithymia* sau *libido*] aveau următoarea concepţie: dorinţa este o pornire [*epiphorá*] a sufletului, un impuls şi un apetit [*orexis*] care năzuiesc o anumită satisfacţie — caută deci fie împlinirea, fie manifestarea unei senzaţii [prezenţa ei = *parousía*], fie o anumită stare a sensibilităţii [*diáthesis aisthetiké*]. Dealtfel există şi d o r i n ţ a care tinde numai spre atingerea unor stări contrare: un vid al plăcerii [sau *kenosis*][46], absenţa oricăror senzaţii, starea de nepăsare faţă de unele pofte. De fapt, această formă de simţire [*pathos* = capacitate sensibilă, afectivitate, membrana suferinţei] dintre toate afectele umane se arată cea mai *multiformă*. Şi majoritatea dorinţelor omeneşti sînt dobîndite şi produse chiar de oameni. De aceea tipul acesta de afectivitate impune o grijă deosebită şi un ascetism corporal cu totul ieşit din comun.

(206) Se face distincţia între „dorinţe naturale" — de ex. pofta de mîncare —, care pot fi satisfăcute şi atrag sentimentul firesc de a fi produs un vid al poftei [sau *kenosis*], îndată ce ne săturăm (senzaţia de saţietate). În schimb, trebuie combătute poftele vane, dorinţa de lux, însăşi bogăţia, care naşte desfrîul, viciile (un păcat al dorinţelor excesive: *hybristikai epithymiai*).

Căci nu mai rămîne nici o absurditate pe care să n-o dorească sufletul copiilor, al bărbaţilor sau al femeilor atunci cînd trăiesc în huzur.

În paragraful 207 se teoretizează, sub formă de universalii *(katholou)*, marea varietate [*poikilia*] şi multitudinea dorinţelor omeneşti. Cel mai grăitor simptom în această privinţă îl constituie varietatea gusturilor, în

ipostaza cea mai concretă: *varietatea de obiceiuri, deprinderi („rituri") alimentare.* Se menționează în primul rînd regimul alimentației cu carne [*sarkophagia*], care l-a împins pe om să nu cruțe nici unul dintre animale, nici păsările, nici peștii. Concluzia este pesimistă, dictată de codul vegetarian pe care-l impusese Pythagoras (fără să se renunțe cu totul la carne!). Mai ales dacă se ține seama și de varietatea infinită de obiceiuri culinare:

„neamul omenesc se dedă unor manii polimorfe, după cum se frămîntă mișcările sufletului. (208) În adevăr, fiecare deprindere alimentară, din cîte au fost puse în evidență, poate fi cauza unei dispoziții sufletești".

Raționamentul poate să pară simplist, dedus din complicata experiență pe care o acumulase medicina, care tinde să elaboreze o teorie naturistă, cu tipologii cosmice, așa cum o regăsim în tratatul hipocratic *Despre dietă.* De fapt, se caută o înnobilare a experienței medicale și un etalon discursiv al ritualismului (eventual prescripții sobre, prezentate drept porunci ale datinei religioase). Vinul consumat cu măsură te înveselește, dar excesul suprimă simțul măsurii și al cuviinței (lat. *decorum*). Deci a observa în mod riguros și a păzi alegerea diferitelor alimente, dozarea lor, ține de o știință *(epistéme)*, al cărei principiu a fost un atribut al lui Apollon și Peon[47], iar ulterior l-au dezvoltat cei din școala lui Asclepios (medicii). Urmează în paragrafele 209—210 o interesantă teorie a precocității *(to prospherés)*, care-și propune tocmai să evite manifestarea unor dorințe și deprinderi premature la diferite vîrste, mai ales întrucît se preconizează înfrînarea copiilor și a tinerilor. Paragrafele 211—213 insistă cu precădere asupra problemei *eugeniei*, fără prejudecăți rasiale, mai degrabă aplicînd și în domeniul comportamentului socializat precepte deduse din observarea naturii animalelor. Făpturile omenești nu trebuie să se împerecheze la întîmplare, ci să-și supravegheze sănătatea și momentul oportun. Totodată omul care a trăit cu respectul persoanei sale nu va imita prostește făpturile instinctuale. Căci:

Aceasta este una din cauzele cele mai grave și manifeste ale degradării multor oameni lipsiți de judecată și ticăloși: faptul că procreația copiilor devine un proces întîmplător și animalic.

Observația nu este lipsită de gravitate sacrală și reflectă nevoia de a păstra un echilibru între moralismul evoluat („social") și noua religie a *naturii.*

Capitolul XXXI (respectiv paragraful 213) se încheie cu o frază împrumutată probabil textual colecției aristoxenice de sentențe, mărturia respectului cu care adepții înconjurau principalele „porunci" ale tradiției nescrise:

Asemenea îndrumări și principii de comportare erau puse în aplicare cu multă rîvnă de acei bărbați care, prin vorbe și fapte, înfăptuiau preceptele primite de la Pythagoras, transmise ca niște oracole delfice.

Ideile din § 205 se regăsesc şi în STOB., *Flor.* III, 10, 66, p. 424, 13 H. Acolo se dă din non indicaţia în *Sentenţele transmise de Aristoxenos*, fr. 37 W. Se reia definiţia d o r i n ţ e i, aşa cum o transmitea tradiţia orală:

Dorinţa este o afecţiune cu înfăţişări variate *(pathos poikilon)*, cea mai multiformă; unele dorinţe sînt dobîndite şi artificiale, iar altele fireşti, înnăscute. În sine dorinţa este un fel de imbold al sufletului, o pornire şi un apetit care urmăreşte fie satisfacerea şi prezenţa unei anumite senzaţii, fie alungarea ei *(kénosis)*[48], starea de insensibilitate. Trei — ziceau ei — că sînt cele mai cunoscute aspecte ale dorinţei vinovate[49]: necuviinţa, lipsa de moderaţie *(asymmetria)*, inoportunitatea, fiindcă dorinţa este sau o poftă necuviincioasă, vulgară şi grosolană sau — chiar dacă nu se dovedeşte astfel — este mai puternică şi se prelungeşte fără măsură, dincolo de orice durată normală sau (în al treilea caz) se manifestă cînd nu se cuvine şi caută satisfacţie fără cuviinţă.

Pentru §§ 209—213, cf. STOB., *Flor.* IV, 37, 4, p. 878, 13 H.

Din A r i s t o x e n o s pythagoreul, fr. 39 W. — în legătură cu zămislirea copiilor spunea următoarele: ...

Urmează preceptele referitoare la p r e c o c i t a t e (*propherés*), care dăunează atît plantelor cît şi animalelor deoarece atît pentru fructificare este necesară o durată de maturaţie, cît şi pentru împlinirea trupurilor şi asigurarea fecundităţii. Se face analogia cu viaţa omenească şi formarea unor deprinderi la copii, care trebuie feriţi de plăcerile dragostei [*tou aphrodisiazein pragma*] pînă la douăzeci de ani — un soroc al maturităţii. Această moderaţie înseamnă de fapt *opsimathia* („învăţarea tardivă") — propriu-zis amînarea iniţierii în dragoste, deprinderea plăcerilor la maturitate. Şi atunci se recomandă măsura deoarece trupul trebuie să rămînă teafăr. Numai astfel se asigură *eugonia*, procrearea unor copii armonioşi.

Spunea de asemenea să nu se împreuneze cu femeile cînd erau ghiftuiţi, plini de băutură; căci dintr-o unire nevolnică, tulbure (ca un amestec de sunete discordante)[50], nu se pot naşte făpturile bine armonizate *(eurythma)* şi frumoase, ci — din principiu — asemenea fiinţe nu sînt bune.

Enunţuri similare, mai apropiate de prelucrarea lui Iamblichos, din § 209 şi urm., la O k k e l o s, fr. 4, 9-14, care — în opinia lui Diels (p. 476, r. 41-42) — sînt mai puţin fidele decît excerptele reproduse de Stobaios.

9 [DK] IAMBL., *V.P.* 230--233

Se cuvine și în legătură cu acestea să expunem doctrina educației *(paideia)* transmisă de Pythagoras și preceptele de care se folosea pentru a-și forma discipolii. Acei bărbați îndemnau comunitatea să elimine din relațiile de prietenie vrajba și orice înfruntare agonală. Dacă nu se pot înlătura conflictele din orice prietenie, măcar să scutim de acest antagonism iubirea părintească și în general afecțiunea care ne leagă de cei vîrstnici și de binefăcători. Căci ori de cîte ori ne înfruntăm sau rivalizăm cu aceștia, mai ales dacă ne zădărește mînia sau altă patimă de acest fel, atunci prietenească iubire nu se mai poate salva. (231) Mai spuneau că prieteniile trebuie ferite de orice hărțuială, de orice rană — cît de măruntă — și această imunitate se obține dacă știe fiecare să cedeze, să-și stăpînească mînia, de-o parte și de alta, dar mai ales cel tînăr, care se află implicat într-unul din raporturile definite mai înainte[51]. Iar îndreptările și învățătura de minte, pe care le numeau coarticularea sufletului — *pedartasis*[52] — vîrstnicii trebuie să le impună celor tineri cu multă blîndețe, purtîndu-le de grijă, pentru a vădi preocuparea lor părintească; numai astfel învățătura de minte capătă demnitatea ei, spre folosul obștei. (232) Iar buna-credință [*pistis*][53] nu trebuie niciodată să lipsească din orice prietenie, chiar de se leagă copilărește sau de-ar fi un legămînt serios. Căci nu este ușor de vindecat o prietenie, dacă s-ar fi strecurat minciuna în purtările acelor ființe care se cheamă *prieteni*. Și nu trebuie renegată, dacă se abat asupra omului fie vreo nenorocire, fie unele răsturnări de soartă, cîte se întîmplă într-o viață de om. Singura împrejurare admisibilă pentru a nu mai recunoaște un prieten și legămîntul de prietenie se ivește atunci cînd acesta își arată răutatea sa cea mare și nu mai poate fi îndreptat. Să nu-ți faci dușmani[54] din proprie inițiativă, dacă cineva nu este rău cu tot dinadinsul. Iar odată ce am intrat în conflict să ne luptăm cu noblețe, pînă ce dușmanul își schimbă moravurile și revine la purtări cuviincioase. Iar lupta nu se duce cu vorbele, ci cu fapta; războiul atunci este legiuit și sacru, dacă se luptă om cu om. Niciodată să nu fim noi pricina discordiei, ci pe cît ne-ar sta în putință fiecăruia, de la început să ne ferim de vrajbă.

(233) Iar pentru orice prietenie care va fi adevărată trebuie stabilite codificări, cît mai numeroase şi bine delimitate, pe baza unor criterii ale binelui — nu doar la întîmplare —, ca să respectăm ce stă în firea prietenilor, fiecare deosebindu-se, şi să nu legi prietenie la întîmplare, ci cu sfială, cugetînd bine, după datină; să nu stîrnim vreo pasiune primejdioasă, cum ar fi resentimentul sau pofta nelegiuită. Şi acelaşi raţionament[55] se potriveşte în privinţa celorlalte afecţiuni *(pathe)* şi stări sufleteşti *(diatheseis)*.

10 [DK] STOB., *Flor.* III, 1, 101, p. 50, 17 H. Din *Sentenţele pythagorice* ale lui Aristoxenos (fr. 40 W.). Adevărata iubire a frumosului [*filocalía*] spunea că sălăşluieşte în lucrările bine făcute şi în cunoaşterea ştiinţelor[56]. Căci a iubi şi a fi însetat de frumos înseamnă să începi lucrarea cea bună şi să cunoşti sorgintea bunelor purtări. La fel, dintre ştiinţe, dintre încercările iscusinţei, cele frumoase şi vrednice tind cu adevărat numai spre bine şi experienţa frumosului. Pe cîtă vreme ceea ce s-ar chema de către mulţi oameni „iubirea de frumos" [*filocalia*], cum ar fi satisfacţiile, din care ne înfruptăm cu folos în viaţă, şi multe lucruri considerate necesare, toate acestea nu sînt decît o pradă ce se iroseşte, după ce am spoliat adevărata „iubire a frumuseţii".

11 [DK] STOB., *Ecl.* I, 6, 18, p. 89 [8 W.]. Din *Sentenţele pythagorice* ale lui Aristoxenos [fr. 41 W.]. În legătură cu n o r o c u l [*tykhe: fortuna*] obişnuiau să spună că în plămada lui şi *daimónion*[57] este una din părţi. Căci dinspre *daimónion* suflă un fel de inspiraţie, care mînă pe unii oameni spre o situaţie mai bună, pe alţii spre o soartă mai rea. Deci, în chip vădit, aşa se face că unii sînt mereu norocoşi, alţii mereu nenorocoşi. Şi dovada cea mai limpede ne-o dă împrejurarea că unii care acţionează fără să cugete, adesea încearcă norocul oarecum la întîmplare şi — de fapt — reuşesc. Alţii, tocmai dimpotrivă: deşi cugetă mai întîi (ca unii ce-şi pregătesc acţiunile, dumirindu-se cum ar fi mai corect), se aleg doar cu nenorocul. Mai există însă şi cealaltă înfăţişare a norocului. Datorită ei unii ajung pe lume înzestraţi din fire[58] cum e mai bine, nimerind astfel o soartă bună; iar alţii — dimpotrivă — n-au parte de o înzestrare fericită, ci numai de firea cea potrivnică. Aşadar primii, orice şi-ar

pune în gînd să făptuiască, nimeresc bine; ceilalți — în schimb — mereu greșesc ținta, fiindcă gîndirea lor nu cată drept spre ea, cî mereu se frămîntă, plină de îndoială[59]. Aceasta este o nenorocire înnăscută și nu este impusă de vreo cauzalitate externă.

NOTE

Textele provenind, în marea lor majoritate, tot din Iamblichos, notele se numerotează în continuare. În fragmentele care urmează subiectul subînțeles sau desemnat prin pronume personal este Pythagoras.

Fragmentele din *Sentențele pythagorice* și *Modul de viață pythagoreic*, așa cum le-a transmis Aristoxenos, apar la noi cu specificarea: ELABORAREA UNEI DOCTRINE PYTHAGOREICE A VIRTUȚILOR. Un asemenea subtitlu corespunde mai bine atitudinii pragmatice a lui Iamblichos cu privire la conținutul preceptelor, culese de Aristoxenos din tradiția — rămasă multă vreme orală — și consemnată numai sporadic în scris:

„De felul acesta deci era t i p a r u l c a r a c t e r i s t i c a l î n d r e p t ă r i i ⟨sufletelor⟩ care se înfăptuia la ei prin s e n t e n ț e [ὁ τύπος ... τῆς διὰ τῶν ἀποφάσεων παρ' αὐτοῖς γινομένης ἐπανορθώσεως] ce țineau t o a t e v i r t u ț i l e și întreaga viață" (*V. P.* 102).

De aceea, ca un preambul, am considerat necesar să reproducem definirea virtuților sub forma unui meta-text informativ și, corelativ cu enunțurile de bază din Iamblichos 56, 58—59, să dăm cîteva texte paralele din alți compilatori.

[1] Cuvîntul provine dintr-un dialect eolian (mai apropiat de doriană), vorbit în Graecia Magna — cf. și Diog. Laërt. VIII, 20, unde apare într-un context similar, cu sensul denotativ particular „a dojeni" sau ca un sinonim mai blînd pentru „ocară". După lexiconul *Suda* ar însemna μεθαρμόζειν, „a armoniza", „a modela opinia cuiva" ⟨în conformitate cu ceva⟩. În comentariul său la Diogenes (nota 67 *a.l.*), A. Frenkian traduce acest sinonim prin „a face pe cineva să-și schimbe părerea", „a îndrepta". Noi am luat în considerare toate contextele — mai ales cele trei din Iamblichos. În §§ 101 și 231 (cf. la noi fr. 9 DK și nota 52 *infra*), el apare în enunțuri aproape identice, referitor la bătrînii care trebuie să-i „cumințească" pe cei tineri cu „blîndețe și grijă religioasă" (ipostaza precreștină a evlaviei), fiind așadar un sinonim cu accente mai grave pentru νουθετεῖν. Or, în alt context (cap. 31, § 197), unde se dă forma de infinitiv, are același sens ca în § 101 (tot ca sinonim, al lui νουθέτησις) și mai este asociat cu stăpînirea de sine, a celui care știe să-și înfrîneze mînia sau violența. De aceea credem că trebuie asociat (prin reetimologizare paronomastică) în mod inevitabil cu noțiunea sufletului — ***harmonia*** (de aceea explicarea prin sinonimul *metharmozein*, din aceeași familie de cuvinte). Deci „coarticularea ⟨sufletului⟩ cu gîndurile" (sau „învățătura de minte", în sens primordial-etimologic).

[2] În afară de cele arătate *supra* (în legătură cu sensul analogic al lui *pedartân*) considerăm că și semnificația simbolului sacru al *tetraktys-*

ului (conf. Delatte, *Études* ..., p. 253 și urm.), întruchipare a raporturilor armonice ale octavei [4 : 2 sau 2 : 1], cvintei [3 : 2] și cvartei [4 : 3], respectiv „armonia sufletului", ca în *Theol. Arithm.* 23—24, suprapune o perfectă strunire a vieții sufletești (deci a interiorității profunde) prin muzică armoniei obiectivate din domeniul acustic — un corelat al ei materialmente perceptibil, care, potrivit filosofiei naturiste, își avea paradigma în muzica sferelor (legi de mișcare ale astrelor în makro-kosmos).

[3] **Arta divinației** *(mantica)* este cultivată de pythagorei mai ales în raport cu credințele de tipul migrației sufletului, care poate ieși din trup (ca la șamani) pentru a fi prezent în mai multe locuri deodată, a călători anticipînd evenimentele, a interpreta visele etc. Dealtfel însuși numele *Pytha-agoras* era interpretat, prin etimologie poetică, drept „cel care vorbește prin gura Pythiei" sau „a cărui naștere a fost prezisă (hărăzită) de ea". Pentru alte mărturii legendare ale talentelor de vizionar, cf. vol. I, 2, Secțiunea a III-a, fr. A 7-8 (cu notele de acolo).

[4] **Formularea** utilizează cuvintele *semne* (= termeni) și *symmetria* în accepțiunea din terminologia geometrică, extinsă în domeniul echilibrului proporțional de „umori" și „arderi" din medicina de factură crotoniată a membrilor celebrei confrerii.

[5] Aceste „incantații" *(epodai)* nu se foloseau în mod curent. Medicii sectei deveneau, după împrejurări, thaumaturgi și descîntau mai ales bolile sau rănile a căror etiologie rămînea misterioasă. În fond „știința" lor era un amestec de terapie științifică și de medicină folclorică, tradițională.

[6] Ca și Timpanaro Cardini, socotim că „moduri" trebuie luat aici în accepțiunea tehnică: „armonii muzicale". Se citează în sprijinul acestei interpretări și atestările din Platon, *Statul* 424 C, Aristotel, *Politica* 1340 a-b (cf. de asemenea — mai departe — mărturiile despre cea mai veche teorie a „purificării" — *katharsis* prin acțiunea psihologică a tonalităților muzicale.

[7] **Întreg** pasajul (§§ 164—166) dezvoltă tema dimensiunilor memoriei *(mnéme)*, receptacol privilegiat al experiențelor prin care a trecut sufletul, capabil să-și amintească de reîncarnările succesive, dar și modalitate de a exersa facultățile intelectuale și resursele vieții lăuntrice. De acolo expresia din acest context „a păstra și a salva [κατέχειν καὶ διασώζειν] în memorie toate cele tîlcuite de doctrină". Cu alte cuvinte, avem de-a face cu o mnemotehnică discriminativă, obligatorie mai ales în condițiile inițierii exclusiv orale, pentru care „spusele" nu trebuiau divulgate și totul depinde de „o a s c u l t a r e" desăvîrșită (în accepțiunea etimologică, valabilă ca în regula disciplinei monarhilor). Printre cele încredințate memoriei figurează citate alese din Homer și Hesiod. Erau de fapt interpretări (probabil alegorice) din anumite pasaje ale poeziei croice — cf. Delatte, *Études* ..., cap. III: L'exégèse pythagoricienne des poèmes homériques (pp. 111—136). Se știe că nevoile propagandei orfico-pythagoreice au determinat chiar alterări ale textului homeric — cf. M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles—Berchem, 1962. Unul din cînturile remaniate pentru a ilustra morala pedepselor din lumea cealaltă ar putea fi XI al *Odiseii*, unde prezentarea damnaților din Hades trece drept interpolare. Mărturii despre alte locuri homerice citate de școala înțelepților la Iambl., *V. P.* 66 și Porphyrios, *V. P.* 26 (unde se amintesc ver-

surile din *Iliada* XVII, 51—60, referitoare la Euphorbos, unul din eroii în care se intrupase Pythagoras — într-o viață anterioară). Aceeași sursă (în cap. 32) atestă depinderea inițiaților de a cînta și versuri din alți poeți arhaici, pentru înseninarea sufletului.

[8] „Puterea de judecată" este aici *gnome*. Încă o dată se delimitează *memoria* mecanică de cea discriminativă, care ajută la o aprofundare a cunoștințelor. Importantă era probabil tehnica de a împleti raționamentul cu recunoașterea unor elemente știute. Desigur, o asemenea practică a contemplării urma să aibă puternică înrîurire. Și-a spus cuvîntul atunci cînd Platon a teoretizat momentele *anamnezei* (cf. mai ales *Menon* și *Phaidon*), utilizată chiar pentru demonstrații matematice: omul pare să recunoască raporturi, adevăruri abstracte, ca și cum „sufletul" își aduce aminte de ele din altă viață.

[9] Precizările din această frază confirmă explicațiile noastre anterioare. Memoria testată în fel și chip putea fi totodată purificată de sedimente neautentice. Se verifican mereu „principiile de învățătură" *(ta epì tes pìstes mathéseos)* și paralel cu teoria se recapitulau „întîmplările" cotidiene în cadrul unui examen de conștiință.

[10] A fi capabil de o *mnemotehnică* discriminativă [*dynasthai mnemoneuein*] înseamnă de fapt să progresezi printr-un fel de „gimnastică" *(gymnazein)* mentală atît pe tărîmul științei pure *(episteme)* cît și pentru *empirie*, la fel ca pe tărîmul înțelepciunii profunde, a cumințeniei [*phronesis*].

[11] Denumirea de Grecia Mare (Μεγάλη Ἑλλάς) se aplică atit sudului Italiei colonizat de greci, cît și Siciliei. Desigur, epitetul căpătase o valoare hiperbolică, întrucît erau vizate mai ales cetăți cu regiuni limitrofe și nu întreg teritoriul Italiei Sudice. Fiind vorba totuși de cel mai întins teritoriu, colonizat cu precădere de grecii din Vest, acesta devenise, începînd din secolul VI î.e.n., mai prosper decît cetățile-metropolă din Pelopones și din insulele doriene. Gloria Greciei Mari nu se datora totuși numai „filosofilor", ci totodată comerțului, meșteșugurilor, negoțului pe mare (în concurență cu cartaginezii), iradierii culturale printre italici (însuși alfabetul este adoptat de latini de la una din aceste colonii grecești).

[12] Efectiv centrele de cultură ale grecilor din Vest în timpul războiului peloponesiac (și chiar ulterior pînă după Arhimede, în secolul II î.e.n.) au dat „inventatori" și pionieri în diferite domenii de civilizație. Zaleukos din Locroi, Parmenides, Archytas, alți „înțelepți" figurează printre primii legislatori care teoretizau probabil principiile *constituției politice* a cetății sclavagiste. Sicilienii Tisias și Corax „inventă" retorica, pentru a făuri un instrument de argumentare în procesele de drept civil, iar Gorgias (întrucîtva și Empedocles) ilustrează tehnica oratoriei solemne, de aparat sau epideictica. Figurile gorgianice stau la baza retoricii ca meșteșug al frazei cu perioade și întreruperi paradoxale, seducția cuvîntului fiind pusă deasupra oricăror alte considerente. O artă modernizată, retorica „trecea" din teritoriile vestice în Grecia continentală, ca și cum ar fi adus un stil nou de cultură. Desigur, nu i se poate atribui lui Pythagoras întregul reviriment cultural din această perioadă. Mai ales *mathematicii* se străduiseră pesemne să pună în seama fondatorului școlii un impuls civilizator care purta în realitate amprenta unor personalități diferite.

[13] Aceste trei mărturii de la sfîrșitul fragmentului **7** (C 1 DK) ocupă (cu toată concizia formulării) un loc de frunte în epistemologia culturii

deoarece ne arată că vestitul concept de *katharsis* teoretizat ulterior de Aristotel, corespunde funcției primordiale a muzicii din doctrina și practica educației pythagoreice: prin armonie se obține purificare — *katharsis* a sufletului care se întremează, se curăță de „păcate" sau își potolește impulsurile necontrolate, capătă un sens intuitiv al ordinii abstracte a Universului (se trezește pentru cunoaștere, la fel cum se alină sub raport pasional).

[14] Reiese încă o dată dintr-o asemenea formulare că *pythagorismul* nu promovează o religie nouă, ci doar forme de religiozitate care încearcă să interiorizeze practici, lipsite adeseori de acoperirea credinței. Un simț al sacrului sau răsfrîngerea obiceiului de a simboliza ritual trebuie să dea inițiaților impresia că se „pot însoți" cu cele divine, „le frecventează" (cf. și vol. I, 2, fr. 83 din Plutarh), intră în comunicare *(homilța)* sau conversează cu zeitățile. Bineînțeles, sînt tentative de reanimare a sentimentului religios care nu se impun în popor, dar izbutesc să dea oarecare credibilitate unui esoterism specific acestei filosofii.

[15] Cu pythagoricii se inaugurează o direcție nouă de *filosofie a dreptului*, pornind de la premisa că există o cîrmuire „divină" a treburilor pămîntești *(theōn arkhe)* și aceasta sădește în cugetul oamenilor „cumințenia" *(sophrosyne)* asociată cu „ordinea" și un „sentiment al dreptății" *(dikaiosyne)*, fără care nu pot ființa „cele drepte" *(ta dikaia)*. Corelative sînt și considerentele anterioare (v. fr. 1 și 3) despre *nómos*, ca principiu logic al civilizației, opus *anomiei* dintr-o natură nedisciplinată încă de acțiunea omului ca ființă socială.

[16] După cum remarcă Timpanaro Cardini, simțul dreptății (inculcat prin educație) trebuie să corecteze pornirile unei ființe umane *(zoon)* funciar excesivă și necontrolată. Corolarul întemeierii dreptului ține așadar de o concepție pesimistă asupra naturii umane. Nu se întrevăd iluziile utopiilor din alte epoci de cultură (cum ar fi celebra teorie a primitivilor nevinovați — „le bon sauvage"). În această privință pythagoreicii par a se deosebi de orfism.

[17] În conformitate cu raționamentul de mai sus, în om există latent o ființă instinctuală (textul spune *zoon*, „viețuitoare", un fel de „animal"), la care marea varietate de impulsuri pasionale poate deveni un factor al degradării. Este desemnată prin formula *poikilia phy-seos*, *litt.* „policromia naturii" și trebuie adusă la unison prin atitudinea supunerii față de zei, față de lege și de autoritatea părinților.

[13] Din nou ierarhia de valori pe care am constatat-o încă de la prima formulare a „catehismului" acusmatic (v.fr.1 și conspectul principiilor de comportare). Cu timpul zeii au fost înlocuiți de „principiul divin" *(to theion)*, iar practica socială, „supunerea față de legi", se particularizează prin fidelitatea față de cutume (obiceiul pămîntului). Respectul instanțelor etice supra-individuale (potrivit unei „scări" a valorilor) nu se limita la cîteva precepte ocazionale, ci devenise un comandament politic prin cetățile guvernate de pythagorei. Diels (*apud* T.C.) menționează o inscripție din Dittenberger, *Sylloge* III, pp. 392—397, mărturie a răspîndirii publice, unde se dădea o ierarhie diferită, transpusă de filologi într-o lapidară definiție latină: (1) *deorum cultus*, (2) *legum observatio*, (3) *parentum reverentia*. Respectul profund religios al legilor (cutumiare?) ocupă locul doi. Pentru ideea unei purtări de grijă din partea zeilor (cf. și „Philolaos", fr. B 15). În cele din urmă sentențele căutau să reconsidere prestigiul

„legilor nescrise", schițînd preceptele unei teorii a dreptului natural, așa cum, sub forma simbolismului astral, schițau elementele unei teologii.

[19] Să acorzi preferință „legilor strămoșești" [*nomoi patrioi*] locale, chiar atunci cînd se dovedesc inferioare celor din alte cetăți echivalează cu o atitudine conservatoare (de tipul aristocratismului dorian). Dealtfel corelativul acestei orientări este respingerea inovației *(kainotomia)* în domeniul juridic. Totuși, pe tărîm constituțional, această atitudine contrastează cu activitatea de legislatori a gînditorilor de anvergura lui Zaleukos sau Archytas. Ori avem de-a face cu sentențe dintr-un strat foarte arhaic, ori se urmărea fidelitatea față de un fond al cutumelor prelucrat consecvent.

[20] Moralitatea sprijinită pe cele trei categorii de „imperative" (definite în notele anterioare) trebuie să devină o achiziție a „convingerii" lăuntrice, un proces al „pregătirii de sine", care se poate compara cu vestitul *gnothi seautón* socratic și se opune dispoziției sufletești „simulate" *(plastós)*.

[21] *Anarhia* nu corespunde aici categoriei politice moderne („anarhismului"). Trebuie interpretată etimologic (paralel cu *anomia* — v. *supra*): „incapacitatea de a te supune de bunăvoie conducerii" (unor instanțe morale superioare).

[22] În textul grec al sentenței „legile" ca principii de drept sînt aici corelate cu „datinile" sau „cutumele" cetății (deci *éthesi te kai nómois gymnazesthai)*. Asemenea principii de morală civică fac parte dintr-un program de învățătură unde mai figurează „literatura" [*grámmata*] și cele patru științe (sau *mathémata*).

[23] Educația se diferențiază în funcție de cele trei sau patru vîrste (copilărie—adolescență—maturitate și bărbăție) care făceau obiectul perioadelor „împărțite" ale vieții, comparată uneori cu anotimpurile (v. fr. **14**, din Iambl., *V. P.*, §§ 200—205 și analogia cu anotimpurile în „discursul sacru" atribuit lui Pythagoras, la Ovidius, *Metamorfoze*, cartea a XV-a).

[24] În secțiunea despre *kairós*, gnomele pythagoreice ating un punct-cheie al doctrinei lor armonice, transferată în domeniul psihosomatic și moral. Pentru doctrina pythagoreică despre Univers, *kairós* („oportunitatea", prilejul nimerit) întruchipa echilibrul din *kosmos* conceput literal — cf. vol. I, partea a 2-a, *„Pythagoras"*, fr. **40** cu nota 194 (respectiv fr. 22 DK), în funcție de momentul critic simbolizat de balanță. Conceptul este „încifrat" de numărul **7** (care corespunde totodată și constelației Pleiadelor). Dealtfel într-o celebră *akusmă* (58 C 6 DK) reprodusă de lexiconul *Suda* și de Porphyrios (*V. P.* 42), se spune clar că *„nu trebuie să dezechilibrezi balanța"* — deci să nu încalci oportunitatea. Mai exact să nu tulburi echilibrul *-kairós* care desparte „împlinirea" de „punctul critic".

[25] Este meritul pythagoreilor de a fi recunoscut elemente imponderabile în cuprinsul „oportunității". Mai ales deoarece aici este vorba de un echilibru complex din natură care se răsfrînge asupra comportării umane și — invers — de o extrapolare a situațiilor din practica socială în domeniul unor funcții ale organismului (cum ar fi reacțiile fiziologice ale vîrstelor). Așadar, nu este vorba numai de „ceea ce se cuvine" *(to prépon* care apare în text — în latinește *decorum*), ci de o potrivire labilă, învecinată cu punctul critic. De aceea nu este lipsită de „paralogisme" (în grecește

„pînă la un punct" este *aparálogon*) și „spiritul oportunității" nu poate fi enunțat integral sub formă didactică (gr. *didaktón*).

[26] Sentențele dădeau totuși o scurtă listă de însușiri tradiționale ce conotează *kairos*-ul sau oportunitatea (mai cuprinzătoare, decît toate corelativele ei). Aceste calități apar de-a lungul întregii perioade arhaice (v. și Werner Jaeger, *Paideia*, vol.I, Berlin, 1934, p. 232 și urm.). — *Hóra*, vremea potrivită, „anotimpul" fericit, apare și ca personificare. — „*Horele*" sînt un fel de „grații" și au camera lor sacră (cf. Pindar). — „Cuviința" sau *decorum* se va întîlni de asemenea în teoria eticii și în poetică, mai ales începînd cu Aristotel, dar ea se extinde în plan cosmic la stoici. În sfîrșit *harmotton* este *convenientia* latină și totodată trimite la *harmonía*.

[27] În tot capitolul se aprofundează ideea unei genealogii a moralei prin revalorizarea etimologic-naturistă a cuvintelor. Deci *genesis* va fi în primul rînd „geneza" concretă (= „procreație", „zămislire"), dar și procesul genetic. Mai ales *arkhé* este analizat prin dihotomie, definindu-se cele două accepțiuni ale cuvîntului din greacă: 1. „p r i n c i p i u": ceea ce „determină originea" și „desfășurarea" unui proces; aici — mai ales — principiul unei științe, al unei doctrine (în ce are ea mai autentic); 2. „conducere" (întrucîtva echivalent cu latinescul *principatus*).

[28] *Systema* este folosit aici în accepțiunea din limbajul politic: „alcătuire" și „formă de organizare", cum se întîlnește și într-o atestare epigrafică.

[29] Considerațiile metodice despre „natura principiului" denotă preocupări elevate de a depăși stadiul controverselor despre „stihiile" naturii din școala milesiană (unde numai Anaximandros depășește faza unor supoziții unilaterale despre geneza Universului dintr-o materie unică, reprezentînd unul din cele patru elemente). Prin disjuncție semantică se operau distincții și totodată apropieri între accepțiunea din știință a „principiului" — a r h e u l! (paralel cu verbul ἄρχομαι, luat medial „a începe") și cea a „conducerii" (v. nota precedentă) din limbajul politic.

[30] Pe această cale se face o apropiere între cele două accepțiuni. Tot așa cum *arheul* este (ca „principiu" *arkhe* 1) rațiunea de a fi a unui proces sau fenomen, trebuie găsit un raport strîns, aproape ontologic, de coordonare între „s u p u s" *(arkhómenos)* și „conducător *(árkhon)* în raporturile politice din statul-comunitate — deci în procesul „conducerii" (*arkhé* 2). Acest raport este o „modalitate" *(tropos)* caracteristică pentru diferite domenii.

[31] Pentru acest termen arhaic, deosebit de semnificativ al pythagorismului, v. notele 1—2 (cu precizările etimologice de acolo). Aici în mod limpede se conturează accepțiunea din practica socială. Cea primordială (*pedartan* și *pedártasis*, ca și *metharmózein*) se referea la educația psiho-somatică printr-o „înfrînare" blîndă a naturii nestăpînite, instinctuale, tulburi; „mustrarea", dozată de la o vîrstă fragedă. Sentențele sugerează o îndatorire ambivalentă: în egală măsură trebuie să deprindă înfrînarea conducătorul și cel condus. Totodată, cum atestă tradiția învățăturii tripartite *politicul* se îmbină cu *hristoitia* educativă (ambele susținute de călăuza naturii — *physikón*).

[32] Preocuparea de a individualiza un „născocitor" sau „inventator" *(heuretés)* pentru principalele artefacte, achiziții și binefaceri ale civilizației era veche la greci. Dar ea capătă o dimensiune nouă odată cu avîntul sofisticii — cf. studiul lui Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής, „Philol.", Suppl.

XXVI (1933) și, mai recent, A. Piatkowski, *Les concepts de civilisateur et civilisation dans la pensée des grecs*, în „Studii clasice", XIV (1972), pp. 27—40. În textul nostru termenul *heuretés* („inventator") a fost restabilit de Diels prin emendarea unei ipotetice (dar probabile) lacune.

[33] Dionysios al II-lea pierde puterea definitiv (după a doua domnie) în 344 î.e.n., alungat de armata lui Timoleon. Se retrage la Corint, unde se povesteau pe seama lui numeroase anecdote.

[34] Prin această calitate — *apatheia*, pythagoreii anticipau *ataraxia* și *alypia* școlilor de înțelepciune postaristotelice: stoicismul și epicureismul. Dar, așa cum se vede din această povestire pilduitoare, seninătatea imposibilă este aici corelativă cu bărbăția unui suflet perfect înstrunat. Referitor la *Damon* și *Phintias* v. de asemenea datele doxografice în acest volum pp. 253—254. S-ar părea că acest cuplu de sicilieni din ultima generație de pythagorei (a perioadei mijlocii) erau pomeniți ca paradigme ale prieteniei virile și perfect dezinteresate pe care o cultivau ființele vegheate de simbolul pentagramei.

[35] După ce se precizează încă de la începutul paragrafului confruntarea fusese înscenată ca o mică „dramă", iar indignarea tiranului Dionysios corespunde rolului pe care-l întruchipau în tragedii prototipurile unor astfel de monarhi autoritari (un Creon sau chiar un Oedip). De la tatăl său, Dionysios I (de numele căruia se leagă edificarea unui teatru celebru care comunică la Syracusa cu celebrele *latomii* și „urechea" sau rezonatorul din această închisoare, menită tocmai să depisteze orice șoaptă suspectă a prizonierilor) noul tiran moștenise probabil predilecția pentru înscenările politice și ispitirea supușilor. Anecdota pornește de la o întîmplare autentică.

[36] „Cerbul" (sortit pieirii) este probabil cel din cunoscuta fabulă esopică *Cerbul la izvor și leul*, unde moralitatea — chiar în forma ei tardivă — face aluzie la trădarea unor prieteni pe care nu se poate conta, întocmai cum acea frumoasă jivină nu s-a putut bizui pe coarnele-i bogate, cînd s-a încurcat într-un hățiș, urmărită de vînători. În toate privințele relatarea din Iamblichos păstrează pare-se un text mai autentic al anecdotei decît cel paralel, din Diodor.

[37] Aici apare termenul *sym-bolon* în accepțiunea lui proprie, aleasă pentru a desemna figura sau obiectul simbolic prin care se recunoșteau pythagoreii — este vorba de un desen al vestitei *pentagrame*.

[38] *Proros* din Cyrene apare în Catalog (v. p. 28 și nota 44) și este atestat doxografic la fel ca prietenul său Cleinias — v. în acest volum pp. 251—252. Cyrene, colonia din Africa devenise un centru al pythagorismului grație matematicienilor.

[39] Prietenia dintre Archytas și Platon va fi chiar exagerată în scrisori apocrife. Oricum însă marele geometru tarentin l-a influențat pe celebrul întemeietor al Academiei și — probabil — i-a venit în ajutor cînd era urmărit de oamenii lui Dionysios, tiranul Siciliei.

[40] Etruscul Nausithoos (singurul menționat de Catalog) poartă un nume grecizat. Eventual o poreclă dată în comunitate sau antroponimul unui grec din Etruria.

[41] Posides: nume autentic dialectal. O narațiune paralelă și în Diodor V, 11. Întîmplarea corespunde adevărului istoric. La vest de insula Lipari, cartaginezii deportau într-un mic ostrov deșertic grupuri de răzvrătiți. Condiția socială a personajului este relativ modestă — indiciu

transformărilor prin care trecuse structura social-politică a frăţiilor pythagoreice.

[42] *Doxa*, opinia, era cu totul dispreţuită de filosofii eleaţi. În sinteza *eticii* cu o pedagogie a spiritului filosofia numărului şi a echilibrului lăuntric îşi propune s-o reabiliteze. „Temei al judecăţii" ea capătă un loc în *kosmos*, simbolizat de numărul 2 (cf. vol. I, p. a 2-a, fr. **40**, p. 39). Se asociază strîns procesul de formare a opiniei *(doxazein)* cu judecata corectă sau „priceperea frumoasă" *(kalōs hypolambdnein* şi *hypolepsis)*. Bineînţeles, acesta este un apanaj al celor *puţini*, adînc ştiutorî. Elitismul urmăreşte însă mai ales delimitarea unei facultăţi a cunoaşterii scutită de fluctuaţiile unor opinii comune amăgitoare.

[43] Am adăugat epitetul „comun" pe lîngă termenul „judecată", deoarcce ni se pare că pythagoreii aveau o doctrină care se regăseşte în formularea unor postulate la Euclid: o serie de judecăţi (de tipul raţionamentelor geometrice) pornesc de la „reprezentări comune" *(koinai énnoiai)*.

[44] Cum precizează Timpanaro Cardini (nota *a.l.*) formularea provine din limbajul misteric. Se dă şi o referire la Stobaios IV, 2, 19, p. 126, 7 (Hense), unde potrivit căreia se vor salva oamenii cu judecată, care trebuie să cinstească valorile din ierarhia cunoscută a moralei pythagoreice, aşa cum o recomanda şi o legiuire atribuită lui Zaleukos (zei, daimoni, eroi, părinţi, legi, cîrmuitori).

[45] Referinţele naturiste la paralelismul dintre vîrste şi anotimpuri sînt frecvente în multe domenii ale filosofării pythagoreice. Acum se ia în considerare durata şi corelaţiile unei desfăşurări a vîrstelor.

[46] Tipologia dorinţelor *(epithymiai)* recurge la subtilităţi. Apetituri naturale duc la regăsirea unui echilibru al impasibilităţii ca în ascetism (vestita *apatheia* — v. nota 34). Fiinţa sensibilă este ca un receptacol sau un sistem viu de vase comunicante. Satisfacerea unor dorinţe firesti duce la „golirea" *(kenosis)* de un prisos al plăcerilor. Termenul *kenosis* (lat. *evacuatio)* din această „fiziologie" a impulsurilor va face carieră în cercurile spiritualiste, regăsindu-se la creştini în epîstolele pauline (cu accepţiuni diferite). În contextul nostru se leagă de *apatheia* şi — pesemne — de obţinerea unui *vid* ca disponibilitate sufletească necesară contemplaţiei.

[47] *Paieon* sau *Peon*, ca zeu vindecător apare încă din perioada homerică (v. de ex. *Iliada*, c. V) ca un zeu asociat cu Apollon — ulterior una din ipostazele acestuia, patron al medicilor. Laolaltă cu Asclepios (vlăstar apollinic) trece pentru pythagorei drept călăuză a bunelor deprinderi ale dietei şi echilibrului somatic.

[48] Din nou *kenosis*. Aici cu un sens mai explicit decît în § 205 (v. şi nota 46 *supra*), dorinţa necesară ca impuls firesc duce în cele din urmă la „golire" şi absenţa oricărei senzaţii. Această observaţie, una din cele mai pătrunzătoare ale ascezei contemplative, corespunde în acelaşi timp unei analize ingenioase a sensibilităţii în mediul social. O serie de nevoi, dorinţe, apetituri sînt „dobîndite": le-a creat civilizaţia urbană, cultura sofisticată. De bună seamă, prin *kenosis* etica pythagoreilor încearcă să recupereze o stare de feciorească nevinovăţie a fiinţei sănătoase (omul teafăr, privegheat de natură).

[49] În text apar două atribute ale *dorinţei negative*: „greşită" (sau

„păcătoasă", „care induce în eroare" — *hemartemene*) și „coruptă" *(phaule)*.

[60] Unirea nepotrivită și depravată este ca o „disonanță" *(krasis asymphonos)*. *Fragmentul 15* (58 D *9 DK*).

Este una din cele mai înțelepte apologii ale prieteniei *(philia)*, ca formă de solidaritate umană care înnobilează legăturile pur instinctuale. De fapt aici *philia* este și „afecțiune", „respect", „iubire frațernă".

[61] Raporturile definite mai înainte sînt cele dintre tineri și vîrstnici, apoi cele filiale sau cele implicînd respectul datorat binefăcătorilor.

[62] Din nou *pedartán* și *pedártasis* — cf. *supra*, nota 64—65. Timpanaro Cardini releva în această reflecție o nuanță de paternalism. De fapt „învățătura de minte" *(nouthétesis)* trebuie înțeleasă etimologic: o asimilare lentă a doctrinei pe care o decantează viața. Cu atît mai mult *pedártasis* este „coarticularea" cu preceptele mentorilor.

[63] În greaca veche *pistis* (ca și *fides* latin) nu este încă un semantem luat în sens absolut („credința religioasă" din creștinism), ci doar „încredere", „bună-credință" (sau chiar „credit").

[64] Întreg pasajul despre dușmănii pune probleme destul de dificile. S-ar părea că se are în vedere starea de beligeranță, nu doar inimiciția vremelnică, în aceeași comunitate. Numai astfel își găsește rostul definiția războiului „de la om la om" care se dă mai departe. Te lupți cu *dușmanul* pervertit sau nedrept ca făptură, nu numai cu principiile pe care le întruchipează. Trebuie să fii însă convins de vinovăția sa.

[65] În text *logos*, care — și aici, ca în alte locuri — mai poate fi luat în sensul de „raport" proporțional sau „relație". Același tip de „relație" (premeditată, în funcție de natura Binelui), trebuie să determine orice fel de afecțiune sau legătură sentimentală între două ființe omenești care cunosc principiile Frăției.

Fragmentul [*D*] *10* (DK) ne dă una din cele mai vechi definiții ale *filocaliei* (φιλοκαλία) precreștine: „iubirea Frumosului" în domeniul spiritual, cu o reliefată conotare de valorizare a intelectului. Frumusețea spirituală trebuie promovată cu hotărîre, deoarece (așa cum se vede și din Xenofon) a existat o tendință predominantă (în prima perioadă clasică, pînă spre sfîrșitul secolului V) de a corela vrednicia morală în primul rînd cu frumusețea fizică (noțiunea mai veche de *kalokagathie*, ulterior echivalată cu o formă de magnanimitate).

[66] Se reliefează cu tot dinadinsul ideea că *filocalia* nu poate fi ruptă de activitățile practice, care se orientează corect, în funcție de o finalitate bine cumpănită (lucrări de tipul *epitedeumata)* și mai ales de rîvna pentru cunoașterea științifică *(epistemai)*.

Fragmentul (D) **11** (DK) asociază „întîmplarea" și „norocul" *(tykhe)* cu viziunea pythagoreică a destinelor individuale, vegheate de cîte un *daimon*.

[67] Definit ca un element constitutiv al *norocului* sau *ne-norocului* („întîmplarea" = *týkhe* sau lat. *fortuna*) din existența oamenilor, acest *daimonion* pare să fie un fel de predestinare individuală oarbă, care combină un element aleatoriu cu un fel de har sau damnare (în funcție de natura sa dihotomică). Valorile acestui sens fluctuant nu sînt clar analizate nici la Detienne, *La notion de Daîmôn* ... (v. totuși II-ème Partie: „La signification de δαίμων dans le système de la pensée du pythagoris-

me ancien", p. 54 și urm.). Ne aflăm într-o fază mai arhaică decît cea parcursă de reflecția lui Socrate, pentru care *daimon*-ul individual este de obicei un sfătuitor bun (chiar dacă imprevizibil), care dictează unui *ego* profund opțiuni de comportare într-un limbaj intraductibil (la nivelul intenției și al intuiției, anterioare discursivității). Deocamdată *daimonion* mai este încă ambivalent și predestinează pe unii oameni (norocoși !) fericirii, pe alții (nenorocoși !) necazurilor, fără să se clarifice dacă cei mînați astfel de „suflul" său și-au meritat sau nu soarta.

[58] În afară de aspectul aleatoriu-enigmatic al unui *daimonion* individual, care le aduce unora succese (indiferent de premeditare și de merite), altora numai insuccese, doctrina mai prevede și un *daimonion* înnăscut (ereditate bună sau rea — în termenii de astăzi o „înzestrare genetică"; *stricto sensu*). Astfel unii se prezintă cu o „natură bine înzestrată" (εὐφυεῖς), alții — tocmai „dimpotrivă" (ἐναντίαν ἔχοντες φύσιν)..

[59] Textul nu este aici foarte sigur. Kranz propune: „o natură care se frămîntă și este plină de îndoieli" (παραλλατούσης καὶ παρασσομένης). Încă o dată ne dăm seama că în această doctrină intră un coeficient de aleatorism și fatalism naturist-biologic. Ea rămîne dincolo de bine și de rău, dar constată cu sobrietate că, după cum sînt norocoase sau nenorocoase „din fire", unele ființe umane își valorifică mereu înzestrarea, în mod „fericit" (în sensul extensiv al termenului), altele sînt naturi aporetice, nefericite și adeseori greșesc ținta, fiindcă n-au încotro (sînt predestinate astfel). „Întrucîtva se prefigurează marea controversă de *servo arbitrio*" ...

VERSURILE DE AUR

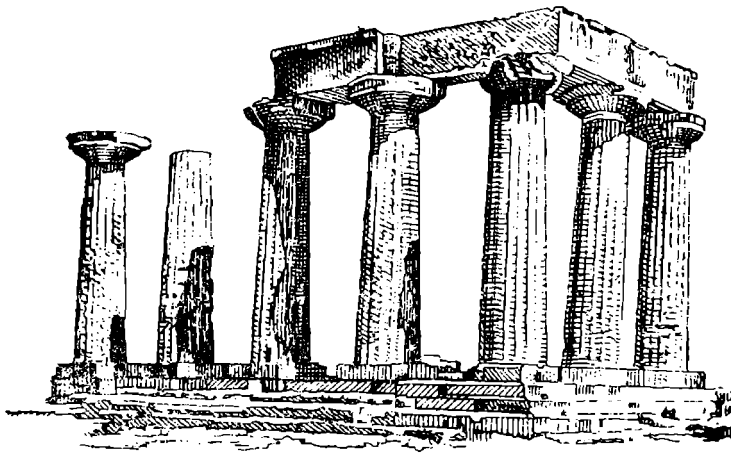
(Ps.-Pythagoras, ed. Young, pp. 86—94)

Pe zeii nemuritori ciustește-i mai întîi cum e rînduit de lege
Și respectă jurămîntul. Apoi cinstește pe eroii străluciți;
Venerează *daimonii* pămînteni, săvîrșind întocmai rituri legitime;
Părinții tăi cinstește-i și rudele apropiate;
Iar dintre oameni să-ți faci prieten pe cel mai bun prin virtute.
Să cedezi cuvintelor blînde și faptelor ce-aduc izbăvire[1].
Nu cumva să-ți urăști vreodată un prieten pentru o greșeală măruntă.
Dacă poți ⟨să fii astfel⟩, căci posibilul își are casa lîngă necesar.
Pe acestea să le știi, — deprinde-te-a stăpîni următoarele:
Mai întîi de toate pîntecul, apoi somnul, poftele trupești
Și mînia; nu săvîrși vreo faptă de care să te rușinezi, nici împreună cu altul,
Nici pe seama ta. Mai presus de orice să te respecți cu sfială pe tine[2]
Iar apoi în vorbă și faptă mereu să practici dreptatea.
Oricare-ar fi împrejurarea nu te obișnui să te porți fără judecată,
Ci cunoaște cum este sortită moartea: t u t u r o r . . .
Obișnuiește-te deopotrivă s-agonisești avere și s-o pierzi;
Și din cîte suferințe vin pe capul muritorilor prin sortirile zeiești[3]
Partea ce-ți revine, pe aceea s-o înduri fără cîrtire;
Se cuvine doar s-aduci alinare, după puteri, și să judeci astfel:
Moira nu dă foarte multe necazuri din acestea oamenilor de bine.

Multe spuse ticăloase și multe vrednice trec prin fața
Oamenilor[4]: să nu te lași surprins de ele, nici să nu te ții

Departe de asemenea vorbe. Chiar de spune cineva neadevărul,
Fii mereu blînd. Iar pentru orice prilej săvîrşeşte ce-am să-ţi spun:
Nimeni, fie cu vorba fie cu fapta, să nu te poată convinge
De a rosti ori de a înfăptui ceea ce nu este mai bine pentru tine.
Cugetă mereu înainte de orice faptă, să nu fie vreo nerozie.
În adevăr: stă numai în firea celui slab vorba sau fapta necugetată.
Dar tu să te porţi în aşa fel, spre a nu te chinui pentru cele săvîrşite.
Deci nu fă nimic fără să-ţi dai seama, ci învaţă
Cele de trebuinţă şi atunci vei duce traiul tău în desfătări alese.
Nu trebuie să fim nepăsători cu sănătatea corpului;
După măsură, dimpotrivă, să-i dăm băutură şi hrană şi exerciţii.
Numesc m ă s u r ă ceea ce nu te poate chinui.
Deprinde un fel de trai curat, nemolipsit de luxul molatec
Şi să te fereşti a săvîrşi acele fapte care-atrag invidia[5].
Nu te irosi cheltuind la nimereală, ca unul nepriceput în cele frumoase;
Dar nu te arăta înrobit ⟨averii⟩. Măsura este cea mai bună în toate[6],
Deci întreprinde numai acţiunile ce nu-ţi vor dăuna şi judecă înainte de faptă.
Să nu primeşti sub pleoapele-amorţite somnul,
Mai înainte de a parcurge de trei ori fiecare din faptele cotidiene:
«Pe unde-am încălcat binele? Ce am făcut?» Ce datorie lăsat-am
Neîndeplinită. Şi astfel, începînd cu cea dintîi, să le străbaţi pe toate;
Iar de-ai săvîrşit greşeli să te mustri, dar te bucură singur,
De faptele folositoare. Trudeşte pentru aceste învăţături; să le aplici — ele să-ţi fie
Dragi: vor îndruma şi pasul tău pe urmele virtuţii zeieşti;
Da, *jur* pe cel care a dat sufletului nostru *tetraktys*-ul

Izvor al etern curgătoarei naturi![7] Ci tu apucă-te de a ta lucrare
Rugîndu-i pe zei s-o desăvîrşeşti. Stăpînind aceste
Sfaturi, vei cunoaşte întocmirea zeilor nemuritori şi fiinţa muritorilor omenească,
Unde se despart fiecare, prin făptura lor[8] şi ce însuşiri dăinuiesc ...
O să cunoşti de asemeni, (cît ţi se îngăduie) şi natura cum e rînduită: întru totul
Egală cu sine; astfel încît să nu speri cele de nesperat şi să nu-ţi scape din vedere
Nimica[9]. Vei mai cunoaşte că oamenii singuri se-aleg cu suferinţa lor,
Nefericiţii! Ei nu se pricep să vadă cele bune din preajmă
Sau s-asculte de ele ... Puţini doar înţeleg ce înseamnă
Eliberarea de rele[10]. O astfel de soartă [*Moira*] vitregeşte mintea muritorilor:
Ca nişte cilindri[11] se rostogolesc de colo-încoace, sub povara suferinţelor infinite,
Căci *Eris* [Vrajba] le însoţeşte calea, vătămîndu-i fără să ştie,
Înnăscută în firea lor ... Dar nu trebuie provocată: mai bine te dai deoparte fugind ...[12]
O, Zeus părinte! de multe rele ai libera pe oameni,
Dacă la toţi le-ai arăta cum e *daimon*-ul care lucrează în fiinţa lor!
Dar tu prinde curaj, fiindcă muritorii sînt de neam zeiesc
Şi natura cea sfîntă le-arată ⟨cunoştinţele⟩, pe rînd fiecare oferindu-le minţii.
Dacă vei avea de ele parte, atunci vei stăpîni aceste îndemnuri,
Lecuind sufletul şi de relele acestea izbăvindu-l.
Dar să te abţii de mîncarea celor interzise în *Cartea Purificărilor*
Şi în *Regula mîntuirii sufletului*, judecînd fiecare lucru în cuget.
Deci mintea s-o pui să-ţi fie cea mai bună îndrumătoare, să-ţi mîne carul ...



70 Iar mai apoi, lăsînd trupul acesta, de vei ajunge în *etherul* slobod,
Vei fi un zeu nemuritor şi vei scăpa cu totul de moartea pămînteasc㠖

NOTE

Celebrul poem al VERSURILOR DE AUR (sau — conform tradiţiei umaniste — *Carmen aureum*, Χρυσᾶ ἔπη) ne-a parvenit sub forma unei compilaţii tardive din a doua jumătate a secolului III (sau chiar de la începutul secolului IV e.n.). Totuşi, mai bine de jumătate din enunţurile care au fost îmbinate de tradiţia neo-pythagoreică în această compoziţie hibridă (ca un fel de *cento* din literatura medievală) provin efectiv din vechiul poem doctrinar al pythagoreilor *Hierὸs Lógos* („Cuvîntarea Sacră") şi ne permit să reconstituim elemente nucleare, aproape nealterate ale îndreptarului de viaţă, dictat în parte de Pythagoras el însuşi, în parte atribuit elevului său Lysis — datînd aşadar din ultimul deceniu al secolului VI şi (pentru o bună parte din versuri) din secolul V î.e.n. De aceea textul integral nu poate lipsi dintr-o colecţie reprezentativă a vestigiilor înţelepciunii preplatonice. Deşi n-a mai fost reprodus în Diels—Kranz, *Vorsokratiker*, el figura la Augustus Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Berlin, 1868, vol. I, p. 408 şi urm. (după cum acelaşi editor îl publicase în 1853, laolaltă cu un comentariu al neoplatonicului Hierokles, din secolul V e.n., document foarte util pentru aprofundarea contextului eterogen al poemului, pe care-l citim astăzi în varianta neo-pythagoreică

din manuscrisele păstrate). Amănunțita lucrare de restituire a elementelor din vechime (*enucleatio*, în spiritul hermeneuticii) a fost întreprinsă de Armand D e l a t t e, în *Études* ..., cap. III din secțiunea intitulată Un Discours sacré pythagoricien, pp. 45—79, cu anumite îmbunătățiri, aduse ulterior în cercetările lui Van der Horst, Méantes, Delatte, Evola. Pentru versiunea noastră comentată am folosit textul editat în „Bibliotheca Teubneriana", în volumul *Theognis, Ps.-Pythagoras* (... etc.), post E. Diehl edidit D. Young, Leipzig, 1961, coroborat cu P.C. van der Horst. Vom indica pe grupuri de versuri diferitele vestigii ale „discursului" (*sau Hieròs Lógos*) din vechime. Notele numerotate trimit ca de obicei la cuvinte sau la expresii particulare din textul grec.

Titlul apare în manuscrise fie sub forma Χρυσᾶ ἔπη τοῦ Πυθαγόρου, „Cuvintele (versurile) de aur ale lui Pythagoras", fie ca indicație generică Πυθαγορικὰ χρυσά ἔπεα, „Cuvinte de aur pythagorice" (sau chiar Πυθαγορικῶν χρ. ἐπῶν φράσις: „I n t e r p r e t a r e a cuvintelor de aur ..." etc.). Încă din secolul I î.e.n. circulă o asemenea denumire în lumea greco-romană, bine atestată de o referință din Cicero, *De officiis* 3, 70 „i l l a a u r e a v e r b a" și ulterior de comentariul lui Chalcidius care utilizează chiar expresia *Aurei versus*.

Versurile 1—5 conțin două „porunci". Prima recomandă păstrarea practicilor de cult, așa cum e rînduit de „legea" (nescrisă?) care pare să fie o străveche rînduială de venerare a zeilor (ἀθανάτους θεοὺς τίμα), impusă la un moment dat, ca un cod al tradiției strămoșești, alcătuit pe baza stratificării unor datini locale, învestite cu autoritatea dreptului natural. Mai ales primele trei versuri sînt vechi și autentice, cum o atestă expresia νόμῳ ὡς διάκειται, „rînduit de lege", unde *nomos* este un echivalent al „d a t i u e i" cousfințite de natură. Contextele apar la Eurip., *Suppl.* 594 urm. (unde zeii sint cei care „venerează" dreptul natural) și la Platon, *Leg.* 777 D, referitor la omul înțelept care venerează dintr-un „imbold al firii dreptatea" (ὁ φύσει ... σέβων τὴν δίκην). Alte locuri paralele în aparat (*a.l.*) la Young (ed. citată *supra*). A doua poruncă se referă la respectarea j u r ă m î n t u l u i (σεβοῦ ὅρκον), în accepțiune generică. Propriu-zis: „nu trebuie să juri în zadar invocînd pe zeii nemuritori". Această prescripție introductivă amintește de una din primele porunci ale *Decalogului* mozaic și este menită să împiedice reificarea gestului și a cuvintelor sacramentale din orice practică de cult (sau acțiune pusă sub oblăduirea zeilor). Cu acest prilej se dă celebra ierarhie a instanțelor de cult din tradiția orfico-pythagoreică, în ordinea mai veche: (1) zei, (2) eroi, (3) daimoni, (4) părinți. *Legea* este inclusă în coarticulare cu îndatoririle de cult și este deci imanentă unei deontologii sacrale. Pentru varianta mai explicită a doctrinei, care nu mai coincide cu teologizarea moralei, v. fragmentele *1* și *3*, p. 59. Versul 4 conține o potrivire stîngace de cuvinte cu textul corupt, sau straniu (τοὺς ... ἐκγεγαῶτας pentru ἐγγεγαῶτας), marcînd tranziția spre pericopa următoare, cu enunțuri de *umplutură*.

Versurile 5—8, cum remarcă Delatte (*op. cit.*, pp. 49—50), „nu corespund ideilor exclusiviste ale pythagoreilor despre prietenie" (cf. Iambl., *V.P.* 233 și 257). Un împrumut străin din recomandările înțelepciunii populare *(Hypothekai)* este și îndemnul de a te lăsa influențat de „duhul blîndeții".

1 Epitetul ἐπωφελίμοισι, redat prin perifrază în versiunea noastră („ce aduc îzbăvire") nu are conotație soteriologică. Denotează mai degrabă foloasele tardive, nebănuite, ale „faptelor și cuvintelor blînde". Poate fi eventual o recomandare a orficilor (cf. Platon, *Leg.* 888 A), pentru stîrpirea violenței, așa cum vor propovădui și *logia* creștine.

Versurile 6—15. Indulgența față de greșelile prietenului pare autentic pythagoreică, decurgînd din obiceiul de a „îndrepta cu blîndețe" (*pedartán* și *diórthosis*). La fel și versul *8*, care, deși rupt probabil din alt context, cuprinde o gnomă de tip sapiental, agreată pesemne de tradiția școlii: „posibilul își are casa în vecinătatea necesarului" (δύναμις ἀνάγκη ἔγγυθι ναίει). Într-o haină cu aparențe arhaice s-ar putea învesmînta și un insert al eclectismului stoic. Versul *9* face în mod clar tranziția spre un lanț de precepte (sau reguli de comportare) ce seamănă cu o serie de pasaje similare din gnomologiile arhaice (Pseudo-Phokylides și sentențele compilate de Stobaios). Formularea din vv. 9—11 este prea prozaică pentru a fi un citat din vechiul *Hierὸs Lógos*. În *sentențele* transmise de Aristoxenos se citesc recomandări mult mai autentice și subtil motivate care te învață „postul" (sau cruțarea trupului prin dietă) și stăpînirea pasiunilor (v. de ex. fr. *9—11* și *13—14*). Foarte profundă este totuși rezonanța îndemnului din v. *11* (v. nota următoare) și ultimul avertisment din v. 15: filosofia ca un fel de pregătire pentru moarte. Desigur ideea este reluată de Platon în *Phaidon* (62 C—64 B) și va deveni un *Laitmotiv* stoic, dar trebuie să ținem seama (cum remarcă Delatte — o.c., pp. 50—52) că un compilator a suprapus în acest pasaj din *Carmen* cel puțin două sfaturi eterogene. Primul este conform cu *Regula disciplinei* pythagoreică și recomandă veghea, moderația poftelor, sobrietate în regimul de viață (mîncare și băutură cu măsură, după codul vegetarian). Ideea este dezvoltată și în pericopa următoare *Versurile 16 --20*, care se îmbină totuși artificial cu frazele precedente. Al doilea sfat, *desprins*, din fondul „de aur", se axează pe referîrea la *Moira*, „d e s t i n u l" care transcendă orice considerente ale înțelepciunii efemere. De aceea iminența sfîrșitului („moartea sortită tuturor" — v. 15 Θανέειν πέπρωται ἅπασιν) ne impune să nu ne legăm prea mult de agonisită, să știm la fel de bine să stringem averea și ... s-o pierdem. Nu este vorba deci de un altruism creștin ce duce spre sfințenie, ci de o detașare nobilă, care prefigurează stoicismul.

2 Îndemnul αἰσχύνεο σαυτόν, „respectă-te cu sfială pe tine" (cu implicații de tip aproape prohibitiv „să te rușinezi de tine!") este un corelativ al adagiului „cunoaște-te pe tine însuți" (în rostire clar presocratică).

3 S u f e r i n ț e l e care „vin pe capul oamenilor prin sortirile zeiești" sînt de fapt trimise de *daimoni* (v. 17 δαιμονίαισι). Prin această precizare se motivează îndemnul bărbătesc de a „îndura fără cîrtire *moira*", aici etimologic literal = p a r t e a de suferință care ți-a fost pre-destinată.

De aceea considerăm că *versurile 16—20* sînt o continuare mai solemnă a pericopei precedente *(6—15)*, deși nu mai cunoaștem legătura organică dintre cele două linii discursive. Oricum ar fi, compilatorul s-a străduit să lege două mișcări: prima recomanda stăpînirea de sine și asceza individuală; cealaltă detașarea virilă în viața publică, înfruntarea *moirei*, talentul de a ști deopotrivă să agonisești și să pierzi. Frumosul îndemn „se cuvine doar s-aduci alinare" (v. 19; ἔασθαι πρέπει) nu trebuie luat neapărat în

sens creştin, deoarece se raportează la o menire taumaturgic-medicală şi la soteriologia orfismului. Deci, literalmente „se cuvine să ⟨te⟩ v i n d e c i"; un precept apollinic.

Versurile 21—26 conţin, potrivit lui Delatte (*o.c.*, pp. 53—55), patru articulaţii întrucîtva eterogene:

(1⁰) Cum trebuie luate „spusele" (= *logoi*) pe care le aude discipolul în raporturile sale cu lumea. O idee conformă cu „hristoitia" pythagoreică. Însuşi Hierokles arată că ne aflăm în faţa unui avertisment împotriva exceselor *misologiei* (= vorbire de rău) sau ale *filologiei* (în sens literal „vorbirea de bine"). Deci să luăm din orice con-vorbire ceea ce ne ajută pentru propăşirea morală, fără să ne încredem prea mult în spusele altora („confiance exagérée... qui réserve des déceptions à notre naïveté").

(2⁰) Neautentic este insertul „fii blînd, chiar de spune cineva neadevărul" — idee străină de pythagorism! Eventual amprenta unei prelucrări creştine.

(3⁰) O articulaţie stereotipă de tranziţie δ δέ τοι ἐρέω, ἐπὶ παντὶ τελείσθω, de tipul joncţiunilor practicate în mod curent de gnomologii (ca sintagmele din oralitatea rapsozilor homerici, mînuitorii dicţiunii formulare):

„Cît priveşte ce am să-ţi spun pentru orice prilej săvîrşeşte ⟨aşa cum m-am rostit⟩".

(4⁰) Un truism care nu pare pythagoreic încheie acest cod al comportării în public (v. 25—26), fără să ne lămurească în ce fel va hotărî omul drept „ce este mai bine pentru el" în orice împrejurare.

4 Expresia din v. 21—22 Πολλοὶ δ'ἀνθρώποισι λόγοι προσπίπτουσι trebuie luată în sensul unui metaforism de plasticizare a vorbirii, privită aşa cum operează *mass mediile*. Spusele „cad" în faţa noastră desprinse din gura oamenilor cum se depun fulgii de zăpadă într-o comparaţie similară din Homer (*Iliada* III). Această perdea de vorbe poate aduce şi bine şi rău. Delatte (*o.c.*, pp. 54—55) presupune că *logoi* din această formulare metaforică trebuie înţeles mai abstract. Ar fi vorba de „idei" sau chiar de „inspiraţii" *(dianoiai)*, ca în fr. *B 16* din „Philolaos" şi în fr. *17* din *Sentenţe*. Deci: „il y a beaucoup d'idées qui se présentent (προσπίπτειν est le propre de l'inspiration); il faut froidement sans parti pris".

Versurile 27—31 înşiră banalităţi care nu se încadrează în morala pythagorismului. Le reproduce şi Stobaios, sub titlul unei gnomologii care te învaţă „c u m i n ţ e n i a".

La fel şi *versurile 32—34* conţin o *parenezǎ* îndemn pentru asceza banală care se-ngrijeşte *in extremis* de sănătatea trupului — ceea ce contravine ideilor pythagoreice şi ne dovedeşte că poemul a fost adaptat după secolul II e.n. unei propagande stoice rigoriste sau vederilor monahismului creştin. În schimb, dacă eliminăm această interpolare vom regăsi veriga de legătură cu uu cotext anterior, v. 16—20, unde se dădeau primele sfaturi cu privire la echilibrul ce se cuvine păstrat în chiverniseală şi peripeţiile vieţii publice.

Versurile 32—39 stabilesc drept criteriu al comportării sociale, atitudinea faţă de l u x *(tryphé)*. Cum sugerează Diels (cf. emendările şi locurile paralele din *VS*, I, pp. 476—477, în aparat, unde τροφή este corectat în τρυφή — pentru context v. la noi fr. *14 in fine*), teza fiind argumentată de lucrările lui Detienne, cenzura severă impusă vieţii urbane luxoase

demarchează elitele pythagoreice de alte grupuri aristocrate sau plutocratice. O asemenea înfrînare a „consumismului" justifică ostilitatea crotoniaților față de molatica Sybaris (cf. vol. I, 2, fr. A *14*) învinsă într-un război nemilos condus de Nylon, cumnat al lui Pythagoras. Or, într-un enunț lapidar (cum sună un distih din secolul VI î.e.n.), deprinderea unui trai „curat" *(kathareion)*, nemolipsit de „luxul molatec" *(a-tryphon)*, face obiectul parenezei din v. 35 cu enclava noțiunii hulite de *tryphé*.

5 Referința la „faptele care atrag invidia" (v. 36, *hopósa phthónos éskhei)* ne permite să identificăm una din cele mai cunoscute superstiții populare: prosperitatea, norocul atrag invidia — mai ales pe cea a zeilor —, ca un fel de penumbră fascinatoare (în greceşte *baskanion*, „deochiul", analizat de M.P. Nilsson, *Greek popular religion*, London, 1948 și predominantă în multe istorisiri cu moralități la Herodot — v. de ex. I, 32, VII, 46 (pentru alte locuri la diferiți autori cf. A. Frenkian, *Gelozia zeilor la vechii greci*, București, 1945 și observațiile profesorului D. M. Pippidi, *Omul și divinitatea în opera lui Herodot*, în *Studii de istorie a religiilor antice*, București, 1969, pp. 30—35 unde tema este integrată într-o tipologie a cauzalității).

Foarte semnificative mai sînt ocurențele unor termeni esențialmente pythagorici în v. 37. Mai întîi *kairós*, „oportunitatea", legată aici de „ceea ce se cuvine" (măsura justă), dar și de un fel de „intuiție" sau discernămînt al „purtărilor frumoase". Expresia formulată arhaic — ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων (v. și în *Odiseea*, c. XII, 208 un κακῶν ἀδαήμων), „ca unul ce nu cunoaște cele frumoase" — ne reamintește de variația paronomastic-etimologică din Platon, *Cratylos* ..., unde etimologia lui *daimon*, implicit a *eu-daimoniei*, „fericirea") este asociată cu *daemon*, „cunoscător". „știutor". În contextul nostru, cel care se iroseşte cheltuind cu ostentație își atrage „invidia" (φθόνος) malefică, dovedindu-se „neștiutor al celor frumoase", despărțindu-se de un *daimon* știutor, părăsit așadar de *eu-daimonia*, „fericirea" (cu atît mai mult cu cît pentru greci adevărata prosperitate *a-phthonia* era interpretată prin re-etimologizare, ca „lipsă de *phthonos*, „invidie").

6 Ultima propoziție din această pericopă este o interpolare a compilatorului, care și-a cîrpit versul cu o gnomă foarte veche, atribuită celor *Șapte Înțelepți:* μέτρον δ'ἐπὶ πᾶσι ἄριστον — „măsura în toate este cea mai bună" (cf. Ps.-Phokyl. 81, Theogn. 401 și locurile indicate de Young, in aparat).

Versurile 40—49 alcătuiesc un autentic nucleu al poemului: un îndemn la starea de veghe, în armonie cu asceza corporală și cotidiana înaintare prin *examenul de conștiință* („spovedania" pythagoreilor sub forma unui soliloc viu de autocontrol, pentru a desăvîrși virtutea contemplativă printr-un dar al introspecției). Versul *42*, unul din cele mai celebre citate ale „Discursului sacru" *(Hierós lógos)*, se întîlnește și la Diogenes Laërtios VIII, 22. Ca într-un catehism se formulează întrebările de control. La fel de cunoscut este și îndemnul adresat omului senin, odată ce și-a împăcat conștiința: „să se lovească (autenticul gest de *mea culpa!*) dacă a greșit, neocolind mustrarea de cuget, dar să se bucure de faptele bune. Pericopa se încheie cu vestitul jurămînt „pe cvaternarul (= *tetraktys* sau „tetrada", numărul 4) sacru" al pythagoreilor, întruchipînd — printre altele (v. nota *infra*) — însăși autoritatea lui Pythagoras, nenumit, potrivit unei esoterice interdicții de

vocabular, care înconjura cu mister numele proprii ale hierofanților (așa cum se obișnuia în practica religioasă a *eufemismului*). De menționat că pericopa se întrerupe, fără încheierea formulei de jurământ, care, în ocurențele paralele, mai conține și referirea la „r ă d ă c i n i l e celor patru elemente".

7 Iată cum se prezintă cele două variante ale celebrului jurământ. Prima, reprodusă în vol. I, *2* „Pythagoras", fr. *35* (sau 58 B 15 DK) este ceva mai veche și autentică. În textul nostru avem următorul distih incomplet:

ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παρα δόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσεως.

Deci, Pythagoras este cel care a dăruit (prin *tradiție* — παραδόντα) *tetraktys*-ul, izvor al naturii eterne curgătoare (= generînd mereu, în veșnică primenire tot ceea ce ființează), ca o inițiere a s u f l e t u l u i. În cealaltă formulare inițiatorul a dăruit această cheie a cunoașterii „seminției noastre" sau „neamului omenesc". În loc de ψυχῇ, avem ἀμετερῃ ἦ γενεῇ, fără să se omită menționea celor patru s t i h i i ca „rădăcini" ale naturii generative. Ulterior, apăruse deci o variantă spiritualistă a jurămîntului care ignora imperativul unei cunoașteri aprofundate a naturii (ca în textul nostru). Oricum, din versul 46 se vede că *jurămîntul* trebuie să confirme hotărîrea de a modela ființa după chipul și asemănarea unui prototip zeiesc, cu ochii ațintiți la idealul preconizat de *doctrina virtuților* (v. și pp. 36—37, 38—48, iar în vol. I, *2*, fr. *35* fine și n. 188). Însuși Pythagoras (dealtfel) era considerat un fel de divinitate mediatoare. Științele (muzica, geometria, astronomia, matematica) îndrumau și ele sufletul spre izbăvirea prin cunoaștere. De menționat în sfîrșit că, și sub raportul coloraturii dialectale doriene, jurămîntul se întățișează ca una din cele mai vechi mărturii despriuse din *Discursul sacru* pythagoreic. O exegeză prozaică a jurămîntului pe „cvaternar" (*tetraktys* = Pythagoras) se regăsește într-un comentariu tardiv și eclectic la David „armeanul", *Introducere în filosofie* — v. acum versiunea lui Gabriel Liiceanu (București, Editura Academiei, 1977), p. 63 și nota 111. Pentru interpretările autentic pythagoreice, cf. P. Kucharsky *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Paris, 1952, unde se încearcă o diferențiere a straturilor din doctrina matematică.

Versurile 49—60 conțin o făgăduință de salvare spirituală și revelare a tainelor despre natură. Un fragment din stoicul Chrysippos, citat de Aulus Gellius 7, 2, 12, atestă paternitatea pythagoreică a versurilor. Sortirea le asigură oamenilor șanse întrucîtva egale de fericire, dar ei, prin „păcate" săvîrșite cu sau fără voie, își „aleg singuri suferințele" (idei similare în Sofocle, *Oedip rege*, v. 1230 și urm. și în fr. 233 din Kern, *Orphicorum fragmenta*, p. 247). Ne aflăm deci în ambianța prelucrării fondului de credințe orfico-pythagoreice, sub auspiciile unei doctrine a fraternității (prin secolele III—II î.e.n.), propovăduită cu aceeași fervoare de stoicism și de unele comunități din cetățile elenistice care încercau să acrediteze o moralitate nouă, vegheată de o dimensiune soteriologică.

8 Făgăduința unei „cunoașteri" superioare (tema *gnozei* așa cum apare în text) asociază contemplarea Naturii cu revelarea dichotomiei ființelor: cele cu fire divină și cele cu fire omenească (muritoare). După cum explică Delatte: grâce à l'identité des deux Natures (divine et humai-

ne), le disciple peut espérer voir tous ses souhaits se réaliser et se révéler à lui tous secrets de la Nature" (*op. laud.*, p. 62). Totuşi ambele „neamuri" de fiinţe sînt predestinate salvării tocmai fiindcă există o înrudire tainică între ele — cf. Pindar, *Nem.* 6, v. 1 şi urm. — În călătoria sufletelor descrisă de tăbliţele orfice, cei „purificaţi" se prevalează de aceeaşi rudenie pentru a găsi calea nemuririi. Majoritatea reflecţiilor din aceste versuri au devenit un bun comun al spiritualităţii din secolul II î.e.n. şi alcătuiesc un fel de talisman al purităţii pentru slujba celor care trebuie să se salveze după moarte.

9 Nu s-a dat încă o interpretare satisfăcătoare a versurilor 51—53, deşi Iamblichos le citează în *Protrepticul* său (*3*, p. 12 P), considerîndu-le un îndemn consolator, menit să definească înţelepciunea contemplativă *(theoretikḗ sophía)*. Deci, după ce neofitul se va dumiri cum „se despart" cele două „firi" (a zeilor nemuritori şi a oamenilor muritori), el ar putea totuşi să reintegreze, prin purificare şi cunoaştere, natura universală „pretutindeni egală cu sine" (v. 52 *phýsin perì pantòs homoiēn*). Un postulat al cunoaşterii ştiinţifice pare să transcende dezvăluirea unor taine suprafireşti din religia misteriilor. După cum precizează însuşi Delatte: „Ce qui distingue le Pythagorisme des sectes à mystères, c'est que dans sa doctrine la Φιλοσοφία (mot qui est de son invention — cf. Cic., *Tusc.* V, 3, Diog. Laërt. VIII, 8, Iambl., *V.P.* [= Timaios] 59, Clem., *Stromat.* IV, 3, 9 etc.) remplace les initiations des mystères" (*Études*, p. 72). Or, tocmai fiindcă modalităţile cunoaşterii filosofice îl ridică pe înţelept deasupra oamenilor neiniţiaţi, supuşi amăgirilor, el va şti să-şi păstreze cumpătul, „să nu spere lucruri de nesperat şi să nu dea nimica uitării" (v. 53 ... *mḗte ... elpízein mḗte ti lḗthein*). Aproape nici un comentator n-a observat că avem aici un îndemn la recunoaşterea limite or, la temperarea „speranţelor" ⟨... necugetate⟩ pentru a contrazice făgăduinţele soteriologice din Iamblichos, *V.P.* 139, unde se citează două versuri apocrife, atribuite rapsodului thaumaturg Linos (fiul lui Orfeu) potrivit cărora oamenii credincioşi „trebuie să spere orice", fiindcă nimic nu poate fi de neîmplinit prin voia zeilor. În mod evident formularea din textul nostru spulberă vechea făgăduinţă fideistă şi relevă intervenţia unui moralism nuanţat filosofic, într-un domeniu acaparat îndeobşte de predicaţia orfismului.

10 „Eliberarea de rele" *(lýsis kakōn)*, motiv care se regăseşte în epilog (v. 66), conciliază vechile făgăduinţe orfico-pythagoreice şi asceza prin cunoaştere. Ineînţeles, ea poate fi dobîndită numai printr-un discernămînt superior care-l învaţă pe om să se dezbare de vicii, de amăgirile şi „păcatele" unei făpturi josnice robite poftelor, violenţei, năzuinţei de a dobîndi cu orice preţ puterea. Expresia „eliberarea ... de rele prezente" se regăseşte dealtfel în Platon, *Phaidros* 244 E şi chezăşuieşte autenticitatea versurilor din textul nostru.

11 Comparaţia oamenilor amăgiţi de porniri necugetate cu *cilindrii* care se rostogolesc îndată ce se înclină panta, provine din fondul vechi al *Versurilor de aur*, aşa cum atestă o interpretare dată acestui pasaj de stoicul Chrysippos (*apud* Aulus Gellius — v. *supra* —, în SVF II, fr. 1000, p. 294 Arnim). Acolo se precizează că principiul mişcării de neoprit a evenimentelor ţine de soartă (propriu-zis, în traducerea lui Gellius „*ratio et necessitas fati*"), pe cîtă vreme impulsul acestor întîmplări este dat de făptura oamenilor, „care-şi aleg singuri suferinţele" (v. 54—55).

Astfel capătă coerență o gnomă care ipostazia vechea metaforă (v. de ex. Homer, *Iliada* XVII, 688) despre „pătimirile r o s t o g o l i t e de Zeus asupra danailor".

12 *Eris*, „Vrajba", de care oamenii trebuie să fugă (nu este vorba de lașitate) aici întruchipează, conform interpretării lui Iamblichos *(Protrept. 7)* „împotrivirea pasiunilor și a părții necugetate a sufletului" la imperativele rațiunii. Fiind vorba de un impuls „înnăscut" avem aici o autentică enunțare a temerilor pe care le inspira agresivitatea, înclinarea instinctuală spre violență.

Versurile 61—71 (fine)

Atît penultima pericopă cît și ultimele versuri din *Carmen aureum* atestă preluarea unor teme ale credințelor orfico-pythagoreice și, pe alocuri, o inserție a formulelor vechi în structura de ansamblu etic-sapientală. Referitor la suflete și la ***daimonion***, ca inspirator al izbăvirii, Detienne consemna în *La notion de Daïmôn* diferite grade ale procesului de asimilare filosofică — cf. Partea a III-a: „La mutation d'une pensée mythique à une pensée rationnelle" (p. 121 și urm.). Studii mai recente ne permit să încadrăm cu precizie epilogul poemului printre alte „cărți" cvasi-sacrale, cu largă audiență în comunitățile orfice, care, la rîndul lor, au fost contaminate de străvechi eresuri iraniene și egiptene, ajungînd să influențeze ulterior (în marginea literaturii culte) textele folclorice despre „călătoria sufletului", în arii cu tradiție orală vie (cum este cea specifică *bocetelor* noastre). Paralele din antichitate au fost supuse unui examen amănunțit de B. van der Waerden *(Die Pythagoreer ...)*, în cap. V, intitulat „Nemurirea, obîrșia divină și călătoria prin cer a sufletului" (pp. 116—147), urmat de cap. VI, „V e r s u r i l e d e a u r ș i D i s c u r s u l S a c r u" (pp. 148—162), unde se discută problema coexistenței trupului cu sufletul-conștiință, manifestîndu-se ca d a i m o n („Die Seele als Daimon") și se comentează întruchiparea gradelor ispășirii (în unele texte concretizîndu-se „vămi" alegorice ale „Cerului", tărîm al izbăvirii). Motivul unei eliberări *(lysis)* a sufletelor ce tînjesc însetate după salvare și puritate apare în formule versificate, înscrise de orfici pe lamele de aur destinate călătoriei dincolo de moarte. Asemenea inscripții au fost descoperite mai ales în mormintele din sudul Italiei, — Thurioi, Petelia — și din Eleutherna (Creta), cf. la Diels—Kranz, I, *1 Orpheus*, fr. *16—20*, pp. 15—17 (în *Filosofia greacă* I, *1*, secțiunea I, cap. *Orfeu*, fr. *20* se dă numai o „plăcuță" de aur de la Eleutherna). Cel mai amplu comentariu din ultima vreme, al textelor funerar-soteriologice de acest tip îl aflăm la Günther Zuntz, *Persephone (Three Essays in Religion and Thought in* M a g n a G r a e c i a), Oxford, 1971, Book III: *The Gold Leaves* (pp. 277—393). Pretutindeni, după un timp al purificării, sufletul aspiră la slobozenia din ether și prinde curaj, bizuindu-se pe făgăduințele dublei sale origini: pămînteană și cerească (nemuritoare, stelară). Au dispărut în *Carmen aureum* aluziile îndătinate la prima „stațiune", cea din Hades, unde sufletul, ars de setea mîntuirii, cere apă vie (ca în reprezentările difuz-iconice din „ale mortului"). Epilogul poemului nostru este de fapt o rugă către Zeus, pentru ca sufletul inițiatului să se purifice prin cunoaștere, bine-meritînd astfel moartea ca eliberare și reintegrarea ființei astrale pe tărîmul ceresc „de dincolo".

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. VIII, 84

Philolaos din Crotona, pythagorician. Într-o scrisoare Platon îi cere lui Dion[1] să cumpere de la el cărțile pythagoreice ⟨...⟩[2].

[85] Doctrina lui consideră că toate se întîmplă cu necesitate și prin armonie[3]. Și cel dintîi a susținut că Pămîntul se mișcă pe orbita unui cerc[4], iar după alți autori Hiketas din Syracusa[5] ⟨deține această prioritate⟩. De fapt, a scris o singură carte. Spune un istoric oarecare, potrivit celor consemnate de Hermippos[6], că filosoful Platon, atunci cînd ajunsese la Dionysios, ar fi cumpărat-o de la rudele lui Philolaos pentru suma de patruzeci de mine alexandrine de argint și ar fi copiat de acolo cele transpuse în dialogul *Timaios*[7]. După cum zic alții, ar fi primit scrierile drept răsplată[8], deoarece obținuse de la Dionysios să elibereze din închisoare un tînăr dintre discipolii lui Philolaos.

În lucrarea intitulată *Omonimi*, Demetrios[9] afirmă că ⟨filosoful nostru⟩ ar fi publicat cel dintîi ⟨cărți de învățătură pythagoreică⟩ și le-ar fi pus titlul *Despre natură*[10]. Începutul lor era următorul: „Natura în kosmos armonic se-mbină ... și ⟨la fel⟩ ... tot ce se cuprinde-ntr-însul" [cf. B 1, p. 87].

1 a. PLATON, *Phaidon* 61 E [*Cebes* către Socrate]

— De fapt, pe ce temei se spune, o Socrate, că nu este legiuit[11] să-ți pui capăt zilelor tu singur? În adevăr, ceea ce mă-ntrebi tu chiar acum am auzit eu și de la Philolaos, cînd viețuia pe la noi [*i.e.* la Theba][12] și de la alți cîțiva ... [cf. B 15].

1 b. SCHOL. *ad h(unc) l*[*ocum*]

Acest Philolaos era un pythagoreu care fugise din Italia din cauza incendiului aprins de Kylon[13], scăpînd cu viață deoarece fusese îndepărtat din sala de ascultare a comuni-

tății, ca unul ce nu căpătase încă deprinderi filosofice. Învățătura el o comunica prin enigme, așa cum era datina între pythagorei[14]. Veni deci la Theba, pentru a face prinos la mormîntul învățătorului său Lysis[15], care fusese îngropat acolo. Căci Hipparchos [de fapt Archippos — cf. cap. 46 DK] și Philolaos, doar ei singuri au scăpat cu viață din acea nenorocire, pomenită mai sus.

2. DIOG. LAËRT. IX, 38.

[Despre afinitățile lui Democrit cu doctrina pythagoreică, mai ales sub raportul formației sale filosofice].

Glaukos din Rhegion[16], un contemporan de-al său, spune că a fost instruit îndeobște de unul dintre pythagorici. Apollodoros din Cyzic, pe de altă parte, zice că avea relații de prietenie cu Philolaos[17].

3. CICERO, *De oratore* III, 34, 139.

Cine oare l-a șlefuit pe Dion din Syracusa, ⟨înzestrîndu-l⟩ cu tot felul de învățături? Nu a făcut aceasta Platon?[18] ⟨...⟩ Oare l-a format prin altfel de arte Lysis[19], acel pythagoreu, pe thebanul Epaminondas, care nu știu dacă n-a fost cumva cel mai ales bărbat din toată Grecia? ⟨...⟩ Sau Philolaos pe Archytas din Tarent?

4. DIOG. LAËRT. VIII, 46.

Cei din urmă pythagorei, pe care i-a cunoscut și Aristoxenos [fr. 19 Wehrli] în vremea lui, au fost Xenophilos din Chalcidica Traciei, Phanton din Phlius, Echekrates, Diokles și Polymnastos, cu toții din Phlius. Erau elevii lui Philolaos și ai lui Eurytos — ambii tarentini [cf. IAMBL., *V.P.* 250—251, la noi PYTHAG., fr. A 16, vol. I, 2, p. 22].

4 a. PLUTARCH., *De genio Socratis* 13, p. 583 A.

După ce cîrmuirile frățiilor pythagoreice[20] de prin diferitele cetăți căzuseră, șubrezite din pricina zavistiei[21], cetașii partidei kyloniene[22] împresurînd o locuință din Metapont, unde-și mai țineau adunarea unii pythagorici, puseră foc acelei case și pe toți laolaltă îi dădură pierzaniei, în afară doar de Philolaos și de Lysis, care mai erau încă tineri pe atunci[23], astfel încît, datorită agerimii lor și a forței fizice izbutiseră să scape de pîrjolirea văpăilor. Philolaos, fugind apoi de acolo în Lucania, și-a găsit salvarea în preajma celorlalți prieteni care strîngeau rîndu-

rile din nou şi, devenind mai tari, repurtau biruinţă asupra kylonienilor.

[Potrivit aprecierilor din Diels-Kranz, se reproduc şi aici, în continuare, întîmplări din tradiţia de factură fictiv-romanescă, aşa cum le povesteşte Iamblichos în *V. P.* 250—251 şi 266 (v. de asemenea *supra*)].

5. DIOG. LAËRT. III, 6.

[*Despre Platon*] Apoi, cum împlinise douăzeci şi opt de ani, conform relatărilor lui Hermodoros[24], se duse la Megara la Euclid, împreună cu alţi discipoli ai lui Socrate. Şi după o vreme plecă la Cyrene, unde se afla Theodoros matematicianul[25], iar de acolo, după un timp, merse în Italia, la pythagoricii Philolaos şi Eurytos[26].

CICERO, *De republica* I, 10, 16.

Cred că ştii, Tubero[27], că Platon, după moartea lui Socrate, se îndreptă mai întîi spre Egipt, pentru a cunoaşte învăţăturile din acea ţară, iar mai apoi merse în Italia şi în Sicilia, pentru adîncirea ultimelor doctrine[28] pe care le descoperise Pythagoras. Se mai relatează că a petrecut multă vreme în preajma lui Archytas din Tarent şi a lui Timaios din Locri[29] şi a dobîndit la un moment dat scrierile lui Philolaos. Aşadar, întrucît renumele vestitului Pythagoras dăinuia pe acele meleaguri fără întrerupere, el se alătură pythagoreilor şi puse rîvnă pentru acele studii.

6. VITRUVIUS I, 1, 16.

Cei pe care natura i-a înzestrat cu destulă iscusinţă, cu pătrundere şi memorie, pentru a-şi putea însuşi temeinic geometria, astrologia, muzica şi celelalte ştiinţe, depăşesc pregătirea cerută arhitecţilor şi devin *mathematici* ⟨...⟩[30].

Asemenea personalităţi se întîlnesc însă rar; precum au fost odinioară Aristarh din Samos, Philolaos şi Archytas din Tarent, Apollonios din Perga, Eratosthenes din Cyrene, Arhimede şi Scopinas din Syracusa[31], care au lăsat posterităţii numeroase lucrări ⟨mecanice⟩ organice şi gnomonice, ajungînd la descoperiri felurite prin numere[32] şi prin legi naturale.

7. ATHEN. IV, 184 E

Şi dintre pythagorici mulţi au cultivat auletica, precum Euphranor[33], Archytas, Philolaos şi alţii, nu puţini la număr.

SCRIERI ȘI APOFTEGME

7 a. PLUTARCH., *Quaestiones convivales* VIII, 2, 1, p. 718 E.

Geometria, după P h i l o l a o s, este începutul și 'metropola'[34] ... celorlalte (științe).

8. AULUS GELLIUS, *Nopțile attice* III, 17, 4 Timon, sarcasticul amar[35], a scris o carte, în care vorbește foarte mult de rău, intitulată *Sillos*[36]. În această carte îl apostrofează în termeni defăimători pe filosoful Platon, fiindcă ar fi cumpărat cu un preț mare o carte de învățătură pythagoreică și ar fi scos de acolo materia prelucrată cu îndemînare în *Timaios*, acel frumos dialog[37]. Iată și versurile [fr. 54 D.] lui Timon despre această împrejurare:

Chiar și tu Platon, cuprins de rîvna învățăturii,
Dat-ai arginți sumedenie pentru o carte-așa mică;
Partea mai bună tu scos-ai de acolo ... *Timaiopoemul*[38].

DIOG. LAËRT. III, 9.

Unii, printre care se află și Satyros [fr. 16, FHG III, 163], spun că Platon l-a pus pe Dion să-i cumpere în Sicilia *t r e i c ă r ț i* de învățătură pythagoreică de la Philolaos pentru o sută de mine.

EUSEBIOS, *Împotriva lui Hierokles* (380, 8 Kayser)

(Pythagoras nu a lăsat nici o scriere. Așadar nimeni nu poate susține că ar fi al său îndemnul potrivit căruia zeilor li se cuvine cinstire și trebuie să le simțim prezența, de-ar fi sau nu accesibili vederii noastre).

Și acest lucru nu-l poate afirma nici Platon, cel vestit pretutindeni, ca unul ce s-a împărtășit mai mult din lamura filosofiei lui Pythagoras, nici Archytas, nici măcar Philolaos, cel care a încredințat scrisului cuvintările înțelepte rostite de Pythagoras.

V. mai înainte: *Viața*, fr. 1 și capitolul *Pythagoras, A*) Mărturii ..., fr. *17* (din IAMBL., *V. P.* 199 și PHILODEM. *De pietate*, p. 66, 4 b 3 Gomp.), din *Filosofia ... pînă la Platon*, I, *2*, p. 23. Cf. de asemenea cap. Empedocles, A) *Viața și opera*, fr. *1* (DIOG. LAËRT. VIII, 55), *ibid.*, pp. 424—425: „Neanthes spune că, pînă la Philolaos și Empedocles, toți pythagoricii erau admiși la discuții, dar, după ce Empedocles, prin poemul său, a transformat teoriile într-un bun comun, au instituit o lege că acestea nu mai puteau fi împărtășite nici unui poet epic".

ÎNVĂŢĂTURA

9. AËT. I, 3, 10 (D. 283; referitor la principii).

Philolaos pythagoreul ia ca principii limita [*peras*, „marginea" sau „finitul", mărginirea"] şi nelimitarea [*apeiron*, „infinitul", care poate fi „nemărginire", în sensul „nedeterminării" sau al „nedesăvîrşitului"][39].

PROCL. *in Tim.* I, 176, 27 Diehl. Cele nedesăvîrşite sint supuse celor divine şi *kosmos*-ul se desăvîrşeşte ca *Unu*[40] prin acordul contrariilor, alcătuindu-şi starea din cele care-l mărginesc şi cele nemărginite[41] [cf. de asemenea, mai departe: B **1—2**].

10. THEO SMYRN. 20, 19 Hill.

Archytas şi Philolaos mai numesc *Unul* „monadă" şi, la fel, *monada* se cheamă uneori la ei „Unul", fără nici o deosebire[42].

11. LUCIAN., *De lapsu int. sal.* 5

Mai există unii care au denumit „*principiu* de *sănătate*" ⟨noţiunea de⟩ *tetraktys*, cel mai însemnat jurămînt[43] al [pythagoreilor], fiindcă — după cum cred ei — împlineşte numărul perfect, adică *zece*[44]. Philolaos face parte dintre aceştia.

12. *Theolog. Arithm.*, p. 74, 10 de Falco (din Nicomachos). Philolaos, după ce afirmă că mărimea matematică înzestrată cu trei dimensiuni[45] se cuprinde în tetradă *(4)*, că natura îşi arată calitatea şi culoarea[46] în pentadă *(5)*, principiul însufleţirii[47] în hexadă *(6)*, inteligenţa şi ceea ce la el se cheamă „lumina"[48] în hebdomadă *(7)*, după acestea mai adaugă că dragostea [*eros*], prietenia [*philia*], chibzuinţa [*metis*] şi gîndirea coincid cu numărul opt în alcătuirea fiinţelor[49].

13. *Theolog. Arithm.*, p. 82, 10

Şi Speusippos, fiul Potonei, sora lui Platon, succesor al acestuia în Academie, mai înainte de Xenocrates[50], după ce se consacră învăţăturilor pythagoreice studiate cu rîvnă, şi mai ales *scrierilor lui Philolaos*, a compus o cărticică elegantă, intitulînd-o *Despre numerele pythagoreice*[51]. De la început pînă la jumătate parcurge cu cea mai mare grijă în tratatul acesta doctrina referitoare la proprietăţi

liniare ale numerelor[52], proprietăți poligonale, numere plane și solide cu toată varietatea lor[53]; apoi despre cele cinci figuri, atribuite stihiilor (elementelor: *stoikheia*) cosmice[54], proprietățile specifice și comune acestora — în mod corelativ[55]; despre proporția continuă și cea discontinuă[56]. Apoi, a doua jumătate a cărții tratează numai despre decadă. Speusippos ne arată că decada este imanentă în cel mai înalt grad naturii și desăvîrșește pînă la capăt ființele[57]. Ca formă ideală și măiastră, modelatoare a efectelor cosmice[58], printr-o însușire proprie (deci nu numai datorită opiniilor noastre sau după cum se nimerește)[59], ea se dovedește a fi astfel temelia și paradigma cea mai desăvîrșită care stă dinaintea zeului făcător al Universului[60]. Și filosoful vorbește despre numărul acesta în felul următor:

„*Zece* este ⟨un număr⟩ perfect[61]; deci pe bună dreptate și potrivit naturii — atît noi elenii, cît și toți oamenii de prin alte părți — ne întîlnim cu acesta, fără nici un fel de premeditare, deși se numără în toate felurile[62]. Dealtfel posedă el singur multe însușiri specifice unei atari perfecțiuni; multe altele nu-i sînt proprii doar acestuia, însă trebuie să-i aparțină întrucît este număr perfect[63].

În primul rînd trebuie să fie par, pentru a conține numere pare, distribuite în mod egal cu cele impare, fără să predomine vreuna din cele două serii[64]. Efectiv, întrucît imparitatea precedă mereu paritatea, dacă numărul terminal nu este par, va rămîne un excedent impar[65].

Apoi mai trebuie să conțină și o egalitate a distribuirii numerelor *prime* sau necompuse față de cele *secunde* sau compuse[66]; această egalizare o posedă numărul zece, dar nu se găsește la nici un alt număr inferior; se mai întîlnește la unele superioare (cum ar fi pentru 12 și pentru altele cîteva)[67], însă baza lor este tot zece. Fiind primul număr înzestrat cu această prioritate — și cel mai mic din toate numerele care o posedă — îi revine oricum desăvîrșirea; căci este una din particularitățile sale: de a conține cel dintîi numere necompuse și compuse într-o ⟨egală⟩ distribuire[68]. În afară de aceasta, sînt distribuiți egal multiplii și submultiplii acestor multipli[69]. Efectiv, are submultipli din seria numerelor pînă la cinci și ca multipli ai acestor numere din seria de la șase la zece. Iar dacă *șapte* nu este multiplu

al unei unuia număr şi trebuie scos din serie, *patru* trebuie adăugat, ca multiplu de *doi*, astfel încît se restabileşte distribuţia egală. Se mai cuprind în z e c e toate raporturile: anume cele de egalitate, de superioritate, de inferioritate, raportul *epimorion* $[(n + 1) : 1]$[70] şi toate celelalte. Tot el [zece] conţine ⟨şi⟩ numerele liniare, plane şi solide; căci *unu* este p u n c t u l, doi este l i n i a, *trei* t r i u n g h i u l, *patru* p i r a m i d a, şi fiecare din aceste numere este în felul său cel dintîi şi principiul celorlalte de acelaşi gen[71]. În această serie se vede şi prima *progresiune*: anume aceea pentru care diferenţa dintre doi termeni succesivi e constantă şi rezultatul împlineşte cifra zece[72].

La figurile plane şi la cele solide principiile sînt tot acestea: punctul, linia, triunghiul, piramida, care conţin la fel numărul 10 şi găsesc în el desăvîrşirea[73]. Astfel tetrada se regăseşte în cele 4 unghiuri ale piramidei, sau în cele 4 feţe, iar hexada[74] în cele 6 muchii; astfel încît din nou ajungem la z e c e. Apoi tetrada se regăseşte dacă luăm distanţele dintre un punct, o linie şi extremităţile acesteia, hexada regăsindu-se pentru laturile şi unghiurile triunghiului [care mai rezultă din configuraţia respectivă], încît ajungem tot la decadă[75].

Se mai întîlneşte decada şi la figurile ⟨geometriei⟩, dacă se iau în considerare din punct de vedere aritmetic[76]. Căci prima figură este triunghiul *echilateral*, care — într-un fel — nu are decît o singură latură şi un singur unghi; de fiecare dată zic *unul* [resp. *una*], fiindcă are unghiuri şi laturi egale, iar egalul este mereu indivizibil şi ca specie uni-form[77]. A doua figură ⟨triunghiulară⟩ este „semi-pătratul"[78], care, avînd o singură diferenţă în ceea ce priveşte laturile şi unghiurile, corespunde dyadei [2].

A treia figură e jumătatea triunghiului echilateral: *hemi-trigonul*[79]. Este întru totul inegal; deci dacă privim elementele sale constitutive şi întregul său, ⟨acest nou triunghi⟩ ne dă numărul *trei* şi pentru solide[80], dacă mergi mai departe la fel vei ajunge pînă la patru, astfel încît şi pe această cale vei atinge *decada*.

Efectiv, prima piramidă, construită pe un triunghi echilateral, se generează — într-un fel — ca o monadă, avînd o singură linie pentru latură sau muchie şi o singură suprafaţă, în raport de egalitate[81]. A doua piramidă, înăl-

ţată pe un pătrat, implică o singură diferenţă[82], de pe urma unghiului format de bază din trei planuri şi al celui închis la vîrf, cuprins între patru planuri; de unde rezultă că se aseamănă (perfect) cu *dyada* [2]. A treia piramidă, construită pe un semi-pătrat, se poate asemăna cu *triada*; dimpreună cu diferenţa pe care am surprins-o la semi-pătrat, luat ca figură plană, mai prezintă şi altă diferenţă care corespunde unghiului din vîrful ei. Există un raport între această piramidă şi *triadă*, întrucît unghiul respectiv coincide la vîrf cu planul perpendicular coborît pe mijlocul *ipotenuzei* din planul bazei[83]. La fel, a patra piramidă corespunde *tetradei*, fiind construită pe o bază semi-triunghiulară. Ca atare, figurile susmenţionate îşi capătă desăvîrşirea în numărul *zece*. Şi acelaşi rezultat se obţine în privinţa generării entităţilor geometrice[84]: căci prima ⟨entitate⟩, începătura, *principiul*, din care se generează mărimea este *punctul*; a doua este *linia*; a treia *suprafaţa*; cea de-a patra *solidul*".

Cf. *Theolog. Arithm.*, p. 81, 15 (Despre decadă).

Se mai cheamă şi „Credinţă" [*Pistis*], fiindcă, după Philolaos, cu privire la fiinţa celor existente [περὶ τῶν ὄντων] noi avem o încredere statornică[85] în decadă şi în părţile ei constitutive — atunci cînd nu le cuprindem doar de mîntuială. De aceea poate fi numită şi *Mneme* [„memorie"], pentru aceleaşi motive care au făcut să-şi capete numele de *Mnemosyne* [„aducere-aminte"][86].

LAUR. LYD., *de mens.* I, 15.

Pe bună dreptate Philolaos a numit cu un apelativ *decada*, întrucît i se cade să **„primească"**[87] nemărginirea [*apeiron*. Cf. B 11].

14. PROCLOS, *Comentarii la Euclid*, p. 180, 8.

Or, şi la pythagorei vom afla unele unghiuri închinate unor zei anume, alte unghiuri dedicate altora dintre zei; cum a făcut Philolaos, care a consacrat unor divinităţi unghiul triunghiului, altora unghiul pătratului[88], altele tot altor zei, ba chiar aceleiaşi zeităţi mai multe unghiuri închinîndu-i, [cîte se înscriu poligonal][89], potrivit cu diferitele puteri ce fiinţează în sinea ei.

P. 166, 25 Aşadar, precum se cuvine, a închinat şi Philolaos unghiul triunghiului la patru zei — Kronos, Hades, Ares şi Dionysos —, astfel cuprinzînd toată făptura

cosmic împătrită cu stihiile, fie că se-ntinde prin toată lumea, tocmai de sus, din slava cerului, fie că se orînduieşte astfel după cele patru despărţituri zodiacale, în cuprinsul acestora[90]〈...〉 În adevăr Kronos susţine starea substanţei umede şi reci de pretutindeni; la rîndul său Ares întruchipează toată natura ignee 〈focul imanent〉[91] şi Hades cuprinde în aceeaşi strînsoare toată viaţa pămînteană[92], iar Dionysos oblăduieşte geneza umedă-şi-caldă, pe care de aceea o simbolizează tocmai vinul, fiind el umed şi cald[93]. Toate aceste zeităţi se diferenţiază sub raportul acţiunilor secundare [potrivit unor atribute specifice], dar se unesc între ele [sub raportul făpturii cosmice][94]. De aceea tocmai Philolaos cuprinde laolaltă în deschiderea unui singur unghi unirea lor fundamentală:

P. 173, 11 Şi pe lîngă aceştia[95], Philolaos, călăuzindu-se după altă concepţie de a sa, mai dă unghiului din pătrat denumirea de unghi al Rheei, al Demetrei şi al Hestiei.

P. 174, 2* — 12 Nu trebuie să uităm că Philolaos a închinat unghiul triunghiului la patru divinităţi[96]; iar unghiul pătratului la cîte trei, pentru a demonstra cum se inserează reciproc unele într-altele şi cum se întrepătrund toate lucrurile prin comunicare, cele nepereche regăsindu-se în cele pare, iar acestea [perechile] în cele impare. Aşadar, triada tetradică şi tetrada triadică împărtăşindu-se de la cele rodnice şi din făptura celor bune, modelatoare, cuprind pe de-a-ntregul rînduiala cosmică a lucrurilor generate[97]. Rezultanta lor, ce dă numărul doisprezece, întinde pînă la *monada* unică domnia lui Zeus. Căci Philolaos efectiv spune că *unghiul dodecagonului*[98] *este Zeus, deoarece numai Zeus ţine laolaltă într-o uniune, singur, întregul număr doisprezece.*

DAMASC. II, 127, 7 Ruelle

De ce oare pythagoreii consacrau unuia 〈dintre zei〉[99] cercul, iar altuia triunghiul, apoi altuia pătratul, în sfîrşit vreuna din figurile cu linii mixte de fiecare dată altui zeu, aşa cum închinau cele două semicercuri Dioscurilor?[100] Philolaos în această privinţă se dovedeşte înţelept, ca unul ce acordă adeseori aceleiaşi divinităţi o figură sau alta, în funcţie de atributele specifice zeului. Şi dacă nu ştim vreodată — în sens larg [„universal" vorbind] — cum se potrivesc trăsăturile[101], circumferinţa este figura tuturor

zeilor inteligenți, în măsura în care avem de-a face cu inteligența lor; pe cîtă vreme figurile rectilinii, conform unor proprietăți numerice care se atribuie unghiurilor și laturilor[102], sînt specifice, fiecare, unor divinități anume; de pildă: triunghiul i se cuvine Athenei, pătratul lui Hermes. Iar Philolaos mai adaugă: **„aeest unghi dia pătrat este al Rheei, acela este al Herei, altul e al unei alte zeițe"**[103]. În cele din urmă, definiția dată figurilor este pe de-a-ntregul teologică.

Cf. PLUTARCH., *de Is. et Osir.*, p. 363 A.

Se pare deci că și pythagoricii îl considerau pe Typhon[104] putere demonică. De fapt, ei spun că Typhon există în măsura numărului par cincizecișisase[105]; mai adaugă iar că ⟨unghiul⟩ triunghiului este al lui Hades, al lui Dionysos și al lui Ares; al pătratului este al Rheei, al Afroditei, al Demetrei, al Hestiei și al Herei[106]; iar al dodecagonului este al lui Zeus; în sfîrșit unghiul poligonului cu cincizecișisase de laturi este al lui Typhon, așa cum a consemnat ⟨în cercetarea sa⟩ Eudoxos[107].

*PROCLOS, *In Plat. Theol.*, ed. Porto, p.9 Apoi și la pythagorei noțiunile științifice au fost izvodite pentru a rechema în memorie ⟨prin *anamneză*⟩[108] cele divine. Și folosindu-se de aceste învățături ca de niște icoane ⟨ale adevărului mijlocit⟩, prin ele încercau s-ajungă la cunoașterea divinității[109]. De aceea tocmai au închinat numere și figuri zeilor, precum ne spun cei care au cercetat cu rîvnă doctrinele sectei[110].

15. AËT. II, 6, 5 (D. 334, din THEOPHRAST., *Phys. opin.* La fel ca fr. A 16—22).

Pythagoras[111], întrucît cinci sînt figurile solide, care se mai cheamă și „matematice", spune că din cub este generat pămîntul, din piramidă focul, din octaedru aerul, din eicosaedru apa[112], din dodecaedru sfera Universului.

*15 a. *Schol. In Eucl. XIII, 1*, vol. V, p. 654 Heiberg.

În această carte, [adică a XIII-a] sînt descrise cele cinci figuri, așa-zise „ale lui Platon", dar care de fapt nu sînt ale lui; ci trei din cele cinci menționate mai înainte sînt ale pythagoreilor — *cubul, piramida* și *dodecaedrul*—, iar de la Theaitetos avem *octaedrul* și *eicosaedrul*[113]. Și de-

numirea au luat-o de la Platon, întrucît le menţionează el în *Timaios*[114]. — XIII, 80, p. 675 Heib.

sfera	piramida	octaedrul	cubul
6	4	3	2

— *ibid.* XIII, 81 Philolaos face să corespundă piramida focului, octaedrul aerului, cubul pămîntului, eicosaedrul apei, dodecaedrul Universului[115].

16. AËT. II, 7, 7

(D. 336, probabil din Teofrast, pe care-l utilizează excerptele lui Posidonios).

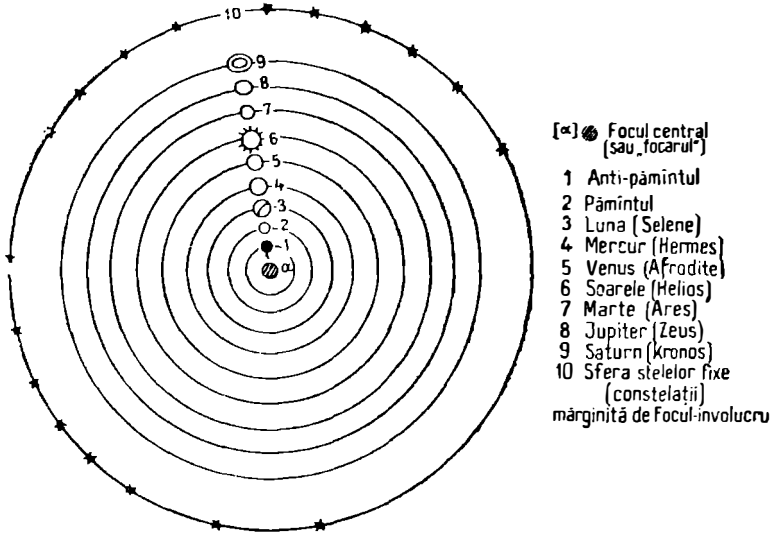
Philolaos ⟨a conceput⟩ focul în mijlocul ⟨naturii⟩, împrejmuind centrul[116], pe care-l numeşte „Vatra Universului" [cf. B 7] şi „casa lui Zeus", „maica zeilor", „altarul", „continua legătură"[117] şi „măsura Naturii". Apoi există şi un alt *foc* în regiunea cea mai înaltă: *cel care învăluieşte* ⟨sfera Universului⟩[118]. Însă primul, potrivit cu ordinea fizică, este centrul ⟨de foc⟩; iar în jurul acestuia zece corpuri divine se mişcă rotindu-se; adică „Olimpul" — ⟨sau sfera stelelor fixe⟩[119] —, apoi cele cinci planete, după acestea Soarele, sub care se găseşte Luna, sub ea Pămîntul şi sub acesta un Anti-pămînt[120]; iar după toate vine Focul din vatra ce ocupă în această rînduială regiunea din preajma centrului. Regiunea cea mai înaltă, adică tocmai a „învelişului", în care fiinţează puritatea elementelor, o numeşte „Olimpul"; iar partea care se-ntinde pe sub traiectoria Cerului-Olimp, unde se orînduiesc cele cinci planete cu Soarele şi Luna, se cheamă la el kosmos; în sfîrşit regiunea sublunară şi circumterestră, domnia genezei care iubeşte toate cele schimbătoare coruptibile se va numi „Cer"[121]. Şi mai susţine că la ordinea lucrurilor cereşti se referă *cumînţenia* [*sophia*], iar la dezordinea celor generate *virtutea* [*areté*][122]; una fiinţează cu desăvîrşirea ei, cealaltă ca nedesăvîrşire.

*16 a. ALEXANDROS, *In Metaph.* A 5, p. 38, 20 Hayd.

Mai spun că Soarele ⟨...⟩ îşi are aşezarea acolo unde se află numărul *şapte* ⟨...⟩, căci el ocupă al şaptelea rînd ⟨cu orbita sa⟩[123] între cele zece corpuri cereşti care se mişcă jur împrejurul centrului — adică tocmai acel miez cu *vatra* ⟨Focului⟩ —; el gravitează efectiv după sfera ste-

lelor fixe și cele cinci ⟨orbite⟩ ale planetelor. După el, în al optulea rînd, vine Luna și al nouălea, Pămîntul; după care mai urmează Anti-*pămîntul*. P. 40, 27, Considerînd ei [pythagoricii] că numărul perfect este decada și văzînd în apariția *fenomenelor*[124] cum se mișcă nouă sfere, — șapte cu astrele rătăcitoare și a opta cu cele fixe —, a noua fiind orbita Pămîntului (căci socoteau că și acesta se mișcă în cerc, în jurul Hestiei, [„Vatra"] mijloc de neclintit, care, după ei, ar fi tocmai focul), adăugară în doctrinele filosofiei lor un Anti-pămînt, care — așa cum propun ei — se mișcă în partea opusă Pămîntului și, din această cauză, este invizibil pentru cei care se află pe Pămînt. Aristotel vorbește despre aceste lucruri în tratatul *Despre cer* și — cu mai multă precizie — în cartea despre *Doctrinele pythagorice*[125].

*16 b. ARISTOT., *De caelo* B 13, 293 a 18 (cf. și vol. I, p. a 2-a, „Pythagoras", fr. **66**, pp. 50—51).



Universul sferic al lui Philolaos, alcătuit din cele 10 „corpuri cerești" (sfere omocentrice) rotindu-se în jurul Focului central.

... Iar unora li se pare că ar fi cu putinţă să existe chiar mai multe asemenea corpuri care gravitează în jurul Centrului, dar invizibile pentru noi, întrucît se interpune Pămîntul chiar în dreptul Anti-pămîntului; din această cauză, spun ei, şi eclipsele de Lună sînt mai numeroase decît eclipsele de Soare; fiindcă fiecare din corpurile care gravitează se intercalează, ⟨barînd libera ei contemplare⟩ şi nu doar Pămîntul[126].

Apoi, de pe urma faptului că Pămîntul nu ar fi centrul întregului Univers, ci se află depărtat de acesta la o distanţă ce reprezintă jumătate-diametru din sfera sa de rotaţie[127], nimic nu se opune — după socotinţa lor — ca fenomenele să se petreacă sub privirea noastră, ⟨observatori⟩ ce nu locuim în regiunea centrală[128], întocmai precum s-ar întîmpla dacă Pămîntul s-ar situa în mijlocul întregii lumi. Căci oricum, [chiar în aceste condiţii „geocentrice"], aflîndu-ne acum noi pămîntenii la jumătate-diametru de centru[129], distanţa interpusă tot ar împiedica vizibilitatea oricărui fenomen.

17. AËT. III, 11, 3 (D. 377, din Teofrast).

Philolaos pythagoreul susţine că focul e situat în mijloc (deoarece acesta este „vatra" Universului); în al doilea rînd vine *Anti-pămîntul*; în al treilea rînd Pămîntul ⟨nostru⟩ locuit, ⟨care se mişcă pe orbită⟩, gravitînd mereu în opoziţie cu Anti-pămîntul; aşa se face că locuitorii unuia dintre cele două corpuri n-ar putea fi văzuţi vreodată de ceilalţi, care se află dincolo[130] [la suprafaţa corpului opus].

STOB. I, 21, 6 d (D. 332, din Teofrast, excerptat de Poseidonios).

El introduce în acel foc, situat chiar în miezul întregii Lumi, principiul cîrmuitor [*hegemonikón*], pe care zeitatea-demiurg[131] l-a pus dinainte ca temelie pentru ⟨sfera⟩ Universului, aidoma unei cîrme[132] (= AËT. II, 4, 15).

18. AËT. II, 5, 3 (D. 333)

Philolaos ne spune că pieirea *kosmos*-ului vine din două părţi: pe de o parte din cauza focului ce se prăbuşeşte din cer[133], pe de alta din pricina revărsărilor Apei selenare[134], după ce se tulbură prin văzduh ⟨**aerul**⟩[135]. Dealtfel, susţine că emanaţiile acestor ⟨elemente⟩ hrănesc ⟨făptura⟩[136] întregului *kosmos*.

19. — II, 20, 12 (D. 349).

Zice Philolaos pythagoreul că Soarele are natura sticlei[137], primind reflexia focului care se află în *kosmos* și filtrînd spre noi atît lumina cît și căldura unui *haló*[138]; astfel încît ar exista, într-un fel, doi sori: substanța ignee din văzduh și corpul ce capătă o făptură de foc[139] din cauza oglindirii.

Afară doar de posibilitatea ca cineva să numească un al treilea focar ⟨aidoma Soarelui⟩: acea strălucire ce se împrăștie pînă la noi în urma refracției[140]. Căci noi și pe aceasta tot „**Soare**" o numim oricum ar fi ea: imaginea unei imagini[141].

20. — 30, 1 (D. 361).

Unii dintre pythagorei, printre care se numără și Philolaos, susțin că Luna în mod vădit are natura Pămîntului, fiindcă — întocmai ca și Pămîntul nostru — e locuită de viețuitoare și de plante mai mari și mai frumoase[142]. Căci animalele acestea de pe întinsul ei ar fi de cincisprezece ori mai mari, ca putere, fără să lase în urma lor excremente; iar ziua este și ea tot de atîtea ori mai lungă[143].

21. AËT. III, 13, 1, 2 (D. 378). [Despre mișcarea Pămîntului]. Ceilalți[144] ⟨cred⟩ că Pămîntul stă neclintit. În timp ce Philolaos pythagoreul ⟨afirmă⟩ că el gravitează în jurul Focului ⟨central⟩, pe orbita unui cerc înclinat[145], în chip asemănător cu Soarele și Luna.

22. CENSORINUS, 18, 8 Există și anul pythagoricului Philolaus, alcătuit din ⟨seria celor⟩ 59 de ani, în care sînt douăzeci și una de luni intercalare[146].

19, 2. Philolaus a dat la iveală ⟨observația⟩ că anul *natural* are trei sute șaizeci și patru de zile și jumătate.

23. MACROBIUS, *Somni Scip.* I, 14, 19 Pythagoras și Philolaus ⟨au spus că sufletul⟩ este un acord armonic[147].

ARISTOT., *De anima* A 4, 407 b 27 Prin tradiție ne-a mai parvenit și altă concepție referitoare la s u f l e t ⟨...⟩; unii spun că el este un fel de acord armonic; fiindcă acordul rezultă din amestecul și compunerea contrariilor și corpul[148] este alcătuit din contrarii. [Cf. PLATON, *Phaidon* 86 B—C].

24. NICOM., *Arithm.* II, 26, 2, p. 135, 10 H.

În cugetarea unora, care-l urmează pe Philolaos, ⟨medietatea⟩ a r m o n i c ă primește acest nume fiindcă înso-

ţeşte orice armonie geometrică şi ei numesc tocmai *cubul* armonie geometrică, întrucît suprafaţa lui rezultă din calcularea unui număr ce se repetă în mod egal de atîtea ori şi de atîtea ori, potrivit cu cele trei dimensiuni[149]. De fapt, în orice cub se oglindeşte această medietate: deoarece laturile oricărui cub sînt 12, unghiurile 8, feţele 6, iar *opt* — în conformitate cu acea medietate armonică[150] — este media dintre *şase* şi *doisprezece*.

IAMBL. *In Nicom.* 118, 23 Pist.

Ei spun că a c e a s t a [*scil. armonica medietate* sau — altfel spus — *proporţia* m u z i c a l ă][151] este o descoperire izvodită de babilonieni şi că a venit la greci adusă mai întîi de Pythagoras. În orice caz se mai află mulţi pythagorei care au folosit-o; cum ar fi — de pildă: Aristaios din Crotona[152], Timaios din Locri, P h i l o l a o s şi Archytas[153], ambii tarentini, şi mulţi alţii; iar după ei şi Platon, în *Timaios* [36 A—B][154].

25. PORPHYR., *In Ptolem.* 5, p. 91 Düring. Pornind de aici, unii din şcoala lui ⟨Eratosthenes⟩[155] numeau intervalul *„excedenţă"*[156], aşa cum obişnuieşte, de pildă, Ailianos platonicianul[157]; iar Philolaos adoptă o asemenea denumire pentru toate intervalele [cf. 46 DK 4: despre „excedenţă" la Lysis şi Opsimos].

26. BOËTHIUS, *Inst. mus.* III, 5, p. 276, 15 Friedl. Însă Philolaos pythagoricul a încercat să dividă *tonul* în alt chip[158], respectiv, stabilind ca primordialitate generatoare a tonului[159] cel dintîi număr care ne dă cubul primului număr impar, proprietate ţinută în cea mai mare cinste la pythagorici[160]. Căci, întrucît primul număr impar este *trei*, dacă-l înmulţeşte cu *3* şi va fi apoi încă o dată întreit, va rezulta în mod necesar 27, număr care, împreună cu *24*, umple intervalul de *un ton 27/24 = 9/8*, păstrînd aceeaşi diferenţă [„excedenţă"] de trei[161]. De fapt *trei* este a opta parte din suma lui *24* şi acest număr *3* adăugat la *24* reproduce primul număr cub al lui trei — şi anume *27*. Aşadar Philolaos face două părţi din acest număr cub[162]: una, mai mare decît jumătatea, pe care o numeşte *apotome*[163], alta, mai mică decît jumătatea, căreia îi dă denumirea de *diesis* [cf. B **6**], numită ulterior „semi-ton minor"[164]; iar diferenţa dintre cele două părţi o numim c o m m a [cf. **B 6**]. El mai socoate că „diezul"

[*diesis*] constă din 13 unități, întrucît aceasta tocmai ar fi diferența evidentă dintre 256 și 243, și apoi dat fiind că același număr *13* este alcătuit din *nonar, ternar* și *unitate*, așadar *9 + 3 + 1*, dintre care unitatea ocupă locul punctului, *trei* reprezintă prima linie impară, *nouă* primul pătrat impar[165]. Deci, odată ce numărul *13* — pentru toate aceste rațiuni — a fost considerat *diesis* (noțiune care se numește acum „semi-ton"), cealaltă parte a numărului *27*, care conține *14* unități, constituie pentru el *apotomé*[166]. Și întrucît între *13* și *14* diferența este *unu*, el consideră că unitatea trebuie să corespundă unui *comma*[167]. În sfîrșit, el obține tonul întreg dintr-o întrulocare în 27 de unități[168], bizuindu-se pe faptul că între 216 și 243, care se distanțează printr-un interval de *un ton* [*243/216 = 9/8*], diferența este tocmai *27*.

*26 a. PROCL. *In Tim.* II, p. 189, 18 Diehl.

Așa cum am zis, după *leimma*[169], ca să ajungem la ton mai rămîne *apotomé* ⟨...⟩ p. 190, 2 ⟨...⟩ cum că raportul tonalității *apotome*[170], aflîndu-se în acele numere [2187, 2048] are configurație de radical[171] este ⟨un adevăr⟩ evident. Efectiv: se demonstrează că numerele 2 187 și 2 048 sînt prime între ele, întrucît și termenii minimi [28 : 9] ni se înfățișează în mod necesar ca numere prime, pe care le obținem aplicînd teorema diviziunii reciproce[172]. Cea mai mare parte a termenilor desemnînd intervale[173], așa cum le consemnează filosoful în *Timaios*, provine din Philolaos — vădit lucru. Însă descrierea scării tonurilor muzicale se întinde mai departe la Platon, deși nu dă intervalul de *apotomé*.

27. MENON *Anonymi Londin.* [*Supplem. Arist.*, ed. Ac. Berol., III, 1], 18, 8, p. 31 (401 Kirk—Raven)

Philolaos crotoniatul afirmă că trupurile noastre sînt alcătuite numai din ⟨principiul⟩ cald[174]. Ele nu participă în nici un fel de la principiul *rece*; induce teoria căldurii corporale din observații de felul acesta: sperma este caldă și aceasta de fapt are însușirea de a genera o făptură vie[175]. Apoi, *locul* în care ajunge prin ejectare sperma — uterul matricial — seamănă cu aceasta, fiind chiar mai cald. Iar ceva similar cu orice alt obiect posedă aceleași proprietăți cu lucrul[176] care-i este asemănător. Deci, dacă sperma generatoare, la fel ca locul unde a fost ejectată, nu participă de

la principiul rece, atunci reiese în mod limpede că nici animalul generat nu poate avea parte de răceală în alcătuirea sa. Cu privire la constituţia făpturii nou-născute Philolaos se bizuie pe următoarea inducţie[177]: îndată după zămislire, vieţuitoarea începe să aspire suflarea *cea rece* din exteriorul ei[178]. Apoi, ca şi cum ar interveni trebuinţa firească, se nevoieşte s-o trimită iar în afară. Din această cauză deci se iscă pofta de aer din exterior, ca prin aportul de suflu proaspăt inspirat să se răcorească trupurile noastre cu temperatura lor mai ridicată[179], venind astfel în atingere permanentă cu răcoarea ⟨văzduhului⟩. Cam din aceste proprietăţi se alcătuieşte, după cum spune, constituţia trupurilor noastre. Iar bolile, zice filosoful, iau naştere din pricina *fierei* [*kholé* = bila], a sîngelui şi a secreţiei flegmatice[180]. Din acestea mai întîi şi întîi se dezvoltă principiul bolilor. El susţine că *sîngele* se face mai vîrtos ori de cîte ori carnea trupului este apăsată dinăuntru. Se subţiază — dimpotrivă — dacă se dilată vasele pe care le cuprinde în făptura ei această carne ⟨a fiinţei animate⟩[181]. Cît despre *secreţia flegmatică*, reiese, din afirmaţiile sale, că se formează din secreţii urinare[182], însă fierea este un ser al constituţiei carnale[183]. Acelaşi filosof susţine o idee paradoxală în acest domeniu, cînd afirmă că bila nu-şi are sediul în dreptul ficatului, ci este o secreţie seroasă a cărnii. Cît priveşte flegma[184], chiar dacă cei mai mulţi oameni spun că e rece, el presupune că este de la natură caldă[185]. Căci numele *phlegma* [φλέγμα, „catar"] vine de la *phlego* [φλέγω, „a arde"] şi inflamaţiile se produc de pe urma umflării aprinse, deoarece ia parte secreţia flegmei [la procesul inflamator][186]. Iată deci principiile pe care le pune la baza producerii bolilor şi consideră că mai lucrează dimpreună în evoluţia bolilor fierbinţeala excesivă, hrana, [cu anomaliile nutriţiei][187], excesul de răceală şi absenţa principiilor de acest fel sau a unor factori asemănători. [Cf. de asemenea 84 B 4 (DK) Alkmaion — la noi vol. 2, pp. 400-409 —, în al doilea rînd 68 A 159 DK]

28. MENON *Anonymi Londin.* 20, 21

Şi acesta [Petron][188] socoteşte, aproape ca şi Philolaos, că fierea din noi nu este decît ceva inutil.

29. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* VII, 92.

Iar pythagoricii spun că *logos*-ul ⟨este criteriul⟩ judecăţilor[189], dar nu cel înţeles ca generalitate [*lato sensu*][190], ci [*logos*-ul⟩ dedus din raţionamente matematice — precum spunea şi P h i l o l a o s — şi că, fiind orientat spre contemplarea naturii Universului, are cu acesta o anumită afinitate, în virtutea principiului natural că similarul este perceput de similar.

B) **FRAGMENTE**

Din cărţile D e s p r e n a t u r ă, v. *supra*, pp. 70, 73 şi urm. . . . DIOG. LAËRT. VIII, 55, 84, IAMBL., *V.P.* 199 (vol. I, p. 23).

1. [BOECKH, *Philolaos*, p. 45] DIOG. LAËRT. VIII, 85 ⟨Cărţile⟩ *Despre natură*, al căror început era următorul: „Natura în *kosmos* armonic se-mbină, din acordul celor fără de margine [*apeira*] şi al celor care le mărginesc [*perainonta*][191]; ⟨la fel⟩ se orînduieşte întregul *kosmos* şi tot ce se cuprinde-ntrînsul.

2. [B. 47]. STOB., *Ecl.* I, 21, 7 a [p. 187, 14 Wachsm.]. Din cartea lui Philolaos *Despre kosmos*: „În mod necesar lucrurile existente sînt toate fie ⟨delimitări⟩ ce mărginesc [*perainonta*], fie fără de margine [*ápeira*], fie totdeodată limite şi nelimitate [*perainonta te kai ápeira*]. Însă numai fără de margine ⟨sau doar mărginite⟩ nu ar putea fi. Aşadar, de vreme ce se vădeşte că natura lucrurilor nu constă doar din cele care delimitează sau din cele fără limită, este limpede că şi ordinea cosmică — dimpreună cu tot ce se cuprinde în ea — se alcătuieşte din acordul principiilor ce mărginesc şi al celor nemărginite. Aşa reiese în chip manifest şi din observarea faptelor. Căci o parte din lucruri, ce implică limite, *delimitează*; altele, ce se alcătuiesc din limite şi din principii nedeterminate, delimitează şi totodată sînt nelimitate[192]; în sfîrşit cele formate din principiul nedelimitării apar ca nelimitate [*apeira*: deci nedeterminate].

⟨Cf. DAMASC. I, 101, 3 Ruelle. Existentul [*to on*] constă din limită [*peras*] şi nelimitare [*apeiron*], cum spune

Platon în *Phileb.*, [p. 23 C] şi Philolaos, în cărţile *Despre natură* [v. *supra*, A 9 şi secvenţele din Stobaios, *infra*, B 4—7].

3. [B. 49]. IAMBL. *In Nicom.*, p. 7, 24 Pistelli. După Philolaos în principiu nu ar exista un obiect al cunoaşterii dacă toate ar fi nedeterminate [*panta apeira*].

4. [B 58]. STOB., *Ecl.* I, 21, 7 b [p. 188, 5 W.] Şi de fapt toate cele cunoscute au număr. Căci fără acesta nu ar fi cu putinţă să concepem sau să cunoaştem ceva.

5. [B 58]. — —, 7 c [p. 188,9 W.]

Iar numărul are două specii[193] care-i sînt proprii: impar ul [*perissón*] şi *par ul* [*ártion*]. Iar a treia specie rezultă din combinarea celorlalte două: parul-impar. Şi din ambele specii există multe forme, pe care le semnifică fiecare lucru în-de-sine [*autautó*][194].

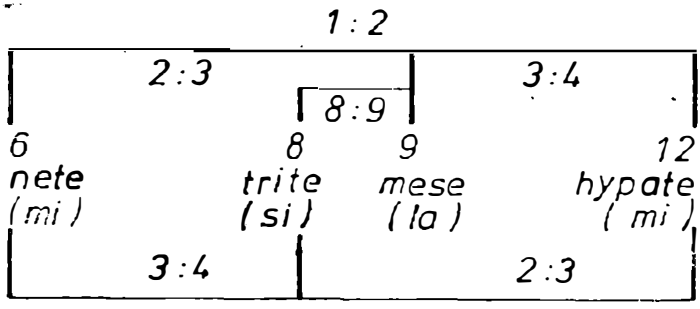
6. [P. 62]. — —, 7 *d*

[p. 188, 14, text întregit cu elemente din NICOM., *Harm.* 9, p. 252, 17 Jan].

Cu privire la natură şi armonie se stabileşte următoarea relaţie: substanţa lucrurilor fiind eternă[195], însăşi natura pretinde o cunoaştere divină, deci nu doar una omenească. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît[196] n-am fi în stare s-ajungem la cunoaşterea nici unei realităţi din tot ceea ce fiinţează[197], dacă ea nu s-ar întemeia pe substanţa lucrurilor, din care se alcătuieşte *kosmos*-ul: atît din margini care delimitează, cît şi din cele fără de margine [*kósmos, kai tōn perainónton kaì tōn apeirōn*]. Dar întrucît principiile [*péras* şi *ápeiron*] care înfiinţează lumea[198] erau în esenţa lor neasemenea şi neînrudite[199], ar fi fost cu neputinţă prin acestea să se îmbine *kosmos*-ul, dacă nu s-ar fi întîmplat armonia, în orice fel se nimerea să se ivească ⟨această în-fiinţare⟩[200]. Căci lucruri asemenea şi înrudite [*omogene*] n-ar fi avut deloc nevoie de armonie; însă cele neasemenea [eterogene] şi cu întocmire inegală[201] era necesar să fie închise în cuprinsul unei astfel de armonii, prin care urmează mereu să fie ţinute laolaltă în cosmica lor rînduială[202].

Armonica [*octava*, 1 : 2] o alcătuiesc intervalele de *cvartă* [3 : 4] şi de **cvintă** [2 : 3]. Iar **cvinta** este cu un ton [8 : 9] mai mare decît **cvarta.** De fapt, de la struna cea mai înaltă [*hypate*][203] pînă la cea medie [*mese*][204] avem o

cvartă; de la cea medie [*mese*] pînă la ultima [*nete*][205] o **cvintă;** apoi de la ultima pînă la a treia [*trite* — ulterior *paramese*][206] iar o **cvartă** şi de la cea de-a treia la struna cea mai înaltă din nou o *cvintă*[207]. Intervalul dintre struna mijlocie [*mese*] şi a treia [*trite*] este iar de un ton întreg. **Cvarta** prezintă raportul *epitriton* [*4 : 3*], **cvinta** raportul *hemiolion* [3 : 2], **octava** raportul de unitate şi dublul ei [2 : 1]. Astfel încît armonia cuprinde pe scara *o c t a v e i*[208] cinci tonuri întregi şi două semi-tonuri minore, pe scara *c v i n t e i* trei tonuri şi un semi-ton minor[209], pe scara *c v a r t e i* două tonuri şi un semi-ton minor[210].



Intervalele muzicale după schema propusă de M. Timpanaro Cardini

Cf. BOËTHIUS, *Inst. mus.* III, 8, p. 278, 11 Friedl.

Philolaus defineşte aşadar aceste intervale, precum şi cele mai mici decît ele, în felul următor: **diezul** [*diesis*][211] — zice el — este acel interval pentru care cvarta este mai mare cu două tonuri; *comma*[212] este intervalul faţă de care tonul este superior cu două *d i e z u r i* — adică (de fapt) cu două semi-tonuri minore. *Schisma*[213] este o jumătate din *comma.* Iar *diaschisma* este jumătate din *diesis,* adică dintr-un semi-ton minor[214].

Cf. PLUTARCH., *De an. procr. in Tim.* c. 17, p. 1020 E.

Unul dintre intervale este cel numit **ton,** prin măsura căruia se arată cu cît este mai mare *diapente* [„cvinta"] decît *diatessáron* [„cvarta"][215]. Armonicienii de fapt îşi închipuie că pot diviza tonul chiar la jumătate, pentru a face două intervale care se numesc amîndouă *semi-tonuri*[216]. Dar pythagoricii au recunoscut că este imposibilă diviziunea în două părţi egale şi de aceea dintre cele două sec-

ţiuni ce sînt inegale partea mai mică o numesc *leimma* [„restul"][217], fiindcă rămîne în urma unei jumătăţi normale.

7. [B. 91] STOB., *Ecl.* I, 21, 8 [p. 189, 17 W.].

Primul care se întocmeşte armonic, Unul[218], în mijlocul Sferei se numeşte Vatra [*Hestia*].

8. [B. 150]. IAMBL. *In Nicom.*, p. 77, 9

... **Monada,** ca fiind începutul tuturor lucrurilor, după cum spune Philolaos. (Căci nu denumeşte el oare *Unul* „principiul tuturor lucrurilor"?[219]) ⟨...⟩ etc.

9. [B. 189] — *In Nicom.*, p. 19, 21.

În descrierea procedeelor matematice ţine de altă ocazie, ⟨ivită în cursul demonstraţiei⟩[220], cercetarea mai aprofundată a condiţiilor care ne arată în ce chip, după ce se ridică un număr la pătrat[221], bizuindu-ne pe seria unităţilor, obţinem rezultate ce nu sînt mai puţin convingătoare [sigure] **prin natură şi nu prin convenţie**[222], aşa cum spune undeva Philolaos.

10. [B. 61] NICOM., *Arithm.* II, 19, p. 115, 2

Armonia se naşte în mod exclusiv din contrarii: „căci armonia este o unitate a elementelor ce rezultă din multiple combinări şi un consens[223] al sensurilor divergente".

THEO SMYRN., p. 12, 10 Şi pythagoricii, pe care Platon îi urmează în multe locuri, numesc muzica „o îmbinare armonică de contrarii, **unirea celor multe** şi consensul acelor elemente cu sensuri divergente".

11. [B. 139. 160]. THEO SMYRN. 106, 10 Despre numărul ⟨*zece*⟩ au scris multe atît Archytas în cartea *Despre decadă*, cît şi Philolaos în tratatul *Despre natură*.

STOB., *Ecl. I prooem.*, cor. 3 [p. 16, 20 W.] Din Philolaos: „Trebuie să judecăm lucrările şi esenţa numărului în relaţie cu putere inerentă *decadei*. Căci ea este mare[224]; în toate lucrează şi le împlineşte pe toate, fiind o începătură[225] şi călăuza vieţii divine, cereşti, precum şi a celei omeneşti ⟨...⟩[226], întrucît viaţa participă de asemenea de la puterea decadei. Iar fără aceasta toate ar fi nemărginite [*apeira*], neclare, indistincte.

Natura numărului este promotoare a cunoaşterii, conducătoare, didascalică pentru oricine, în orice domeniu al necunoaşterii sau al aporiei. Căci nici un lucru nu ar fi clar, pentru nimeni, fie în sinea sa, fie în relaţie cu celelalte lucruri, dacă n-ar exista numărul şi fiinţa sa [*tonton*

ousia]. Or, acesta prin raportare armonizează cu senzaţia, potrivit cu structura sufletului[227], toate lucrurile, astfel încît le face cognoscibile şi comensurabile, după natura *gnomon*-ului[228], pe măsură ce compune [prin corporalitate geometrică[229]] şi descompune raporturi, luate fiecare în parte, atît pentru obiectele nemărginite, cît şi pentru cele care delimitează.

Ai putea distinge natura numărului şi puterea sa efectivă nu numai în lucrurile daimonice şi divine, dar totodată în operele sau cuvintele oamenilor, pretutindeni, precum şi dacă ne-am gîndi la toate lucrurile demiurgiei tehnice şi la domeniul muzicii.

Nici un fel de falsitate [*pseudos*] n-o îngăduie natura numărului sau a r m o n i a ; căci falsul nu este defel propriu acestor desăvîrşiri[230]. Falsitatea şi smintirea invidiei [*phthonos*] sînt proprii unei naturi nemărginite [*apeiron*], iraţionale şi de neînţeles[231].

Minciuna [*pseudos*] nu poate sufla defel în direcţia numărului[232]; dimpotrivă *falsul* i se arată ostil — un adversar neîmpăcat al naturii numerice; pe cîtă vreme *adevărul* este prin firea lui proxim şi specific *Numărului*.

12. [B. 160] THEO SMYRN., compilat de STOB., *Ecl. I prooem.*

[p. 18, 5 W care dă acest text imediat după consideraţiile din fragmentul precedent. Cf. de asemenea A 15].

Şi anume cele cinci corpuri [elemente] ale sferei lumii sînt: focul din sferă, apa, pămîntul, aerul şi nava care duce povara sferei (?)[233], respectiv al cincilea element.

13. [B. 159]. *Theol. Arithm.*, p. 25, 17 de Falco.

Patru sînt principiile fiinţării pentru orice vieţuitoare înzestrată cu raţiune, aşa cum spune şi Philolaos în tratatul *Despre natură*, enumerînd creierul, inima, ombilicul, organul genital:

„**Capul** [creierul] este principiul gîndirii [*noos*], **inima** principiu de însufleţire[234] şi al percepţiei senzoriale [*aisthesis*], **ombilicul** este principiul prin care prinde rădăcină şi creşte fătul, sădit, iar **partea ruşinoasă** [respectiv: organul genital][235] este principiul al tuturor lucrurilor: căci toate odrăslesc şi dau în floare din sămînţă".

14. [B. 181] CLEM., *Stromat.* III, 17 [II, 203, 11 Stählin]

Se cuvine să amintim şi de spusa lui Philolaos; zice pythagoreul astfel: „Dau mărturie theologii şi prezicătorii din vechime cum că sufletul este înjugat cu trupul pentru a ispăşi unele greşeli şi află îngropăciune în acesta ca într-un mormînt"[236] [Cf. Theodoret., *Graec. affect. cura* V, 14, p. 125, 20 Raeder].

PLATON, *Gorgias* 493 A *(Socrate):* Şi noi poate sîntem în adevăr morţi; chiar l-am auzit odată vorbind pe unul dintre înţelepţi cum că noi, acuma, sîntem morţi şi că trupul ne este mormînt, iar acea parte a sufletului în care se află poftele[237], prin firea ei se lasă îndupleçată şi mînată în toate direcţiile. Aşa se face că un născocitor de mituri, bărbat ingenios, vreun sicilian sau vreun italic [Philolaos? Empedocles?][238], tîlcuind pe alături cuvintele, în joacă, denumi această parte a sufletului butoi [*pithos*], fiindcă este „încrezătoare" [*pithanón*] şi „se lasă convinsă" [*peistikón*][239], iar pe cei nerozi i-a numit neiniţiaţi [*amýetoi*], astfel încît acea despărţitură a sufletului unde stau poftele, fiind neînfrînată şi fără de stavilă, o asemănă cu un butoi ciuruit, datorită nesaţului ei[240]. În contrast cu tine, Callikles, el arată că dintre locuitorii Hades-ului, pe care-l numeşte *A-ides* (= Nevăzutul), cei mai nefericiţi sînt aceşti neiniţiaţi, ce cară apă într-un butoi găurit, cu un ciur deopotrivă găurit. Prin ciur[241] — aşa s-a rostit el, faţă de mine cel puţin — înţelege sufletul.

— *Cratylos* 400 B—C [v. şi ORFEU, fr. B 3, în *Filos. pînă la Platon*, I, 1, p. 54].

Şi, într-adevăr, unii spun că el [trupul] este mormîntul [*sēma* = monument funerar] sufletului, ca şi cum acesta s-ar afla îngropat în viaţa de acum. Apoi, deoarece *prin el* semnifică [*semainei*] sufletul acele sensuri — cîte ar vrea să le *semnifice* — şi pentru acest motiv pe bună dreptate se cheamă semn [= *sema*][242], Totuşi, mi se pare mai degrabă că numele acesta i l-au pus adepţii lui Orfeu, deoarece sufletul trebuie să dea seama pentru cîte i-a fost dat să ispăşească şi are trupul [*sōma*] drept înveliş, ca să-şi afle izbăvirea [*hina soizetai*], deslușindu-se astfel icoana închisorii[243]. Aşadar, este

acesta pentru suflet, — pînă ce şi-ar lua pedeapsa pentru cîte a greşit — aşa cum arată numele, *sōma* [= „trup-izbăvitor"]. Şi nu trebuie smintită nici o literă[244].

Cf. ATHEN. IV, 157 C Euxitheos pythagoricul ⟨...⟩, după cum ne spune Clearchos peripateticianul în a doua carte a *Vieţilor* [fr. 2, FHG II, 303], susţine că sufletele tuturor oamenilor sint legate de corp şi de viaţa de pe acest tărîm, pentru ispăşire; şi că un zeu le-a rostit în felul acesta menirea: de nu se vor ţine statornice de cele hotărîte, pînă-i va dezlega singur de bună-voie, vor cădea în alte nenorociri, mai grozave şi mai numeroase[245]. De aceea oamenii evlavioşi, temîndu-se cu toţii de ameninţarea celor puternici, se feresc înfricoşaţi să-şi ridice viaţa cu mîna lor de bunăvoie şi doar la bătrîneţe primesc bucuroşi moartea, fiind convinşi că dezlegarea sufletului[246] se întîmplă numai după vrerea puterilor cereşti.

15. [B. 131. 178]. ATHENAG., *Pro Christ.* 6, p. 6, 13 Schwartz.

Şi Philolaos, zicind el că t o a t e sint ţinute închise de Dumnezeu ca într-o închisoare, ne demonstrează că există *Unul* şi că Divinitatea[247] este deasupra materiei.

PLATON, *Phaidon* 61 D [*Socrate:*] — „Dar cum oare, Cebes? N-aţi auzit — nici tu, nici Simmias — vorbindu-se despre asemenea lucruri, deşi sînteţi discipoli apropiaţi ai lui Philolaos?" [*Cebes:*] — „Nimica limpede pe de-a-ntregul, o Socrate". [*Socrate:*] — „Ce-i drept şi eu vorbesc despre lucrurile acestea numai din auzite". ⟨...⟩ 61 E [*Cebes:*] — „În adevăr, ceea ce mă-ntrebi tu chiar acum am auzit eu şi de la Philolaos, cînd vieţuia pe la noi, şi de la alţii cîţiva: cum că n-ar trebui să facem aceasta [*i.e.* să ne sinucidem]; dar n-am auzit ceva tîlcuindu-se limpede în legătură cu asemenea ⟨oprelişte⟩, de la nici unul". ⟨...⟩ 62 B [*Socrate:*] — „Şi acel cuvînt care se rosteşte în cuprinsul misteriilor de nespus [*en aporretois*], cum că ne aflăm „î n t r - u n f e l d e c u s t o d i e"[248] — noi oamenii — , că nu trebuie să ne dezlegăm pe noi înşine din această legătură, nici să fugim de ea, pentru mine în chip vădit este un adevăr adînc şi nu poate fi pătruns lesne[249]. Oricum însă, după cum socotesc, acest lucru mi se pare bine spus: anume cum că *zeii* ne poartă nouă de grijă,

i a r n o i, oamenii, „sîntem doar una din avuţiile zeilor"[250] ⟨...⟩

82 D — „Aşadar, Cebes, toţi aceia care se-ngrijesc de sufletul lor şi nu trăiesc doar pentru a-şi măguli trupul acesta[251], după ce le-au spus celorlalţi să plece sănătoşi[252], nu apucă pe aceeaşi cale, fiindcă aceia sînt oameni care nu ştiu încotro se duc. Ei însă, cei care socot că nu trebuie să-şi îngăduie vreo faptă contrară filosofiei, dezlegării ⟨supreme⟩ şi purificării ce se petrece în fiinţa noastră prin lucrarea ei, ascultători se îndreaptă[253] pe unde le călăuzeşte ea paşii".

16. [B. 185]. ARISTOT.[?], *Eth. Eudem.* B 8, 1225 a 30.

Astfel încît avem anumite pasiuni şi reprezentări ce nu stau în puterea noastră, precum sînt şi acţiunile ce se întemeiază pe asemenea reprezentări şi raţionamente[254]; ci, aşa cum zicea Philolaos „e x i s t ă r a ţ i u n i [*logoi*][255] m a i p u t e r n i c e d e c î t n o i".

BACCHANTELE

17. [B. 90]. STOB., *Ecl.* I, 15, 7 [p. 148, 4 W.]

Din *Bacchantele* lui Philolaos. *Kosmos*-ul este *unu* şi a început să se formeze din miezul său şi din acest mijloc s-a extins în sus, trecînd prin aceleaşi puncte ⟨echidistante⟩ în sus [faţă de centru][256] ca şi în jos. De fapt, cele de sus, care se află deasupra mijlocului, stau în direcţia opusă, raportate la cele de jos. ⟨Căci⟩ pentru lucrurile situate jos, partea cea mai adîncă este la fel de întinsă pe cît este de lungă partea cea mai înaltă ⟨din regiunea de sus⟩[257] şi toate celelalte se raportează tot astfel ⟨unui centru⟩. Căci în raport cu mijlocul ambele orientări sînt echivalente, mai ales dacă nu se fac transpoziţiile[258], direcţiile fiind orientate invers.

18. [B. 35] — — I, 25, 8 [p. 214, 21 W.]

Din *Bacchantele* lui Philolaos [Dintr-un capitol „Despre Soare", din care totul s-a pierdut, cu excepţia „lemei" care păstrează reminiscenţa cuprinsului].

19. [B. 36]. PROCL. *In Eucl.*, p. 22, 9 Friedl.

De aceea şi Platon multe şi minunate doctrine despre

zeităţi ne învaţă prin mijlocirea figurilor matematice. Şi filosofia pythagoreilor ascunde iniţierea în misteriile cunoştinţelor divine, folosind asemenea văluri[259]. La fel se înfăţişează *Discursul Sacru* — în totalitatea sa — ca *Bacchantele* lui Philolaos şi acest chip l-a păstrat întreaga învăţătură a lui Pythagoras[260] despre zei.

FRAGMENTE ÎNDOIELNICE

20. [B. 151]. IOANN. LYDUS, *de mens.* II, 12 Aşadar, pe bună dreptate Philolaos a numit numărul ş a p t e a m e t o r [„cel fără mamă" şi totodată „care-nu-poate-fi mumă"]; căci el singur nu generează şi nu poate fi generat prin firea lui. Or, ceea ce nu generează şi nu este supus generaţiunii rămîne imobil. Căci procesul generării este implicat în mişcare, deoarece nu există ceva care zămisleşte sau este zămislit făr-de mişcare, pentru ca primul să fie capabil de zămislire, iar al doilea să poată fi zămislit[261]. Aşa tocmai este zeitatea, după cum afirmă însuşi retorul din Tarent[262]. El se rosteşte după cum urmează:

„Este numărul *şapte* hegemon şi conducător al tuturor lucrurilor, *u n u l*, cel ce fiinţează în veci, Dumnezeu, statornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine"[263].

[După D i e l s — p. 416 *ad l.* — din aceeaşi ipotetică sursă comună (tratatul *Despre hebdomadă*[?] al lui Pseudo-P r o r o s; v. mai departe acest filosof, pp. 251—252) se inspiră şi autorii din care provin aceste fragmente].

PHILO, *de opif.* 100 [I, 34, 10 Cohn]

Din cauza asta ceilalţi filosofi compară numărul acesta cu „*Nike* fără de mamă" şi cu „Fecioara", care, precum povesteşte legenda, se ivi dintr-o dată, zămîslindu-se din creierul lui Zeus[264]. Iar pythagoreii o compară cu hegemonul tuturor lucrurilor ⟨...⟩ Căci rămîne imobil ceea ce nu generează şi nu este generat ⟨...⟩, el singur nemişcător şi nemişcat, conducător din vechime şi *hegemon*, a căruia icoană pe bună dreptate s-ar numi *hebdomada* [numărul 7]. Dă mărturie pentru a întări spusa mea şi Philolaos, prin aceste cuvinte:

„Este numărul şapte *hegemon* şi conducător al tuturor lucrurilor, Dumnezeu, unul[265], cel ce fiinţează în veci sta-

tornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine, diferit de celelalte ⟨numere⟩".

ANATOL., *Despre decadă*, p. 35 Heiberg.

Numai ş a p t e [*hebdomada*] — dintre numerele care se află în cuprinsul decadei — nu generează şi nu este generat de alt număr, cu excepţia unităţii; de aceea este numit de către pythagorei „fecioara-fără-mumă" [*parthénos amétor*].

20 a. IOANN. LYDUS, *de mens.* IV, 12

Pe bună dreptate, aşadar, Philolaos spune că *dyada* [numărul 2] este soaţa lui Kronos[266], cel care în mod vădit s-ar putea numi Chronos [„timpul"].

NEAUTENTICE [?]

Despre suflet

21. [B. 164]. STOB., *Ecl.* I, 20, 2, p. 172, 9 W.

Cugetări ale lui Philolaos pythagoreul, din tratatul *Despre suflet.* Philolaos afirmă că principial *Kosmos*-ul este nepieritor. Aşadar se rosteşte astfel în cartea *Despre suflet*: „De aceea *kosmos*-ul şi rămîne mereu nepieritor şi neatins de truda vremelniciei[267] datorită eternităţii fără-de-sfîrşit. Căci nu se poate găsi vreo altă cauză efectivă dinăuntru, care să fie mai puternică decît aceasta [*Sufletul Lumii*?][268], nici vreuna care să lucreze dinafară, pentru a fi în stare să-l distrugă. Ci dimpotrivă: fost-a din veşnicie acest *kosmos* şi va dăinui o veşnicie; *o singură* Lume, cîrmuită de *unul singur*, din aceeaşi fiinţă, [congenial][269], cel mai puternic şi de neîntrecut. Ca atare *kosmos*-ul, fiind unul şi *continuum*[270], prin firea sa respirînd şi rotindu-se, are în cuprinsul său principiul mişcării şi al modificării încă de la început[271]. O parte din el va fi deci supusă schimbării, cealaltă rămîne veşnic neschimbată. Cea neschimbătoare se întinde tocmai de la sufletul care învăluie totul pînă în marginea Lunii[272]; iar cea care cunoaşte schimbare din marginea Lunii pînă la Pămînt. Şi întrucît „m i ş c ă t o r u l" se roteşte în jurul axei sale, din veşnicie[273], iar c e l m i ş c a t se orînduieşte aşa precum îl urneşte mişcătorul, în mod necesar primul va fi „eternul

motor", iar celălalt un „eternu mobil"[274]. Unul este pe de-a-ntregul un locaș al Gîndirii [*nóos*] și al Sufletului; iar celălalt un sediu al genezei și al schimbării. Cel dintîi ca virtualitate [*dynámei*] predomină; al doilea este dominat. Și din ambele principii — partea divină mereu mișcătoare, laolaltă cu partea generată, mereu în schimbare — se alcătuiește întregul *kosmos*.

De aceea, zicea el, se cuvine ca Lumea să fie o lucrare veșnică [*energeia aïdios*] a divinității și a genezei[275], pentru care principiul schimbător din Natură urmează principiul divin. Și acela rămîne în veșnicie Unul, mereu același, alcătuit mereu la fel. În schimb făpturile ce se nasc și pier sînt multe la număr. Iar acestea, deși sînt supuse pieirii, totuși păstrează fiecare natura și forma lor, astfel restituind mereu de-a lungul genezei [ca devenire][276] aceeași formă pe care a creat-o părintele demiurg ...

Despre ritmuri și măsuri (I, II, III)

22. [B. 177]. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De anima* II, 3, p. 105, 3 Engelbrecht.

Învățătura lui Pythagoras, întrucît el nu a pus nimica în scris, trebuie căutată la urmașii filosofici sai; printre aceștia cel mai mult aflu că a strălucit Philolaus din Tarent, care într-o dezbatere ce ocupă multe volume destul de obscure, despre înțelegerea lucrurilor și ce ar semnifica fiecare, mai înainte de a se pronunța despre esența sufletului discuta de minune despre măsuri, despre greutăți și numere[277], raportate la geometrie, muzică și aritmetică, afirmînd că prin lucrarea lor a luat ființă întregul Univers.

II, 7, p. 120, 12 Mă întorc acum la Philolaus — de care m-am îndepărtat pentru o lungă digresiune. Acesta, în a treia carte, din cele intitulate *Despre ritmuri și măsuri*, vorbește astfel despre suflet: „este introdus în corp sufletul, ⟨adaptîndu-se⟩ prin lucrarea numărului și prin acordul unei armonii nemuritoare (fiind totodată n e c o r p o r a l ă)"[278]. Același autor, după alte considerații, adaugă: „Trupul este iubit de suflet, fiindcă nu se poate folosi de simțuri fără acesta. După ce apoi, prin moarte, se desparte de trup, sufletul duce prin lume o viață incorporală".

23. [B. 137]. IAMBL. *In Nicom.*, p. 10, 22 [Syrian. 10, 22]

Philolaos zice că *„numărul este puternica şi increata legătură ce ţine laolaltă statornica veşnicie*[279] *a lucrurilor din kosmos"*.

ATHENAEUS, *Mechan.*, p. 4 Wescher

Au spus bine filosofii din vechime că trebuie să cunoaştem ce măsuri sînt hotărîte pentru oportunitate [*kairós*][280], întrucît ea constituie o graniţă ce determină filosofia [*horos tes philosophias*][281]; căci numai bizuindu-se pe acest prilej nimerit poate să pornească cineva spre a săvîrşi orice şi-a propus cu noimă în domeniul practicii[282], după ce s-a îndreptat el însuşi pe sine, cu tot cugetul, stăruind asupra vestitului îndemn rostit la Delfi[263] sau



asupra celor izvodite de un Straton, de un Hestiaios, de un Archytas, de un Aristotel sau de ceilalţi care au scris lucruri asemănătoare — la fel ca înţelepţii menţionaţi.

Un anonim care a excerptat pasajul de mai sus (p. 201, 16 Wescher, la Schneider, *Gr. Poliork.* II, p. 10) dă altfel autorii enumeraţi mai sus: Philolaos, Aristotel, Isocrate, Aristofan şi Apollonios. Ultimul fragment îndoielnic, din Theofilact, îl menţionează pe Philolaos, referindu-se la un corp de lucrări erudite ale pythagoreilor, cu probleme din domeniul tacticii de luptă (mai ales al mecanismelor de război — cf. Archytas, precursor al lui Arhimede):

THEOFILACT, *Ep.* 71 (Migne, *P. G.* CXXVI, col. 493 A-B).

... Această modalitate prin care s-a priceput Theodoros să conjuge arta militară cu geometria şi astfel, după Archytas, după Philolaos, după Iulian, cel spurcat pentru noi[284], el reuşi să îmbine laolaltă domenii care se aflau încă din vechime osebite, prin despărţituri ce le ţineau pe distanţe mari separate.

NOTE

Fragmentele 1–7 ne oferă unicele informaţii valide pentru a reconstitui câteva împrejurări din biografia lui Philolaos (v. şi *Nota introductivă*, pp. 21–24). Nucleul tradiţiei se regăseşte lacunar mai ales la Diogenes Laërtios, care a folosit fără discernământ o serie de izvoare; în primul rînd scrieri biografice, cum ar fi cele compilate de Hermippos (cf. *infra*, n. 6) sau biografia lui Platon datorată lui Hermodoros (sec. III î.e.n.). Numai la Diogenes patria filosofului este Crotona, de unde a fost alungat, pare-se, încă din tinereţe, devenind tarentin (cetăţean din Tarantos), prin adopţiune (Olivieri). De pe urma faptului că pythagoreii au fost alungaţi în repetate rînduri din anumite cetăţi ale Greciei Mari (sudul Italiei) şi ale Siciliei, subzistă neclarităţi în toate sursele fragmente cu privire la exilurile succesive care au brăzdat viaţa lui Philolaos.

[284] Politician cu o aleasă cultură filosofică, **Dion** era cumnatul tiranului sicilian Dionysios I al Syracusei (405–367). Veleitar al politicii luminate, ar fi dorit să pună în practică ideile binelui său prieten Platon. Destinul său tragic (piere asasinat în 353 î.e.n.) ne este cunoscut mai ales din *Vieţile* redactate de Plutarh şi de Cornelius Nepos, precum şi din *Scrisoarea a VII-a*, transmisă printre operele platonice. În două rînduri l-a invitat pe Platon la curtea syracusană: în vremea lui Dionysios I, care-l batjocoreşte pe filosof (fiind pe punctul să-l vîndă ca sclav), apoi sub Dionysios al II-lea (fiul monarhului precedent), care se va do-

vedi la fel de neînțelegător. Scrisoarea menționată în această frază nu ni s-a păstrat și însăși existența ei rămîne întru totul problematică; pare mai degrabă o născocire. La Diogenes Laërt. VIII, 80 aflăm despre o epistolă similară, prin care Platon îi mulțumește lui Archytas, fiindcă i-ar fi procurat manuscrisul lucrărilor unui alt pythagoreu — cf. *Okkelos*, în această antologie, fr. 4, p. 236. Asemenea texte, de cele mai multe ori apocrife, deveniseră așadar locuri comune ale tradiției doxografice, prin care se încerca legitimarea unei atribuiri de opere manuscrise cutărui sau cutărui autor. Dealtfel, după Timpanaro Cardini chiar în cazul lui Philolaos, tradiția doxografilor oscila între informația cu privire la comisionul încredințat lui Dion (prin scrisoare) și cea referitoare la demersul făcut de Platon el însuși pentru a-și procura scrierile sus-numitului pythagoreu (v. fr. A 8).

[2] În privința distribuirii operei pe cărți, enunțurile doxografice ezită între singular și plural. Chiar la Diogenes, ceva mai departe, apare singularul („o carte"), apoi din nou pluralul. S-ar părea că avem de-a face cu diferite cărți *din același tratat*, lucrările autonome fiind compilate ulterior, — ivindu-se printre falsuri. Am întrerupt prin puncte de suspensie redarea unei secțiuni a frazei din Diogenes, deoarece ea reprezintă o născocire a sa (inclusă oricum în paranteze), prin care ar dori să acrediteze drept informație autentică produsul imaginației sale confuze. Întrucît Dion, la cîțiva ani după ce preluase domnia (prin 357 î.e.n.), fusese ucis de unul din compatrioții săi (v. *supra*, nota 1), care n-ar fi vrut să-l vadă cîrmuind ca un tiran, aceeași moarte spectaculară este atribuită (prin confuzie sau ... extrapolare) filosofului nostru!

[3] În text *ananke* și *harmonia*. După cum remarcă Timpanaro Cardini, „*principiul determinist*" imanent materiei este asociat cu **armonia** pentru a semnifica aici un „mod prin care își găsește expresia *ananke*; armonia deci este forma prin care se actualizează legea riguroasă a cauzalității". Vezi de asemenea *infra*, fr. A 23, 24 și B 6, 10. Formularea trimite la conceptul armonico-geometric de bază al primului pythagorism și pune în centrul ordinii cosmice coerența numerică inerentă domniei legilor naturii.

[4] De fapt *katà kýklon*; deci „potrivit unei mișcări circulare". Aceasta poate fi atît rotația în jurul unui ax care trece prin centrul Pămîntului, cît și mișcarea sa de revoluție în funcție de un ax exterior Pămîntului. După cum arată Th. H. Martin (*Hypothèses*, ch. V, § 2), la care se referă Timpanaro Cardini, prima reprezentare provine din Hiketas, cea de-a doua îi aparține în mod clar lui Philolaos. Oricum, enunțarea nu precizează aici la ce orbită se refereau textele parcurse de doxograf. În fr. **A 21** se clarifică reprezentarea philolaică.

[5] Pentru vestigiile doctrinei acestui pythagoreu, vezi fragmentele cu adnotările respective la pp. 245—246.

[6] Biograf erudit, a cărui maturitate datează din ultimul pătrar al secolului III; era supranumit „Callimacheus", deoarece — deși originar din Smyrna — continua preocupările savante ale marelui bibliotecar din Alexandria. Pentru atestarea *Vieților* scrise de Hermippos, cf. FHG III, 42, fr. 25. Potrivit datelor pe care le compilase acest biograf al lui Platon, filosoful cumpărase „cărțile" sau „cartea" cu doctrine pythagoreice *atribuite* lui Philolaos cu ocazia primei sale călătorii în Sicilia, prin 389 î.e.n. (deci înainte de a fi împlinit 40 de ani, așa cum rezultă din

Scrisoarea a VII-a 324 A și din fr. A 5 reprodus mai departe), la invitația tiranului Dionysios I, cel Bătrîn (v. și *supra*, n. 1). În DK, pp. 398, 400 (notele din aparat), Diels consideră că întreg acest conspect din Hermippos este o interpolare la Diogenes (de la „Spune un istoric, ..." pînă la „... discipolii lui Philolaos"), autentic fiind numai restul fragmentului, datorat (ca și textul diogenian din fr. 8) unei conspectări doxografice a lui Satyros.

[7] Desigur, motivația unei asemenea incriminări de plagiat trebuie căutată în cuprinsul unei tradiții de interpretare pythagoreică a surselor pe care Platon adeseori le-a trecut sub tăcere, mai ales cînd prelucra doctrina marelui întemeietor al filosofiei numerelor, fără să precizeze ce aparține lui Pythagoras și prelucrărilor ulterioare ale doctrinei, așa cum le aflase la Timaios (v. în acest volum pp. 240—241) sau chiar la Philolaos, care, în fraza noastră, devine doar un simplu intermediar al acestei tranzacții „bibliografice". De acolo și anacronismul cu privire la cele *40* de mine *alexandrine* (sic!), monedă care nu putea să aibă curs în timpul vieții filosofului.

[8] Acest detaliu ne aduce, pare-se, mai aproape de vechiul filon biografic, potrivindu-se mai bine cu moravurile unei confrerii pythagoreice și atestînd aceeași atitudine respectuoasă, de prețuire a memoriei lui Philolaos, care se poate deduce și din mențiunile repetate pe care le face Platon în dialogul *Phaidon* (v. mai departe fr. 15). Se știe dealtfel că filosoful se bucurase la început de trecere pe lîngă tiranul sicilian și o intervenție a sa în favoarea pythagoreilor este întru totul verosimilă.

[9] Demetrios Magnes, erudit contemporan cu Cicero (sec. I i.e.n.), redactă biografii ale unor oameni de cultură, orînduindu-le probabil *alfabetic și avînd grijă în primul rînd să individualizeze autori diferiți*, care purtau același nume, consemnat de receptare (deci „omonimi"), deși trebuiau deosebiți folosindu-se atît indicații suplimentare onomastice, cît și datele distinctive referitoare la opera lor. După citatul din *Viața Eudemică*, alcătuind fr. B 16, sub raport cronologic aceasta este *a doua* sursă care ne dă un text din Philolaos: fr. B 1, un început solemn care nu pare să fie o invenție pseudepigrafă.

[10] Textul este corupt în cîteva locuri și completarea lacunei îi aparține lui Diels care s-a folosit de enunțul paralel din Diogenes III, 9, considerînd că și aici avea de-a face cu mai multe „cărți" de doctrine ale pythagoricilor „al căror titlu ar fi *Despre natură*". Din nou se ivește problema controversată a numărului de scrieri transmise sub numele filosofului nostru. Cea mai logică soluție ar fi să presupunem (cum arătam mainte) că se perpetua faima celebrului „Tripartitum" pythagoreic, (ceea ce sugerează și W. Burkert în *Weisheit und Wissenschaft*, cap. III: 1. *Die Sonderstellung des Philolaosbuches in der pythagoreischen Tradition*, p. 203 și urm.), atribuindu-i-se și lui Philolaos mai multe cărți, care corespund celor trei corpuri de doctrină tratate într-o singură lucrare. Așadar i se poate da dreptate și lui E. Schwartz care în *Realencyklopädie* propune să reconstruim enunțul paralel diogenian în felul următor: „a scris o singură carte despre natură, al cărei început este acesta ...".

[11] Am dat întregul context al frazei, întrucît se poate vedea din această formulare că una din principalele tradiții pythagoreice legate de numele filosofului nostru se referea la interdicția sinuciderii, care

— altfel — nu mai figurează printre fragmentele propriu-zise păstrate de la Philolaos.

[18] Aceasta este principala indicație cronologică pentru a data o perioadă finală din biografia lui Philolaos — venirea lui la Theba unde face școală (v. și *Nota introductivă*, p. 21) înainte de 400 î.e.n. În contextul narativ din Platon apar asemenea referiri tocmai pentru a se conferi un spor de autenticitate istorică personajelor care-și fac prezentarea în dialog. La fel se rostește și Burkert, în *Weisheit und Wissenschaft*, cap. cit., 213: „Einen Fixpunkt für die Datierung bildet die Erwähnung im *Phaidon*; Philolaos muss danach vor 399 in Theben gewesen sein, ist also Zeitgenosse, vielleicht auch etwas junger als Sokrates".

[19] Încă de la începutul acestei adnotări a scoliastului, care comenta *Phaidon*-ul platonic, se vede că el caută să dea o interpretare personală stîngace informației referitoare la surghiunirea lui Philolaos din sudul Italiei. De aceea crede că poate identifica în acest destin al filosofului întîmplări petrecute cu trei generații mai devreme (între 505—485), în vremea lui Pythagoras; confuzie manifestă cu cele relatate și de Iamblichos în *Vita Pyth.* (248 și urm.): o narațiune din contextul vechiului pythagorism — fr. A 16 — despre uneltirea care împrăștiase prima dată pe discipolii adunați la Crotona de fondatorul sectei — cf. *Filos. pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, pp. 20—22 și notele 97—104, unde se dau și lămuriri despre Kylon. Alte știri de aceeași natură le aflăm tot din Iamblichos, *V. P.* 257, în legătură cu atitudinea lui Hippasos (v. fr. A 5, în secțiunea consacrată acestuia din urmă, vol. cit., pp. 136 și 144—145).

[11] N-ar fi de înlăturat ipoteza dăinuirii unor învățături de tip simbolico-enigmatic: enunțuri în proză, transmise pe cale orală și apoi comentate de ucenicii lui Philolaos, așa cum sporea și stratificarea *Discursului Sacru (Hieròs Lógos)*, mai înainte de a face obiectul unei elaborări scrise apocrife. Cf. **W. Burkert**, *op. cit.*, pp. 204—205: „Die sicher alte Überlieferung, Legende und *Akusmata* hat sich offenbar rein mündlich vollzogen; gerade die Schwankungen etwa in der Seelenwanderungslehre lassen sich nur verstehen, wenn keine autoritative Fixierung vorlag".

[15] Filiația doctrinară, potrivit căreia înțeleptul nostru și-a făcut ucenicia pe lîngă **Lysis**, adept al generației a doua de pythagorei, rămîne plauzibilă. Lysis (v. în acest volum, pp. 242—243) împreună cu *Archippos (în enunțarea fragmentului nostru confundat cu Hipparchos) este cel care a evadat din casa incendiată la Crotona, *nu* Philolaos (cf. în acest volum, pp. 71, 242 și mărturia istoricului Neanthes, la Porphyrios, *V. P.* 55, apoi Iambl., *V. P.* 429). S-a refugiat de-a dreptul la Theba, unde, foarte bătrîn, l-ar fi putut educa și pe Epaminondas. Motivarea venirii lui Philolaos la Theba pentru a face libațiuni la mormîntul maestrului său Lysis este o elaborare anecdotică, inspirată probabil de un *loc comun* similar din biografia lui Pythagoras: un timp ucenic al lui Pherekydes, îi face îngropăciune la Delos (cf. Diog. Laërt. I, 118; la noi vol. I, partea a 2-a, p. 13, fr. 8). Detalii despre această născocire și la Wilamowitz, *Platon*, Berlin, 1920, vol. II, p. 86 și urm. Un învățămînt formativ philolaic este prilejuit de o ședere a lui prelungită la Theba, înainte de 405, cum o atestă pasajele din *Phaidon* 61 B—E și 82 E (care conțin de fapt și elementele unei teorii despre condiția sufletelor în viața pămînteană — v. mai departe fr. B 16).

[16] Acest fragment doxografic provine din același capitol diogenian care alcătuiește fr. A *6* din „Pythagoras", cf. *Filos. ... până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 11 (și notele de acolo). Glaukos din Rhegion (sec. IV î.e.n.), ar fi scris un tratat *Despre vechii poeți și muzicieni*; este citat de Ps.-Plutarh, în *Viețile celor 10 oratori. Viața lui Antiphon*, cap. 19 și în *Despre muzică*, cap. 4 și urm. Știrea certă despre o influență a pythagorismului „mediu" asupra lui Democrit pledează pentru existența așa-numitului „atomism numeric" (engl. *number-atomism*), care apropia unele aspecte fizice, materialiste, din evoluția doctrinei pythagoreice, de filosofii atomiști din ultima parte a secolului V î.e.n.

[17] Nu cunoaștem din alt context sursa citată în această mărturie; pare să fie un doxograf, Apollodoros din Cyzic. Faptul că s-au înfiripat cîndva relații prietenești între Democrit și filosoful nostru oferă o indicație importantă pentru sincronismul dintre cei doi. Nu se poate situa data nașterii lui Democrit mai înainte de intervalul 460—457 î.e.n.; maturitatea ambilor filosofi coincide așadar cu anii 440—420 și amîndoi par să fi avut încă o activitate susținută pe la sfîrșitul secolului.

[18] Relațiile dintre Platon și Dion au fost evocate în adnotarea fragmentului **1** (v. nota *1*). Cicero pune accentul pe rolul jucat de filosofi pentru inculcarea unor idei de moralizare a politicii, formîndu-se astfel discernămîntul etic și cultural necesar în activitatea și deliberările viitorilor oameni de stat.

[19] Nu întîmplător din nou este menționat Lysis (cf. *supra*, n. 15) înainte de Philolaos. Ambii ne propun pilda unor maeștri în filosofie care s-au priceput să cultive tăria de caracter la discipoli efectiv instruiți să devină bărbați de stat, renumiți pentru fermitatea lor. Se poate conchide așadar că în afară de astronomie, doctrina philolaică a determinat și adoptarea unei linii de mijloc în strategia pusă în practică de Archytas.

[20] Am redat prin substantivul „frății" termenul grec *hetaireiai* (*litt.* „tovărășii" sau „însoțitorii"), de fapt „asociații secrete" (ceea ce vor încerca să sugereze în secolul XVIII primele societăți masonice, viitoare loje, cu idealuri iluminist-revoluționare, cu un simbolism esoteric de rosacrucieni alegorizînd pentagrama și reminiscența „sodalițiilor" pythagoreice). Aceeași denumire o actualizează *eteria* luptătorilor greci pentru libertate din secolele XVIII — XIX. La noi, asociațiile revoluționare, a căror activitate culminează la 1848, își vor lua numele de „frății", tocmai pentru a reînvia simțul unor străvechi nuclee de solidaritate. De aceea credem numai astfel trebuie redat aici ἑταιρεῖαι τῶν Πυθαγορικῶν : grupări solidare sau „cluburi", mai active decît orice partid, prin care pythagoricii izbutiseră să dețină puterea timp de aproape două decenii în unele cetăți din sudul Italiei (*Graecia Magna*; poate chiar și în Syracusa), cum ar fi Crotona, Metapont, Tarent, Rhegium.

[21] În text *stasis*, „răscoală": „lupte interne", datorate faptului că *demos*-ul și alte partide cu interese varii nu mai tolerau guvernările autoritare ale „frățiilor" pythagoreice cu tendințe oligarhice.

[22] Adepții lui Kylon, la care se referă fr. 1 b și nota 13. Se vede încă de la începutul acestei relatări că Plutarh folosește același izvor ca scoliastul lui Platon acolo și de aceea confundă, cu prețul unui anacronism flagrant, întîmplările din vremea lui Pythagoras (așa cum le mai redă, printre alții, Iamblichos în *V. P.* 248 și urm.), care se petre-

ceau la Crotona, cu incidente care aveau loc in alte cetăți — aici la Metapont.

[23] Sub o altă formă revine și confuzia pe linia celor indicate *supra*. În varianta scoliastului, singurii care scăpaseră dintr-un incendiu catastrofal fuseseră Hipparchos (de fapt Archippos) și Philolaos. De astă dată filosoful nostru este asociat cu Lysis, care ar fi fost și el „tînăr pe-atunci", cînd știm de fapt că majoritatea mărturiilor îl prezintă drept maestru al lui Philolaos (cf. și fr. A 1 b). Doar ultima frază din fragmentul nostru justifică reproducerea întregului context, întrucît pare verosimilă existența de persecutat politic a pythagoreului de care ne ocupăm, în tinerețea căruia continua prigonirea „sectei", unele teritorii — cum ar fi Lucania menționată în fraza finală — devenind zone de persistență, unde se consolidau guvernări de inspirație pythagoreică. Așa dăinuia și regimul din Tarent (Taranton sau Tarentum, în Calabria vecină), cetate ilustrată de activitatea „strategului" Archytas, alumnul călăuzirii philolaice.

[24] Se recurge aici la mărturia lui **Hermodoros,** platonician din a doua jumătate a secolului IV (și primul pătrar din sec. III), care a redactat cel dintîi o biografie a fondatorului Academiei. Wilamowitz (*Platon*, vol. I, p. 715 și vol. II, p. 6) îi acordă un credit apreciabil („der zuverlässige H."). Bizuindu-ne așadar pe această formulare, Platon și-ar fi început călătoriile prin 400—399 i.e.n. Nu ni se spune nimic în fraza din text despre șederea în Egipt, dar o primă „stațiune" în Megara este verosimilă; acolo unde tînărul are prilejul să se demarcheze față de școala eristică, renumită prin arguții dialectice, a lui Euclid (mai vechi geometrul omonim), resimțind apoi nevoia să pășească pe drumul unei cunoașteri general obiective, cum o mijloceau matematicile și — în cele din urmă — arithmo-geometria pythagoreică.

[25] Prelungind călătoria în Egipt (după 388) ajunge Platon și la Theodoros din Cyrene (colonie în nordul Africii), cel mai însemnat matematician al epocii sale — pe care-l cunoscuse de tînăr chiar din vremea unor prime prelegeri ținute de savant la Atena. „Stațiunea" cyrenaică îi permite filosofului să aprofundeze problema iraționalelor, dezvoltată și de Theaitetos. Pentru alte detalii despre călătoriile platonice, cf. C. Ritter, *Platon* (Sein Leben, seine Schriften), München, 1910, vol. I, 86—93 și urm.

[26] Nu pare întru totul sigură întoarcerea într-o cetate italică a lui Philolaos spre sfîrșitul zilelor sale (deși ar putea primi o întemeiere prin această unică mărturie). Oricum, aici e vorba de a II-a călătorie a lui Platon în Sicilia și pe meleagurile italiote — deci prin 367/6, cînd se prelungea un învățămînt philolaic prin continuatorii săi Eurytos și ulterior Archytas, vizitați probabil succesiv de peregrinul atenian (v. p. 198). Am demarcat călătoriile, precizînd textul diogenian: „... după alt interval de timp".

[27] Interlocutor al dialogului pe care-l imaginează Cicero în *De republica*, juristul Quintus Aelius **Tubero** (după 150 î.e.n.) se distinge ca politician cu idei conservatoare, foarte onest, demn admirator al stoicului Panaetius.

[28] Latinescul *inventa* capătă în contextul acesta sensul de „noutăți filosofice".

[29] Fără să știm exact cît ar fi durat șederea lui Platon pentru a se

documenta în domeniul pythagorismului avansat pe lîngă Archytas, nu este la fel de sigură asocierea lui efectivă cu un Timaios din Locri, unii filologi considerînd chiar că un asemenea pythagoreu desăvîrșit, pe care-l cinstește prin dialogul omonim ar fi o „invenție" platonică. A existat însă cel puțin un Timaios printre pythagorici (v. pp. 240—241, mai ales secțiunea din culegerea noastră). Desigur, Cicero comprimă în aceeași relatare succintă a peregrinărilor lui Platon datele unor călătorii diferite, fără să-l preocupe însăși existența unor intervaluri. Merită reținut printre altele termenul folosit pentru scrierile philolaice: *commentarii*, în primul rînd în accepțiunea de „însemnări".

[30] Am redat în contextul ei mai larg mărturia lui Vitruvius pentru a nu știrbi semnificația unei vocații de cultură, desemnată de apelativul care pătrunsese de cîtva timp pe cale cultă din domeniul grec: *mathematici* (cu otrografia din original!), nu doar „matematicieni", în sens îngust, ci „teoreticieni-experimentatori" în domeniul științelor exacte. *Astrologia* desemnează în limbajul lui Vitruvius **astronomia**, ca știință și filosofie a naturii.

[31] În această enumerare predomină matematicienii care au pus bazele astronomiei, dar și fizicienii reprezentativi pentru formularea unor principii (**Arhimede** și **Seopinas**, ambii sicilieni). În mod semnificativ lista începe cu Aristarh din Samos (sec. III fine — cca 280 î.e.n.), care a formulat o teorie heliocentrică în termeni astronomici, după ce filosoful nostru pare să-i fi dat o primă enunțare, precizînd simbolistica Focului central (v. fr. A 16, 16 a și 17). Seria celor care urmează după cuplul Philolaos—Archytas este caracterizată în ultima parte a frazei, ilustrîndu-se prin celebre „invenții" și măsurători, demonstrînd principii fizice. Astfel, Eratosthenes din Cyrene (cca 284—192 î.e.n.), cel mai erudit și multilateral din această familie de spirite măsoară pentru prima dată circumferința Pămîntului (respectiv stabilește un meridian de 252.000 stadii — aproximativ 40 milioane metri). Printre cei mai tardivi dintre autorii enumerați, **Apollonios** din Perga (cca 262—180) era un discipol *al lui Arhimede care a studiat însușirile corpurilor conice* (celebrele „secțiuni").

[32] Meritele acestor personalități sînt de două feluri — potrivit lui Vitruvius: *1.* au descoperit instrumente de tot felul, lat. *res organicae*, mai ales pentru măsurători *(res gnomonicae)*; *2.* cu ajutorul lor au elaborat explicații raționale pentru fenomene fizice pe baza „numărului", — pe o cale naturală (lat. *numero naturalibusque rationibus*, redat de Timpanaro Cardini prin „mediante regole aritmetiche e ragioni fisiche").

[33] Așa cum reiese din vecinătatea cu pythagoreul Euphranor (v. la noi Pp. 255—256), precizarea lui Athenaios are o incidență mai ales asupra experimentelor făcute de asemenea filosofi pentru a determina însușiri muzicale de producere a sunetelor, atît pentru instrumente de suflat (cum era flautul dublu *aulos*), cît și pentru cele cu coarde, cf. fr. B **22** (măsurarea tensiunii strunelor cu ajutorul greutăților).

Fragmentele A 7 a-A 8; A *9*-A *29* și B *1*-B 23

Toate aceste vestigii și texte cvasi-complete alcătuiesc întreaga evidență pentru o reconstituire a doctrinei philolaice. Fragmentele **A** *7 a*—**A** *29* reprezintă seria mărturiilor *indirecte* despre conceptele doctrinare („simburele" unor adevăruri, așa cum le transmiteau discipolii înțeleptului),

iar secţiunea **B** *1*—**B** *23* cuprinde vestigiile unei tradiţii directe sau textualitatea celor asertate de Philolaos. Nota din DK I$_6$ 399, r. 24 şi urm. preciza că, exceptînd apoftegma B 16 (la care trebuie să adăugăm A 27—28 din *Anon. Londini*), unii cercetători au considerat toate fragmentele produsul unor falsificări — astfel **I. Bywater**, „On the Fragments attributed to Philolaus the Pythagorean", în „Journal of Philology", I (1868), pp. 21—53, Rose, Schaarschmidt, Heidel (în *Proceed. Am. Ac. of Astr. and Sc.* 45, 4, p. 79 şi urm.), iar ulterior Howald, *Essays on the hist. of med. presented to prof. Sudhoff*, p. 1 şi urm. Sinteza unui negativism hipercritic, la E. Frank, *Plato und die sogennanten Pythagoreer*, Halle, 1923, pp. 263—335, ulterior aproape în totalitate respins de autori moderni ca Mondolfo, Rostagni, Timpanaro Cardini, Nestle, Wilamowitz, Guthrie, Van der Waerden, Von Fritz. Consemnăm în *Note* critica moderată din Diels—Kranz, Raven şi Burkert, acesta din urmă ştiind să pună preţ chiar pe subtextele unor falsuri sau „apocrife". Principala dificultate în recuperarea hermeneutică a enunţurilor se datorează în cele din urmă specificului tradiţiei orale, atestată chiar de cea mai veche mărturie din secolul III î.e.n., a lui **Neanthes** (cf. DK, loc. cit., „das älteste Zeugnis für Schriftstellerei des Ph."). O găsim citată de Diog. Laërt. VIII, 55, în *Viaţa* lui Empedocles (DK 31 A 1, pp. 277—278; o reluăm în textul nostru (la p. 73): pînă la Philolaos şi Empedocles subzista comunitatea discursurilor la pythagorici (ἐκοινόνουν τῶν λόγων .. etc.). Să fi fost aşadar Philolaos ultimul pythagoreu care a redactat scrieri — în proză şi versuri — ? Doar pentru doctrina esoterică (îndeobşte de tip acusmatic) a funcţionat, pare-se, opreliştea. Oricum ea coincide cu o anumită etapă din viaţa filosofului nostru şi ar putea să fie la originea misterului care înconjura transmiterea în scris a operelor sale. Măcar pentru învăţăturile moral-formative şi magic arithmologice, încă din timpul vieţii sale a insistat poate pe lîngă discipoli să-i memoreze majoritatea spuselor şi tot prin convenţie orală a enunţat sintetic el însuşi (sub formă de poem şi *akusmate*) adevăruri preluate din moştenirea lui Pythagoras, aşternute la un moment dat într-o carte de preţ, enigmatică — ceea ce ar justifica suma plătită de un Platon şi căutarea de care se bucura volumul (fără să mai vorbim de titlul oarecum simbolic, *Timaios*, o altă împrejurare stranie pe care o mai discutăm în diferite locuri — cf. *infra*, notele 37—38.) Pentru multe fragmente şi rostiri philolaice se potriveşte denumirea *apoftegma* (gr. ἀπόφθεγμα, „rostire sentenţioasă"), pe care Diels—Kranz o utilizează în titlul păstrat şi de noi pentru fr. 7 a—8 (APOPHTEGMA UND SCHRIFTEN, pp. 399—400), de la fr. 9 la fr. 29, restul tradiţiei doxografice figurînd sub titulatura LEHRE (păstrată de noi, cf. p. 73). Timpanaro Cardini simplifică titlurile: *Scritti*, fr. 8 (pp. 118—121) şi *Dottrina*, fr. 8 a—29 (pp. 122—192).

[31] Am păstrat — în transliterare cuvîntul grecesc γεωμετρία . . . ἀρχή [„început" sau „principiu"] καὶ μητρόπολις — în sensul de cetate sau origină (la Timpanaro Cardini „madre-patria") sau focar al principiilor pentru întreg sistemul ştiinţelor. Prin acest enunţ apodictic se precizează că geometriei îi revine poziţia dominantă în construcţia unui edificiu al cunoaşterii matematice şi nu aritmeticii (ca ştiinţă a numerelor). După cum remarcă cercetătoarea italiană (p. 122 *a. l.*), Archytas (cf. fr. 4) va deplasa din nou centrul de greutate în favoarea celei din urmă.

[55] În original: **Timon** *„amarulentus"* este de fapt un filosof sceptic marginalizat de ceilalți camarazi de breaslă — unul care împinge pînă la caricatură pornirile antiplatonice, prezente și la realistul Aristoxenos, continuator al direcției erudit-biografice chiar în cadrul „Lyceului" (sau Peripatos). Acest Timon din Phlius (cca 320 î.e.n.) ar fi trăit după 275 î.e.n. la Atena, unde se impune ca literat cu talente parodistice. Ar fi scris epopei, tragedii și „drame", comedii, paralel cu opere filosofice (unele tot în versuri). Se ilustrează mai ales ca *silograf* (cf. Athenaios 22 d), adică scriitor de *silloi* („clevetiri" sau satire-parodii), un gen pe care l-ar fi creat, folosind sugestii din autorii comici, unde *sillō* însemna „a se uita strîmb" la cineva, „a-i arunca o căutătură iscoditor-ironică", pentru a-l lua în derîdere.

[56] Gellius dă titlul în greceşte: Σίλλοι. De fapt, poemul era intitulat, probabil, *Silloi* — plural generic, pe măsura unui asemenea conglomerat de „ochiri batjocoritoare". Se reconstituie în linii mari conținutul lor pentru cel puțin trei cărți. Filosofii erau satirizați acolo sub pretextul unei descinderi în Hades, ca în *Nekyia* (c. XI din *Odiseea* lui Homer). Data publicării nu poate fi așezată mai înainte de 240 î.e.n. (cf. P. W., *Realencyklopädie*, s. v., T. 12, coll. 1301—1303, articolul semnat de Wilh. Nestle).

[57] În original: „in eo libro Platonem ... appellat, quod ... librum Pythagoricae disciplinae emisset exque eo *Timaeum*, nobilem illum dialogum, concinnasset". Calificativul *nobilis* în afară de sensul primordial (= „clasic", „cunoscut") implică aici, credem, și o conotație valorizantă: „frumos". După cît ne sugerează o serie de conjecturi *Timaios* era fie titlul scrierii philolaice, fie o atribuire convențională, la care Philolaos ar fi putut să recurgă deoarece nu mai era permisă publicarea unui corp de doctrină pythagoreică sub numele unui autor în viață (și cu atît mai puțin atribuirea chiar lui Pythagoras). Oricum, este cert că dialogul platonic *Timaios* prelucrează o serie de concepții cosmologice și de „biologie" (mai exact de fiziologie sau medicină cu raportări la microcosm), de factură pythagoreică. Sursa lor a putut fi un tratat alcătuit de Philolaos, dar întregul sistem expus de fondatorul Academiei în „frumosul său dialog" subordona imaginea despre universul însuflețit unei gîndiri originale, unei credințe proprii despre natura sufletului și a divinului. Tocmai din cauza idealității demersului, elementele pythagoreice nu puteau fi specificate de autorul unei sinteze care pe alocuri le transformă „cu tendință". Se produce însă o revenire la pythagorism, chiar la Speusippos, nepot și succesor al lui Platon în fruntea Academiei. De atunci se accentuează mereu tendința de a redescoperi fondul pythagoreic din *Timaios* și alte dialoguri platonice. Un filosof critic (și totodată clevetitor-literat) ca Timon merge, ca și Aristoxenos (reprezentantul orientării antiplatonice din cadrul aristotelismului), în direcția denigrării lui Platon și bate monedă pe acuzația de plagiat. Alții, ca un Theon din Smyrna (sec. II î.e.n.), inaugurează tradiția comentatorilor neo-platonici care consideră că slujesc memoria marelui clasic, atunci cînd identifică și explicitează un fond al pythagorismului manifest sau latent din țesătura dialogurilor, conturele unui esoterism adeseori neconvențional, cenzurat de însuși maestrul Academiei, dar tot mai proliferant în primele veacuri din era noastră (cînd simultan neo-pythagorismul va concura creștinismul, pe același plan cu gnoza și hermeticii).

[36] Citatul din Timon reprodus de Gellius în greceşte conţine în manuscrise o greşeală (simplul γραφειν), emendată pe baza locului paralel din comentariul lui Proclos. *In Timaeum I*, 1, 11, care menţionează de asemenea invectiva sillografului şi cuvîntul născocit de acesta τιμαιογραφεῖν: „timeografia"! Ni s-a părut oportun echivalentul *Timaiopoemul*, pentru păstrarea unei amplitudini ritmice. În secolul IV e.n., cînd scria Proclos, el nici nu mai înţelegea pe cine „imitase" Platon, crezînd că luase ca model o altă imitaţie, pseudepigraful tratat *Despre sufletul lumii*, în care un stîngaci plagiator al lui Platon vroia să refacă sistemul enigmaticului „Timaios Locros" (v. şi pp. 240—241). Bilanţul recent al problemelor suscitate de tradiţia referitoare la Platon ca plagiator al pythagorismului în *Timaios* figurează la **Burkert**, *op. cit.*, pp. 210—212. Încă din secolul IV diferiţi autori nu se sfiesc să denunţe pasaje sau opere întregi, unde filosoful copia din antecesori fără să indice sursa. Theopomp, de pildă, pretindea că fuseseră plagiaţi în dialoguri Aristippos şi Bryson (v. Athen. 11, 508 c—d = FGrHist. 115, F 259). Apoi, un Aristoxenos, acelaşi erudit răuvoitor care depistase, pare-se, printre primii sursa philolaică în *Timaios*, susţinea că *Statul* se regăseşte „aproape întreg în scrierea lui Protagoras *Antilogika*" (cf. Diog. Laërt. 3, 37; 57, Aristox., fr. 67); alte acuzaţii similare în Alkimos (Diog. Laërt. 3, 9—11, respectiv DK 23, B 1—6). De aici Burkert trage concluzia că cei care semnalaseră plagiatele dispuneau în mod vădit de textele autorilor supuşi comparaţiei critice. *A existat deci efectiv o carte a lui Philolaos care stătea la baza dialogului platonic* („also ist anzunehmen, dass auch das Philolaosbuch, das dem Timaios zugrunde liegen soll, tatsächlich existierte — nicht jedoch, dass es mit diesem Werk so völlig übereinstimmte wie der Timaios Lokros"; *o.c.*, p. 211 şi notele 45—58, cu o documentaţie aproape exhaustivă). Credem totuşi că din fondul cărţii pythagoreice au trecut numeroase elemente care ne-ar permite să mergem mai departe decît presupune cercetătorul german (potrivit lui asemănarea nu ar fi fost mai mare decît cea dintre Homer şi Platon).

Ultimele trei mărturii regrupate în cuprinsul fragmentului **8** nu fac decît să nuanţeze (cu o corecţie notabilă) informaţii din fragmentele anterioare. Satyros din Callatis, prolix autor de biografii din şcoala peripatetică (mărturia din Diog. Laërt. III, 9) consemna mai sobru şi mai precis decît ne spunea acelaşi Diogenes în VIII, **84** (fr. **1**, reprodus chiar din *Viaţa lui Philolaos*) ideea că Dion a fost însărcinat să cumpere **trei** cărţi (nu una!) cu doctrina pythagoreică de la Philolaos. Ar putea fi o reelaborare a celebrului *tripartitum* al învăţăturii lui Pythagoras din care numai unele precepte aparţineau „fondatorului", restul (eventual o carte întreagă) provenea de la Philolaos. La un martor tardiv, Eusebios din Cezareea (clasic al patristicii), se confirmă inexistenţa unor prescripţii *scrise* (pentru religiozitatea pythagoreică) şi faptul că Philolaos urmat de Archytas au lăsat cel dintîi scrieri cu caracter filosofico-ştiinţific (deşi cel dintîi continuă orientarea simbolică a unui esoterism al geometriei).

Aceste concluzii — provizorii — şi-au propus doar să dea o idee cît mai realistă despre dificultatea hermeneuticii textelor propriu-zis philolaice din secţiunea *B*, fără să mai vorbim de faptul că aceleiaşi personalităţi i s-ar putea datora o bună parte din conceptele atribuite de

un Aristotel şi de doxografi în mod generic „şcolii" sau „aşa-numiţilor pythagorei".

Grupul fragmentelor doxografice *A* 9—11 23 conţine — în cea mai mare parte — idei preţioase pentru a reconstitui, corelativ cu fragmentariul din secţiunea **B**, elementele **„învăţăturii"** lui Philolaos, fără să aflăm totuşi nicăieri un conspect unitar al acestei doctrine. Chiar în aceste condiţii nu-şi mai are acum rostul pornirea negativistă a interpreţilor hipercritici, deoarece o serie de cercetători moderni au scos în evidenţă simburele de autenticitate din fiecare text, atrăgînd atenţia din capul locului asupra singurelor mărturii cu o formulare confuză, unde recuperarea vestigiilor autentice presupune o selecţie riguroasă: enunţurile din *A 16* (contaminat de Poseidonios) şi A 26—26 a, deosebit de confuze datorită meta-limbajului aproximativ folosit de Boëthius, atunci cînd adaptează terminologia muzicală greacească.

[39] Formularea din *Aëtius confirmă* deci apartenenţa filosofului nostru la orientarea unei teorii naturiste a principiilor, potrivit lui Raven (*Pythagoreans ...*, capitolele II, IV), singura poziţie promovată de Pythagoras şi acceptată, chiar după ce aritmologia pythagorismului mediu (v. *Nota introductivă*, pp. 15—17) tinde să introducă viziunea pluralistă a principiilor. În această *kosmopoieză* (v. şi „Elementele doctrinei anonime", fr. 23 şi 52—72) la temelia ordinei cosmice şi a mişcării din natură stă relaţia dialectică *peras* = finitul, principiul impar şi *apeiron* = in-definit, nemărginitul care poate fi totodată principiul nedeterminării şi vidul. În opoziţie cu monismul parmenidian avem aici un dualism fundamental, de factură fizic-naturistă, în ciuda conotaţiilor magice sau *religioase ale* numerelor-stihii. În sensul acesta caracterizează noţiunile Raven: „the meeting-place of the two currents", *i. e.* filosofia Monadei primordiale *versus* pluralism al principiilor numeric-stihiale, „is to be found not in the primary Monad but in the primary opposition of Limit and Unlimited. These «peculiar principles» are, as Aristotle says, capable of a very wide application. The principle of Limit can be regarded with religious reverence as the principle of Unity and Goodness; but it can also be regarded, as I shall later suggest that it eventually came to be, *as a purely geometrical and cosmological* principle (subl. n. M.N.) largely, if not entirely, shorn of religious significance" (*op. laud.*, p. 19). În felul acesta se combate poziţia lui Cornford, potrivit căruia nu există decît o singură alternativă în vechiul pythagoreism: *Unul* primordial dă naştere celor două serii de principii (*peras* şi *apeiron*) sau cele două *se contopesc* pentru a produce *monada* (= unul stihial) care domină totul, chiar dacă subzistă un dezechilibru aparent între stihiile contrare.

[40] În textul grec *heis* (εἷς): „unu" (cardinalul), anticipînd poate noţiunea de *Uni-vers*.

[41] Enunţurile philolaice generalizează termeni mai cuprinzători; pentru denotarea tensiunii dialectice definite, *supra* (nota 39) între principiul-*limită* (= *peras*, πέρας) şi cel de *ne-limitare* (= *apeiron*, ἄπειρον). În acest fragment Unul, acord al contrariilor se alcătuieşte din „cele-care-mărginesc" — în greceşte un participiu activ la neutru plural (*perainonta*, περαίνοντα de la verbul περαίνω). Deci obiecte, cauze, principii care „modelează determinist", faţă de cele „nedeterminate, infinite, informe, negative etc." denotate de adjectivul cu statut nominal, nepredicativ la neutru plural: *apeira* (ἄπειρα).

[42] Cu alte cuvinte, deşi se definiseră noţiunile matematice diferite nu se făcea încă o distincţie terminologică între „unu", *heis* (εἷς), numeral cardinal, început al şirului de numere şi *monas* (μονάς) ca unitate-întreg şi monadă cosmică, tocmai, pe cît se pare, din cauza faptului că, uneori, ele coincid, iar cea din urmă nu are încă semnificaţia din platonism. Totuşi, cum arătăm în *Nota introductivă* (v. p. 15 şi urm.) evoluţia conceptelor nu poate fi lesne decisă sub raport epistemologic.

[43] Pentru enunţul acestui celebru jurămînt, v. „Versurile de aur", în acest volum, pp. 60–61, precum şi forma lui „genuină", în contextul din Aëtius, „Pythagoras", *Elemente* ... (*Filos.*, vol. I, p. a 2-a), fr. 35–58 B DK, cu locurile paralele indicate acolo şi raporturile dintre *tetradă* şi *decadă* (*ibid.*, mai ales nota 187). Ca număr sacru 4 (sau *tetrada*) cuprinde şi numerele care, adunate, dau 10 (= 1 + 2 + 3 + 4). Folosind majoritatea studiilor moderne (în special P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tetrade*, Paris, 1932) referitoare la această concepţie, Timpanaro Cardini (*a. l.*) derivă din această însumare formula generală pe care au stabilit-o la un moment dat pythagoreii: $1 + 2 + 3 + \ldots n = \frac{n.(n+1)}{2}$.

Alte semnificaţii simbolice foarte vechi ale numerelor sînt menţionate în secţiunea „Pythagoras", sus-menţionată, mai ales în capitolul pe care l-am intitulat *Natura numerelor concrete şi a figurilor* (fr. 33 şi urm.).

[44] Despre *decadă* ca număr perfect se alcătuise o doctrină închegată, cardinală în pythagorism — v. secţiunea „Pythagoras", vol. cit., fr. 23, 35, 43, apoi fragmentele philolaice A 13 şi B 11, unde se citează şi un tratat al lui Archytas, rezervat acestui număr. Am indicat în repetate rînduri — şi în nota precedentă — cum generează numărul *patru* prin adunarea elementelor sale constitutive *decada*, număr perfect (*teleios*); potrivit definiţiei rezumative a lui Al. **Olivieri** (*Civiltà Greca nell'-Italia meridionale*, Napoli, 1931, p. 51), 4 „dă o limită primei serii de numere şi în felul acesta determină şi mărgineşte infinitatea lucrurilor" (ca bază a sistemului decimal). Tocmai fiind un număr „generator", *tetrada* [4] devine „rădăcină" a naturii lucrurilor, implicit garant al *sănătăţii*, care ia fiinţă prin echilibrul celor patru elemente, dintre care numai două sînt primordiale pentru pythagorei — focul şi pămîntul —, celelalte fiind „puteri" ale acestora (2^2 în lumea stihiilor generînd aerul şi apa din foc). Tetragrama devenise înainte de celelalte simboluri un însemn al pythagorismului.

Fragmentele doxografice A 12–A 13 ilustrează în continuare, prin enunţuri schematice, preocuparea lui Philolaos de aprofundare a simbolismului fiecărui număr din alcătuirea *decadei*.

[45] Din nou se insistă asupra *tetradei* (numărul *4*) care ar conferi lucrurilor „extensiunea matematică cu trei dimensiuni": de aceea este şi primul număr piramidal (cf. Olivieri, *loc. cit.*). De fapt forma cea mai simplă de poliedru regulat („volum") al geometriei care ordonează spaţiul era piramida simplă — sau tetraedrul (după cum vom vedea echivalată cu *focul*), construit din 4 triunghiuri (care alcătuiesc pe o suprafaţă de *bază*, în funcţie de o înălţime, figura ce cuprinde parametrii unor *lăţimi* succesive).

[46] „Calitatea și culoarea" simbolizate de *cinci (pentada)* desemnează „aspectul exterior, calitativ al lucrurilor" (Timpanaro Cardini), așa cum se vede și din folosirea termenului *chroiá* („culoarea epidermică", „tenul"), pentru a denumi suprafețele concrete (cf. și „Pythagoras", *vol. cit*, fr. 50). Numărul *cinci* dă „colorație și calitate fizică" obiectelor naturale, întrucît după *tetradă* (sau „rădăcină stihială") el desemnează ultima înfățișare a focului exterior care învăluiește sfera cosmică și devine astfel *cvinta esență* (lat. *quintessentia*) sau — mai exact —, potrivit fr. **B** 12, al cincilea corp, care asigură stabilitatea sferei și „o conduce" (am putea spune că sintetizează aparențele). De fapt *pentagrama* (un *pentagon* — figura cu 5 *unghiuri*), rezumînd și proporțiile corpului omenesc — microcosm, înscris în sferă devine cea mai semnificativă emblemă a pythagorismului, legată de secțiunea de aur (cf. M. Ghyka, *Le nombre d'or*, t. I, cap. II — „La divine proportion", pp. 43—59); v. de asemenea versiunea română, în vol. *Estetică și Teoria Artei*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1981, pp. 51—63 și planșele 1—25, 73—84, iar în acest volum figurile de la pp. 22 și 262.

[47] Ca „principiu al însuflețirii" (gr. ψύχωσις), *hexada* (sau numărul „șase") apare încă din cele mai vechi mărturii ale școlii (cf. secț. „Pythagoras", vol. I, *2*, fr. **8**, p. 14 și nota 56). Această „potență creatoare de viață" (Timpanaro Cardini) stă și la baza credinței în cubul psihogoniei (așa cum arătam în nota citată *supra*). De aceea tocmai, numărul *trei* fiind începutul autentic al seriei numerelor impare ce delimitează obiectele (seria lui *peras*), ridicarea sa la putere, $3 \cdot 3$ (sau 3^2) dă *hexada*, simbolul „însuflețirii" ca ciclu vital. După cum este dispus pe fețele unui zar (gr. *kybos*: „cubul" sau pătratul perfect), el figurează seria numerelor întregi posibile care se opun pe fiecare față a volumului respectiv, în așa fel încît ultima pereche $1 \sim 6$ ne dă echivalentul originii și al împlinirii unui ciclu de viață. Dacă se repetă 6 prin ridicare la cub, obținem $6 \times 6 \times 6 = 216$, ciclul periodic pe care mărturia sus-menționată („Pyth.", fr. **A** 8 și p. 78) îl considera seria metempsihozelor fondatorului confreriei. De fiecare dată suma cifrelor opozabile însumează în mod constant un *șapte*, ultimul număr-prim al decadei.

[48] După numărul *însuflețirii*, așa cum rezultă și din formularea de mai sus, vine *șapte* sau *heptada*, întruchipînd lumina primordială *(phōs)*. Fragmentul *B 20*, echivalînd acest simbol cu „divinitatea" este mai degrabă un text apocrif. Ne menținem de fapt în cuprinsul unei trepte a simbolurilor naturiste, cu referințe antropocentrice și se atinge prin *șapte* un prag al abstractizării: lumina reprezintă și *viața* sau principiul ei cel mai nobil (se substituie dealtfel acestei noțiuni în multe metonimii ale rostirii poetice); tot le această chezășie depinde și *sănătatea* (cicluri sau bioritmuri în cuprinsul unei existențe).

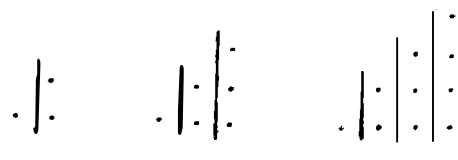
[49] Odată cu *octava* (în această propoziție doar abstracțiune numerică), se vede clar că simbolismul kosmopoietic al numerelor culminează cu întruchiparea omului ca ființă inteligentă, capabilă de sentimente; mai ales iubirea cu impuls erotic și cu prietenie. Dacă *patru* era izvor de viață, combinare de stihii în natură, *opt* este asociat eventual și cu octava muzicală sau cu octocordul — armonie inteligentă. În sfîrșit, 8 prin reduplicarea lui *4* aduce la împlinire „apariția inteligibilului". Numeroși cercetători au subliniat de aceea polisemia diferitelor întruchipări simbolice: aceleiași cifre sau aceluiași unghi într-o figură (după cum se

spune și în A 14) i se atribuie mai multe personificări, întrucît și divinitățile păgîne adeseori cumulează o serie de atribute, în constelări cu semnificații diverse. Textul grec semnifică oricum *coincidența* de atribute care, sub forma *eros*-ului, a **prieteniei** *(philia)*, a **ginditii** *(epinoia)* și **chibzuinței** (ca „sens imanent orientativ" sau *metis*), *litt.* „se întîmplă celor existente" (. . . φησὶν συμβῆναι τοῖς οὖσιν). Dealtfel aceste patru accidente ontologice presupun de fiecare dată doi parteneri (însumează deci elementele unui model *octogonal*).

[50] Sînt cei doi conducători ai Academiei (școală de filosofie ateniană), după moartea lui Platon, întemeietorul ei. **Speusippos,** care va sta între 347—339 în fruntea școlii, reia doctrine pythagoreice ale arithmologiei, la fel cum va face și succesorul său **Xenocrates** din Chalcedon, (scolarh între 339 și 314), acesta din urmă încercînd o sinteză eclectică, din care nu vor lipsi și elemente aristotelice, deși (potrivit lui Diogenes Laërtios IV, 13) ar fi compus și el lucrări de inspirație pythagoreică: *Învățăturile lui Pythagoras, Despre numere, Despre intervale, Geometria* — în două cărți (T. C.).

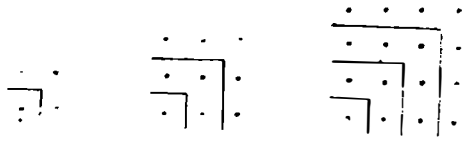
[51] Pare să fie o compilație alcătuită cu discernămînt — pe alocuri probabil o sînteză, influențată de teoria numerelor dezvoltată de Platon. În orice caz e semnificativă și revenirea la sursa mai veche, a elementelor transmise sub autoritatea înțeleptului din Samos. Acestea sînt tocmai „învățăturile studiate cu rîvnă" — în original: *Pythagorikaì akroáseis*, deci transmise prin **„audiere"**, oral, *spudastheisai*, „cu zel" (păstrate cu fidelitate). La ele se adaugă și selecția din „scrierile lui Philolaos". Așa cum se va vedea și din fr. **B. 11,** s-ar putea să fi ajuns pînă în secolul IV î.e.n. printre asemenea „însemnări" *(syngrámmata)* și o carte *Despre decadă* sau *Despre număr* (în general); primul titlu apare mai frecvent la compilatorii care dau citate philolaice.

[52] *Numere liniare* (gr. *arithmoi grammikoi* sau — mai precis — *a. euthygrammikoi*, „rectilinii") sînt cele care nu pot constitui nici suprafețe (ca celc *poligonale* — v. *infra*), nici volume specifice numerelor plane și solide), deoarece sînt *numere prime*, „așadar, nu pot să rezulte dintr-un produs" (T. C.), pentru a duce la construcția figurilor. Acestea sînt noțiuni specifice arithmo-geometriei pythagoreilor, la fel ca vestitele *numere poligonale*. P. Tannery, în *Pour . . . la science hellène*, Paris, 1887, Append. II, p. 375, nota 1, relevă expresia comentată *(număr* **liniar***)*, ca un termen rar, folosit pentru prima dată în această mărturie, atestînd sursa pythagoreică veritabilă reprodusă de Speusippos (a se vedea și Thymaridas, pp. 259—262). Astfel de numere **„recti-liniare"** trebuiau reprezentate numai prin punctarea unei linii simple *(grammé)*, cu un număr de puncte care corespunde cifrei. De exemplu:



1 + 2 sau 1 + 2 + 3 sau 1 + 2 + 3 + 4 etc.

față de numere piramidale — cum ar fi de ex.:



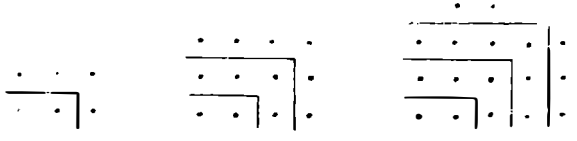
1 + 3, 1 + 3 + 5, 1 + 3 + 5 + 7 etc.

Dealtfel, definirea tipurilor respective de numere cu proprietăți figurate revine ceva mai departe (v. și notele 71—75), în textul reprodus ca un citat din Speusippos.

[63] Aceste specii de numere sînt toate *poligonale*, în contrast cu cele *liniare* definite *supra*. Într-o terminologie proprie numai pythagorismului se definesc drept *poligonale* toate numerele care nu sînt prime și prin reprezentare cu ajutorul gnomonilor (v. secțiunea „Pythagoras", vol. cit., fr. 30—35, pp. 33—37 și notele 173—175, la pp. 103—105) duc la orînduirea numerelor-puncte în forma unor elemente de figurație cu unghiuri, încadrînd astfel spațiul *suprafețelor*, — numerele **„plane"** cu specii „variate" — și chiar al *volumelor* — numerele „solide". Ambii termeni sînt definiți la Euclid, în *Elemente*, cartea a VII-a, 16—17, unde regăsim de fapt pe de-a-ntregul doctrina pythagoreilor din epoca „medie". Numărul *plan* este un produs a două numere, cel *solid* produsul a trei numere; de fiecare dată factorii se numeau „laturi". Dintre speciile de *numere plane* am reprodus în nota precedentă figurația celor **„pătrate"**, obținute potrivit definiției noastre prin ridicare la pătrat (deci un număr înmulțit cu el însuși), dar pe baza metodei gnomonice o serie pară, ce rezultă din însumarea termenilor seriei impare 1 + 3 = 4, ... + 5 = 9, ... + 7 = 16 etc. Numerele **„rectangulare"** (sau „dreptunghiulare") se prezintă de fapt ca produs al laturilor unui dreptunghi *hèteromekes*, deci cu numere diverse, deși se însumează seriei pare:

2 + 4 = 6 (2 · 3), + 6 = 12 (3 · 4), + 8 = 20 (4 · 5) ...

Vom avea — respectiv — figuri geometrice de tipul:



În mod similar, vom obține numere poligonale **„triunghiulare"** prin însumarea succesivă a termenilor din seria naturală a numerelor întregi:

1 + 2 = 3, + 3 = 6, + 4 = 10 ...

Sau numere **„pentagonale"**, figurînd progresiunea

1, 4, 7, 10, 13 ... 1 + 3 = 4, + 3 = 7, + 3 = 10 ...

După aceleași criterii se construiau și celelalte numere poligonale: hexa-

gonale, heptagonale etc. Desigur — așa cum arătam și în comentariul la fragmentul citat *supra* din Pythagoras —, proiecția numerelor cu ajutorul gnomonului ține seamă de felul în care se dezvoltă seriile numerice construite alături (rectiliniar) sau în jurul unității-monadă. *Numere gnomonice* propriu-zise trebuie considerate cele obținute prin triangulație, adăugîndu-se un gnomon dreptunghic unui termen impar, pentru a se obține termenul succesiv $n + l$ (în care notăm cu n suma termenilor precedenți; v. figura numerelor triunghiulare, toate impare). Față de marea clasă a numerelor *plane*, potrivit definiției lui Euclid (cărțile II și VII), numerele *solide (stereoi)* își trag denumirea de la figurația lor spațială, prin modele care corespund volumelor (din geometria ce construiește figuri în spațiu), implicit de la exponenții care corespund *puterilor*. Vor fi deci numere *tetraedre, cubice, hexaedrice* etc. În sensul acesta Speusippos numește în acest fragment numărul *4* **piramidal,** întrucît corespunde piramidei (T.C.). La Platon, în *Timaios* 31 C-32 C, se reîntîlnesc denumirile de numere **solide** — propriu-zis cu volum *(onkos)* — și *plane*, raportate la puterile numărului și proiecția lor în spațiu. Considerații despre dezvoltarea ulterioară a elementelor de teoria numerelor inerente acestor concepte se găsesc la G. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, vol. I, Leipzig, 1907 și la Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, București, 1968. În general se aprofundează mai întîi conceptele de progresii și recurențe numerice.

[64] Sînt cele cinci volume, ale căror figuri corespund corpurilor cosmice (probabil încă din vremea lui Hippasos — v. *Filos ... pînă la Platon*, I, 2, pp. 47—49 și 134—135), în sensul că aceste poliedre fundamentale simbolizau cele patru elemente — v. mai departe fr. **A 15** și **B 12,** cu notele de acolo. Bineînțeles, contau mai ales interpretările date relațiilor între unghiuri, dar totodată problematica inerentă atît înscrierii în sferă, cît și raportării la figura cercului. De aceea pînă în zilele noastre poliedrele respective *(tetraedrul, hexaedrul* sau „cubul", *octaedrul, dodecaedrul* și *icosaedrul*, numite probabil încă din vremea lui Speusippos „corpuri platonice") rămîn figuri de bază pentru orice *reprezentare geometrică a spațiului* și analiza lor riguros științifică oferă concluzii fundamentale, întrucît ele descriu modelul tuturor fenomenelor de rotație spațială în Univers. Putem avea încredere în asemenea legi de „armonie matematică" a căror interpretare pe baza raporturilor simetrice a fost sintetizată de H. Weyl — cf. *Simetrie* (versiune română), București, 1966, p. 89 —, cu o precizare foarte importantă pentru a diferenția esoterismul pythagoreic de optica modernă: „noi nu mai căutăm această armonie în forme statice, cum sînt corpurile regulate, ci în legi dinamice. După cum poligoanele regulate sînt legate de grupul finit al rotațiilor plane, tot astfel poliedrele regulate trebuie să fie intim înrudite cu grupurile finite ale rotațiilor proprii în jurul unui centru O in spațiu".

[65] Am adăugat în traducere precizarea „în mod corelativ", deoarece se cereau reliefate însușirile acestor studii, care încă din vremea lui Philolaos și Archytas elaborează teoreme referitoare la fiecare din cele cinci poligoane („proprietăți specifice"), ajungînd apoi la cele generale — „proprietăți comune" întregii clase de figuri. După cum spune Timpanaro Cardini (*a.l.*): „formulazione teorica delle proprietà metriche dei poliedri regolari convessi, lavoro che raggiunse poi la sua perfezione nel libro XIII degli *Elementi* di Euclide".

[56] Ca majoritatea comentatorilor, preferăm lecțiunii din Diels—Kranz textul emendat potrivit propunerii lui Tannery: „despre proporția continuă și cea discontinuă" (deci odată cu repetarea prepoziției se precizează construcția). În text primul termen („proporția **continuă**", gr. *analogia*) se referă atît la o *progresie aritmetică* (de tipul 2, 4, 6, 8, 10 ...), cît și la una *geometrică* (de ex. 2, 4, 16, 256...). Celălalt („proporție **discontinuă**", potrivit lecțiunii *peri antakolouthias*) desemnează „corespondența dintre o serie de raporturi", așa cum se prezintă — de exemplu — proporția aritmetică sau geometrică între două sau mai multe raporturi constante (sau care , nu formează prin seria lor o progresie" — T.C.).

De exemplu:

1 : 2 :: 8 : 16 :: 12 : 24

La Diels—Kranz lecțiunea *anakoloutkias* presupune că studiul *progresiilor* ar fi luat în considerare discontinuitatea ca *in-consecventă* și nu ca raport proporțional.

[57] Cele două adjective la superlativ din textul grec *(phusikotaten* și *telestikotaten*) au fost alese pentru a da o pondere specială calificării elementelor de conținut din a doua parte a micului tratat *Despre numere*, unde Speusippos se ocupa în mod exclusiv de simbolistica *decadei* (cf. și fr. *B 11*), analizată pe două planuri corelative. *(A)* **natura**, întemeiată pe tot felul de proporții armonice și raporturi între numere bazate pe sistemul decimal; *(B)* **imanența** numărului **zece** pentru „desăvîrșirea" tuturor *făpturilor*. Din acest punct de vedere i se atribuie *decadei* virtuți aproape magice, termenul *telestikós*, „capabil să desăvîrșească", fiind conotat de însușirile atribuite inițiatului, care devine *teleios* („perfect", „desăvîrșit") după ce a fost modelat de riturile misterice.

[58] De aici înainte dezvoltarea enunțului se resimte de pe urma speculațiilor platonice: *decada* este o *idee-arhetip* (în text *eidos*, aici „formă ideală") care asigură „din sinea ei" (*aph' heautes*) precizia de mecanism a fenomenelor cosmice *(kosmika apotelesmata*, reliefînd mai ales **„efectele"** acestora), ca un fel de „artefact modelator" (*technikón*, construit cu dativul).

[59] Precizarea, inserată ca un fel de paranteză, ne atrage atenția în mod special că întregul simbolism al decadei — dezvoltat în citatul care alcătuiește restul fragmentului — trebuie interpretat ca o dovadă peremptorie a determinismului cosmic obiectiv. Numerele nefiind pentru pythagorei separabile de imanența lucrurilor, însușirile teoretice studiate de „arithmologie" nu pot intra sub incidența hazardului *(tykhe)* și nu depind de opiniile subiectului cunoscător (ἀλλ' οὐχ ἡμῶν νομισάντων).

[60] Alte lineamente ale terminologiei specifice pentru ideația platonică, impregnate chiar de coloratura exaltării neoplatonismului. *Decada* e concepută ca o „temelie ce ființează" (θεμέλιον ὑπάρχουσαν), „paradigma perfecțiunii" sau „modelul" pe care și l-a propus o divinitate supremă, *demiurgul* Universului (în text se utilizează termenul *poietés*). Pentru obîrșia pythagoreică a conceptului, Timpanaro Cardini trimite la fr. *11* din Hippasos (cf. la noi — *Filos. ... pînă la Platon*, vol. I, 2, pp. 137—138, cu notele aferente), unde *numărul* (în general) este definit fie ca „prima paradigmă a creației [*kosmopoiia*"], fie ca un „instrument conceptual-discriminativ", *organon kritikon* al unei „divinități creatoare", *kosmourgou theou*.

[61] Specificarea „**număr perfect**" a fost adăugată în text de H. Diels, deşi Kranz — în aparat, la p. 401 — o consideră superfluă, întrucît avem de-a face cu un termen tehnic. Dar aici nu este vorba numai de perfecţiunea teoretică a decadei, ca însumare ce „se desăvîrşeşte", pe măsură ce se adună primele patru numere ($1 + 2 + 3 + 4 = \mathbf{10}$), deşi Timpanaro Cardini consideră că număr perfect (*teleios*, fără determinare) se numea doar cel format din suma divizorilor (deci $\mathbf{6} = 1 + 2 + 3$). În mod limpede Philolaos, compilat de Speusippos, demonstra „perfecţiunea" decadei, atît ca număr matematic („pur"), cît şi ca număr ce defineşte *natura* — cum precizează mai departe contextul, prin locuţiune adverbială *(kata physin)*. În ediţia sa din *Theologoumena*, de unde provine acest fragment, De Falco trimite la toate locurile paralele, despre semnificaţia cosmico-naturistă a *decadei*. Aşa se numeşte dealtfel la Iamblichos întreg capitolul final (X, pp. 79—87, ed. cit.), iar printre mărturiile paralele (De Falco, p. 82 în notă), ar fi de amintit Nicomachos, *Introd.*, p. 122, 18 sq.; Iambl., *In Nicomachi Introductionem* (ed. Pistelli), p. 43, 16, Anatolius, *Tratatul despre decadă şi numerele din cuprinsul ei*, p. 32, 3; Macrobius, *Comm. in Somnium Scipionis* (ed. Eyssenhardt), I, 6, 76, Isidorus, Migne, PL, 83, 191, fragmente pythagorice editate de Delatte (*Études* . . ., pp. 174, 55 etc.). Un extras din Anatolius încheie dealtfel ediţia susmenţionată şi, la fel ca textul de bază, ele definesc decada ca un fel de „cerc şi limită a oricărui număr", care devine paradigma simetriilor (= a proporţionalităţii — cap. cit., pp. 79—82) din *Kosmos*; ca atare domină totodată raporturile numerice din cuprinsul sferei.

[62] Altfel spus: oamenii din multe neamuri (ce aparţin unor culturi diferite) se întîlnesc în privinţa folosirii decadei (şi a zecilor) pentru numărătoare, deşi pot folosi convenţii care diferă pentru celelalte detalii de numeraţie şi calcul. Observaţia se distinge prin pertinenţa ei sub raportul antropologiei culturale şi al teoriei numerelor. Chiar în culturile unde se luau ca termene şi baze de numeraţie alte „cifre" (de ex. „*şase*" la babilonieni), seria numerelor naturale întregi implică la un moment dat însumarea zecilor şi notaţii corespunzătoare. O notă sintetică, sub forma interogaţiei despre numărătoare extinsă în bază de *zece* va fi atribuită lui Aristotel, *Probleme* XV, 3, 910 b: „De ce toate popoarele, barbari şi eleni, numără pînă la *10* şi nu pînă la un alt număr — de exemplu 5 —, pentru ca s-o ia de la capăt apoi, numărînd «unu spre cinci», «doi spre cinci» ş.a.m.d.?" În acelaşi context se adaugă informaţia — de cea mai mare valoare pentru interpretarea vechiului simbolism al civilizaţiei preromane din ţara noastră — referitor la obiceiul *tracilor* de a număra pînă la 4 (cu reluarea seriei, după fiecare tetradă). Explicaţia ce se dă în această mărturie păcătuieşte prin naivitate: tracii, ca nişte copii, n-ar fi în stare să reţină în memorie numere ce trec de baza patru şi n-ar avea nici obişnuinţa, nici conceptul de multiplu! Timpanaro Cardini (*op. laud.*, p. 131, nota a.l.) înlătură pe bună dreptate această motivaţie discriminatorie şi simplistă, insistînd asupra momentului ontologic-ritual. Savanta italiană consideră că pare mult mai verosimilă influenţa tracilor asupra doctrinei lui Pythagoras, mai ales datorită sacralităţii lui 4, celebrul *tetraktys* (o ipoteză similară am formulat noi înşine în legătură cu religia geto-dacă şi asocierea Zalmoxis-Pythagoras, cf. referinţele din vol. I, partea a 2-a, pp. 9—10, 70—71). Practica numărătorii şi aritmetica elementară (computaţia) se numeau la greci *logistică* (λογιστικὴ τέχνη, cf. Platon, *Gorgias* 450 D, 451 B

şi *Statul* 525 A), în opoziţie cu *arithmetike* (= de fapt, „teoria numerelor şi a operaţiilor matematice").

[63] După Tannery, *Science hellène*..., p. 388, nota 1, ultima frază (de la „multe altele nu-i sînt proprii doar acestuia" pînă la fine) reprezintă un adaos, de tipul unei glosse, care a fost inserată în text. Ea completează însă în mod oportun definirea „perfecţiunii" lui zece, deoarece, cum reiese din ceea ce urmează, se înşiră de fapt anumite proprietăţi ale numerelor distincte din seria *1* la *10* şi „altele" care ţin de teoria generală a numerelor, raportate la construcţia figurilor geometrice.

[64] Prima din cele trei proprietăţi ale *decadei* se referă la faptul că ea conţine două serii, cu acelaşi număr de termeni din cele două mari categorii, fundamentale pentru filosofia pythagoreică: cinci termeni *pari* (sau „perechi" — seria *2, 4, 6, 8, 10*), cinci *impari* (sau „nepereche" — seria *1, 3, 5, 7, 9*). În greacă seriile *artioi* şi *perissoi*, fără să fie *heteroméreis* (deci „nu diferă ca număr de părţi constitutive").

[65] În terminologia greacă: dacă parul nu este *sym-perainon* (decl „număr terminal") „delimitat împreună cu o unitate", cealaltă serie (a imparilor) „va prisosi": va fi prea lungă. Precizare aproape superfluă.

[66] Pînă acum s-au dat caracteristici ale numerelor potrivit opticii geometrizante (definind numere propriu-zis „pythagoreice"), care distingea — cf. *supra* şi notele 52-53 — proprietăţi „liniare, plane, solide", aşa cum rezultau din construcţia proiectiv-gnomonică. Dar aici se defineşte a doua proprietate a decadei — de fapt a domeniului numeric în general —, sub raportul *aritmeticii* antice (sau a teoriei numerelor), deosebindu-se numerele p r i m e de celelalte, pe care doar ştiinţa veche le mai numea *secunde* (prin contrast!) sau „compuse" (în sensul că se alcătuiau din mai mulţi divizori decît 1 şi numărul respectiv). Chiar Tannery sublinia că denumirea de numere „secunde" sau „compuse" a ieşit din uz, cea de numere *prime* fiind o achiziţie perenă a pythagorismului.

[67] Al doilea element al frazei pare, la fel ca glossa semnalată în nota 63, o interpolare în text, aici oarecum arbitrară. O distribuţie complementară de două serii la fel de lungi, una cu termeni *primi*, se mai întîlneşte doar la numerele *12* şi *14* (deci era inutil să se lase chestiunea în suspensie prin formularea „altele cîteva").

[68] Se rezumă astfel a doua proprietate a decadei, alcătuită din serii cu egală distribuire şi în privinţa raportului dintre cinci numere *prime* sau „necompuse" (*1, 2, 3, 5, 7*) şi cinci numere „secunde" sau „compuse" (4, 6, 8, 9, 10), ultimele fiind pur şi simplu *ne-prime* (cf. *supra*). Repetiţiile obositoare din acest pasaj sînt atribuite în mod just de Tannery necesităţii de a familiariza pe cititor cu noţiunea de „b a z ă" numerică din fraza precedentă. *Pythmen* sau „bază" este cel mai mic număr cu o proprietate dată şi — în alte contexte — restul diviziunii unui număr prin 9 (astfel la Pappus).

[69] Ajungem la cea de-a treia proprietate aritmetică a decadei (Tannery — „une troisième égalité"). De fapt, o egală distribuire de *sub-multipli* şi *multipli*. Unele dificultăţi le oferă aici obţinerea unor serii la fel de lungi şi de aceea s-a remediat o lacună în textul manuscris: „numărul *4* ‹trebuie adăugat›" (cf. ediţia De Falco) şi în seria *multiplilor*, „ca multiplu de 2", restabilindu-se astfel distribuţia egală după ce „trebuie scos din seria" [de multipli] „numărul 7". Aşadar vom avea cinci submultipli „1, 2, 3, 4, 5", urmaţi de cinci multipli „4, 6, 8, 9, 10". Se repetă

4, număr cardinal (în sensul etimologic şi tare al cuvîntului), iar **7** poate fi exclus, nefiind multiplu al unităţii, întrucît **7** este doar „baza" seriei numerice precedente şi (potrivit concepţiei greceşti) nu „o unitate propriu-zisă" (v. şi fr. A 10 *supra*), deci singur nu poate funcţiona ca factor al unui produs sau ca submultiplu al lui 7, care nu rezultă deci dintr-o multiplicare propriu-zisă (alicotă).

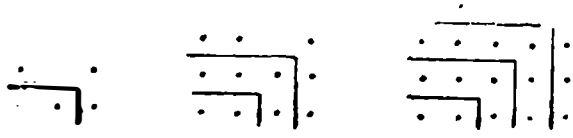
[70] A patra proprietate a *decadei*, după Speusippos, ia în considerare toate raporturile *(lógoi)* posibile între numere, surprinse în cadrul seriei *1 ... 10*. Întrucît termenul *logos* (λόγος) desemnează proporţionalitatea, trebuie să ne referim de fiecare dată la conceperea numerelor ca mărimi, luate proporţional în cuprinsul entităţii-decadă. Se consemnează raporturi de *egalitate* (de ex.: a + b :: b + a = c :: c ... 10 sau 2 + 3 :: 3 + + 2 :: 5 + 5 ... 10) de *superioritate* (de ex. 2 < 1, 3 < 2, 4 < 3 ... 10 sau 1 + 1, 2 + 1, 3 + 1 ... 9 + 1), de *inferioritate* (inversarea raportului precedent — de ex. 9 < 10 ... 3 < 4, 2 < 3, 1<2 = 10 − 1... 4−1, 3−1, 2−1). Vine apoi raportul *epimorion* (ἐπιμόριον) sau *super particularis proportio* (cf. de ex. Boëthius, *De Musica* III, 11) în care totdeauna elementele se află în raportul $(n + 1) : 1$. La Tannery (*op. cit.*) se numeşte „le rapport de *quantième en sus*". Îl putem transpune şi sub forma

$$a = b + (b/n), \text{ deci } a : b = (n + 1) : n$$

în care *a*, numărul mai mare (superior) este egal cu *b plus* o parte din *b*. De exemplu raportul 3:2 *(hemiolion)* sau 4:3 *(epitriton)* ... Faţă de raporturile precedente — de *superioritate* şi *inferioritate* —, aici trebuie să pornim de la o *împărţire* în *n* elemente riguros egale între ele (pentru *a* şi *b*). B.L. van der Waerden, *op. cit.* cap., „Die Harmonielehre der Pythagoreer", p. 373 şi urm., pune acest raport la baza învăţăturii despre armonie (v. şi capitolul „Die Arithmetik ...", pp. 392−423). În fond, aşa cum indica A. Szabó în *The Beginnings of Greek Mathematics*, Budapesta, 1978, pp. 174−177, această propoziţie (a 3-a din *Sectio Canonis*) ne dovedeşte că nu poate să existe o medie geometrică între două numere care se află în *ratio superparticularis* şi definesc astfel medietatea muzical-armonică. Aşa sînt relaţiile de *octavă* (2 : 1), *cvintă* (3 : 2) şi *cvartă* (cf. Van der Waerden, *op. cit.*, p. 375 şi urm.; v. de asemenea la noi în *Filos pînă la Platon*, vol. I, *2*, fr. 14 din Hippasos şi notele de la pp. 148−151). Se prelucrează deci în caracterizarea decadei la Speusippos date foarte vechi, anterioare probabil *lui Archytas* (cf. observaţiile lui Szabó, *op. cit.* cu privire la cele zece medietăţi pythagoreice, avînd la bază cea mai simplă ecuaţie de proporţie între două segmente $\frac{a+b}{a} = \frac{a}{b}$ sau raportul secţiunii de aur.

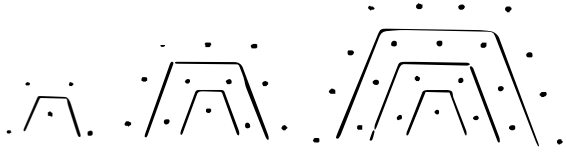
[71] Se revine la proprietăţile figurate ale numerelor geometrice (cf. notele 52−53) şi se începe — cum e natural — cu numerele *liniare*. Proiecţia în spaţiu a proprietăţilor „pythagoreice" ale numărului, cu definiţiile succinte din textul nostru, se regăsesc şi în caracterizarea dată de Aristotel (în *Metaph.* VII (Z), 11, 1036 b) ierarhiilor spaţiale din pythagorism − cf. la noi (vol. cit.) „Pythagoras", fr. 65 (58 B 25 DK), pp. 48−50 (cu notele aferente). Asupra lui *4* ca număr piramidal se revine mai departe. Numerele *liniare* se orînduiesc toate sub formă de *pro-*

porții. Numerele *plane* și *solide*, care pot fi reprezentate prin figuri geometrice, se obțin fie prin *însumare* (cele *poligonale* sau „solide"), fie ca *produs* (numere *plane*). În cadrul *tetradei 2* devine astfel „principiul" numerelor și al progresiei *liniare*, *3* al celor *triunghiulare*, *4* al celor poligonale. Cu ajutorul primului număr triunghiular obținem de exemplu seria numerelor *pătrate* (cum ar fi 1, 4, 9, 16, 25, 36 ...), la fel cum proiecția lui *patru* ne ajută să construim numere *piramidale*, *pentagonale*, *hexagonale* etc., ținînd seama de așezarea gnomonică în jurul punctului-monadă. Reproducem după Fr. Lasserre, *The Birth of Mathematics*, London, 1964, pp. 52—53, tipurile de construcție a numerelor:



$1 + 3 = 4$ $1 + 3 + 5 = 9$ $1 + 3 + 5 + 7 = 16$ etc.

generarea numerelor pătrate)



$1 + 4 = 5$ $1 + 4 + 7 = 12$ etc.

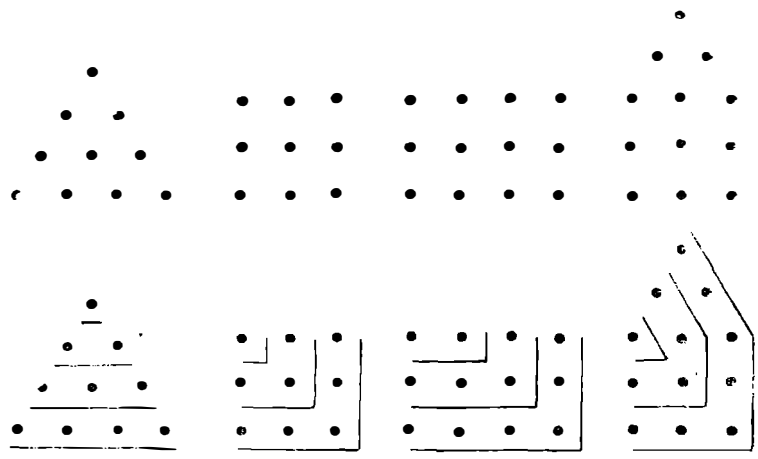
(generarea numerelor poligonale pentagonale, — pornind de la 4 piramidal).

Autorul comentează astfel această ultimă progresie: „In other words, for each arithmetical progression there is a corresponding progression of similar polygons, the *number of whose sides equals the ratio of the progression increased by* **2**: the pentagon for the progression of ratio *3*, the hexagon for the progression for ratio 4, and so on".

[72] Definiția corespunde primei din cele zece „progresiuni" *(analogiai)* și anume cea a r i t m e t i c ă, pentru care, dacă însumăm primii patru termeni *1* (+1 =), *2* (+1 =), *3* (+1=) *4* sub forma $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, obținem iar numărul „perfect" al *decadei*, care poate fi de aceea „rezumată" sau „împlinită" în *tetradă*, ceea ce face ca termenii respectivi să devină echivalenți și substituibili în metalimbajul pythagoreic. Matila C. Ghyka, în splendida sa monografie *Le Nombre d'Or*, Tome I, *Les Rythmes*, cap. I și II, mai ales la p. 34 (v. și versiunea română, p. 36), arată că tetrada *(tetraktys)* „avea în același timp calitățile transcendente ale *decadei* ... și calitățile dinamice de creștere triunghiulară, fiind ea însăși baza generării tuturor numerelor figurate plane sau solide".

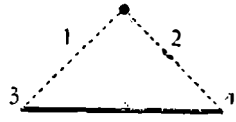
[73] Acum numerele se transformă în *figuri* geometrice, pornind de la conceptele definite în propozițiile (și în notele noastre!) precedente. Nume-

relor „plane" le corespund figurile geometriei *plane*, celor „solide" figurile geometriei în *spațiu*. *Linia* rezultată din *doi*, ca și *triunghiul* se construiesc utilizînd mai întîi două *puncte*, apoi *trei*, pentru figurile geometriei plane. Începînd cu *tetrada* se pot construi figurile geometriei în spațiu, cel mai simplu modul fiind acum *piramida*, care însumează toți termenii precedenți ca o „desăvîrșire" *(telos)*, spre care tinde figurația primelor patru numere.



[74] Se ia în considerare o piramidă de tipul unui *tetraedru* cu bază triunghiulară, care prezintă 4 fețe (inclusiv baza) și, respectiv, 4 unghiuri solide. Acestea din urmă reprezintă elementele necesare pentru construcția „corpului solid" care va fi înzestrat totodată cu 6 muchii (cîte două pentru fiecare din cele trei unghiuri solide care se înalță din bază). Din nou se completează o însumare de *zece* elemente.

[75] Raționamentele din această ultimă construcție rămîn obscure — în ciuda faptului că aparatul ediției Diels—Kranz (p. 401) explicitează fraza cu o figură:



Reproducem interpretarea lui Tannery *(op. laud.*, p. 389, n. 11) care — la fel ca ceilalți comentatori — vede în această elaborare a lui Speusippos *(?)* o căutare forțată: „consideră probabil un punct și o linie: pentru această linie două extremități [propriu-zis *perata*, „*limite*"], iar de la punct la cele două extremități *2* intervale [*diastemata*, termenul folosit și în muzică]; apoi într-un triunghi (pe care nu-l enunță textul), *3* laturi

și 3 unghiuri. Dacă mai înainte îi dădea imediat numărul 10, acum trebuie să combine punctul, linia și triunghiul".

[76] Ultima parte a fragmentului va înfățișa construcția figurilor geometrice, în funcție de proprietățile figurative ale numerelor *decadei* înfățișate pînă aici: de la numere ca 1...3 ... pentru construcția figurilor *plane* (*triunghiuri* etc.) spre numere cu proiecție în spațiu, cum ar fi 1...4, pentru figuri cum ar fi piramidele (sau modelele „solide": *stereoi*). Determinarea *kat'arithmon*, redată la noi prin „din punct de vedere aritmetic", pentru Tannery echivalează cu ierarhizarea numerică: „si l'on en considère le dénombrement".

[77] Triunghiul echilateral echivalează cu două interpretări posibile date numărului începînd cu *monada*, mai ales în pythagorismul mediu (v. și *supra* fr. A 10). *Unu*, ca început al seriei numerice, *unitate* inițială (*hen* sau *monás arithmetiké*) oarecare din seria de numere naturale, pare aproape un echivalent al lui O, în concepția lui Dedekind, de vreme ce corespunde și egalității perfecte. Ca „specie" sau concept al *monadei* desemnează *„uni-formitatea" (henoeidés)*, de aceea poate fi considerat echivalent cu egalitatea unghiurilor și laturilor în triunghiul echilateral. Aceasta din urmă poate fi reprezentată de raportul 1 = 1 (sau chiar O, întrucît este un număr *áschiston*, „care nu mai poate fi scindat" sau în-jumătățit). Raportări de acest fel se adaugă celor care urmează pentru a produce iar *decada*.

[78] Termenul de *semi-pătrat* (gr. *hemitetrágonon*), la fel ca cel de *hemi-trigon* care urmează, sînt mai neobișnuiți și se mai întîlnesc doar în *Timaios* 54 B, unde Platon le împrumută desigur din vechiul pythagorism. Deci după *echilateral* (gr. *isó-pleuron* — v. *supra*), urmează *isoscelul*, care provine din împărțirea pătratului prin diagonală; este deci un *semi-pătrat* dreptunghic (nu orice fel de isoscel!), apoi *scalenul*, conceput ca „jumătate" a triunghiului *echilateral*, deci *hemi-trigon*. Într-un compendiu recent, H.R. Radian, *Cartea proporțiilor*, București, 1981, capitolul „Triunghiul dreptunghic isoscel" (p. 68 cu fig. 13), stabilește sugestiv afinitatea dintre aceste construcții și secțiunea de aur (respectiv $\sqrt{2}$), utilizînd tocmai un pătrat cu latura formată din ipotenuză și înscrierea lui pe diametrul unui cerc. Cu atît mai sugestivă este definiția *isoscelului* ca un corelat al *dyadei* sau proiecția celei mai simple rădăcini pătrate.

[79] *Hemi-trigonul*, propriu-zis „semi-triunghiul", corespunde *scalenului* — v. *supra*); bineînțeles divizarea echilateralului se stabilește prin omologie cu a pătratului (și el cu laturi egale) care dăduse isoscelul.

[80] Urmează parametrii figurilor „în spațiu", deci modele „s o l i d e" (gr. *stereoi*), luate numai sub raportul distanțelor între puncte (nu propriu zis corpuri geometrice). Figura cea mai simplă de acest tip care corespunde numărului patru și proiecțiilor sale (pînă la „împlinirea" lui 10) este *piramida*. În cele ce urmează Speusippos va înșira patru specii de piramide. Tannery, *op. cit.*, p. 390, semnalează o inconsecvență a lui Speusippos în caracterizarea celor patru tipuri: „Les pyramides devraient être, par analogie, subdivisées en quatre espèces de tetraèdres, suivant que tous les angles solides, trois ou deux seulement sont égaux ou tous enfin inégaux. Speusipe choisit encore des types spéciaux, mais celui de la seconde classe ne convient plus, car il introduit une pyramide à la base carrée". Celelalte piramide (1—a, a 3—a și a 4—a) au baza triunghiulară.

[81] Explicația reia, în altă variantă, ideea care stă la baza definiției

triunghiului echilateral (v. *supra*, nota 77). Piramida formată din triunghiuri echilaterale este un *tetraedru regulat* şi regăsim în toate privinţele, comparînd unghiurile şi laturile, raporturi de perfectă egalitate — ceea ce ar echivala cu o unitate *monas* „minimală" (în lipsa unui zero...).

[82] A *doua* piramidă se aseamănă cu *dyada*, mai ales datorită *divizibilităţii* perfecte şi a *însumării* unui număr de *două* proprietăţi: piramida regulată cu baza pătratică diferă de cea precedentă, atît în privinţa planului rectangular, cît şi sub raportul numărului de feţe — patru la număr, care încadrează „unghiul închis" din vîrful ei. Aceste două piramide corespund, cea dintîi (cu triunghiuri echilaterale) primului corp platonic (piramida regulată), cealaltă, dacă s-ar contopi la bază două piramide cu 4 feţe, *octaedrului* din seria celor cinci poligoane regulate, la care se referă şi dialogul *Timaios* — v. de asemenea figurile în secţiunea „Pythagoras", *Filos. ...pînă la Platon*, vol. I, 2, p. 47 (figurile „cosmice"). Cele cinci poligoane regulate formează infrastructura oricăror modele simetrice de rotaţie şi creştere în natură.

[83] Această proiecţie a fost analizată corect de Timpanaro Cardini (*a.l.*) spulberînd astfel nedumeririle formulate de Tannery — şi mai recent de A. Maddalena, în ediţia sa. Se coboară un plan perpendicular din unghiul de vîrf (prin excelenţă un element al corpului solid),pentru a tăia planul bazei în dreptul acelei laturi mai lungi a piramidei care alcătuieşte o ipotenuză. Deci perpendiculara din virf nu taie doar faţa sprijinită pe ipotenuză, ci planul obţinut dacă ducem o mediană pe această latură mai lungă — în fond cea care a dat bazei numele de „semi-pătrat" (= triunghi dreptunghic), fiindcă proiectează silueta unei diagonale a pătratului. Aşadar piramida noastră cu baza dreptunghică este jumătatea celei cu bază tetragonală dinaintea ei; posedă o „deosebire" în plus cînd o proiectăm; deci faţă de *dyadă* (proprie aceleia), corespunde acum *triadei*. Următoarea piramidă (cea de-a *patra*), este construită pe o bază „semi-triunghiulară", tot printr-o înjumătăţire a celei precedente (dreptunghice). Deci se va sprijini „la bază" pe un triunghi *scalen*. Corespunde tetradei fiindcă, în afară de cele *trei* laturi neregulate (neegale) mai comportă o a *patra* însuşire (monadică!). Aşa cum arată Timpanaro Cardini, „regăsim şi ceva din prima (monadă) în această ultimă piramidă, care se obţine sub raportul proiecţiei solide, dacă tăiem în două părţi egale tetraedrul regulat, cu un plan ridicat folosind bisectoarea unuia din unghiurile sale diedre". Loria şi Van der Waerden au apreciat asemenea proiecţii ca pe nişte încercări valoroase de „a extinde prin proiectare în spaţiu proprietăţi cunoscute de prima generaţie a pythagoreilor numai pentru descrierea figurilor plane".

[84] Pînă acum s-au enumerat însuşiri ale numerelor extinse asupra *figurilor* (sau „modelelor") geometrice. În concluzie se precizează cealaltă concepţie tipică pentru pythagorism: numerele-puncte sînt chiar principii generative ale realităţii înconjurătoare; „generează" lumea, Universul fizic. În acest proces de ierarhizare a raporturilor care stau la baza obiectelor fizice („corpurilor") şi apoi „întemeiază" însăşi existenţa sufletului-armonie, termenul *genesis* desemnează „generarea", ca procesualitate mereu prezentă în natură, prin aceea că face posibilă existenţa unor proprietăţi stihiale cum sînt „mărimile" ca entităţi geometrice materializate (spre deosebire de „figurile" dinainte) sau ca fiinţare concretă în lucruri

(cum ar fi raporturile dintre *massă* și *energie* în fizica modernă). Or, acest edificiu stihial-numeric *(arkhai)* este alcătuit din posibilitatea ca *punctul -monadă* (l material — în fraza noastră *stigmé*, „împunsătură", „trăsătură" — deci mărimea elementară spre deosebire de punctul abstract-geometric (*semeion* la Euclid)) să genereze prin fluxiune *linia (grammé)*, echivalentul numărului doi sau al *dyadei*, ca extensie divizibilă (provenită din „fluxiunea punctului" — cf. Proclos *In Eucl.*, p. 97, 6 Friedlein), principiu al parității, urmînd apoi ca din linii să ia ființă suprafața (*epiphaneia* sau „planul", *epipedon*, care, pentru pythagorism, înseamnă al *treilea* principiu). În sfîrșit, din asemenea rețele se desăvîrșește un corp „solid" *(stereón)*: al patrulea principiu fizic al ființării geometrice (pentru posibilitatea structurării materiei într-un spațiu tridimensional). Texte paralele despre această structurare am dat în secțiunea *„Pythagoras"* (*Filos.... pînă la Platon*, vol. I, 2, subcapitolul „Ierarhii spațiale și calitative"), fr. 56—65, pp. 44—50 (cu notele aferente). Îndeosebi fr. 62 (Aristot., *De anima* 4, 409 a) confirmă ideea „generării" prin „mișcarea" (fluxiunea) punctului care dă linia, iar apoi prin mișcările „unităților" alăturate, liniile care vor delimita corpurile: „... căci punctul este o unitate avînd *poziție*; deci există cumva de asemenea numărul sufletului și are poziție". Am citat raționamentul, deoarece cu termenul *thesis* („poziție determinată") se precizează și momentul *configurației* structurante, proprie genezei prin numere-puncte, de o importanță covîrșitoare atunci cînd va enunța Democrit noua sa teorie atomistă (așa cum reiese chiar din ceea ce urmează în tratatul aristotelic loc. cit.).

[85] Intrăm în labirintul semnificării alegorice a numerelor, dezvoltată cu răsfrîngeri multiple de orfico-pythagorici, unul din textele canonice fiind probabil „cartea" lui Philolaos *Despre decadă*, de unde provine referința citată. *Pistis* nu este aici „credință religioasă" — semantism aproape inadmisibil în vocabularul preocupat al elenei. Se regăsește în nume rădăcina și lexemul din semnificația verbului, *pisteuo*: „acord credit", „dau încredințare" (cu dativul). De aici conotația de *sinteză intelectuală*, metaforic atribuită numărului *zece*, identificat și cu *Noos*, pentru a simboliza, după cum arată Olivieri (*Civiltà greca*, p. 52, „la più alta e sicura forma dell'intelligenza (πίστις)" sau, interpretînd valoarea cauzativ-procesuală din vocabula greacă, în sens activ, „numărul care inspiră încredere" (T. C.), omul regăsindu-se în echilibrul cosmic amănunțit de structura decadică. „Părțile constitutive" ale *decadei* sînt numerele 1, 2, 3, 4, care dau prin însumare *zece*.

[86] Alegorismul întîlnește, mai ales la nivelul apelativelor, tradiția orfică și anunță teoria reminiscenței *(ana-mnesis)*, atît de importantă la Platon. Așadar *decada* este însăși **Memoria**, *mneme*, ca receptacol și tipar al cunoștințelor, după cum obîrșia numerelor, *monada*, poate fi sorgintea din care vine aducerea aminte sau ținerea-de-minte (*Mnem-o--syne*, ca însușire sau virtualitate).

[87] Transformarea substantivului comun δεκάς (abstractul *decadă*) într-un apelativ, căruia i se da semnificația poetico-filosofică *ad-hoc*, printr-o *reetimologizare* care obliterează etimologia efectivă, oricare ar fi fost ea (nerelevantă și de aceea uitată, neavînd nici o reverberație, riscînd așadar să confere opacitate numeralului *zece*). Silaba *dek-* (din structura numeralului δέκα) este pusă în legătură cu rădăcina *dekh/dokh*, (δεχ-δοχ-), „a primi", „a prelua", „a susține" (și în sensul de „a prelua greutatea"),

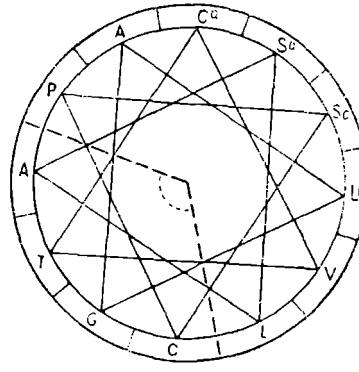
așa cum apare — de ex. — în verbul δέχομαι. *Decada* devine așadar „primitoarea" nemărginirii — *apeiron* (δεκτικὴ τοῦ ἀπείρου), deoarece cuprinde („preia") toate raporturile numerice incluse în ea și astfel pune capăt indeterminării („nemărginitului"); propriu-zis de-limitează în sfera lui z e c e. Pentru etimologii asemănătoare, cf. de asemenea fr. A 27 și celebrul *Hierὸs Lόgos* reconstituit de A. Delatte (în *Études* ...), după mărturii orfico-pythagoreice unde i se spune numărului *zece* παυδεχεύς („a-toate-primitor", „cel ce susține totul").

[88] *Fragmentul 14* conține un „referat" (în general din Philolaos) despre alegoreza unghiurilor și a unor figuri geometrice fundamentale (cum ar fi cercul), „închinate" diferitelor zeități grecești, ele însele simbolizînd elemente și puteri ale naturii care se „conjugă" în diferite feluri, așa cum se petreceau conjuncții de astre (cu influențele lor asupra firii) potrivit celor mai vechi noțiuni de astrologie caldeo-babiloniană, prelucrate filosofic de pythagorei.

Verbul „a consacra" trebuie interpretat în această mărturie literal. Philolaos a încercat probabil să dea un prestigiu sacral *triangulației* (echilaterale) și *unghiurilor pătratice* înscrise în cerc, mai ales de pe urma faptului că exista o tradiție orientală (pesemne caldeană) care asocia divinități ale naturii cu unghiuri descrise prin cuprinderea semnelor zodiacale în figurile geometrice sus-menționate. Dar pythagoreii conferă sacralitate unor asemenea configurații și pentru a delimita esoterismul unor cunoștințe matematice care nu trebuiau puse la îndemîna oricui. Divinitățile de care va fi vorba în enunțurile din această mărturie (la fel ca în fr. A 16) se asociază cu „demonologia" pythagoreică; o fază a gîndirii alegorico-filosofice menită să salveze numeroase reprezentări ale religiei tradiționale transformîndu-le în alegorii naturiste. Mai semnificativă este strădania de a răspunde idealismului ontologic parmenidian printr-o viziune a stihiilor materiale abstractizate, întrucît — așa cum va reieși mai ales din fr. A 15 — figurile „închinate" (în fr. A 14 apare verbul *aniemi* utilizat pentru „consacrarea votivă") diferitelor divinități simbolizează în cele din urmă cele patru elemente, în diferite ipostaze.

[89] Din această formulare avem posibilitatea să deducem că „înscrierea poligonală" este procedura prin care, în urma triangulației și a înscrierii unor pătrate în „sfera" (de fapt *cercurile*) Zodiacului, unghiurile subîntind semne zodiacale asociate unor divinități, pe măsură ce se rotesc și constelațiile-semne în diferitele anotimpuri, ceea ce determină succesiva influență a „puterilor" stihiale întruchipate de zeii respectivi (simbolizînd tot mai mult echilibrul celor patru serii de elemente din natura cosmică). Iată cum se prezintă după Olivieri (*Civiltà*....p. 38) „regruparea semnelor în *aspectul trigon*, care formează patru triunghiuri, fiecare avînd la vîrfuri una dintre constelații":

Fiecare din compartimentele delimitate în cadrul celor douăsprezece arcuri zodiacale reprezintă o anumită zonă din acest „cer" pe care și-l împart cele douăsprezece constelații (după criteriile astronomiei pre-copernicane avem o sferă „a stelelor fixe" care se mișcă odată cu ele). Dar în afară de aceste constelații fixe, sistemul astronomic la care se referă Philolaos mai cuprinde ceruri planetare (pentru șase planete „canonice", la care se adaugă *Luna* și *Pămîntul*). O primă repartiție a unghiurilor din cele patru triunghiuri „p l a n e t a r e" le atribuie cîte uneia din cele șase zeități-planete (inclusiv Luna-Selene), după cum se rotește trigonul pentru



Abrevierea numelor de constelații:

B = Berbec	Li = Libra (Balanța)
T = Taur	
G = Gemeni	Sc = Scorpion
C = *Cancer* (rac)	Sa = Săgetător
	Ca = Capricorn
L = Leu	A = *Aquarius* (Vărsător)
V = *Virgo* (Fecioara)	P = Pești

a intra succesiv în „casele" semnelor zodiacale. Dacă transcriem structura celor 4 triunghiuri zodiacale, vom avea configurații de tipul: 1 Δ Berbec — Leu — Săgetător; 2 Δ Taur — Virgo — Capricorn etc. Sub raportul oblăduirii planetare, se suprapune fiecărui unghi din aceste triunghiuri cîte o planetă, iar din combinația lor se precizează o anumită proprietate din cele patru serii stihiale *(Foc, Apă, Aer, Pămînt)*, astfel încît se lămuresc „diferitele puteri ce ființează în sinea deităților" planetare ale naturii. Se spunea, de pildă, că pentru primul triunghi zodiacal Berbecul (și unghiul său) este „casa" planetei *Ares* (Marte), Leul este a lui *Helios* (Soarele), Săgetătorul a lui *Zeus*. Dar aceste divinități întruchipau totodată și *natura ignee*, deci „puterea Focului". În al 2-lea triunghi zodiacal (Taur, Fecioară, Capricorn) se conjugă potrivit triangulației Afrodita—Hermes—Kronos „puterile Pămîntului", în al treilea *(Gemeni, Libra, Aquarius)*. Aceleași divinități aflate în alt raport planetar (Hermes—Afrodita-Kronos) determină predominanța „stihiei Aerului". În sfîrșit pentru ultimul triunghi (Cancer, Scorpion, Pești) raportul planetar Selene—Ares (Marte)—Zeus aduce natura sub imperiul Apei. O altă repartiție a constelațiilor era determinată de ordinea succesiunii lor pe orbita zodiacală și de drumul parcurs de Soare de-a lungul anotimpurilor, pe măsură ce trecea prin „casele" semnelor. Așadar cînd se armonizează triangulația semnelor zodiacale cu intersectarea zonelor cerului de arcurile pe care le parcurge Soarele în diferitele anotimpuri se disting următoarele grupuri:

1) Berbec, Taur, Gemeni — zonă intersectată *primăvara*
2) Cancer, Leu, Virgo — „ „ *vara*

3) Libra (Balanţă), Scorpion, Săgetător — zonă intersectată *toamna*
4) Capricorn, Acvariu, Peşte — „ „ *iarna.*

Aceste observaţii nu erau doar simple speculaţii astrologice. Cu ajutorul lor se obţinuse o primă descriere a traiectoriei Soarelui pe cer timp de un an, mai înainte de stabilirea meridianelor, ivindu-se astfel încă din vremea lui P h i l o l a o s posibilitatea unor măsurători destul de precise ale poziţiei astrului, indicată pe „sfera" cerească (un model abstract!) prin elementele triangulaţiei zodiacale, corelativ cu poziţia stelelor „fixe" (de fapt *zodiile*, semne-constelaţii) care se deplasau şi ele cu cerul lor (la fel cum se mişcau „cerurile" planetare), totul măsurîndu-se şi în funcţie de unghiurile triunghiurilor, denumite după divinităţi, tot aşa cum sub raportul interpretării polisemantice, erau conotate de puterile celor patru stihii (de fapt elementele lui Empedocles). Astfel, primul grup de constelaţii din tabloul de mai sus coincide p r i m ă v a r a cu puterile *Aerului*, v a r a cu ale *Focului*, t o a m n a cu ale Pămîntului, i a r n a cu ale Apei. Or, întrucît *Kronos* (planeta Saturn) îşi are „casa" în Capricorn şi Acvariu, potrivit progresiunii anotimpurilor, el poate simboliza la Philolaos *Apa*, cu atît mai mult cu cît şi tradiţia pythagoreilor de tip acusmatic numeşte marea „o lacrimă a lui Kronos" (cf. lecţiunea din Plutarch., *De Iside et Os.*, p. 364 A şi Clem., *Stromat.* V, 49, indicată de Diels—Kranz, p. 463, în aparat la fr. 58 C 2; în versiunea noastră „Pythagoras", fr. 80, p. 62). Din asemenea consideraţii se înţelege totodată de ce aceeaşi divinitate „patrona" unghiuri diferite. Se spunea de pildă că o divinitate ca *Afrodita* (Venus) îşi are „casa" şi în unghiul Taurului şi în Libra (Balanţă), după cum *Kronos* tutelează unghiurile Capricornului, Aquariului, Peştilor. Implicaţii mai semnificative vor avea grupurile de patru divinităţi asociate în triangulaţia aceluiaşi unghi. Potrivit cercetărilor (dominate de Olivieri, *o.l.*), sistemul triangulaţiei Zodiacului ar fi o invenţie foarte veche, pe care un Eudoxos (în sec. IV î.e.n.) o atestă ca pythagoreică, bizuindu-se probabil pe folosirea simbolismului astrologic de către P h i l o l a o s, care a perfecţionat un model poligonal cu specificul menţionat în text (şi amănunţit de această notă).

[90] În această frază expresia „unghiul triunghiului" înseamnă de fapt fiecare unghi din cele *patru* triunghiuri înscrise în sfera Zodiacului (v. nota precedentă *incip.*); aceasta întrucît, fiind toate echilaterale (deci egale), se consideră că se roteşte un singur *tri-gon* (= triunghi), pe măsură ce „gravitaţia" cerului cu stele fixe aduce sus pe boltă (în apogeu şi prin *hypsoma*, „culmea înălţimii" atinsă de triunghiuri) diferitele constelaţii, pentru observatorii ce privesc de pe acest pămînt. Aşa explică Paul Tannery (cf. *Mémoires scientifiques*, VII, pp. 131—139) cele *patru divinităţi*, reprezentînd, aşa cum arătam înainte, alternarea elementelor lui Empedocles ipostaziate simbolic de firea celor patru mari zei. Chiar fraza următoare precizează că A r e s = Marte întruchipa „natura ignee" *(Focul)*, de pe urma culorii roşu-înviipăiat; la fel Zeus din acest prim trigon (Berbec—Leu—Săgetător) stă sub semnul planetar al Focului (sintetizat de Ares). În mod similar, al 2-lea triunghi (Taur—Fecioară—Capricorn) e oblăduit de „puterile Pămîntului", afîndu-se potrivit unui alegorism orfico-pythagoreic sub sceptrul zeului subpămîntean şi sumbru (stăpîn pe moarte dar şi pe viaţa vegetativă): Hades (sau — cu alt fouetism — *Aïdoneus*). Al 3-lea triunghi (Gemeni—Balanţa—Vărsătorul) stă sub semnul *aerului*, în solstiţiul de toamnă vestit de zodia Balanţei. Simbolismul naturist-

esoteric alătura puterea *vinului*, a zeităţii care-l aduce printre muritori, de stihia văzduhului ce respiră şi transmite astfel viaţa (ca însufleţire) „prin toată lumea", pentru a cuprinde „făptura cosmică"; iată deci elementul *Aer*, simbolizat de *Dionysos*. Ultimul triunghi (al 4-lea: Rac—Scorpion—Peşte) stă sub semnul Apei — element simbolizat de *Kronos* (Saturn — v. *supra*, nota 89). După W.R. Newbold, urmat de Olivieri (*op. laud.*, pp. 39—42), sintagma din textul nostru — „cele patru despărţituri zodiacale" — trebuie luată în sensul unor măsurători de geometrie astronomică (promovată de pythagoreul P h i l o l a o s). Fiecare *unghi* menţionat este de fapt unul cu vîrful la centrul „sferei" care subîntinde în fiecare triunghi un arc format din patru „s e m n e" — termen cu accepţiune zodiacală („constelaţie"), dar şi geometrică (*semeion* = arc de 30°). Suma celor patru semne dă tocmai 120°. De fiecare dată într-o asemenea despărţitură găsim semne-zodii (constelaţii) care prin combinare împătrită dau tocmai cele patru elemente cosmice, simbolizînd puterile definite de analiza noastră (Kronos = *Apă*; Ares = *Foc*; Hades = *Pămînt*; Dionysos = *Aer*). Triunghiurile formate din trei constelaţii (enumerate anterior), în afară de numele zodiacal mai întruchipau şi patru *raporturi planetare*, în care unghiurile corespund divinităţilor-planete, grupate în aşa fel incît fiecare din cele patru trigoane corespunde unui element: (ΔI) Ares—Helios—Zeus = *Focul*; (ΔII) Afrodita—Hermes—Kronos = *Pămîntul*; (ΔIII) Selene—Ares-Zeus = *Apa*. Pe figura de la p. 125 se poate verifica dispoziţia triunghiurilor succesive (înscrise), ale căror unghiuri sînt notate cu abrevierile ce corespund numelor zodiacale; de pildă: (ΔII) Taur (= Afrodita) — Virgo (= Hermes) — Capricorn (= Kronos). Dacă privim însă arcurile de cerc din despărţiturile descrise mai sus, între două unghiuri ce ating orbita circulară prin extremităţi se deschide acel unghi la centrul de 120°, care subîntinde patru semne-zodii, *altfel* decît se combinau ele prin extremităţile celor 4 planetare. Şi de astă dată se întîlneşte însă acelaşi simbolism al stihiilor, cu recurenţe similare. Din nou se poate verifica pe figură în ce fel *primul trigon* cuprinde în *1*-ul unghi la centrul semnele Berbec—Taur-Gemeni—Cancer, în al *2*-lea *L—V—Li—Sc*, ambele (ca şi al treilea, *S Ca A P*), întruchipînd elementele *Foc*, *Pămînt*, *Aer*, *Apă*. Deoarece F o c u l primează în această grupare, **trigonul I** va sta sub semnul lui *Ares* = **Focul.** În al II-lea (Δ), elemcntele se combină în ordinea *Pămînt*, *Aer*, *Apă*, *Foc*; deci acum se alege ca simbol o divinitate neplanetară *Hades* = Pămîntul, pentru a evita recurenţa numelor de divinităţi care apar şi ca întruchipări ale unghiurilor extreme din (Δ) III. Pentru raţiuni similare acest penultim trigon (III), ce combină elementele *Aer*, *Apă*, *Foc*, *Pămînt*, stă sub semnul **Aerului**, simbolizat de Dionysos, cum explică însuşi Proclos, regrupîndu-se apoi omologic *Apa*, *Focul*, *Pămîntul*, *Aerul*, vegheate de Kronos. Interpretarea lui Newbold, care atribuie fiecărui *semn* (gr. *semeion*) din arcul celor 4 zodii (din unghiul la centru) cîte 30° se conciliază de fapt cu interpretarea lui Olivieri (*op. laud.*, pp. 37—45), fiind sprijinită şi de implicaţiile din fragmentul ce urmează (*A 15*). În sfîrşit, chiar dintr-o lucrare de astronomie (Geminus, *Elem. astron.*, pp. 20—24) înţelegem că pythagorismul mediu combina calculele de triangulaţie şi cele referitoare la unghiuri pătratice („cvadrangulaţie") din Zodiac.

[91] Caracterizînd modalitatea de concentrare a proprietăţilor generative în simboluri metonimice ale deităţilor, ce reprezintă pe rînd elementele

naturii pentru K r o n o s și A r e s, enunțul dat de Proclos folosește mai întîi predicatul *hüph-istesi*, verb din care derivă și termenul „i p o s t a z ă" *(hypo-stasis)*. Timpanaro Cardini traduce: „dispone tutta la sostanza... tutta la natura". Am preferat să sugerăm ideea de substrat (și temelie) a naturii (cf. prefixul ὑπό-*hypo*-), asociată cu înțelesul conotativ de î n t r u c h i p a r e-ipostază, în cazul Focului-*Ares*, răspunzătoare pentru calitatea *ignee*, consubstanțială naturii *(empyron physin)*, deci întrucîtva „imanentă" acesteia.

[92] Textul: *syn-ékhei hólen zoén*, cu predicatul sugerînd conotativ și *co-articularea* (cf. *synokhé*), specifică ideea participării lui *Hades* — Pămîntul la toate ipostazele vieții (tărîmul de sus și cel subpămîntean al morții ca un fel de post-viață într-o lume de trecere, cu demoniile unor ființe vegetative, htoniene, theriomorfe — cf. delimitările noastre din *Anatomia suferinței*, București, 1981, pp. 113—184, *passim*).

[93] Se reliefează, potrivit alegoremelor pe care le-am interpretat pe larg în contextul acestor enunțuri, funcția cauzal-metonimică proprie lui *Dionysos*-Umedul — cald generativ, esențializat de *Aer*. În fond, toată simbolîstica orfico-pythagoreică din această viziune pune stihiile sub semnul unei *distribuiri cosmice* (*diakosmesis*, termenul din textul grec — *incip.* p. 166, 25 în ediția testim.) cu patru stări din natură, specifice proceselor vitale: *Umedul primordial-rece* sau A p a (= *Kronos*), A r d e r i l e sau „natura i g n e e" (= *Ares*), suportul germinativ al vieții „htoniene" (= Hades), Umedul-cald (evaporarea!) sau A e r u l (= Dionysos).

[94] Am explicitat în traducere ideea că deitățile stihiale-ipostaze au atribute distincte, („specifice"), desemnate în text drept „acțiuni-poïetice secunde" (*eis tà deútera poiéseis*) și totodată, prin acțiunea lor fundamentală se mențin corelative, „se unesc" *(henontai)*, chezășuind unitatea „împătrită" (v. și *tetraktys*-ul!) a naturii cosmice. Iată de ce simbolismul atestat la Philolaos le atribuie un singur unghi (de fapt cel care se repetă, mereu același, prin rotire în jurul centrului — apogeu și *hypsoma* de constelații pe cerul zodiacal).

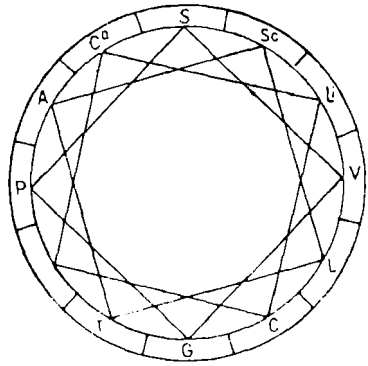
[95] Pînă la paragraful care începe aici (p. 173, 11 din textul grec), P r o c l o s înfățișase vederile altor pythagorei (videl. „aceștia"), a căror concepție-premisă *(epibolé)* diferă întrucîtva de a lui Philolaos, fiind mai unilaterală: doar *pătratul* întruchipează sacralitatea naturii, prin unghiurile sale drepte *(orthotes=rectitudo)* și prin egalitatea sa perfectă *(isotes)*, coroborată de virtuțile numărului 4 (tetradă și *tetraktys*). Acum continuă cu expunerea credințelor geometrice teoretizate la Philolaos. După unghiul la centru al triunghiurilor, urmează simbolismul celor trei *pătrate zodiacale* (v. figura la p. 129). Spre deosebire de ceilalți pythagorei, doctrinarul nostru consideră că p ă t r a t u l întruchipează *Pămîntul*, iar zeițele sînt de asemenea simboluri ale cumiuțeuicei telurice. Trei la număr, deoarece, cum se vede și pe figura pătratelor înscrise, unghiul acestora la centru cuprinde un arc mai scurt (în comparație cu cel delimitat prin triangulație — v. nota 90). Într-un asemenea cuprins intră doar *trei semne* zodiacale, simbolizate prin treimea recurentă a deităților cu natură htoniană: R h e e a, D e m e t e r și H e s t i a (Vesta, întruchipînd Vatra oricărui cămin). După cum reiese și din mărturiile ce urmează, nu domnea un consens perfect cu privire la identitatea celor trei. La Olivieri (*o.c.*, pp. 39—45) se dă și aici o serie completă de simboluri, repartizate după cum vin la rînd semnele ce coincid cu vîrfurile cvadrangulației (3

pătrate din cercul-zodiac) și zodiile cuprinse de fiecare dată între două unghiuri consecutive. Se disting astfel pentru:

pătratul I □, format din Berbec, Rac (Cancer), Libra, Capricorn, simbolurile: *Foc-Apă-Aer-Pămînt.* Dar unghiurile la centru combină doar trei semne-zodii:

1° Berbec, Taur, Gemeni = Foc, Pămînt, Aer
2° Cancer, Leu, Virgo = Apă, Foc, Pămînt
3° Libra, Scorpion, Săgetător = Aer, Apă, Foc
4° Capricorn, Aquarius, Pești = Pămînt, Aer, Apă.

În mod similar se combină unghiuri, semne și divinități pentru pătratele II (Taur, Leu, Scorpion, Aquarius) și III (Gemeni, Virgo, Săgetător, Pește). După cum deducem din restul contextului și din mărturiile paralele (Damascius, Plutarh), se impune selectarea unor deități care să combine triadic proprietăți recurente ale simbolismului Pămînt—Aer—Apă—Foc.



[98] De la începutul paragrafului 174, *2* din Proclos, pînă spre sfîrșitul său („... *monada* unică domnia lui Zeus") am reprodus un text mai complet decît cel din DK, pentru a se vedea în ce fel comentatorul lui Platon valorizează paradoxul celor patru divinități ce oblăduiesc repetarea unghiului consacrat al triunghiului, pe cîtă vreme unghiul pătratic este închinat doar la trei divinități. Speculațiile despre o *triadă tetradică* și reversul ei pot avea obîrșie pythagoreică, dar meandrele unui metaforism alegoric exaltat (ceea ce se numea inițial o emfază „ditirambică") poartă amprenta unei fuziuni dintre neo-pythagorism și conglomeratele neo-platonice (secolele II—IV).

[97] Revine conceptul unei „distribuiri cosmice a celor generate" *(genecton diakosmesis* — cf. *supra*, nota 93, *in fine)*. Înmulțirea ca proprietate a materiei vii este legată de *diviziunea* ce tinde spre un *apeiron* infinit, polul însușirilor *pătratice.* Dar în *ordinea cosmică* tetrada triadică (la fel ca *triada* ce intră în *tetradă* — v. *supra*) impune o diferențiere: limita modelatoare *peras,* imparul — neasemenea, stăvilesc ne-definita germinație. Gemenii sau exemplarele rezultate din sciziparitate sînt de obicei uniform-

-identice, amenințate de o stereotipie genetică, pîndite chiar de o inevitabilă degenerescență. „Frații" neasemenea, unicatele se constelează triadic și alcătuiesc noi structuri dominatoare.

[98] Selecția din *Vorsokratiker* izolează numai această ultimă frază din textul de la p. 174, par. *12* (v. și nota 96), unde Proclos atestă — eventual parafrazînd — doctrina philolaică despre caracterul dominant al unghiului sacru, închinat lui Z e u s, al *dodecagonului*. Din contextul reprodus de noi (după T.C.) deslușim în ceea ce privește figura cu 12 unghiuri că se ia mai întîi în considerare simbolismul tradițional numeric al produsului $3 \times 4 = 12$, deci *un* rezultat al interpenetrării („întrepătrunderii") numerelor ce desemnează triunghiul și pătratul: *triada* și *tetrada* (sau *triada tetradică* și reversul ei, așa cum se rostește pe larg textul mărturiei reprodus de noi). De ce însă „dodecada întinde pînă la monada unică domnia [*arkhēn* = «puterile» sau «predominanța» lui Zeus"? Ultima frază întărește ideea, oferind un prim răspuns.

Înțelesul alegoremei transpare din lectura modelelor de mișcare zodiacală pe baza planetarelor, la care ne-am referit mereu. Analiza lui T a n n e r y este aici confirmată de B o l l (*Sphaera*, pp. 472-478) și B o l l-G u n d e l (*Sternglaube u. Sterndeutung*[4], p. 90).

După cum 4 triunghiuri se rotesc pentru a uni cele 12 semne ale Zodiacului (respectiv patru deități), trei pătrate îndeplinesc la fel „conjuncția" lor tetradică (vegheată de *trei* divinități). B o l l ia drept o procedură pythagoreică certă o asemenea împărțire a bolții cerești zodiacale, fără să accepte întru totul opinia lui F r a n k, după care așa se încheagase un „sistem astrologic" (bazat pe geometrizarea unor modele astronomice). Oricum, dodecagonul este figura ce unește *singură* toate semnele din Zodiac și de aceea unghiul ei recurent va fi închinat unei singure divinități, „cea mai cuprinzătoare din toate" (T. C.): Z e u s, divinitate planetară. Cu predominanță *planeta Iupiter* (Zeus) „ține laolaltă numărul 12", deoarece străbate Zodiacul de-a lungul unui ciclu de doisprezece ani și astfel, în fiecare an, parcurge un arc de cerc, echivalînd cu cîte o latură a dodecagonului. Pare foarte veche această figură simbolică inerentă mitologemei unui cortegiu al celor doisprezece zei Olimpieni, în fruntea căruia se află Z e u s (în cerc sau rectangular un asemenea sobor de altare, statui sau alte întruchipări străjuiește o serie de piețe-*agorâ*, incinte, imagini votive). Se mai cere, în sfîrșit, menționată și raportarea lui N e w b o l d la deprinderi de calcul geometrico-astronomice pentru poligoanele înscrise în cerc. Folosind interpretarea propusă de un comentator din Renaștere al celebrului *Tetrabiblos* ptolemaic (ediția din 1559), se compară măsurile unghiurilor la centru din figurile menționate anterior — pentru *triunghiul echilateral* 120^0, pentru *pătrat* 90^0 la care se adaugă cel construit pentru *hexagon*, de 60^0. Or, după cum precizează și Timpanaro Cardini, numai în cazul pătratului unghiul la centru și cel perimetral erau identice (90^0). În celelalte cazuri, specific pentru a deosebi figurile înscrise era cu precădere unghiul la centru. Prin măsurarea diferitelor arce cuprinse între asemenea unghiuri se stabilea și unități-etalon pentru a desemna cît cuprinde *circumferința* întreagă, mai înainte de a se fi încetățenit ca unitate de măsură a 360-a parte (deci unghiul de 1 grad).

Vechiul procedeu de împărțire a circumferinței dădea orice măsură prin raportare la un arc de cerc, suprapus laturii poligonului înscris.

După cum s-a putut verifica, pentru fiecare latură ce subîntinde un astfel de arc exista unghiul la centru, care măsura de fapt însăşi cuprinderea unei diviziuni a cercurior. Pînă în vremea lui Euclid şi Arhimede pentru circumferinţă se stabilea de fapt lungimea unui cerc circumscris unui poligon pe baza unghiurilor la centru. Or faţă de unghiul cu largă deschidere al triunghiului echilateral (= 120°), care întreit dădea lungimea-etalon a cercului (pentru noi 360°) şi, potrivit rotaţiei zodiacale înfăţişate în notele precedente, cuprindea *4 semne* = patru divinităţi, arcul **d o d e c a g o n u l u i** cuprindea un *singur semn* = o divinitate u n i c ă, materialmente măsurînd 30°, unitatea de bază pentru circumferinţă, echivalentul monadei, din formularea penultimei fraze a mărturiei. Acest unghi „elementar" (1 *semn* = 30°) nu poate fi încheiat deci decît lui Z e u s — repetarea sa egală pînă la împlinirea circumferinţei simbolizînd cele 12 luni (= 12 semne) ale Zodiacului, identificarea cu drumul planetei Iupiter (v. *supra*) completînd alegorismul teoretizat pare-se de Philolaos, „unirea ce ţine singură [unică] numărul d e c a d e i atoteuprinzătoare" (în text din nou verbul *syn-ekhein*, legat de *syn-okhé*, „cuprindere-coarticulată-în-continuare").

[99] Neo-platonicul D a m a s c i u s, în tratatul *Despre primele principii* (Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν) care conţine, într-o prelucrare tardivă (secolul VI e.n.), şi elemente de orfism, îşi pune problema semnificaţiei *figurilor*, ca elemente primordiale din limbajul geometriei. Astfel, se întreabă dacă trebuie luată drept figură fie dreapta, fie linia cercului, fie linia „mixtă, fie spirala". Sau dacă „orice limită" [*peras*] care „închide" alcătuieşte o figură [T.C.]. La un moment dat şi „gîndul suveran" — *nous* „se delimitează pe sine" (νοῦς . . . αὐτοπερίγραφος), îşi are deci figura, precum îşi găsesc întruchiparea zeii, în figuri care-i simbolizează cu linii, elemente circulare, linii drepte, frînte sau mixte, potrivit caracterelor specifice fiecăruia. În acest context menţionează şi obiceiul p y t h a g o r e i l o r de a „con-sacra" celor zeieşti nu numai u n g h i u r i (ca în restul mărturiilor din acest fragment A 14), ci chiar figuri întregi. Bineînţeles, detaliile unei asemenea hermeneutici, deşi se sprijină, în „răspunsul" din fraza următoare, pe autoritatea lui P h i l o l a o s, pot fi suspectate ca aluviuni neo-pythagoreice. „Afierosirea" (ἀνιερῶν) componentelor geometrice presupunea însă în mod verosimil un suport al tradiţiei relativ arhaic.

[100] „Cele două s e m i c e r c u r i" reprezintă tocmai o figură cu linii mixte, două „semi-meridiane" în cazul nostru jumătăţi ale sferei zodiacale (= bolta cerească); deci emi-sfera boreală şi cea australă. Din a II-a parte a *Nemeenei* a X-a a lui P i n d a r cunoaştem unul din ututrile ce proiectează în alegorie soarta *Dioscurilor*, simbolurile acestor semi-cercuri (Castor şi Pollux): cînd unul se arată pe cer, fratele său dispare pe tărîmul celălalt. Mitologema cu referinţă astronomică este foarte veche, atestată, încă din Homer, *Odiseea* XI, 298 şi urm., *Iliada* III, 236 şi urm. Deşi emblema Histriei, colonia milesiană (străjuind meleagurile noastre dobrogene încă din sec. VIII î. e. n.), pare să fie asociată cu redarea iconică a două curente contrare, cele două profiluri orientate invers amintesc în mod indubitabil şi obiceiul de a reprezenta Dioscurii ca două semicercuri „alternante".

[101] Formularea din text este aici destul de încîlcită cu expresii din vocabularul eclectic al neo-platonicilor (de ex. *katholou*: „în sen general" —

„universal vorbind"), Damascius prelucrează probabil un text de tradiție philolaică, tardiv, unde se acumulaseră simbolisme neo-pythagoreice și eresuri de tot felul, nemaifiind clare atribuirile de unghiuri variantelor divinităților. Doar la figurile mixte, cu arcuri de cerc, se putea spune că tind spre circumferință, figura perfectă, și de aceea trebuiau găsite pentru asemenea geometrisme întruchipări divine ce sugerează perfecțiunea unei gîndiri fără cusur. Chiar în text se repetă vocabula referitoare la *inteligența* lor, asociată eventual cu noțiunea „celor ce se pot conceptualiza" (*schēma pánton tōn* **n o e r ō n t h e ō n h ē i** *noeroi*).

[102] Asemenea „proprietăți numerice proprii" specifice figurilor „cu linii drepte" (*euthygramma*) sînt valabile și pentru relațiile din poligoanele înscrise menționate în mărturiile precedente (și explicate de noi în notele anterioare).

[103] Cuvintele acestui enunț care indică iar atribuirea *unghiului* ca etalon în mod egal recurent la **c v a d r a n g u l a ț i e** din **p ă t r a t u l** înscris, Rheei, Herei și unei „alte" divinități **n e s p e c i f i c a t e** sînt tipărite între ghilimele în *Vorsokratiker*, ca o frîntură de citat philolaic. S-a obiectat însă pe bună dreptate că nu-și are rost imprecizia formulării, mai ales deoarece sînt numite numai *două* divinități ce patronează unghiurile (a treia fiind „alta": **o a r e c a r e** sau **c o n t r o v e r s a b i l ă**). Noi am păstrat ghilimele dar ne raliem părerii celor ce văd în această mențiune a lui Philolaos o trimitere a lui Damascius la explicațiile foarte ample dintr-o carte lărgită (pseudepigrafă?) cu demonstrații tehnice de geometrie, încheiate probabil cu indicarea unghiurilor ca pe o figură („acesta... al Rheei, acela... al Herei"), mărturia noastră limitîndu-se doar la simple coloraturi împrumutate textului philolaic-sursă.

[104] Monstrul **T y p h o n** (ἑκκαιπεντηκοντάγωνος Τυφίον), întruchipare theriomorfă cu statură de uriaș, o sută de capete, mijlocul încins de șerpi, era o „putere **d e m o n i c ă**" în accepțiunea primordială și alegorizantă dată termenului în tratatul *Despre Isis și Osiris*, al lui Plutarh (din *Moralii*), de unde provine mărturia. De obîrșie hurrită și probabil sumero-assiro-babiloniană (v. poemul *Enuma Eliș*), foarte devreme acest vlăstar al Geei devine unul din dușmanii lui Zeus, iscat de gelozia Herei.

[105] Asocierea cu alegorismul geometric — **p o l i g o n** cu 56 de laturi — a fost prelucrată de pythagorei, adaptînd opoziția Set—Osiris. Un întreg capitol din Plutarh (c. *21*, *o.c.-supra*) se ocupă de *Set* echivalat cu Typhon, ca întruchipare a răului — cf. acum și M. Detienne, *La notion de Daïmôn*, pp. 53 și urm., 113-114 (ref. la noi vol. I, p. a 2-a, „*Pythagoras*", nota 46, p. 76). Se făceau pesemne speculații despre asimetriile acestui poligon, care ar simboliza vînturi spasmodice și cutremure ale celui născut de Tartar (cf. Hesiod, *Theogonia* 820—822 și urm.) dușman al influențelor planetei Zeus, la trecerea ei periodică (după cum s-a văzut) prin cele 12 semne.

[106] Aparent am avea *cinci* zeițe pentru a oblădui unghiul pătratului, dar de fapt Olivieri (*op. cit.*, p. 41 și urm.) ne arată ca fiind vorba de unghiul recurent *la centru* (v. și notele noastre 95—96, 98), rotirea pătratelor zodiacale înaintează mereu cu cîte trei semne = 3 deități (v. figura de la p. 129). Or, la pythagorei *Rheea* se suprapune *Demetrei* — zeița roadelor și nouă ipostază (misterică în rituri eleusine) a

Pământului, din care provine ca element simbolizat Rheea, soţia lui Kronos, unindu-se aşadar şi cu apa. De aici un sincretism care face cu zeiţa să poată fi asociată cu Afrodita — ipostaza stihiei acvatice. De unde simbolismul redat de savantul italian în forma următoare: *Rheea* — Demetra (Afrodita) = pământ ~ apă = armonie. *Hestia* (Vatra) = Foc = Focul central (v. la noi, în *Filosofia* ..., vol. I, p.a 2-a, „Pythagoras", fr. 66, p.51 şi nota 216).

Hera = Aer (aşa cum reiese din Empedocles şi din asocierea cu semnele Gemenilor şi Vărsătorului).

[107] Nu ştim sub ce formă se concretizase cercetarea lui Eudoxos, dar este cert că s-a ocupat de sferele omo-centrice, pe lîngă studiile astronomice şi de meteorologie astrală. Trece drept un elev al lui Archytas (Diog. Laërt. VIII, 86), deci printre ultimii continuatori în ştiinţele pozitive — dar şi martor al preocupărilor pythagorismului mediu. Manuscrisele noastre dau în loc de „unghiul figurii cu 56 de laturi" (ca mai sus — v. nota 105, „figurii cu cincizeci şi opt de laturi", corectat de Xylander, după ocurenţa din contextul de la inceputul mărturiei. După cum reiese din T.C., lecţiunea primordială este apărată de Newbold, deşi un poligon cu 58 de laturi „n-ar putea fi înscris în sferă". Dar tocmai această incongruenţă explică figura identificată cu Typhon, pentru a întruchipa monstruozitatea unor neregularităţi astronomice: „anomaliile mişcărilor Lunii, datorate eclipselor ei". Deci ambianţa malefică a eclipselor de Lună îşi găsea o personificare astrologică în acţiunea lui Typhon, monstru care *fură* (sau distrage) lumina selenară, perturbînd mişcările astrului nopţii. Ni se pare de asemenea că trebuie păstrată referirea la un poligon cu 58 de laturi (lecţiunea originală din mss.) fiindcă n-ar fi exclusă ipostaza unui monstru care ameninţă însăşi bolta cerească, rotunda ei integritate. Deci Typhon, ca un poliedru care *circumscrie* o sferă (înscrisă).

Într-o judecată de ansamblu despre valoarea mărturiilor din fr. A 14 sînt relevate la T.C. eforturile timpurii făcute de pythagorei pentru a obţine înscrierea figurilor plane în cerc. O scolie la cartea a IV-a din *Elementele* lui Euclid atribuie toate cele 16 teoreme de acolo acestor reprezentanţi ai preocupărilor lui Pythagoras ce au încurajat pe geometri-astrologi. La Proclos (*In Euclid.*, p. 305, 3 Friedl.) este considerată pythagorică „admirabila" teoremă ce demonstrează că numai triunghiul echilateral, pătratul şi hexagonul regulat pot umple spaţiul în jurul unui punct — v. şi Timpanaro Cardini, *Pitagorici* ..., fasc. III, fr. *21 a*, p.120 şi urm. „Legată strîns de diviziunea planului în poligoane regulate congruente se dovedeşte şi problema diviziunii spaţiului în poliedre regulate", care va fi dezvoltată în fr. *A 15* şi *A 15 a* — în formulare direct philolaică în fr. *B 12*. Acest transfer al figurilor plane într-un spaţiu tridimensional s-a operat pe baza înscrierilor de trigoane şi pătrate astrale în Zodiac, aşa cum atestă cu prisosinţă cele comentate pînă aici. Deci triunghiul astral proiectat în *sfera* cosmică duce la construcţia *tetraedrului*, pătratul a *cubului*. T.C. atrage atenţia asupra meritelor unei asemenea metode intuitive pentru a defini *două* din cele cinci poliedre, urmînd ca „*dodecaedrul* să le fie sugerat de cele 12 laturi ale dodecagonului asociat cu construcţia *pentagonului* regulat" (pentru detalii v. figura dată în *Filosofia* ..., vol. I, p. a 2-a, p. 49 şi cap. *Hippasos*, pp. 134—136, despre *dodecaedru* şi *eikosagon*). Mărturia din Proclos (*In*

Platonis Theologiam 9) figurează ca adaos la T.C. fiindcă ne arată cum se combină esoterismul pythagoreic şi transcendenţa din platonism, numerele şi figurile devenind cu timpul instanţe mediatoare pentru a cunoaşte deitatea (în ce are abstract-alegoric). Din descendenţa lui Pythagoras pare să fie utilizarea „noţiunilor" ca învăţături (*mathemata*) pentru scopuri euristice suprapuse.

[109] Deci doctrina reminiscenţei, celebră datorită lui Platon (*Phaidon, Timaios*) îşi are o atestare veche în pythagorism: *ana-mnesis*, nu ca rememorare a celor cunoscute de suflet din altă viaţă, ci „aducerea" în memorie a unor raporturi abstracte „divine".

[109] Textul spune: „prin aceste *icon*-uri (*eikones*, aici etimologic «similitudini perfecte, având o relaţie precisă cu adevărul» — deci în versiune metaforizantă «icoane») se îndeletniceau cu trecerea spre acelea" — *i.e.* zone ale raporturilor conceptuale eterne pe care le propun „în mod divin" figurile geometrice şi anumite valori ale numărului corelate cu simetria în spaţiu.

[110] Pentru T.C. aici avem dovada că s-au păstrat pînă la neoplatonici lucrări despre concepţiile pythagoreice; mai ales cărţi cu o astfel de tematică redactate de Aristotel şi apoi studiile unui Eudemos (tot peripatetician). Oricum, există deja o serie întreagă de comentarii la teoremele formulate uneori foarte concis, iar alte ori cu alegorii derutante în şcoala înţeleptului din Samos, unde geometria se raportează strîns la contemplarea naturii.

[111] Numele **Pythagoras** este utilizat aici în mod generic: metonimie pentru doctrina întregii şcoli pînă la sfîrşitul epocii clasice.

[112] Avem în această mărturie doxografică atestarea limpede a unui simbolism al elementelor, care merge mai departe chiar decît Empedocles. Pe la jumătatea secolului V î.e.n. acesta propunea deja o asimilare a celor patru stihii cu poliedrele (*v.* şi nota 90, *supra*, unde trigoanele zodiacale se rotesc de asemenea în funcţie de combinaţii planetare care stau sub auspiciile stihiale). Olivieri, *op. laud.*, p. 46 şi urm., a regăsit unele asociaţii de tipul acesta în credinţele orfico-pythagoreice. *Piramida*-tetraedru sugera chiar prin formă văpaia — deci Focul. Ulterior — probabil în ambianţa raporturilor studiate de grupul philolaic (astronomii-astrologi şi încercări de sinteze riguros-alegorice cu mijloacele geometrice), *cubul* devine un simbol potrivit al *stabilităţii perfecte*, deci figura Pămîntului. Chiar dacă se admite mişcarea sa de rotaţie, tocmai prin particularitatea simbolismului genetic, sub raportul armonizării elementelor, un principiu al cubului-hexaedru a generat echilibrul stabil necesar apariţiei Pămîntului-platformă: corp solid cu cea mai simplă distribuire care face priză cu întinderea plană şi nu se lasă răsturnat. Că *octaedrul* era echivalent cu *Aerul* poate fi eventual înţeles de pe urma faptului că avem de-a face cu o dublă suprapunere de piramide („Stella octangula" a lui Kepler) care ne dă un romb perfect, a cărui perfectă rotire în *aer* poate să întruchipeze însuşi elementul. De fapt cum se vede şi din mărturia următoare (*15 a) pythagoreii calculaseră geometric numai formula primelor trei poliedre „cosmice" regulate: cub, piramidă, dodecaedru. Eva Sachs, în lucrarea ei deschizătoare de drumuri, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin, 1914 (p. 80 şi urm.) nu admitea o asemenea reconstrucţie a etapelor heuristice. Pythagoreii ar fi descoperit mai întîi formulele pentru construcţia piramidei *(tetraedru)*, a cubului *(hexaedru)* şi a *octaedrului* (format de fapt

din suprapunerea a două piramide pentaedre cu o bază comună). *Dodecaedrul* ar fi reprezentat pentru ei un model „empiric". Or, ceea ce se poate afirma cu siguranță este că simbolismul din mărturia noastră a putut da naștere unor calcule încă dinainte de sfîrșitul secolului V î.e.n., eventual pentru *cub* și *dodecaedru*, acesta din urmă ca simbol-arhetipal de sferă. În sensul acesta la W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* ..., secțiunea *Pythagoreische Zahlenlehre*, cap. 4 :„Zahl und Kosmos", pp. 451—456. Dispunem de o bogată colecție de izvoare din antropologia culturală referitoare la simbolismul figurilor geometrice. Trebuie completate astfel informațiile consemnate și în secțiunea „Pythagoras", vol. I, p. a 2-a, fr. *23—24* (pp. 25—26 și urm.), Aristot., *Metaph.* I(A), 985 b 23, cu cele din comentariul lui Alexandros, *Metaph.* 39, 16; Aristot., *Cael.* 2,68 a 11; Platon, *Leg.* 715 E; Plotin 5, 1.1 etc. Unul era νοῦς *(nous)* și *ousia*, „esența"; Doi: *doxa*; Trei: Totul (început—mijloc—sfîrșit); Patru: sacrul Tetraktys, „izvor al Naturii" (cf. „Pythagoras", vol. cit., fr. 35, p. 37 și în această secțiune pp. 75 și urm., 121 și urm.); Cinci: nunta, ca îmbinare de par—impar; Șapte: ocazia și Athena; Decada: numărul perfect (analizat pe larg *supra*, fr. A 13 — cu adnotări). Și la romani se utilizau 5 făclii la nuntă (Plut., *q. Rom.* 2), o fată își primea numele a 8-a zi după naștere, un băiat în a 9-a zi. „În mod evident pentru ordinea rituală există la baza reprezentărilor o schemă de corelații, cu variabile" (Burkert), ce se concretizează în funcție de ambianța culturală. Trecînd la *volume* (respectiv și poliedrele noastre), un sistem rafinat corelează Omul, Natura, Ordinea socială, inserîndu-le cosmic în cultură, în tradiția chineză — cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, *apud* Burkert. Și aici întîlnim 5 elemente, iar legitatea cosmică este de asemenea comparată cu relația între sonuri (intervalele gamelor). Opoziția *Yang* și *Yin* se concretizează în raportul *superparticularis* 3 : 2 și 4 : 3, semănînd cu simbolismul din fr. philolaic *15 a*. La fel ca în pythagorism se opun *imparul* și *parul*; se folosește *pentagrama* ca simbol pentru gama pentatonică. *Pătratul* simbolizează și la indieni și la chinezi Pămîntul. Am văzut că *unghiul* său este atribuit de Philolaos la trei divinități feminine, în vreme ce *triunghiul* e oblăduit de divinități masculine (cf. *supra*, fr. A 14 și adnotările, la Burkert, p. 326 și urm.). În privința *dodecaedrului* ca simbol foarte vechi al Universului (*ibid.*, pp. 436—437 și urm.), există efigii de bronz sacrale în cultura celtică, iar un model de sfere alcătuite din 12 fîșii de piele (cum sînt astăzi adeseori mingile) ne arată că acest *poliedru* se apropie cel mai mult de forma sferei perfecte și însuși Pămîntul este văzut astfel într-o viziune policromă din Platon, *Phaidon* 110 B. Dar *octaedrul* se apropie cel mai mult de *dodecagon* și de aceea „făptura" unui element maleabil, cum este Aerul, care „generează" culorile — potrivit multor reprezentări antice — va fi reprezentat cel mai bine de octaedru. Pentru cel mai complex dintre corpurile ce se înscriu perfect în spațiu își le generează pe toate celelalte ori de cîte ori proiecția sau mișcarea dă naștere unor raporturi regulat-simetrice), *eicosaedrul*, volum cu 20 de laturi, rămîne drept simbol *Apa*, în multe privințe stihia instabilă — poate relicva unei reprezentări esoteric geometrice despre lichidul amniotic ce învăluia totul mai înainte de separarea elementelor prin alegerea pămîntului undeva mai jos și de sprijinirea sferei în „brațele" sau muchiile octaedrului. Dintre cele 5 corpuri regulate convexe (singurele ce modelează spațiul), un eicosaedru-nucleu prin prelungirea muchiilor dă un dodecae-

dru stelat: „les 20 pointes de l'étoile résultante coïncident avec les sommets d'un dodécaèdre convexe enveloppant" (M. Ghyka, *Le Nombre d'Or*, vol. I, p. 45, nota 1). În concluzie, să reținem că dintre volume-simboluri, sprijinind relația mikrokosmos-makrokosmos în pythagorism, se detașează importanța *cubului* = pămînt (dar și psihogonie — v. vol. I, p. a 2-a, fr. **8**, cu n. 56), a octaedrului-romb (alcătuit de fapt din două piramide octogonale), deci Aerul și ca element de menținere sau revenire, a vieții (cf. romburile sacre, sfîrleze din mormintele orfice), în sfîrșit, dodecaedrul-Univers, ca virtualitate a Sferei și — de abia în optica philolaică — modul abstract pentru al *cincilea element*.

Fragmentul **15** a este intercalat de T.C. pentru a documenta obîrșia net pythagoreică a celor *5 poliedre-tip, regulate convexe*, distinse drept „corpuri cosmice" în gruparea dominată de doctrina philolaică și numite abia de prin secolul IV î.e.n. „platonice". Or, se reproduc aici două observații ale scoliastului, comentînd cartea a XIII-a din *Elementele* lui **Euclid**, care, la fel ca primele patru cărți din acest mare tratat, se bizuie pe achizițiile geometriei plane și „în spațiu" dobîndite în școala ctitorului doctrinei despre arithmologie și *geometrie*: Pythagoras samianul. Prima scolie (la XIII, 1) inaugurează seria și ultimele două (la XIII, 80 și 81) o închid, pentru a marca limpede apartenența pythagoreică a teoremelor dezvoltate unitar în sinteza lui Euclid.

[113] Se departajează clar paternitatea primelor demonstrații referitoare la formula și înscrierea poliedrelor în sferă. *Cubul*, *piramida* („tetraedru") și *dodecagonul* au fost primele izbînzi ale școlii pythagoreice, în ceea ce privește definirea volumelor (corpuri cu 3 dimensiuni). Pare curioasă „descoperirea" dodecaedrului înaintea octaedrului (v. și *supra*, nota 112). Reiese dintr-o mărturie celebră că **Hippasos** fusese pedepsit pentru a fi „divulgat" secretul construcției dodecagonului (cf. vol. I, p. a 2-a, fr. **4**, pp. 134—136, cu adnotările de acolo), în relație directă cu demonstrarea problemei mărimilor incomensurabile, deci a numerelor iraționale. În recenta sa punere la punct, B. L. van der Waerden, *Die Pythagoreer* . . ., München, 1979 (II-ter Teil), cap. „Die Geometrie der Pythagoreer", pp. 362—3 *(Regulāre Körper)*, confruntă cele două tradiții întrucîtva discordante. Proclos, în așa-zisul „Catalog al geometrilor" (*Comentariu la Euclid*, p. 65 Friedlein), atribuie lui Pythagoras construcția tuturor *figurilor cosmice*, pe cîtă vreme scolia *in Eucl.* XIII, 1) din fragmentul nostru limitează la primele trei stadiul arhaic și îi rezervă lui Theaitetos (elev al lui Theodoros, tot un pythagoreu din sec. IV, v. la DK I, 397, în notă) înscrierea științifică a *octaedrului* și *eicosaedrului*. Majoritatea informațiilor din Proclos sînt derivate din *Istoria Geometriei* a lui Eudemos, dar pasajul despre cele cinci corpuri denotă înclinația doxografilor tardivi de a pune toate descoperirile fundamentale în seama lui Pythagoras; deci, însăși tradiția eudemică va suferi astfel de „înnobilări". Mai verosimilă este însă tradiția scoliastului: descoperirea corpurilor în două etape. Pentru a explica de ce nu cunoșteau pythagoreii octaedrul, care putea fi construit atît de lesne prin alipirea celor 2 piramide, Van der Waerden tranșează orice controversă printr-un răspuns simplu: „ei nici nu și-au pus problema să construiască toate corpurile regulate". Iar *dodecaedrul* aducînd rezolvarea unui „secret al sferei alcătuite din 12 poligoane" (v. condamnarea lui Hippasos, în fr. 4 menționat *supra*), din acest moment

s-a produs scindarea şcolii (cf. Iambl., *Vita Pyth.* 81—88, care compilează, pare-se, pe Aristotel — la noi vol. I, p. a 2-a, p. 68), ceea ce a eclipsat redactarea scrisă a demonstraţiei pentru celelalte figuri, stimulînd dimpotrivă descrierea lor simbolică, prin corelaţii cosmice, aşa cum reiese din speculaţiile philolaice, multe din ele (probabil) vehiculate oral.

[114] Corpurile cosmice sînt descrise de Platon în *Timaios* 47 E—57 D, tot ca figuri ale celor *patru* elemente (în terminologia platonică, „întruchipări": *eidē*). A. Rivaud, în studiul ce precedă ediţia sa din colecţia „Budé" (1925, pp. 81—83) desconsideră obîrşia pythagoreică a primelor modele, absolutizînd meritele construcţiei matematice pe care Theaitetos ar fi dus-o la bun sfîrşit — cel puţin pentru *octaedru* şi *eikosagon* — după ce fondatorul Academiei ar fi încheiat a VII-a carte a *Statului*.

[115] În scolia nr. *80* se formulează în termenii poliedrelor regulate raportul *hemi-olion*, care se întîlneşte şi în teoria *consonanţelor* (cf. Van der Waerden, *op. cit.*, p. 367). Deci *3*: *2* (sau întreg plus jumătate); în cazul nostru *6* la sfera dodecaedru, *4* la piramidă, *3* la octaedru, *2* la cub (ţinînd seama de raportarea proporţională a „feţelor" — inclusiv bazele). Scolia nr. *81* încheie seria unor comentarii la cartea a XIII-a (cu trimiteri la a IV-a) din Euclid, explicînd raporturile dintre laturile celor cinci poliedre şi întruchiparea lor în *elemente*. Desigur, dodecaedrul este şi aici sfera Universului, cum ar fi concepută şi în *B 12*, unde se defineşte al cincilea Element (poate anticipîndu-se teoria *quintei esenţe* — în enunţări de o autenticitate discutabilă). Oricum, deocamdată figura *sferei* nu este concepută întru totul ca un corp, ci doar ca o suprafaţă ce închide un volum sferic.

Cu fragmentul **A 16** se deschide seria mărturiilor despre *Sistemul astronomic* al lui Philolaos: vederi de ansamblu şi observaţii particulare (spre deosebire de enunţurile anterioare, unde, potrivit aceleiaşi temelii conceptuale — *Weltanschauung* — avem optica unei geometrii astrologico-numerale, tinzînd spre aproximări ştiinţifice în multe privinţe riguroase). Pînă la fr. **A** 23 aceste definiţii şi perspective ale Universului prezintă multe idei philolaice, dar sub raportul enunţării verbale aproape nici o „propoziţie" nu este un citat autentic, preluat direct dintr-o scriere a filosofului. Majoritatea provin din compilaţia lui Teofrast (Epitoma, intitulată *Physicae Opiniones*), la rîndul ei transpusă într-un metalimbaj stoic de Poseidonios, cu aluviuni neo-pythagoreice.

Fr. A 16, în ciuda multor excrescenţe ale cosmologiei stoice, consemnează pentru prima dată primordialitatea lui Philolaos în ceea ce priveşte o *imagine a kosmos*-ului de tip *heliocentric* — de fapt chiar mai aproape de optica modernă, întrucît, înlăturînd *geocentrismul*, propune modelul unui vast sistem planetar cu Foc central. Expunerile istorice ale cosmologiei presocratice relevă mai întîi enunţarea *sfericităţii Pămîntului* (de obicei conceput de gîndirea miturilor şi de simţul comun arhaic drept o întindere sau o temelie plată: disc, geodă informă, spinare, jumătate inferioară a bolţii cereşti etc.). *Sferă* sau **rotund** ar fi fost Pămîntul atît pentru anumiţi gînditori — physiologi ai şcolii *milesiene* (mai ales **Anaximandros,** cf. vol. I, p. **1,** secţiunea a II-a: „Fizicalismul iniţiatorilor", p. 168 şi urm., fr. **1** — din Diog. Laërt. II, 1-2 — unde totuşi *Terra* este imobilă, în centrul Universului), dar mai ales pentru Pythagoras, care-i descrie pesemne şi mişcarea, odată cu statornicirea conceptului de *kosmos*, ca „podoabă" şi „rînduială" *(taxis)* de corpuri cereşti ce se mişcă potrivit

unei *armonii* a principiilor numerice — v. la noi vol. I, p. a 2-a, Secțiunea a III-a, fr. 23, p. 25 și urm.; fr. 21 și Diog. Laërt. VIII, 48. Acolo se menționează inserarea filosofemului pythagoreic într-o lamură ce ar cuprinde minereu sapiențial și continuarea unor asemenea speculații la P a r m e n i d e s, prezentat în mod abuziv drept autor al descoperirii simultane: „se spune că el", ⟨*i.e.* Pythagoras⟩, cel dintîi, a numit cerul Univers și Pămîntul sferic [*tēn gēn strongúlēn*], deși Teofrast pretinde că aceasta a făcut-o Parmenides, iar Zenon că a făcut-o Hesiod" (cf. DK 28 A 44). De fapt, eleatismul a preluat ideea, configurînd omologic *Terra* și alcătuirea Universului, în temeiul unui model sferic al existentului Naturii. Se pierde însă principiul mișcării și o imagine clară a orbitelor pe care se mișcă toate corpurile cerești, în jurul unui Centru, care, pentru majoritatea pythagoreilor (în special școala din Crotona și discipolii lui Philolaos) nu mai este Pămîntul. Orientarea lor se bazează deci pe observații consecvente ale fenomenelor cerești, descrise pentru prima dată în urma unor calcule de astronomie geometrizată.

În ceea ce privește filiația și vechimea corelativă a ideilor astronomice din aceste fragmente, August **Boeckh** vedea o unitate aproape indisolubilă în aproape toate mărturiile — cu parafraze de citate autentic philolaice. Modernizînd aparatul critic, **Timpanaro Cardini** îl urmează, pentru a recupera de asemenea o bună parte din doctrina elaborată de tarentin, care ar fi pus bazele unui model heliocentric. Totuși, în lucrări ce poartă același milesim (1913), atît **P. Duhem** (*Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913), cît și **Th. Heath** (*Aristarchus of Samos. A History of Greek Astronomy*, Oxford, 1913), nuanțează elogiile ce se adresează gînditorului din secolul V, deși îi recunosc statutul de precursor.

Burkert cenzurează filologic peste jumătate din termenii acestei doxografii — mai ales acolo unde P h i l o l a o s devine un fel de numitor comun pentru a reda cunoștințe sistematizate de-abia de Aristarchos din Samos și reprezentări stoice, alegorii neo-pythagoreice. Simbolismul cu tonalitate de mit astral și o nouă încifrare a reprezentărilor despre un *kosmos* al trăirii astrologice, făptură vie sau receptacol de viață, eresurile metaforizate iconic — iată totuși lineamente stranii de textualitate, a căror apartenență eterogenă va fi greu de justificat, dacă nu cumva se resimte și aici efectul unei stăruitoare influențe pe care a exercitat-o Philolaos, personalitatea sa puternică, de-a lungul generațiilor. Sceptic rămîne B. van der Waerden, în *Die Astronomie der Pythagoreer*, din 1941, și în recenta monografie menționată anterior (*Die Pythagoreer ...*, 1979), cînd e vorba de a recunoaște (dincolo de amprenta pythagoreică) meritele gînditorului de care ne ocupăm, estompate sub raportul preciziei astronomice, lăsînd loc pentru o lectură polivalentă (deși elementele cosmologiei nu cuprind confuzii propriu-zise, cum sînt cele din mărturiile referitoare la istoria muzicii). Cîtă vreme domnea concepția geocentrică, chiar pentru cei care admiteau sfericitatea pămîntului, exista un singur tip de mișcare cerească, principalul fenomen fiind rotația diurnă a sferei cerești (a stelelor „fixe"), care le făcea să apară noaptea în diferitele poziții cunoscute și de astrologi. Pythagoreii proclamă însă legitatea unor mișcări diferite ale planetelor (v. de ex. **Alkmaion**, fr. 4, în vol. I, p. a 2-a, secțiunea a VI-a, p. 395), în sens opus — față de planul ecuatorial și rotația stelelor „fixe" — rotații în planul zodiacal. Atunci se produce

marea răsturnare în sensul unei astronomii ştiinţifice, un Philolaos aducînd argumente noi pentru construcţia unui sistem în care *Pămîntul* se roteşte, ca oricare din celelalte planete, şi nu mai ocupă poziţia de centru al Universului, ci, dimpotrivă, îşi corelează mişcarea cu celelalte orbite (chiar dacă ele par mai degrabă „ceruri" — potrivit opticii tradiţionale — şi nu parcursuri ale rotaţiilor planetare).

[116] Termenul *kentron* ne arată că noţiunea fundamentală pe care se întemeia edificiul astronomic al *kosmos*-ului era cea de **centralitate** a unui sistem de rotaţie, în cuprinsul căruia gravitau *toate* corpurile cereşti cu orbitele respective (concentrice pentru întreaga sferă a Universului). Din formularea mărturiei noastre mai reiese că *centrul* devine o entitate abstractă a sistemului de mişcare, conceput ca un ansamblu gravitaţional, cu acest punct de sprijin care susţine toate orbitele. Mai exact: factor al mişcărilor enunţat punctual, de vreme ce „în jurul său" fiinţează *Focul* din mijlocul Universului *(pyr en mésoi peri tò kéntron)* şi restul frazei nu face decît să transpună în metafore ale tradiţiei esoterice (simboluri ale pythagorismului) funcţiile acestui element ipostaziat al naturii (foc generator, cauză motrice etc.). Întreaga speculaţie despre Natura ignee în delimitarea Universului porneşte în realitate de la necesitatea întemeierii cauzal riguroase a Sferei cosmice ca sistem de mişcare ce nu se poate mărgini cu *vidul-apeiron* sau cu o *limită-peras* imobilă, cum hotărîseră eleaţii. Fiind vorba, conform geometrismului pythagoreic, de un volum (de proporţii uriaşe) sau, în orice caz, de un spaţiu cuprinzător al sistemului [sau sistemelor] de mişcare, s f e r a trebuia să aibă o suprafaţă (cum era cea de circumscriere), o rază şi un centru. Or, potrivit normelor axiologice străvechi şi ierarhiei valorilor din religia naturistă, „punctele extreme valorează mai mult decît cele intermediare" (T. C.); în construcţia sferei acestea se găsesc la extremităţile razei. Vom avea deci „periferia şi centrul sferei, cele mai nobile puncte din Univers". *Focul* — şi el cea mai nobilă stihie — se va regăsi (1) în poziţie centrală şi (2) ca „înveliş" sau „involucru" (v. mai departe în cuprinsul fragmentului — de fapt al doilea Foc, însăşi suprafaţa ignee a sferei). Lineamentele acestui model stihial-numeric al Universului sînt atribuite generic şi de Aristotel pythagoreilor (v. la noi vol. I, p. a 2-a, secţiunea a II-a, fr. **66—72**, pp. 50—55, mai ales fr. 58 B 33 DK).

[117] După *Hestia* = „Vatra" Universului (ἑστία τοῦ παντός) a doua denumire-simbol este cea de „casa lui Zeus" (sau „turnul" său — cf. Aristot., *De caelo* sau Proclos, *In Tim.* 61 C, Platon, *Critias* 121 C) sau „Veghea lui Zeus" (alegoremul centralităţii). Urmează „maica zeilor" şi „altarul" — termeni influenţaţi de tradiţia orfismului esoteric.

[118] Aici apare al doilea *Foc*, prin recurenţă *(pálin)*: „învelişul" sau „involucrul", de la „extremitatea de sus" *(anótatō)* a sferei; v. *supra*, n. *116* în privinţa semnificaţiei polarizate a celor două *Focuri*; în fond, o distribuire dublă a elementului cvintesenţial care devine principiu al echilibrului şi cauză motrice. Mai departe enunţarea doxografică va insista mai mult asupra funcţiei sale de *superficie* sau *extremitate* a Cerului, într-un context apocrif. Aici termenul respectă coeziunea textuală philolaică; este un *peri-ekhon*, ce „înveleşte — şi ţine — laolaltă".

[119] Textul manuscriselor (în DK, p. 403, r. 17—18) pare corupt: οὐρανόν τε πλανήτας, „cerul şi planetele". Diels (v. aparatul critic *a.l.*) a corectat, eliminînd cuvîntul „cer" şi adăugînd „sfera stelelor fixe" (deci:

[οὐρανόν] ⟨μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν⟩. Am adoptat o lecțiune mai bogată care ține seama și de emendațiile unui Gomperz, apărător al autenticității acestor denumiri. De fapt echivalența *Olimp* =„Cerul de sus" ~ **involucrul** apare abia mai departe (v. și nota 121, *infra*). Am avea în acest alegorem un echivalent esoteric al conceptului de **ether** *(aither)* preluat și de stoici din credințele populare străvechi despre acel foc pur din slava cerului ce „hrănește" arderea stelelor (*aither* de la *aitho*, „fac să ardă") sufletul lor etern.

[120] Din asemenea contexte reiese că celebrul *Anti-hthon* sau „Antipământ", necesar pentru a împlini un model de Univers decadic (dominat de cifra zece — cf. și vol. I, p. a 2-a, fr. **66—67**, dar mai ales **70**, din Simplicius, *De caelo* 511, 26), ar fi fost o descoperire philolaică. Modelul de Univers descris aici cuprinde un centru și nouă orbite-ceruri, enumerate începînd cu cel periferic („Olimpul"). Desigur, în principiu, s-a menționat că toate gravitează în jurul Centrului. Apoi cerurile-orbite, care capătă denumirea de „corpuri zeiești" (σώματα θεῖα). Rotația lor este desemnată de verbul *khoreuein*, metaforă din terminologia dansului-„horă"; așadar „evoluează ca într-un *khoros*" (ne apropiem de conceptul unei mișcări gravitaționale, întrucît există o forță centrală care determină ca prin atracție corelarea orbitelor). În ordinea enumerării de aici avem: [1]: cerul-i n v o l u c r u (sau „Olimpul", care devine orbita stelelor fixe); [2—6]: cele *cinci planete* din vechiul sistem — Mercur, Venus, Marte, Iupiter, Saturn; [7]: **Soarele** și [8]: **Luna** (aceste două astre fiind considerate tot planete); [9]: **Pămîntul** și [10] **Anti-pămîntul,** cel mai apropiat de Focul central. Asimilarea „involucrului" (= Focul extern) cu *cerul stelelor fixe* dă naștere unor neclarități și de aceea, în ciuda emendărilor propuse de Diels, Gomperz (sau de T. C.), nu poate fi reconstituit cu precizie sistemul conceput de Philolaos, enumerarea planetelor (inclusiv a Soarelui) păstrînd la doxograful nostru vestigii ale modelului geocentric. Desigur, *Anti-pămîntul* mișcîndu-se corelativ cu *Pămîntul* reprezintă marea noutate. În afara criteriului decadic, această „invenție", după cum va reieși mai departe, avea și o motivare sistemică. Știința fenomenelor cerești din acea perioadă încerca să motiveze printr-o interpunere a corpului numit Anti-pămînt „frecvența mai mare a eclipselor de Lună în raport cu cele solare" — (T. C.), cf. în vol. I, p. a 2-a, p. 51, fr. 67 a din Aët. II, 29, 4 (sau 58 B 36 DK). Același „corp ceresc" inventat simplifica măsurătorile distanțelor cerești în calculul cărora se impunea să se țină seama de paralaxă.

Aristotel se va fi referit și la raționile deductive de acest fel în lucrarea sa pierdută *Despre pythagorei* sau în *Doctrinele pythagorice* (v. fr. **16 a**), o aluzie în sensul acesta figurînd și în *De caelo* 293 b 20 (la noi fr. 16 b), după cum reiese și din celelalte fragmente ale „astronomiei" lui Philolaos care menționează aporiile datorate condițiilor de observare pe Pămînt.

[121] Așa cum relevă pe bună dreptate **W. Burkert**, *op. cit.* (III. 2. *Unechtes und Echtes in den Philolaos* — Fragmente, pp. 227—228), a doua parte din fragmentul nostru (Aët. II, 7, 7) prezintă multe particularități ale gîndirii neo-platonice, cu împrumuturi făcute cosmologiei tardive care va generaliza imaginea Universului din *Timaios*, dar respectînd și coordonate oarecum topografice ale regiunilor cerești, așa cum

le-a distins epistema şcolii peripatetice (iar apoi întreg aristotelismul dinaintea Renaşterii).

Pînă la fraza penultimă (tot o perioadă amplă descriptivă), sistemul celor zece „corpuri" (de fapt nouă ceruri-orbite şi Focul periferic) se păstrează în limitele unei gîndiri arhaic-philolaice. Nu este sigur că şcoala primei perioade — sau chiar succesorii ei italioţi, de la Crotona şi Tarent — numeau „Olimp" cerul-înveliş (sau „involucrul" ce alcătuia focul extern). Ar fi adaptat simbolic o viziune tradiţională, cum se întîlneşte şi la Homer, în *Iliada* 1, v. 497 (cf. Stob. 1, 22, 2; Ps.-Plut., *Vita Homeri* 95). Acum toate cerurile-orbite se învîrtesc (inclusiv Pămîntul), iar planetele, după cum observase Alkmaion (fr. A 4 şi A 12), se mişcă în alt sens decît constelaţiile (aşa-zise „fixe"), cu cerul lor. Tot probleme conexe (de tipul *revoluţiei* unui astru) atinge invenţia corpului numit Antipămînt. De-abia se profilează în această topografie a Universului prezenţa celor trei regiuni uraniene (1. terestru-sublunară; 2. supra-lunară; 3. etherică, „dincolo" de cerul-firmament al stelelor fixe). De fapt, în ambianţa de *akusmate*, o epistemă intermediară vorbea despre cele *trei tărîmuri*, acceptate (prin consens tacit?) de pythagorei sau — în orice caz — tăinuite doar esoteric, sub pecetea tainei. Conform acestei viziuni foarte arhaice Luna-Persephona (~ Hekate), fiinţă ca „centru", medietate misterioasă a celor trei zone (sau — mai exact — tărîmuri din făptura unei lumi de fiinţare Ceruri ~ Pămînt ~ hău abisal sub Pămînt). Aşa interpretăm sursele menţionate de Burkert (o.c., p. 227, nota 36), ce valorizau în mod funcţional şi calitativ influenţa selenară, cum se întrevede în mod stăruitor din multiple texte presocratice. Luna pe un ax de simetrie cu Soarele străjuieşte lumea (ca în folclorul nostru cel mai vechi) închipuită pe scutul lui Achile (*Iliada* XVIII, v. 483—489). Viziunea arhaică a pythagoreilor nu situează neapărat *Luna* în centru, dar îi menţine (şi chiar amplifică) funcţia mediatoare în cadrul *demoniei* celor trei tărîmuri (v. şi Detienne, *La notion de Daïmôn*, pp. 110—111). În afară de fragmentele din Alkmaion, o credinţă similară se mai reflectă la Empedocles, fr. A 62 şi Heraclit. Eventual, o asemenea reprezentare suscită definirea Lunii ca *Mésē*, „Medie" şi armonică legătură în domeniul cosmic (în *Corpus Hippocraticum*, **Hebdomade** 2, ed. W. Roscher). În aceeaşi perspectivă, pentru acusmatici planetele devin „cîinii Persephonei" (cf. Porphyrios, *V. P.* 41, la noi, în vol. I, 2 „Pythagoras", fr. **80**, respectiv 58 C 2 DK). De aceea, chiar mai înainte de a se preciza noţiunea Focului periferic-*involucru*, „Olimpul" putea să desemneze la presocratici partea cea mai înaltă, strălucitoare, a cerului înalt, locaşul zeilor olimpieni (Οὐρανίωνες, „uranienii" pentru Pythagoras — cf. Platon, *Epin.* 977 B), „ultimul Olimp" la Parmenides *B 11*, **2** ('Ὄλυμπος), cum îl concepe şi Empedocles în fr. B 44 (iar în *Hebd.* 2, „kosmos olimpian"). Totuşi, nu e sigur că Philolaos a păstrat această echivalenţă odată ce transformă Focul involucru de la marginea Lumii (oarecum dincolo de toate Cerurile) în suprafaţă delimitantă. Natura „involucrului" rămîne pînă la un punct o enigmă. Să fie însăşi suprafaţa Sferei Universului care le ţine (şi deci le naşte) pe toate? Totodată, ca Foc periferic, un echivalent al Cvintesenţei (≃ al 5-lea element?) Burkert elimină definitiv „Olimpul" (=cerul înalt periferic) din prima jumătate a fragmentului nostru (text corupt — o adevărată *crux philologica*). Rămîne, autentic philolaică, secţiunea (şi fraza) unde Focul central nu substituie doar Pămîntul din viziunea

geocentrică, ci (adăugăm noi) și Luna — *Persephona* din vechi eresuri. De acolo provin metaforismele (cu alt referent în enunțarea „fizicală") sustrase ipostazei selenare: „maica zeilor" și — probabil — „măsura naturii" *(metron physeos)*. Ulterior se produce contaminarea cu elementele neo-platonice sus-menționate, în a doua jumătate din textul pe care-l citim la Stobaios (= Aëtius II, 7, 7). Acum cerul ⟨exterior⟩ din „regiunea cea mai înaltă" devine un „Olimp" al „purității elementelor" *(eilikrineia tōn stoikheiōn)*. Acest plural nu ar fi avut ce căuta la Philolaos, unde Focul-involucru este un singur element. Tot străină, atît de credința veche (în trei tărîmuri), cît și de întreaga epistemă philolaică este — de asemenea — reprezentarea care s-a impus mai ales prin Aristotel și astronomia lui Eudoxos, despre două lumi (*Zweiweltenlehre* — Burkert): „supralunară" și „sub-lunară, circumterestră". Este așadar pe de-a întregul artificială și dichotomizarea regiunilor cosmice din penultima frază a fragmentului: **A** — „sus de tot" — un *kosmos* dimpreună cu „Olimpul" celor nepieritoare (planete și stele „fixe") = regiunea purității veșnic inalterabilă; iar dedesubt **B**, „regiunea sublunară", a genezei și a celor schimbătoare, „coruptibile" = ceea ce se numește (arbitrar!) „Cer", deci *ouranós*, pur și simplu, spre deosebire de „partea cea mai înaltă a involucrului". S-a constatat că doctrina despre cele două lumi va reveni tot mai des în *Pseudopythagorica* (deci scrieri ale neo-pythagorismului), cum se vădește din fr. **B 21**, din (Ps.)Okellos 37, Epiphanios, *De fide* 9, 12 (Dox. 509, 11), pasaje coroborate de Burkert (o. c., p. 227, nota 36). Cu toate acestea pînă în zilele noastre nu lipsesc exegeți care apără autenticitatea ideilor din ambele co-texte sau relevă inconsecvențe pe toată întinderea fragmentului. De notat că și sfera Olimpului are o mișcare de rotație (*phorá*, redată de noi prin „t r a i e c t o r i a ⟨cerului⟩ Olimp").

[122] Pentru această ierarhie de valori, Timpanaro Cardini (pe urmele lui Boeckh, *Philolaos*, p. 102 și urm.) corelează *sophía* cu activitatea teoretică — înțelepciune „desăvîrșită" *(teleia)* sau „cumințenie", întrucît se ocupă de acea regiune a Universului cîrmuită de legi eterne ale naturii astrale — deci, pentru școala italioților noștri, „ale numărului și armoniei". În schimb, nu există o adevărată știință pentru lucrurile din regiunea mundană sub-lunară, supuse genezei și morții (*ergo* coruptibile), afară doar de un îndreptar practic al eticii, care se orientează după împrejurări, în funcție de norma virtuții *(arētḗ)*, „nedesăvîrșită". N-ar fi absurdă revendicarea judecăților respective printre disocierile autentice pentru *akusmatici*.

Urmează în ediția Timpanaro Cardini două fragmente, *16 a — *16 b, dintre care primul a fost preluat integral de noi, iar din al doilea se dau numai enunțurile care nu figurează în secțiunea III (B), „**Pythagoras**", fr. **67** b (pentru detalii v. *infra*).

Fragmentul **A 16** a completează datele mărturiei precedente (**A 16**) pe care le-au prezentat *in extenso* notele de mai sus. Acum se reproduce un pasaj din comentariul amănunțit al lui Alexandros la *Metafizica* A 5, 985 b 23—986 a 15, text aristotelic tradus de noi în secțiunea III, B), fr. 23 = 58 B 4 DK (la noi, vol. I, p. a 2-a, pp. 25—27, cu adnotările respective). Esențialul pentru Alexandros îl constituie ideea că ordinea ierarhică a planetelor (inclusiv locul Soarelui) era determinată de credințele numerice (venerare a diferitelor numere în pythagorism), deși

Aristotel menționează el însuși — obiectiv — și alte considerente, proprii condițiilor de observare astronomice, atunci cînd cercetările filosofilor „italici" îmbină criteriul heuristic-naturist cu preocuparea foarte modernă de a construi un model numeric al Universului.

[123] În text pentru *locul* Soarelui în seria celor zece corpuri cerești figurează *taxis*, „rînd" sau „ordine"; aici, în fond, **„al șaptelea"** element (în accepțiune matematică: al VII-lea termen) dintr-o serie. Am putea spune chiar ⟨poziția⟩ **7**, ca „număr de ordine". Dealtfel, cea mai semnificativă mărturie corelativă, sursa fragmentului anterior (**A 16**), un text din Aët. II, 7, 7 (care lipsește în Ps.-Plutarchos) grupează enunțările sale doxografice sub rubrica *Despre ordinea din kosmos* (περὶ τάξεως τοῦ κόσμου), formulare unde revine conceptul de *taxis*, care ar fi putut figura chiar în titlul unui capitol (sau sub-ansamblu) al operei philolaice de bază. Deoarece, cum s-a relevat în prezentarea la fr. **A 16** (v. *supra*, p. 80 și urm.) și în notele 115—116, „corpuri ⟨cerești⟩" înseamnă pentru epistema noastră și „orbite", am intercalat acest cuvînt, precizînd astfel noțiunea de „loc" sau „poziție" a Soarelui, în modelul sferelor concentrice ale Universului din textele astronomiei antice și medievale.

[124] În original: „Văzînd în **fenomene**" [*horóntes en tois phainoménois*]. Termenul *phainómena* este luat mai degrabă în accepțiunea etimologică. De aceea preferăm o traducere mai amplă, redundantă: „**a p a r i ț i a** fenomenelor" (la T. C.: „apparenze del cielo"). Despre 10 (sau *decadă*) ca număr perfect (al „de-săvîrșirii" — deci *téleios arithmós*), v. mai înainte fr. **A 16** și mai departe fr. **B 11**. De reținut că Alexandros nu respectă enumerarea corpurilor-orbite (și ceruri) din fragmentul anterior (Aëtius ≃ Stobaios), ci substituie ordinea spațială (din realitatea Universului fizic) cu alta, „clasificatorie" (T. C.): 1—7, sferele planetelor („corpuri rătăcitoare"); 8, sfera „corpurilor" [constelațiilor] fixe"; 9, orbita Pămîntului; 10, orbita care trebuie să împlinească numărul cu *Anti-pămîntul*. Problema „invenției" acestui „corp", care poate fi considerat a 10-a planetă, revine în fragmentul următor (v. și adnotările din secțiunea „Pythagoras", loc. cit., fr. **23**). Din explicația dată pentru incapacitatea noastră de a observa vreodată corpul numit „Anti-pămînt" deducem că nici nu se precizase, încă, noțiunea de *antipozi*. Dealtfel, în opinia astronomilor respectivi, mișcarea Pămîntului se face *odată cu orbita sa* (perfect *circulară*, așa cum vor fi aceste traiectorii pînă la Copernic — inclusiv!). Existînd așadar conceptul mișcării de *revoluție* (și prefigurarea unui sistem heliocentric), nu se ivise încă noțiunea mișcării de *rotație* a planetei în *jurul axei sale*. Fața planetei noastre, cea locuită, este orientată spre Soare și celelalte planete; doar cea nelocuită „privește" Anti-pămîntul, care, în ordinea *corpurilor* (v. și fr. **A 16**), ocupă primul loc în proximitatea Focului central.

[125] Este menționată aici una din operele pierdute, consacrate de Aristotel investigației doctrinelor pythagoreice: Δόξαι τῶν Πυθαγορικῶν — propriu-zis „Opiniile pythagoricilor" (în lat. *Pythagoricorum opiniones*).

[126] Din acest pasaj foarte important înțelegem că — în urma polemicilor cu *Philolaos*? — anumiți pythagorei admiteau existența unei *pluralități de Anti-pămînturi* (... „mai multe asemenea corpuri" care ar fi gravîtînd în jurul Focului central). Invenția lor se datora necesității de a explica numărul mai mare al eclipselor lunare, în raport cu cele solare. Cum reiese și din terminologia fragmentului nostru, învățații res-

pectivi cunoşteau deja explicaţia, în general justă, a interpunerii sau intercalării (gr. *epiprosthesis*) unui corp ceresc între Pămînt şi astrul eclipsat, tot aşa cum ştim foarte bine că Luna nu iradia un „foc" propriu, ci primea lumină de la Soare (v. fr. **A 16**). Cînd Pămîntul *(Terra)* se afla în bătaia Lunii care-şi răsfrîngea strălucirea dintr-un anumit unghi pentru observatorii de pe orbita noastră, era suficientă intercalarea unui Anti-pămînt, pentru a da seamă despre fenomenul eclipsei ; tocmai de aceea un asemenea corp (al zecelea intercalar!) ocupă a doua poziţie, după cea a Pămîntului (cf. fr. A 17), devenind aşadar primul obstacol care se interpunea între planeta noastră şi celelalte, „luminătoare". Neexistînd încă noţiuni corect astronomice despre forma elipsoidală a traiectorici planetelor şi despre mişcările lor de revoluţie, varietatea eclipselor (după cum precizam şi la începutul acestei note) putea să implice necesitatea de a inventa mai multe Anti-pămînturi.

[127] Am redat prin această perifrază grecescul **hemisphairion = „jumătate-dianietru"** din orbita pe care gravitează Pămîntul în jurul Focului situat în Centrul Universului. În fond *raza* orbitei (văzută ca o sferă) pe care se roteşte planeta noastră era — potrivit modelului descris de pythagorei — foarte scurtă, în comparaţie cu razele (= *distanţele*) calculate proporţional pentru orbitele celorlalte corpuri cereşti (Luna, Soarele şi restul planetelor), mult mai depărtate de Focul central. Timpanaro Cardini, bizuindu-se pe studiile unui **Schiaparelli** (*I precursori di Copernico*, p. 372), vede în această evaluare a distanţelor o ingenioasă rezolvare dată problemei *paralaxelor*, pentru a se combate principala obiecţie adusă împotriva sistemului philolaic de partizanii geocentrismului. Aceştia din urmă susţineau că Pămîntul, dacă se situa în raport cu Centrul Universului la o distanţă ce se măsura prin raza orbitei diurne, ar fi produs prin rotaţia sa „o inegalitate sau paralaxă diurnă în mişcarea tuturor astrelor, cu atît mai sensibilă, cu cît ele s-ar fi aflat mai puţin depărtate de Pămînt (şi, implicit, de Centrul Universului)." Pentru a neutraliza un asemenea raţionament, philolaicii presupun că *Terra* noastră nu se distanţează prea mult de Centrul întregului sistem al Universului, raza orbitei sale de rotaţie fiind scurtă şi oarecum raportabilă chiar la diametrul geodei-Pămînt (v. nota 129, *infra*). Prin contrast distanţele de la Pămînt la Soare, Lună şi celelalte planete trebuiau să fie mult mai mari, într-atîta încît, practic, fenomenele observate de pămînteni nu erau decît repere slabe, uneori neglijabile, faţă de însemnătatea celor ascunse. Dacă se lua în considerare disproporţia dintre distanţele de la *Pămînt* la *Focul central* şi de la Pămînt la celelalte astre se putea spune că observarea unora dintre fenomenele cereşti ar fi avut cam aceieaşi parametri dacă planeta noastră s-ar fi aflat în mijlocul întregului Univers (poziţie geocentrică).

[128] Pentru oricare din cele două situaţii descrise mai înainte (ipoteza geocentrică sau Pămîntul situat pe cea dintîi orbită din jurul Centrului), „noi — pămîntenii — nu locuim chiar în Centrul U n i v e r s u l u i" (sau pentru a reda noţiunea cu precizie „regiunea centrală"). Efectiv, Pămîntul fiind o sferă ce se roteşte fixată, locuitorii săi ocupă doar una din regiunile suprafeţei: ei se află oricum la o distanţă de Centru echivalînd mai înainte de toate cu raza terestră (depărtarea pînă la mijlocul *Terrei* sferice). „Fenomenul paralaxei este deci inevitabil. Totuşi, rămîne atît de mic, încît ajunge să fie neînsemnat. Şi se menţine astfel chiar dacă am deplasa Pămîntul din centrul întregii lumi, fiindcă

orbita sa de rotaţie [pyrocentrică] este şi ea de proporţii reduse" [T. C.], mai ales în comparaţie cu orbitele celorlalte corpuri cereşti.

[129] Termenul *jumătate-diametru* ⟨depărtare de centru⟩ calchiază precis formularea din greceşte. Înseamnă de fapt „raza Pămîntului", distanţă (şi, implicit, obstacol datorat sfericităţii) care ne împiedică să obţinem o vizibilitate satisfăcătoare, constantă, chiar în condiţiile unei poziţii geocentrice.

De o importanţă capitală este şi comentariul lui **Simplicius** la capitolul acesta din Aristotel (rezumat polemic al doctrinelor pythagoreice despre sistemele cereşti). La noi devine *fr.* **70** din secţiunea „Pythagoras" (vol. I, p. a 2-a, pp. 53—54), reprodus cu un cuprins mai larg în Timpanaro Cardini, fasc. III, fr. **37**, pp. 204—207 (respectiv DK 58 B 37). De acolo reiese vechimea speculaţiilor despre Anti-pămînt, care ar fi putut apărea chiar în condiţiile unei prime cosmologii pythagoreice cu caracter geocentric. Bineînţeles, o asemenea epistemă este reconstruită de savanţi prin examenul comparativ-critic al tuturor textelor (şi metatextelor doxografice), chiar dacă referatul Stagiritului şi parafraza enunţurilor sale din Simplicius *(loc. cit.)* prezintă de la început sistemul dezvoltat in epoca medie pythagoreică (Philolaos), aşezînd Focul in centrul Întregului, apoi Anti-pămîntul, opus Pămîntului nostru care gravitează pe a doua orbită, în sfîrşit orbita Lunii şi celelalte. Totuşi, chiar in sinteza sa cea mai recentă un **Van der Waerden** (cf. *Die Pythagorecr*, cap. 3, XVIII, „Die Astronomie", pp. 392—423) consideră că cel mai vechi sistem al pythagoreilor era *geocentric*, singura sa noutate fiind modelarea formei ca o sferă (în mişcare?) şi corelarea mişcării planetelor cu raporturi armonice, toate orbitele gravitînd cu viteze proporţionale în jurul acestui *astru* central. Însăşi această determinare astrală dădea o nouă pondere noţiunii de sfericitate a Terrei (propusă şi de alţi presocratici), întrucît pentru simţul comun „Pămîntul" nostru era o temelie a Lumii, vastă suprafaţă care delimita Cerul boltit deasupra ei de un hău incomensurabil (cum era Tartarul, sub rădăcinile gliei — cf. reprezentările cosmologice din Homer, Hesiod, texte lirice, pasaje ale tragicilor etc.). Atit enunţările raportate de Simplicius cît şi alte mărturii ale doxografiei ne permit să reconstruim cel puţin patru stratificări epistemice care ar fi diferenţiat modele succesive ale Universului propuse de pythagorei, precursori ai heliocentrismului (Aristarh din Samos), dar mai ales teoreticieni de geniu ai conceptului de *sistem planetar*. În afară de Van der Waerden *(loc. cit.)*, o reconstrucţie sintetică a acestor ipoteze-teorii se mai găseşte şi la Timpanaro Cardini, fasc. II, „Filolao", nota la fr. A 16, pp. 149—151. Înfăţişăm aici propria noastră reconstrucţie, ipotetică, utilă şi pentru a justifica discrepanţele doxografilor, prezente la tot pasul, chiar atunci cînd confruntăm doctrina generic-anonimă cu enunţuri atribuite *nominatim* la Philolaos, cum sînt cele din fr. A **16** şi A **17**. Nu ni se pare posibilă o reconstruire integral exactă a sistemelor, fiind mai autentică aproximarea unor episteme-teorii. Ele se distribuie în două clase tipologice: una tradiţional-geocentrică (I/α), cealaltă *pyrocentrică* (II). Le vom da totuşi o numerotare continuă potrivit ordinii cronologice de stratificare. Prima şi cea mai veche teorie a sistemului cosmic-planetar al pythagoreilor (I/α), punea Pămîntul sferic în centrul întregii alcătuiri a *kosmos*-ului. Aşa se explică determinarea potrivit căreia, in mod contradictoriu, la Simplicius (*op. cit.*, p. 519, 9 Heib.); deşi se vorbea de un foc în mijlocul Lunii, geoda Pămintului era

„un instrument" „organon" care măsoară timpul şi produce alternanţa noapte-zi după cum este luminat de Soare sau rămîne într-un con de umbră al maseei sale în jurul căreia se roteşte astrul diurn. Denumirea de Antipămînt nu se aplică neapărat unui corp distinct, ci planetei Luna (calificată şi drept „pămînt etheric") fiindcă se opune Soarelui în vremea eclipselor şi divide cele două ceruri (unul sub-lunar, altul deasupra care de fapt delimita zona uraniană şi poate chiar al „treilea tărîm" — v. imaginea Lunii şi eresurile înfăţişate la pp. 140—143, cu astrul nopţii care devine *Mésē*, o mediatoare a întregului Univers). Se propun primele măsuri proporţionale pentru distanţele celorlalte planete mici şi ordinea în care gravitează (Mercur, *Venus*, identificată cu ambii Luceferi, Iupiter, Saturn). Odată cu sfera stelelor fixe, se conturează şi teoria mişcării acestui ultim „cer" (al 9-lea) în sens opus faţă de celelalte orbite. Nu ştim dacă se vorbea deja despre Focul periferic involucru, dar am putea să admitem că există dialectica între *peras*, limita şi *apeiron*, nemărginirea scoasă la iveală de geneza Universului care pornise dintr-o inhalare a *limitei* de către un apeiron înconjurător (v. teoria lui **Raven**, expusă în Nota noastră introductivă din acest volum, p. 16, 22). De atunci *monada* iniţială devine — în mod esoteric — suflu dătător de viaţă *(pneuma) ca un Focar* în miezul Universului animat. Prima expansiune *dyadică* din această geneză lasă urma unui Foc generator invizibil — aproape imaterial — în centrul Lumii (şi al Pămîntului?), dă un sens tuturor formelor| *(de-limitare* în *apeiron)* prin acţiunea numerelor şi relegă undeva la marginea Universului un *apeiron* al Ne-determinării, paritatea în echilibru (teoria I**β**). Numărătoarea cerurilor se făcea de la Pămînt spre al nouălea *Cer* (la una din extremităţi, chiar dacă astrul nostru nu avea orbită, era străjuit de un cer sub-lunar). Poate că dincolo de orbita care purta constelaţiile fixe se întrevedea posibilitatea existenţei unui al zecelea „corp", care nu era încă *Anti-pămîntul*, ci, (tot potrivit credinţei decadice), un fel de *peras*-în-*apeiron*, rămăşiţa Focului generator din care se hrănesc astrele, poate chiar un izvor de psihogonie. Al **doilea tip** de teorii (II) promovează *pyrocentrismul*. Îl găsim la pythagoreii din vremea lui Philolaos (notat de noi cu sigla III/α), poate chiar anteriori acestuia, dar şi la succesorii săi. O fază de tranziţie II/β, transformă *Focul central* în carenă (poate chiar osie) a Universului, „Altar", „Turn", „Veghea lui Zeus" (cf. la noi „Pythagoras", **B** 66—70, Philolaos **A 16**, Simplicius, *loc. cit.*).

Acum Pămîntul se roteşte, cu o mişcare de revoluţie în jurul Centrului-Focar, deşi nu are încă o rotaţie proprie în jurul axei sale. Apare o primă specializare a termenului Anti-pămînt pentru a desemna un *al zecelea* corp intercalar. Aşa se motiva mai întîi de ce nu vedem Focul central, „celălalt" Pămînt fiind, pe de o parte, mereu opus părţii locuite a Terrei noastre, pe de altă parte intercalîndu-se între Focar şi Pămînt. Această epistemă cunoaşte un număr, neprecizat, de stratificări: II/γ, δ, ε ... Aceasta deoarece se ivise necesitatea explicării eclipselor de Soare *şi* de Lună. Ca atare neglijîndu-se dogma *decadei* (din credinţe akusmatice?) se vor ivi teoriile ce propun două sau chiar mai multe Anti-pămînturi. Oricum însă, prima ipoteză despre Anti-pămînt l-a propus ca un al *zecelea* Corp; deci se numărau cerurile invers (ca în Philolaos A 16 şi A 16 b, respectînd ordinea din **„Pythagoras"**, *loc. cit.*). Primul cer, exterior, păstra mişcarea iniţială, diferită de cea a corpurilor dinăuntrul

Sferei Universului. Am văzut cum se conturează teoria lui **Philolaos** (III), cu două Focuri (unul Central, diriguitor, altul periferic, involucru).

Din examenul acestui ansamblu de stratificări rezultă în cele din urmă că elaborarea modelului ştiinţific al Universului pre-copernican atinge un prim apogeu cu Philolaos şi faza medie a doctrinelor pythagoreice, maturizîndu-se prin descoperirea principiului heliocentric de către Aristarh din Samos, în secolul III î.e.n. Sistemul ptolemaic va însemna de fapt un regres în elaborarea epistemelor, mai ales deoarece se va statornici pentru un şir lung de secole centralitatea unui pămînt imobil, în jurul căruia se clădesc sferele unui sistem închis tot mai complicat de orbite concentrice (aşa cum le reprezintă pînă la Copernic şi Kepler întrepătrunderea de armile ce reprezentau bolta cerească).

[130] „Locuitorii planetei noastre nu pot fi văzuţi de către cei care ar locui ⟨planeta cealaltă⟩ Anti-pămîntul", deoarece aşa cum s-a explicat pe larg, (mai înainte de toate) niciodată emisfera noastră locuită nu priveşte corpul acela intercalar *(Anti-hthon)* şi Focul central. S-a discutat mult pentru a se stabili cum trebuie înţeleasă gravitaţia celor două corpuri cereşti *în opoziţie*. Cea mai simplă reprezentare ar fi tocmai cea sugerată în această frază finală: oricum s-ar roti (în jurul propriei axe şi pe orbita unei revoluţii, cum este a Lunii în jurul Pămîntului), emisfera locuită e mereu orientată spre Soare şi celelalte planete, dar nu ajunge în dreptul Focului central şi al Anti-pămîntului. Nu se poate însă şti dacă sistemul philolaic înfăţişa rotaţiile corelative ale Pămîntului şi ale replicii sale în conjuncţie sau în opoziţie faţă de Focul central. Pentru detaliile controverselor v. excursul care precede această notă. Acum doxograful neglijează ierarhia corpurilor, cunoscută din toate celelalte mărturii şi fragmente. Respectiv în loc să fie numărate dinspre cerul extern (sau „involucru") spre Centru, numărătoarea începe cu *Focul central*, enumerînd apoi Anti-pămîntul şi — în a treia poziţie — Pămîntul. Or, astfel se ajunge la zece corpuri fără să fie nevoie de cel inventat *(Anti-hthon)*. Bineînţeles, doxograful ar putea să indice doar poziţia primelor trei entităţi din seria ce constituie sistemul pyrocentric. Totodată enunţul său de compilator stîngaci păstrează pesemne şi vestigiile unei expuneri tardive, dintr-un metatext aristotelic unde se prezenta ordinea genezei Universului philolaic, a cărui zămislire începe din *centru* cu prima „inhalare" de *apeiron* (v. la noi pp. 87—88). Nu vom uita însă că sistemul ordonat de Philolaos armonizează dialectic Focul din centru cu cel periferic, dătător de viaţă: de acolo din marginea sferei se exercită o acţiune iradiantă, care menţine un echilibru activ între limite modelatoare, *perainonta* şi manifestări ale materiei nedeterminate, *apeira*. Orice interpretare s-ar da fragmentului *A 17*, Focul central nu poate fi un „corp" ceresc al ierarhiei universale şi nu se deslueşte clar dacă vreun enunţ autentic al filosofului ar fi specificat că planeta noastră „este purtată de o rotaţie circulară în jurul Anti-pămîntului" (gr. *peripheromenen tei anti-hthoni*).

[131] Parafrazînd pe Teofrast, care sintetiza doctrinele despre natură dinaintea lui Platon, filosoful stoic Poscidonios combina un concept al platonismului, „zeul-demiurg", cu celebra inteligenţă sau „raţiune cîrmuitoare" *(to hegemonikon)* din stoicism. Or, pythagorismul nu cunoaşte o asemenea divinitate creatoare. Cel mult se putea spune că o forţă divină sau o fiinţă superioară (daimon-ul) s-a pus în slujba *Numărului*, principiu suprem şi a inventat funcţia logo-thetică, numărînd cele existente. În schimb

şi la Parmenides 28 B 12, 3 DK o putere imanentă cîrmuieşte *din centru* întregul Univers. Eventual orfico-pythagoricii aşezaseră în Focul central sediul inteligenţei demiurgice care se manifestă în natură. Stobaios şi Aëtius repercutează servil rezonanţele unor texte din Poseidonios care adapta, modernizîndu-le, idei ale pythagorismului.

[132] Acest simbol iconic al cîrmei Universului *(trope ton pantós)* se regăseşte şi în fr. *B 12*, de unde a preluat Diels cuvîntul *sferă*, pentru a întregi enunţul din fraza noastră care i se păruse lacunar. Ar fi vorba tot de metafora *globală (filosofem-alegorie)* a *sferei* Universului, văzută ca o navă de transport *(navis oneraria)* pe care o călăuzeşte inteligenţa demiurgică, iradiată de Focul central, acţionînd ca o **cîrmă.** Întregul construct ar putea să aparţină unui pythagoreu din epoca medie. Totodată, această inteligenţă cîrmuitoare din „mijlocul" Universului ar personifica determinismul legilor astronomice (infailibilitatea numerelor), care au *fost puse dinainte* ca o t e m e l i e *(proüpebaleto)* la baza întregii construcţii (*systema* Naturii). Autentica vechime a unor astfel de speculaţii nu este încă dovedită.

[133] „Pieirea *kosmos*-ului din cauza focului ce se precipită din cer" nu ia formele unei catastrofe apocaliptice sau a mistuirii sale ciclice prin deflagraţie (*ekpýrosis*, „combustie"), ca la Heraclit (22 B 63—65 DK) sau la stoici. Mai degrabă, într-o exprimare colorată, se constată periodicitatea unor fenomene de tulburare a ordinii cosmice, însoţite de acţiunea „focului": fulgere (descărcări electrice!), meteori, eclipse, stranii perturbări în viaţa Soarelui sau a celorlalte astre şi efectele lor asupra echilibrului atmosferic. Timpanaro Cardini se gîndeşte numai la asemenea fenomene meteorologice — adăugînd secetele, inundaţiile, alte calamităţi datorate unui dezechilibru dintre căldura uscată, dogoritoare, şi umezeală, în regiunea sublunară (care în mod cert devine o zonă cosmică în astronomie odată cu *sinteza philolaică*). Dar nu pot fi excluse nici căderile de stele, a căror importanţă nu trebuie subapreciată în doctrina mai veche a şcolii (cf. de ex. 58 B 37 b—c DK, la noi „Pythagoras", fr. 67 a—68). N-ar fi neverosimilă supoziţia că „surparea" focului din „Cer" face aluzie la catastrofe din atmosfera înaltă (supralunară), dislocări ale *involucrului.*

[134] Propriu-zis apa din *regiunea selenară*, care ne permite să presupunem că ar fi vorba de perturbările unei atmosfere *sublunare*, singura propice elementului acvatic şi vaporilor implicaţi de formularea întregii fraze. La Heraclit şi Alkmaion, Luna este un corp concav şi asemenea revărsări s-ar datora înclinărilor sale. În mod evident, astronomia philolaică marchează un progres faţă de aceste reprezentări. Astrul nopţii este ca un fel de geodă, influenţează regimul ploilor şi mareele; deci domină regimul apelor prin simetrie cu regimul stihiei focului ceresc din zonele foarte înalte supralunare, menţionate în sintagma precedentă.

[135] Tulburarea de mari proporţii a elementului *aér* (pentru antici negura, vaporii, ceaţa subţire, suflarea vînturilor) anticipează optica modernă a perturbării păturilor atmosferice. Majoritatea comentatorilor o raportează tot la influenţa Lunii şi la zonele cerului dominate de regimul „apei selenare". Dealtfel, unele manuscrise au varianta: „tulburări ale **astrului"** (*peristrophêi tou* **astéros**). N-ar fi exclusă totuşi referirea la o *catastrofă* ce răstoarnă regimul vînturilor; dereglîndu-se circulaţia suflului ce menţine alcătuirea cosmică în echilibru, domeniul aer devine un tărîm al vijeliilor neîntrerupte; un ciclon de proporţie uriaşă aspiră totul.

[136] Am intercalat în traducere termenul „făptură (a întregului *kosmos*)", deoarece ultima constatare din relatarea doxografică evidențiază metamorfismul antropomorf inspirat de simetria *makrokosmos* ~ *mikrokosmos*. Universul respiră și este „hrănit" de „emanații" (*anathumiaseis*, propriu-zis un fel de fumigații și vapori) ale apei și focului, componente firești ale vieții sale, cum sînt umiditatea și căldura pentru viața organică. Se citează în legătură cu acest pasaj opiniile altor presocratici — îndeosebi Anaximandros 12, fr. A 9—10—11 DK și Heraclit, fr. A 5 DK —, care asociază geneza și pieirea făpturilor cu vapori din apa terestră și din atmosferă. La fel de relevantă mi se pare alăturarea intertextuală cu fragmentele philolaice **A 27** și **B 21** (acesta din urmă oferind sub raportul noțiunii de „respirație" a *kosmos*-ului o reminiscență autentică).

[137] Concepția despre Soare din fr. 19 se remarcă prin caracterul ei sobru, astronomic, de ipoteză ingenioasă, în ciuda inadecvării cu stadiul cunoștințelor actuale. Meritorie în primul rînd este depășirea unor prejudecăți animiste și a preocupărilor de a evita explicația simplistă (Soarele = bulgăr de foc). Imaginea despre astrul zilei trebuia pusă de acord cu prezența Focului periferic—involucru, din care se „hrănesc" astrele. Or, pentru a împăca datele aparențelor surprinse cu ochiul liber și suprema prețuire cuvenită focului etheric etern, aproape imaterial (substanța ignee), teoria susține că pămîntenii, deși emisfera lor e îndreptată spre bolta involucrului, nu văd niciodată cum arde acest înveliș, ci doar stelele și lumina Soarelui. Se imaginează deci un astru de consistența sticlei poroase care absoarbe focul ceresc subtil și căldura sa, întocmai ca un imens agregat de lentile care transformă prin această concentrare substanța ignee primită în lumină arzătoare pe care o refractă spre pămînt. Corpul ceresc are deci *consistența* și *aparența sticlei* (gr. *hyaloeidés*), ceea ce am tradus prin **„natura stelei"**, fiind vorba de un fenomen al constituției fizice, naturale. Tehnică este aici enunțarea **„reflexiei"** (sau a **„reverberației"** — *antaúgeia*), ca și referința la structura sticloasă, deducții inspirate de progresele *catoptricii* (știința construirii și folosirii oglinzilor, a lentilelor de far în diferite agregate, care vor contribui — ulterior —, în *Graecia Magna* și Sicilia, la faima lui Arhimede).

[138] Prin „filtrare" — ca și cum ar trece substanța Focului etern printr-o strecurătoare — Soarele, alcătuit dintr-un fel de sticlă poroasă (v. *supra*), degajă lumina și o reverberație caldă ca un **„halo"** (gr. *aléa*, termenul sugerînd eventual și prima observare a vestitelor *protuberanțe*). Tehnicitatea enunțării fenomenelor de *catoptrică* din acest fragment ne face să credem că însăși observarea Soarelui se făcea cu ajutorul unui sistem de lentile și oglinzi.

[139] În text se corelează două vocabule cu același termen în rădăcină-*etymon* (**pyr**, „focul"), dar compuse diferit, cu o modificare disjunctiv-lexicală a sufixului: (1) to *pyródes* și (2) *to pyroeidés*. Se desemnează astfel natura **„dublă"** a Soarelui, așa cum se interpretează fenomenul solar în contextul observațiilor catoptrice (v. și notele anterioare): corpul fizic sau (1) massa unei „substanțe ignee" **din văzduh (to pyródes)** și (2) „fenomenul" de factură ignee (*to ap'autoú* **pyro-eidés**), ce se produce din cauza oglindirii — sau a specularității. Avem temei să credem că această explicare a naturii Soarelui trebuie înțeleasă tot printr-o interpretare strictă a fenomenelor de refracție, studiate grație catoptricii (textul trimite chiar la referentul precis: *Kata to* **esoptroeidés**, „potrivit cu spe-

cificul o g l i n z i i" — gr. *katoptron*). Soarele$_1$ pe care-l vedem noi pe cer este acea conflagrație „producînd imaginea unui foc", aprinsă în zona unde se concentrează pînă la incandescență (efectul de oglindă) razele filtrate de corpul ceresc solar$_2$, vast receptacol-oglindă (sau mai degrabă suprapunere de lentile), care concentrează „substanța ignee" transmisă de Focul-involucru. Așa se obține maxima coerență explicativă a textului nostru. Timpanaro Cardini, la fel ca ceilalți comentatori, a lăsat deoparte implicațiile sistemului de oglindire focalizant prin lentile suprapuse. Acesta se realizează ce-i drept *sui generis* prin structura poroasă a corpului ce filtrează lumina focului din Cerul înalt (concentrînd-o totodată). Ca atare, s-a mai relevat că nu este vorba de un efect specular obișnuit, deoarece nu există un fond mat, cum au oglinzile cunoscute, ci structura de filtru. Pe măsură ce trece în rotație prin fața Focului extern, Soarele absoarbe substanța sa și o iradiază spre Lună și spre Pămînt, prin „porii" sticloși ai suprafeței orientate spre tărîmul nostru. Oricît ar părea de straniu, numai această jumătate răsfrînge razele, cealaltă primește incandescența, decantînd-o treptat.

[140] Ultimele două fraze nu aparțin — după toate probabilitățile — unei doctrini philolaice. Au fost preluate de A ë t i u s din alt context al doxografiei referitoare la natura corpurilor cerești. Pentru Timpanaro Cardini „al treilea Soare" ar fi lumina solară reflectată de Pămînt. Adevărata explicație trebuie să fie alta (v. *infra*). Sugestivă ni se pare, în conspectul — altminteri stîngaci — transmis de Aëtius, apropierea de concepția celor doi Sori la Empedocles 31, A 30 DK (ca figurează în continuarea textului II. **30, 1**, rotunjind fragmentul nostru). Deocamdată, „strălucirea refractată din oglindă [*apò tou enòptrou kat' anáklasin ... augé*] se împrăștie semănată prin spațiu [*diaspeiroménē*] pînă la noi". Ar fi deci un fel de „simulacru-*eidolon*" ce se formează *la noi*, prin viziune, pe globul ocular, știut fiind că pentru grecii din vechime ochiul iradiază la rîndul său lumina (tocmai cea solară, „semănată" prin văzduh) pentru a contura imaginea.

[141] Textul: *hoionei eidolon eidolou* — propriu-zis = „ca un simulacru-imagine al unei imagini". Un *explicit* al enunțului doxografic, rezumînd plastic cele înfățișate în nota precedentă. *Primul* Soare ar fi corpul ceresc; *al doilea* discul incandescent care se formează prin efectul focalizant al oglindirii provocate de incandescența solară (= imaginea sursă din văzduh); *al treilea*, refracția percepută de noi, prin viziune (= „imaginea unei imagini"). Desigur, aceasta este o explicație apocrifă, inserată de vreun scoliast care se străduie să expliciteze doctrina lui Philolaos cu noțiuni apărute ulterior, în ambianța eclectismului din perioada romană.

[142] Luna este așadar o *geodă (geodes phainetai)*, concepție atestînd genialitatea demersului științific de o corectitudine surprinzătoare, în multe privințe, la presocratici. Thales (fr. A 17 a DK, cf. vol. I, 1, p. 160) susținuse deja că Luna și celelalte astre au structura Pămîntului. Apoi, și din fragmentele philolaice reiese că astrul nopții nu are lumină proprie; se deduce că poate să eclipseze Soarele (ca un Anti-pămînt), atunci cînd se intercalează cu massa „geodei" sale între acesta și planeta noastră. Pentru Anaximandros (fr. A10 DK, vol. I, 1. p.172) sfera din jurul Pămîntului stă la obîrșia tuturor astrelor. În perioada pythagorismului de mijloc gruparea lui Philolaos dezvoltă o doctrină biologizantă care-i este proprie: Luna este locuită de ființe vii și acoperită de plante

— dovadă peremptorie a faptului că este un alt *Pămînt* (şi chiar unul privilegiat!). Printr-un raţionament destul de naiv superioritatea fiinţelor şi a vegetaţiei lunare fusese probabil dedusă din împrejurarea că şi orbita Lunii este mai mare decît cea a Pămîntului. Într-o notă de subsol, Diels (DK I, p. 404) reproduce următoarea constatare, atribuită de Athenaios (II, 57 F) unui oarecare Herodoros din Herakleea: „Femeile care locuiesc pe Lună fac un ou şi fătpturile ce se nasc acolo sînt de cincisprezece ori mai mari decît noi..." Să fie oare aceasta sursa lui Philolaos? O elaborare fantezistă a enunţului său într-un fel de antologie tardivă pare mai probabilă, după cum n-ar fi exclus să fi prelucrat amîndoi autorii un fond vechi al eresurilor acusmatice.

[113] Detaliile despre lipsa excrementelor amintesc de *mirabilia* şi s-ar potrivi cu predilecţia pentru fantasticul Naturii proprie alexandrinilor sau „povestirilor adevărate" (Lucian), pentru a nu mai vorbi de anticiparea barocului exotic din Cyrano de Bergerac, explorator al imperiului selenar, unde tema digresiunii „les animaux de la Lune" va ocupa un loc de cinste. De notat însă că informaţia din textul nostru despre o perioadă diurnă care durează pe Lună cît *15 zile* pe Pămînt corespundea unui raţionament astronomic (iar, ulterior, devine un etalon şi pentru indicele de augmentare a taliei animalelor). De fapt, cam atît (cincisprezece zile) ţine perioada de iluminare a Lunii văzută de pe planeta noastră. Alte 15 zile ale noastre durează noaptea lunară. În sistemul philolaic Pămîntul dă ocol în 24 de ore Focului central, iar Luna timp de o lună „sinodică" (29 de zile şi jumătate). Desigur, în descrierea unui model de rotaţie în jurul Centrului filosoful ţinea seamă de felul în care astrul nopţii prezintă o singură emisferă pămîntenilor în spaţiul observabil, păstrîndu-şi mereu o faţă ascunsă selenară (T.C.).

[114] „Ceilalţi" sînt probabil majoritatea oamenilor de ştiinţă-filosofi, la fel ca unii pythagorei, adepţi ai geocentrismului, de care se desprinde Philolaos. Prima reprezentare despre *kosmos* pune în centrul său un Pămînt imobil, în jurul căruia se roteşte sfera cerească, de la Răsărit spre Apus pe planul Ecuatorului. Dacă asemenea concepţie aparţine unui grup de tradiţionalişti, care au făcut autoritate în vechiul pythagorism, nu este zis că ea corespundea şi doctrinei esoterice atribuite de-a dreptul lui Pythagoras.

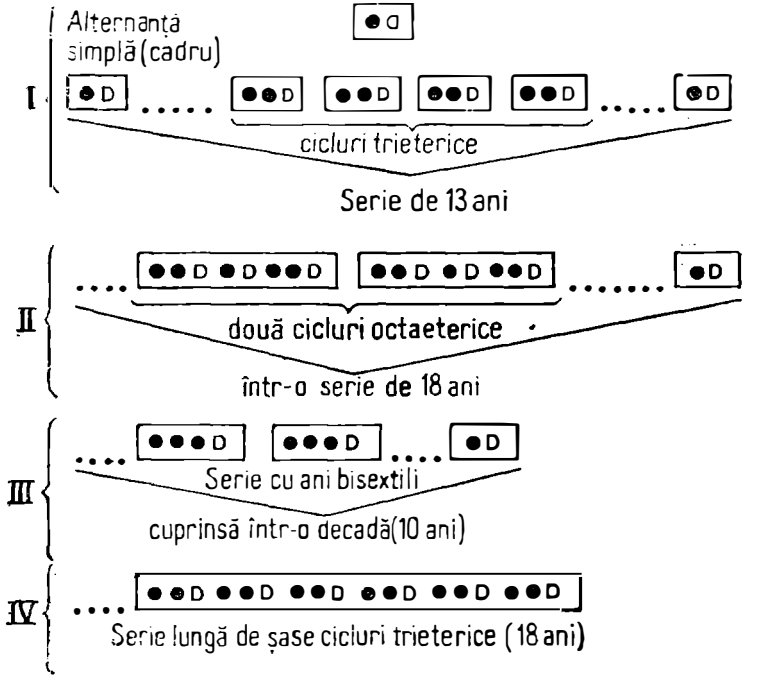
[115] „Cercul înclinat" (sau „oblic") desemnează *ecliptica*, aşa cum precizează şi cuvintele următoare — *homoiotrópos helíōi kaì selénē* —, referitoare nu numai la o mişcare similară, *în acelaşi sens* cu Luna şi cu Soarele, dar totodată în planul unei *orbite cu înclinaţie similară*. Astfel se consemnează descoperirea unei duble mişcări a Pămîntului. Pe lîngă rotaţia diurnă în sens normal, de la Răsărit spre Apus în planul Ecuatorului, Pămîntul ar mai avea şi o mişcare de revoluţie în sens opus, de la Vest spre Est în planul Zodiacului (pe „o r b i t a î n c l i n a t ă"), parcurgînd toate constelaţiile zodiacale, întocmai la fel ca celelalte planete (inclusiv „luminătorii" menţionaţi în fragment — cf. de asemenea Alkmaion, fr. A 4). De bună seamă, nu este încă gravitaţia într-un sistem solar, ci în jurul Focului central. Chiar şi în sistemul geocentric din *Timaios* regăsim această dublă mişcare în sensuri opuse. De fapt, în vremea ultimelor dialoguri *(Critias* şi *Legile)*, Platon ar fi adoptat în cele din urmă Focul central, dacă odată cu această modificare sistemul „philolaic" ar fi comportat prin simetrie un cer nemişcat al stelelor fixe (T.C.). Cîtă

vreme însă şi la Philolaos *dubla mişcare* însemna pe de o parte rotaţia într-un sens a planetelor (inclusiv Pămîntul şi Soarele), pe de altă parte mişcarea (mult mai rapidă) în sens opus a sferei („Cerului") cu stelele fixe, fondatorul Academiei a preferat să lase în centrul sistemului un Pămînt nemişcat, strîns „ghemuit" (gr. *heillomenen*), în jurul axei întregului Univers — cf. *Tim.* 40 B—C). La Philolaos, în ciuda faptului că „cerul" stelelor fixe are şi el o mişcare, importantă este (1°) păstrarea tezei mobilităţii Pămîntului, (2°) constatarea unor mişcări neregulate ale planetelor, uneori retrograde (v. pentru o interpretare mai amplă B. van der **Waerden** *Die Pythagoreer*, cap. XI, pp. 252—268 şi cap. XVIII, pp. 424—465). Predecesorii acestui efort de a salva şi explica aparenţele sînt Thales (fr. A 17 şi A 19, la noi vol. I, p. 1, pp. 160—161) şi Anaximandros (fr. A 5, 19, 22, la noi vol. cit., pp. 170, 177—178) care observaseră numai aşa-numita „înclinare a Zodiacului", ulterior primii pythagorei adîncind aceste achiziţii ale astronomiei, pentru a deosebi mişcarea revoluţiei diurne (pe planul Ecuatorului) de cealaltă mai amplă („zodiacală") dinspre Apus spre Răsărit. Legată de revoluţia planetelor, dar mai ales de o determinare cu rezonanţe fatidice a „marelui An" (v. fr. 22 şi nota următoare), această descoperire a fost ulterior controversată (mai ales în urma unor speculaţii astrologice) şi atribuită enigmaticului Oinopides — cf. 41, fr. A 7 şi 10 DK. Credem că diminuarea meritelor pythagoreice s-a făcut *a posteriori*, cu o vădită propensiune de a inventa împrejurări atestate istoric, menite să înnobileze astrologia.

[146] Acestea sînt lunile care se adaugă duratei obişnuite, în cei 21 de ani „intercalari" (formaţi aşadar din 13 luni), alcătuind la rîndul lor — împreună cu 38 de ani „comuni" (de cîte 12 luni) — ciclul **„marelui An"** (= 59 de ani), pe care Censorinus îl atribuie în acest fragment **(A 22)** lui Philolaos. De fapt, în această privinţă, efectiv **Oinopides** din Chios pare să fi dat primul o definiţie corectă a *marelui An*, ca un ciclu ce cuprinde revoluţiile tuturor planetelor (cf. T.C., pp. 30—31). Savantul ionian pusese la punct un asemenea calendar ciclic amănunţit, bazat pe un comput corect al anilor solari (fiecare cu 365 de zile) care se putea citi pe o tablă de bronz fixată, dintr-o iniţiativă publică, chiar la Olympia (v. *Vorsokratiker* I, 41, fr. A 9). Calculul adoptat de Philolaos, aşa cum precizează ultima parte a fragmentului nostru (CENS. 19, 2), nu corespunde parametrilor astronomiei moderne şi se străduieşte să păstreze vestigii akusmatice de calendar lunar, adaptate laborios calendarului solar (în text „anul natural"). Deci *marele An* philolaic (= **59** ani „naturali", cf. *supra*) ar fi cuprins 21. 505, 1/2 zile, repartizate în perioade mensuale lunare (lat. med. *lunationes*), fiecare din ele cu 29, 1/2 zile. Pentru a se completa numărul anilor din comput, după fiecare doi ani „comuni" (de 12 luni) se înseră unul „intercalar" (de 13 luni!), conform criteriilor specificate la începutul acestei note. S-au propus diferite interpretări pentru a justifica distribuţia lunilor în funcţie de numerologia pythagoreică, prin simetrie. Astfel 729, numărul perioadelor lunare *(lunationes)* rezultă din 27^2, iar $27 = 9^3$ (cf. Boeckh, *Philolaos*, p. 135). Apoi, numărul celor **59** de ani corespunde reduplicării numărului de zile dintr-o *lunatio* (29 1/2). Pentru Schiaparelli (*apud* T.C., p. 178, nota *a. l.*), în acelaşi număr [59] se cuprind — aproximativ! — 59 de revoluţii solare, iar pentru celelalte *planete* avem următoarele revoluţii: 729 pentru Lună, 59 (de asemenea) pentru Mercur şi Venus, 31 pentru Marte, 5 pentru Iupiter,

cîte 2 pentru Saturn. În opinia noastră, una din cele mai verosimile aproximaţii ar considera ciclul marelui An alcătuit din şiruri. Ele nu inserau în mod stereotip anul intercalar între doi ani „comuni", ci alcătuiau progresii recurente, care vor inspira şi reforma calendarului iulian (în preajma erei noastre — un an mai scurt la fiecare 4 ani comuni — practic 3+1). Dacă notăm cu ○ anul solar complet şi cu *D* pe cel intercalar, putem obţine cîte şase serii, unde anul „scurt" se intercalează progresiv, mai întîi după 1 an comun, apoi după 2 ani, în sfîrşit după 3. Un astfel de cicloid combină tipul **par** (sau *artion*) şi cele **par-impare** (sau *artio-perittos*).

Am avea următoarele modulaţii posibile de şiruri cu elemente ciclice:



ŞIRURI POSIBILE ALTERNÎND ANII SOLARI [●] CU ANUL ÎNTERCALAR [D] ÎNTR-UN CICLOID AL «MARELUI AN» (59 de ani)

[147] **În text**: „Pyth. et Ph. harmoniam ⟨animam esse⟩ dixerunt" — ceea ce semnifică în cazul nostru „acordul armonie". O doctrină „muzicală" despre suflet ca „instrunare armonică" se găseşte în fragmentele pythagorismului anonim şi este bine atestată de Platon, cf. subcapitolul din „Pythagoras", vol. I, p. a 2-a, pp. 55—56 (îndeosebi fr. *74 c*) şi referinţa din textul adnotat (fine).

[148] Stagiritul, în contextul din capitolul **3** al tratatului *Despre suflet*, critică teoriile celor care discută despre natura sufletului și coarticularea sa cu trupul („psihicul" fiind un principiu de mișcare). Cu acest prilej menționează generic „miturile pythagoreice". Pasajul nostru (din cap. 4), fără să-i numească, se referă în mod evident la doctrina școlii — despre „sufletul ~ a r m o n i e". Deoarece se propune în același timp definiția unui acord armonic în termenii „dozajului", înțeles ca „un amestec și o îmbinare *(krasis kai synthesis)*" de contrarii, apar indiciile unei concepții aproape fiziologice (și endocrine . . .), specifice pentru orientarea lui Philolaos. Dacă urmărim direcția raționamentului aristotelic, vulnerabilă în teoria incriminată ar fi însăși „modalitatea și elementele constitutive ale **armoniei**". Ce *armonizează* sufletul? Elementele contrarii din care este alcătuit corpul? Nu posedă el însuși o rezonanță proprie, „pasiuni" (gr. *pathē*) și o activitate autonomă *(erga)*? Pentru Stagirit *acest* suflet — al pythagoreilor — pe de o parte investește trupul întîmplător, ca un element autonom, pe de altă parte funcționează ca un fel de organ regulator și prin analogie cu un dozaj umoral specific doar trupului („acord" al contrariilor). Alte vestigii ale doctrinei philolaice despre suflet se pot citi printre fragmentele propriu-zise, **B 14—B 15** și **B 21**.

Următoarele mărturii doxografice tratează fie probleme muzicale din domeniul acordurilor-armonii (**A 24—A 26** u), fie coarticularea elementelor contrarii din structura trupului nostru, iar ultimul (**A 29**) definește însuși *logos*-ul, ca etalon al afinităților dintre structura făpturii umane și alcătuirea Universului. Deși lacunară, seria enunțurilor continuă întrucîtva desfășurarea unei teorii despre multiple aspecte ale **harmoniei**.

[149] Acestea sînt cele trei d i m e n s i u n i *(diastēmata)* care definesc *volumul* — respectiv situația unui corp în spațiu. Conceptul de *mediietate* **armonică** este aici definit ca un raport de numere ce se regăsește în structura geometrică a *cubului*, dacă se iau în considerare (cum specifică textul) cele 12 muchii, cele 6 fețe și cele 8 unghiuri solide. Căpătăm și o proporție sau raport de *analogie* (în sens etimologic, v. „Pythagoras", fr. **43** și nota 197) între trei mărimi *a*, *b*, *c* luate astfel încît $a - b : : a = b - c : : a$ sau (potrivit exemplului dat aici de Nicomachos), $12 - 8 : : 12 = 8 - 6 : : 6$. Această medietate proporțională se adaugă celei aritmetice și celei geometrice în șirul de analogii-progresii (v. fr. citat *supra*), definite mai riguros de Archytas (cf. fr. B 2 DK, la noi pp. 218—219), după ce ea fusese descoperită de Hippasos, fr. 15 DK (la noi vol. I, p. 2, p. 140, cu notele aferente).

[150] Epitetul de **armonică** este dat acestei medii pe baza expresiei numerice a raporturilor din cadrul acordurilor („a r m o n i i") de *octavă* (6/12), *cvintă* (8/12) și *cvartă* (6/12). Așadar, definiția unei mediietăți-cheie, cum este cea *armonică*, se ia în considerare mai întîi un criteriu aritmogeometric (8 ca număr al unghiurilor solide ce domină construcția cu 6 fețe și 12 laturi a cubului). Apoi, din punct de vedere strict matematic' faptul că diferența dintre termenul mai mare și cel mijlociu $12 - 8 = 4$ $(= 12 : 3)$ se raportează proporțional la diferența (sau „intervalul") dintre acesta din urmă și termenul mai mic $8 - 6 = 2 (= 6 : 3)$, ceea ce își găsește o expresie algebrică în formula $m = \frac{(2a) \cdot b}{a + b}$. În sfîrșit, muzi-

cal vorbind, *octava* $\left(\frac{1}{2}\right)$ este o medie *armonică*, în sensul că definește o valoare fundamentală pentru construcția gamei, subordonîndu-și acordul de cvartă $\left(\frac{3}{4}\right)$ și de cvintă $\left(\frac{2}{3}\right)$. Asupra laturii muzical-armonice se insistă de altfel în a doua parte a fragmentului, fără ca Iamblichos să reia problema sensului etimologic. În ultimă instanță temeiul acestor analogii ține de raportul numeric semnalat și de Ptolemaios, numit latinește *superpartikularis*. Van der Waerden îl sintetizează concis, punîndu-l la baza întregii doctrine armonice a pythagoreilor — cf. *Die Pythagoreer*, cap. *Die Harmonienlehre der Pythagoreer*, p. 373 și urm. În cazul acordurilor consonante de mai sus, se verifică postulatul relației *superparticularis* („überteiliges Verhältnis")

$$a = b + (b/n), \text{ deci } a : b = (n + 1)n$$

De fiecare dată *a* echivalează cu *b* plus o parte din *b*. În relația dintre termenii extremi din „progresia" 6—8—12 vom constata că 6 este jumătatea la care se adaugă o treime din această împărțeală, pentru a-l obține pe 8. Dar acest termen mediu (8), raportat el însuși la 6, conține propria sa jumătate $\left(\frac{8}{2}\right)$ plus un sfert $\left(\frac{8}{4}\right)$. Potrivit formulei de mai sus, pentru $a = 12$ și $b = 8$ vom avea relațiile $12 = 8 + \frac{8}{2}$ și $12 : : 8 = (6 + 2)\ 2$, care pot deveni totodată progresii „arithmo-geometrice".

[161] Din motivele arătate mai înainte (deci ca raport-etalon al consonanțelor gamei), medietatea armonică primește la noi și denumirea de „proporție muzicală".

[162] Acest filosof nu apare în „Catalogul" pythagoreilor din Iamblichos, care îl menționează totuși în alte capitole din *Vita Pythag.* (104 și 25 b), unde spune că ar fi luat succesiunea lui Pythagoras, fiind ginerele său. Deși alte izvoare îi atribuie scrieri matematice și un eseu *Despre armonie*, **Aristaios** este considerat de Diels personaj legendar, invenția neo-pythagoricilor. La fel de problematică este și existența lui **Timaios** din Locri, deși un corp de doctrină al acestuia trebuie să fi justificat omagiul pe care i-l aduce Platon — v. în acest volum pp. 240—241. Controversa cu privire la istoricitatea scrierilor lui Timaios n-a dus încă la rezultate decisive.

[163] Nu avem posibilitatea să diferențiem clar contribuția lui **Archytas** (v. totuși referirile *supra*, nota 149) de aportul lui Philolaos la definirea *mediei armonice*. De asemenea este puțin probabil ca babilonienii să fi codificat implicațiile muzicale și matematice ale acestui raport. Cel mult l-au folosit empiric (și l-au schițat la nivel artizanal), pentru a fixa proporții în arhitectură sau a determina în mod coerent distanțe corelative. După cum se va vedea, cea mai științifică demonstrație, sub forma enunțării matematice a principiului de bază din armonie, se găsește în fragmentul susmenționat al lui Archytas.

[164] În dialogul *Timaios* 35 B—36 B zeitatea-demiurg construiește „mecanismul" sufletului Lumii, recurgînd la un dozaj al substanțelor în proporțiile *mediei armonice*. De fapt, abia după ce termină o primă fază din acest amestec, Platon vorbește de *intervale* (aici „distanțe") pe care

le umple recurgînd la două dintre medietăţi: *aritmetică* şi *armonică*. Elaborînd definiţia celei din urmă, el transpune într-un model de armonie a „Sufletului cosmic" o descriere a tuturor gamelor posibile, cunoştinţe preluate probabil în bună măsură de la filosofii crotoniaţi.

[155] Şi **Eratosthenes** din Cyrene (276—196 î.e.n.), conducător al bibliotecii din Alexandria, s-a folosit de metoda progresiei „armonice" în calculul distanţelor dintre corpurile cereşti, după ce izbutise (prin determinarea unghiurilor gnomonice la amiază) să calculeze circumferinţa terestră (252 000 de stadii — evaluare foarte apropiată de cifra reală), folosind această descoperire epocală pentru măsurătorile astronomice.

[156] În greceşte *hyperoche* (ὑπεροχή), „diferenţa" prin care un număr *depăşeşte (hyperechei)* termenul anterior al progresiei (astfel pentru 6—8—12 vom avea ca *„excedenţă"* numerele 2 şi 4). *Stricto sensu* termenul *hyperoché* (ca excedenţă) desemna, pentru orice şir de termeni, unitatea sau unităţile dintre doi termeni succesivi (cf. Lysis şi Opsimos, fr. 4 DK — la noi p. 243), unde se referă la unitate, ca cel mai mic interval dintre două numere). Şcoala lui Eratosthenes, la fel ca neo-platonicii, ar fi generalizat după Philolaos termenul de *hyperoché* = „excedenţă", pentru a preciza semnificaţia unor **„distanţe"** (= *diastēmata*) care-şi găseau expresia în valori matematice constante. Aplicat raporturilor proporţionale *(anà lógon)* la *Archytas*, fr. **B 2** şi **A 16**, îl regăsim la Democrit, fr. A 60. Termenul sinonim **diastēma**, „interval", „distanţă", desemna totodată întreaga progresie. **Arpád Szabó,** *The Beginnings of Greek Mathematics*, Budapest, 1978, p. 108, a studiat genetic semantismul inerent noţiunii: „how the word διάστημα [*diástēma*] could mean «the distance between two points», «the musical interval between two tones» and «numerical ratio» all at the same time". De fapt, sensul concret [1] „distanţă" *capătă mai întîi o valorizare tehnică în armonie, aplicîndu-se* [2] „intervalului" muzical determinant din gama (aşa predomină în *Elem. harm.* la Aristoxenos). Pythagoreii unificaseră acest sens cu cel arithmo-geometric: [3], „număr al creşterii proporţionale" (apoi pur şi simplu „excedenţa") dintr-o progresie (engl. „numerical ratio", la T.C. „rapporto per quoziente"). De acolo şi generalizarea sensului pentru a exprima [4] o progresie în general cu toţi parametrii ei.

[157] **Allianós** „platonicianul" nu este cunoscut din alte izvoare. Din context s-ar deduce că reprezintă un curent eclectic, tehnicist al neo-platonismului.

[158] Filosoful nostru ar fi încercat să „d i v i d ă **tonul** în alt chip", mergînd mai departe decît predecesorii săi, care stabiliseră tonalitatea *octavei*, exprimînd-o prîn cel mai simplu număr 2 : 1, în urma împărţirii strunei, ciupită la mijloc. Cu cît erau mai mici numerele în care îşi găsea expresia această „divizare" a corzii muzicale, cu atît era mai perfectă consonanţa (sau rotunjimea unui „acord"). Or, octava la rîndul ei cuprindea (prin divizare ulterioară) celelalte două consonanţe din structura ei *(cvarta* şi *cvinta)*, în raporturile 3/2 : 4/3 = 12/6 = 2/1, simbolizînd astfel — prin analogie — armonia universală (T.C.). Pentru achiziţiile doctrinei pythagoreice încununate de activitatea lui H i p p a s o s. v. fr. 14—15 DK (la noi în vol. I, p. a **2**-a, cu notele de acolo) şi precizările aduse acum în notele la fr. **24**, *supra*. Dacă din punctul de vedere armonic octava reprezintă un produs al raporturilor de cvintă şi cvartă, pentru a stabili *diferenţa* dintre aceste două intervale pythagoreii împărţeau pe

unul cu celălalt. Deci 3/2 divizat prin 4/3 dădea raportul 9/8, pe care îl considerau expresia *tonului*. Or, speculațiile inițiate de un Philolaos încearcă să dividă mai departe tonul, pentru a obține raporturi consonante minimale (fără să le găsească totdeauna un corelat în practica muzicală!).

[159] În text *primordium toni*. Pentru divizarea tonului (*Halbierung*, la Van der Waerden) se lua în considerare progresia raporturilor care plecau de la diviziunea minimală 9/8 (cf. *supra*). De aici 8—9 = 16—18 = 24—27 = 32—36. Bineînțeles, și această modulare nu ținea identificarea unor tonalități reale. Oricum, în muzica grecilor vechi și în cea orientală se utilizau nuanțe (cromatisme) tonale aproape imperceptibile sau nerelevante pentru o ureche „europeană", obișnuită cu tonalitățile gamei naturale.

[160] Mai simplu spus: Philolaos ar fi ales ca diviziune primordială a tonului numărul 27 din rațiuni esoterice, specifice pythagorismului: trei ridicat la cub ($3^3 = 27$). S-ar zice că meditația despre numărul sacru și expresia lui muzicală urmărea mai degrabă să ia drept modul de bază *triplicarea*, pentru a exprima o subdiviziune ternară a cvintei. Triada, ca număr *impar* (la Boëthius *primus impar*) simbolizează totodată (mai bine decît *unu*) noțiunea de limită-*peras*.

[161] Revine și în textul latin al lui Boëthius noțiunea de *interval*, definit ca o „diferență", propriu-zis „excedență" (v. nota 156, la fr. precedent) dintre limita superioară și cea inferioară a intervalului (raportul 24—27): un număr obținut prin scădere. Restul expunerii prezintă multe absurdități, datorate probabil interpretării greșite a enunțurilor philolaice în prelucrarea lui Boëthius, care nici nu dispunea de aceeași practică muzicală, nici nu mai cunoștea valorile tonale cu modulații deosebit de întinse și de fine, de nereconstituit la distanță de aproape opt secole.

[162] De aici încolo se observă în mod indubitabil absurditatea unor interpretări date de Boëthius doctrinei grecești. Philolaos împărțea *intervale*, nu doar o singură limită, cum este aici numărul „cub" *27*, pe care-l subdivide în părți egale compilatorul său stîngaci.

[163] Termenul **apotomé** (ἀποτομή) înseamnă, pur și simplu „tăietură", „scurtare" (aici în raport cu valoarea tonului). Ca termen tehnic muzical desemnează „semi-tonul major". E interesantă derivarea lui din terminologia geometrică, unde se referea la secționarea unei drepte rațional în cele două părți iraționale care constituie *rația medie* și *rația extremă* (cf. Euclid, *Elem.* XIII, 6 menționat de Timpanaro Cardini). În alt pasaj din Euclid aceeași denumire se aplică unei laturi a dodecaedrului înscris într-o sferă tot o irațională. Socotim că specializarea în muzică s-ar datora faptului că *semi-tonul major* se obținea prin lovirea sau ciupirea corzii într-un punct care nu reprezenta niciodată jumătatea (ca în cazul octavei), ci un segment al strunei „scurtate".

[164] Problematica celor două tipuri de semi-tonuri este tratată mai pe larg în fr. **B 6**, unde vom da lămuriri suplimentare. Deocamdată precizăm că termenul **diesis** (διέσις), de la verbul δίημι („a face să străbată", „a prefira") ne-a fost transmis tot în urma standardizării terminologiei muzicale în cercurile pythagoreilor. Se referea mai întîi la o „tranziție" ușoară, aproape imperceptibilă, obținută cînd se lăsa trecerea unui suflu reținut printr-una din găurile *flautului-aulós*, ceea ce producea sonoritatea de *semi-ton* **minor** (accepțiunea de aici; astăzi diezul

este de asemenea ridicarea valorii unei note cu un singur semi-ton). La Philolaos mai poate desemna o *treime* şi un *sfert* de ton (la fel ca termenul înrudit *comma*).

[165] Deci 9 este prima ridicare la pătrat a unui număr impar (*3*). Procedura descrisă de Boëthius este una din cele mai neverosimile, raţionamentul fiind cu totul gratuit, inaplicabil în teoria (şi practica) muzicală. După ce a descompus pe 27 în două numere [14 şi 13], atribuite pe rînd celor două tipuri de semi-ton, Boëthius dă două explicaţii diferite pentru „iconicitatea" lui 13. Deosebit de absurdă este cea dintîi: ar fi *differentia* (de natură aritmetică) dintre 256 şi 243! De ce tocmai aceste numere mari? S-ar putea să fi existat îndărătul unui calcul pe care Boëthius l-a omis (neînţelegîndu-l) ideea de a obţine secţionări tot mai fine ale tonului, prin multiplicări succesive. A doua justificare (oarecum esoterică) a componenţei lui 13 (prin suprapunere de numere cu proiecţii arithmo-geometrice: [1 = punctul, 3 = prima linie „impară", 9=pătratul impar]) nu duce nicăieri.

[166] Am văzut mai înainte ce semnificaţie are *apotome* (v. nota 163). I se dă acum în mod arbitrar valoarea de *14* unităţi, deoarece ar corespunde unei secţiuni ceva mai mari decît jumătatea lui 27; deci se „potriveşte" cu *semi-tonul major*!

[167] *Comma* (κόμμα) este un achivalent al lui *apotomé*. Are aproape ţceeaşi semnificaţie din punctul de vedere etimologic: „tăietură", „bucăică" (de acolo şi utilizarea ca semn de punctuaţie — aprox. „virgulă", delimitarea celui mai mic segment al perioadei). Echivalarea lui cu unitatea în explicaţia din text este stîngace. Ar putea să fie luat drept o „diferenţă" sau un interval între *apotomé* (= semi-ton major) şi *diesis* (=semi-ton minor sau „treime" de ton), astfel încît s-ar explica de ce *comma* desemnează în cele din urmă „s f e r t u l d e t o n".

[168] Din nou o explicaţie aberantă. Tonul *ca întreg* a fost definit la început prin calcularea intervalului dintre două numere, pe baza excedenţei 3 (prezentă în raporturile 27/24 = 9/8). Acum se alege fără nici o motivare diferenţa dintre 243 şi 216 pentru a se impune altă valoare, inacceptabilă: 27 = 9/8. Van der Waerden, în capitolul *Die Harmonienlehre der Pythagoreer* (*op. cit.*, pp. 389—391) ajunge la următoarea concluzie în subcapitolul *Die Harmonienlehre bei Philolaos* (p. 391), referindu-se la diferenţele:

$$256 - 243 = 13$$
$$243 - 216 = 27$$

„întregul raţionament este o absurditate matematică; ar fi trebuit să se opereze cu raporturi, nu cu diferenţe".

Fragmentul **26 a** este adăugat de Timpanaro Cardini, pentru a dovedi că P r o c l o s, în comentariul său la *Timeul* platonic a interpretat mai corect învăţătura lui Philolaos, pe care o prelua prin Eudemos (continuator al lui Aristotel), pe cîtă vreme Boëthius l-ar fi compilat pe Nicomachos, din care nu ni s-a păstrat un text cu asemenea raţionamente (ipoteza lui Burkert — cf. şi Van der Waerden, *op. cit.*, p. 391). Savantul german incriminează în mod prea categoric pe Philolaos pentru confuziile din prelucrarea latină tardivă, deşi speculaţii stranii, lipsite de orice demonstraţie de abia pot apărea la Nicomachos. În schimb, pasajul din Proclos (reprodus ca fr. *26 a*) îi atribuie înţeleptului pythagoreu calcule

verosimile și acestea (laolaltă cu o serie de termeni) ar fi stat la baza gamelor din *Timaios*. Astfel s-ar putea elimina enunțul aberant, potrivit căruia savantul crotoniat împărțea tonul în două părți exprimate prin numere întregi, deși orice teoretician familiarizat cu tradiția „mathematică" știa că o diviziune de acest fel nu era posibilă, „deoarece se ajungea la numere iraționale" (T.C.).

[169] Aici *leimma* (λεῖμμα), „rămășiță" corespunde semi-tonului minor (deci *diesis* din fr. **A 26** — cf. *supra* — și **B 6**), la fel ca perechea sa, cealaltă jumătate a tonului, *apotomé* sau semi-tonul major. Eventual chiar în textele philolaice ar fi existat dubletul *diesis* ~ *leimma*, la fel cum coexistau doi termeni pentru a desemna intervalul.

[170] „Raportul tonalității a p o t o m é" este de fapt un interval subîmpărțit, după cum a reieșit din notele precedente. Și în *Timaios*, acolo unde se descrie cum au fost combinate părțile ce alcătuiesc Sufletul lumii (31 *B* — 32 *C* și mai ales 35 *A* — 36 *B*), Platon imaginează un dozaj alcătuit din șapte părți care se mai subdivid în elemente ale unor progresii geometrice tot mai complexe. Acestea la rîndul lor sînt folosite de zeul-demiurg pentru a forma o grandioasă progresie armonică, după regulile teoriei muzicale inspirate de Philolaos. Se iau intervalele gamei (descendente) a grecilor, li se calculează tot mai multe subdiviziuni constitutive, pe baza mediei armonice (indiferent de faptul că aceste „fracțiuni" de semi-ton nu-și aveau un corespondent în materialul sonor!). Detaliile construcției sînt explicate de A. Rivaud în *Notița* introductivă la ediția sa din colecția „Budé" (Platon, *Oeuvres...*, T.X, Paris, „Les Belles Lettres", 1925, pp. 42—52, subcapitolul „La composition de l'Âme du Monde"). Este vorba de „umplerea" intervalelor unei serii primitive 1 : 2 : 3 : 4 : 9 : 8 : 27 prin medietăți armonice și aritmetice. Se ajunge astfel ca raportul dintre cele două tipuri de medii (armonică și aritmetică) în progresia dublată să fie pretutindeni $\frac{9}{8}$. Acest raport poate fi obținut dacă se introduce pentru a „umple" toate intervalele între doi termeni consecutivi din fiecare progresie și media armonică sau aritmetică ce urmează, doi termeni noi, care de fiecare dată să se afle cu termenul precedent în raportul de $\frac{9}{8}$. În astfel de progresii apar și numerele menționate de textul nostru, ca expresie a raportului de *apotome* : *2 187* și *2 048*. Reproducem după A. Rivaud (*op. cit.*, pp. 48—49) numai șirurile care le cuprind: „...dans la série des triples"

$$1 \quad \frac{9}{8} \quad \frac{81}{64} \quad \frac{4}{3} \quad \frac{243}{128} \quad 2 \quad \frac{9}{4} \quad \frac{81}{32} \quad \frac{8}{3} \quad 3 \quad \ldots \quad 4 \quad \ldots \quad 6 \quad \ldots \quad 8$$

$$9, \quad \frac{81}{8} \quad \frac{729}{64} \quad 12 \quad \frac{243}{16} \quad \frac{2\,187}{128} \quad 18 \quad \frac{81}{4} \quad \ldots \text{ etc.}$$

Celălalt număr menționat [2 048] rezultă din folosirea unui procedeu care ar evita calculul numerelor fracționare. Se folosește cel mai mic numitor comun al fracțiilor din serie [128] și prin înmulțire cu 3 se obține numărul 384, pentru a înlocui unitatea. Se trece astfel la progresii

noi, de tipul 384 : 768 : 1 536 : 3 073, iar prin umplerea intervalelor pentru media armonică se obține seria :

384 : *512* : 768 : *1 024* : 1 536: | *2 048* | : 3 072.

După cum se poate constata, cel puțin una din valorile date de Proclos pentru *apotomé* pare să fie un număr semnificativ. În *Timaios* se găsește numai valoarea pentru *leimma* [243/256]. Produsul celor două intervale [243/256 și 2 048/2 187], așa cum obișnuia să-l calculeze un teoretician al intervalelor, reprezintă valoarea tonului între : 8/9. Asemenea calcule se făceau probabil la sfîrșitul secolului V, în vremea lui Damon și a filosofului tarentin.

[171] Propoziția „raportul ... are configurație de radical" trebuie înțeleasă potrivit cu formularea din context (nu în accepțiunea modernă : „radicalele altor numere"). Numerele 2 187 și 2 048 „sînt prime între ele", deoarece tocmai „termenii lor minimi [28 : 9] conțin numere prime în raportul lor proporțional".

[172] Teorema *diviziunii reciproce* enunța procedeul împărțirilor succesive ale termenului major cu termenul minor, pînă se obținea ca rest unitatea, pentru a se dovedi că numerele sînt prime între ele. În două formulări o găsim la Euclid, *Elem.* VII, 1 și X, 1. În cazul termenilor minimi din text divizarea lui 28 prin 9 dă 3 și mai rămîne o unitate.

[173] Am explicitat în versiunea română formularea din texte, deoarece este vorba de termeni aplicați **intervalelor** și nu există temeiuri serioase pentru a ne îndoi de afirmația lui Proclos că atît denumirile cît și majoritatea valorilor de bază din scara muzicală au fost preluate de Platon dintr-un corp de doctrină philolaîc.

Fragmentul **A 27** (ca și completarea sa, fr. A 28) provine dintr-un manuscris cu o lucrare medicală de tradiție autentică, descoperit după celelalte fragmente, dar considerat astăzi una din cele mai valoroase mărturii despre gîndirea „physiologică", raportată la teoriile despre mikrokosmos și armonia cosmică (mai ales un echilibru funcțional care menține vii organele). Această mărturie doxografică trebuie completată cu enunțurile din fr. **B** *13* (Nicomachos, *Th. Ar.* 25, 17). După ce relevă lipsa tradiționalei îmbinări dintre elemente-limită [*perainonta*] și nelimitare [*apeira*], **W. Burkert** (*op. cit.*, cap. „Philolaos", pp. 250—251) caracterizează în felul următor ideile din fr. A 27 : „Aici se discută, după tipicul unor speculații ale medicilor preocupați de filosofia naturii, despre *cald* și *rece*, despre cauzele bolii, despre sînge, fiere (χολή) și phlegma. Viața unei făpturi se-nfiripă din căldură, principiul din care „constau trupurile noastre" [συνεστάναι φησιν ἐκ θερμοῦ τὰ σώματα], fiindcă germenele și matricea sînt calde. După naștere, făptura vie inspiră aerul și apoi îl expiră, ca și cum ar elimina o substanță de împrumut". Burkert traduce astfel sintagma *kathaper chreos* (ultimul cuvînt semnificînd primordial „n e c e s i t a t e a" și felul în care se conformează în funcție de ea procesul respirației). Dacă optăm pentru accepțiunea figurată, s-ar pune accentul pe ideea că inspirarea de aer dinafară *(element rece)* constituie o adaptare a organismului (a făpturii sale interne, de obîrșie matricială) la un mediu extern, care-l întreține oarecum provizoriu, pe baza unei relații de troc ... Dar ce-i oferă în schimb ființa vie? Raționamentul dezvoltă în primul rînd contrastul dintre mediul intern *cald* și *suflul* de

viață rece (ψυχή = 1. *suflare* răcoroasă, 2. *suflet*). S-a postulat o dependență de Prodos la care am găsi o concepție similară (și am avea astfel un *terminus post quem* pentru datarea fragmentului). De fapt există o legătură mai strînsă cu fr. A 10 din Hippon și fr. A 23 din Diogenes din Apollonia: „fătul ia naștere fără respirație, dar într-un mediu cald [*en thermasiai*]; așa se face că elementul cald răsădit ⟨în matrice⟩, de îndată ce se revarsă [«se rupe»] apele amniotice din jurul fătului, aspiră în plămîni principiul rece [*to psychrón*]". De aici se vede caracterul eclectic al „cărții" lui Philolaos (cf. *op. cit.*, p. 222 și urm.). Se vădește că informația precisă, multilaterală este mult mai importantă pentru un pythagoreu decît elaborarea unei sistematici fără fisură. Philolaos se bizuia desigur și pe o doctrină medicală din Grecia Mare și Sicilia cu vechi tradiții — Demokedes, Alkmaion, Empedocles, Akron.

[174] În text *ton thermon*: „din principiul cald", care intră în constituția „corpurilor vii" (pentru amănunte v. *supra*). La Alkmaion exista o potrivire dozaj a principiilor opuse („contemperanza e armonia" — T.C.) care asigură viața: *cald* și *rece*, *umed* și *uscat*, *dulce* și *amar* etc. (cf. fr. A 9 și A 15 și B 4), pe cîtă vreme la filosoful nostru avem de-a face cu „armonia dinamică", un echilibru dintre *caldul interior* și aerul *rece din afară* (v. *supra*), care vine în fond din *makro-kosmos*.

[176] Deci „sperma generatoare este caldă" și aceasta — ca secreție ce fecundează uterul cald — are proprietatea de „a duce la constituirea ființei vii" [*kata skeuastikon dè toulo ton zoion*]. Începe astfel un raționament inductiv, pentru a demonstra că „animalul" (*zoion*) ce se zămislește (sau ființa vie „produsă") trebuie să includă în constituția sa principiul cald [*to thermon*].

[176] La baza raționamentului se găsește observarea unei *similitudini*, enunțată ca principiu (cf. de asemenea fr. A 29) care asigură unitatea și coarticularea proceselor (ori de cîte ori „obiectele fizice" posedă „aceleași proprietăți").

[177] Termenul folosit pentru „a induce" (*hypominuesketai*) înseamnă primordial etimologic „a aduce aminte" („a lua aminte"), ceea ce poate fi alăturat de funcția gnoseologică a „reminiscenței — *ana-mnesis* (deci aceleași etymon ca la Platon). N-ar fi exclus ca doxograful să păstreze vocabula din enunțarea philolaică, unde *hypo-mnesis* (înrudit și cu *hypo-mnema*, „însemnare") consta probabil în evidența unor observații directe care, împrospătate în memorie, duc la concluzia unui raționament inductiv. De fapt, în doxografia noastră (Menon sau „Anonimul londonez") avem două raționamente inductive. În urma celui dintîi — v. *supra* — se stabilește că ființa nou-născută nu putea fi generată fără căldura pe care o primește în interiorul ei (ca un principiu de viață imanent genezei). Al doilea raționament deserie procesul menținerii în viață prin mecanismul respirației, conceput dialectic. Este un schimb (v. *supra*) permanent de *căldură* și *răcoare*. Mai exact: prin „aspirarea" sau inhalarea de aer rece-principiul din afară suflul (= „sufletul", principiu vitalizant) temperează căldura dinăuntru și asigură desfășurarea vieții organice, proces care nu s-ar întrerupe grație *respirației*. Cu mai multă coerență decît Empedocle, pe care-l citează, filosoful nostru asociază echilibrul respirator cu cel determinat de o temperatură constantă a corpului. Dealtfel mai departe bolile implică „neputința" ca simptom și cauză („lucrînd împreună" cu altele).

[78] Atingem punctul nodal din această teorie, odată cu descrierea primei inspirări de aer. Observația este de o precizie uimitoare pentru epoca respectivă. Dacă lăsăm deocamdată deoparte problema temperaturii, meritată scoasă în evidență ideea că „animalul" sau ființa omenească (produsul nașterii vivipare) îndată ce a *ieșit* prin zămislire din uter (de aceea *metà tèn ek-texin*) nu devine o făptură viabilă decît dacă trage în plămîn *(epi-spalai)* primul *suflu* de aer *(pneuma)* din afară. Termenul *pneuma* este specializat la medicii greci pentru aerul care circulă în interiorul organismului (T.C.). Și timpul 2 este admirabil surprins: prima *expirație* intervine imediat, manifestîndu-se o necesitate firească de a trimite iar în afară aerul inspirat. Cercetări moderne au evidențiat importanța cunoscutei respirații autonome inițiale, care de obicei însoțește și primul strigăt după naștere (un *vagitus* zgomotos al *expirației*). Urme infinitezimale din aerul acestei prime inhalări se păstrează ca o marcă indelebilă în pulmonii oricărei făpturi vii. Or explicația procesului respirator, prin felul în care aerul apasă în anumite vase fine (vinișoare, canale) sîngele, suprapune direct la Empedocles circulația respirației, fără să deosebească cele două sisteme și reducînd totul la o alternare mecanică a presiunii sufletului în aceleași conducte (modelul explicativ fiind metafora clepsidrei — cf. 31, fr. A 85 DK; la noi fr. **100,** în vol. I, p. **2,** pp. 507—**508**, cu figura de la 509). Pentru Philolaos funcția răspunde necesității organice (de acolo *khreos* și *orexis*, „pofta" sau „aptența" de a trage aerul — ultimul termen fiind eventual un sinonim împrumutat de doxograf de la Stagirit). În plan filosofic majoritatea comentatorilor (mai ales după Raven, cf. *Pythagoreans and Eleatics*, pp. 35, 119—125 și Kirk—Raven, *op. cit.*, p. 313) au subliniat grandioasa continuitate dintre vechea teorie cosmogonică despre cea dintîi „aspirație" de *apeiron* care a introdus *limita-peras* în cuprinsul nedeterminării primordiale și această nouă teorie philolaică despre nașterea vieții (văzută ca un *mikrokosmos*) acea mișcare primordială în urma căreia se instaurează în *makrokosmos* funcția delimitării formelor ca un proces al respirației armonice. Textele corelative de bază sînt fr. **49**, 52 și **53** din „Pythagoras" (la noi vol. I, p. **2**, pp. 42—44; respectiv 58 B *30* DK și 318 Kahn) din Aristotel și Simplicius. Cosmogonia cea mai veche a școlii comportă o asemenea interacțiune, analizată pe larg de Raven (*Pythagoreans*, p. 34 și urm.). *Unul* primordial este *nemișcat* sau în *repaos*, „limitat" *(peperasmenon)*, desăvîrșit în toate privințele. Cealaltă ființă (*apeiron*-ul) *nedesăvîrșită* „își schimbă mereu locul, este altceva dincafara existentului" *(allo parex tou eontos)*. Procesul de „creație" (de fapt instaurarea *devenirii*) în lume face ca *Unul* să inhaleze *apeiron*-ul și astfel apare în cuprinsul unității *timpul* și *vidul* (o.c., 34). Deci epistema vechiului pythagorism comportă (1) un sistem simplu de contrarii și (2) „the doctrine of the progressive inhaling and limiting of the surrounding Unlimited by the principle of Unityon Limit" (o.c., 44). În enunțarea Stagiritului din *Metaph.* 1091 a 12 (la noi fr. 49) „nemărginirea [*apeiron*] începu să fie a t r a s ă și hotărnicită de către finit [*peras*]. Termenul care denumește prima inhalare — *helkein* = „a-tragere" — se regăsește în fragmentul nostru, motivînd necesitatea vital-firească a respirației: „ca prin a p o r t u l [substantivul *holké* = „a-tragerea"] de suflu ⟨proaspăt⟩ să se răcorească trupurile noastre în contact cu acesta". Și în *Fizica* 213 b (la noi fr. 52), „vidul *(kenón)* intră în Univers, de parcă l-ar

absorbi cerul, ca un *suflu (pneuma)*", idee coroborată de Simplicius și Stobaios (fr. 53—54). În sfîrșit prin compararea tuturor indicațiilor co-textuale se poate reconstitui o cosmogonie de tip biologic sexuat, unde Monada primordială (de fapt *hen* = Unul) se prezintă ca o sămînță (=*sperma*), deși procesul funcționează cum se comportă *embrionul*, atunci cînd devine viabil în contact cu aerul dinafară. Raven se străduiește să eludeze această discrepanță: „we have to imagine, there fore, the first unit deposited by the male principle of Limit into the midst of the female Unlimited. Its growth, which begins forthwith, results by its *successively* s.n. inhaling and limiting the Unlimited, in the simultaneous generation of numbers and of things" (o.c., 48, unde se mai citează *Metaph.* 87 b 28 = 58 B 13 DK). Comentînd fragmentul nostru philolaic, Kirk—Raven relevă continuitatea ideilor, deși semnalează totodată noua dificultate: „There are of course discrepancies between the cosmogonical and the biological processes: whereas, for instance, Philolaus insists that the womb itself, like the sperm deposited in it, is warm, the Unlimited in which the first unit is implanted represents darkness, while Limit and the first unit likewise stand for light" (*The Presocratics* .... p. 313). Totuși, asemănările dintre cele două „tablouri" pledează în opinia comentatorilor englezi pentru a întări convingerea că filosoful menține analogia dintre mikrokosmos și makrokosmos. Cel mai departe merge în acest sens Timpanaro Cardini (comentariul a.l.). Potrivit analogiei dezvoltate „la sperma, caldo, corrisponde al fuoco centrale; e come il vivente inspira l'aria esterna per contemperare il calore interno e render possibile la propria «animazione», così l'universo inspira dall' esterno lo ἄπειρον πνεῦμα [sufiul *apeiron*] che, penetrando nella corteccia di fuoco, crea con esso quell'accordo onde hanno origine gli esseri". Pentru Burkert paralelismul poate rămîne doar ca sugestie conotativă, chiar dacă identificăm respirația cu inhalarea de *apeiron*: „Doch müsste, damit die Analogie wirklich schlagend wäre, von Embryologie die Rede sein; so aber tritt ja erst das fertig entwickelte Lebewesen mit der Luft in Kontakt" (*o.c.*, 251). În ultimă instanță se poate remarca tocmai o străduință de a stabili o analogie cu diferențieri în două stadii: procesul fizic din Universul deschis *(makrokosmos)* nu se repetă mecanic în lumea vie, ori de cîte ori se generează un *mikrokosmos*. Stăruim în repetate rînduri asupra unor asemenea disfuncții ce corespund și unei stratificări epistemologice. Sub impulsul gîndirii medicale un crotoniat își propune acum să definească procesualitatea vieții ca *temperament*: echilibru fizic umoral de cald și rece. De aceea și mărturia noastră determină suflul dinafară cu un participiu [... *psychron on* = fiind el rece]. La imanența căldurii lăuntrice umorale se adaugă „un existent" dinafară: aerul răcoritor.

[17] Se precizează etapa decisivă a procesualității. După ce s-a încheiat dezvoltarea embrionului „însămînțat" în mediul cald, intern somatic, ființa vie care a intrat în contact cu răcoarea din mediul extern poate subzista numai dacă trage mereu aerul rece dinafară pentru a „răcori" (*hina ... katapsychetev*) trupurile noastre care sînt mai calde". Deci, pe această cale suflul *(pneuma)* inhalat, care îndeplinește funcția de a menține viața, devine sufletul — *psychesu*, „cel ce răcorește". Definiția se prevalează de o explicație materialistă fizicală, dată etymonului *psych-*: „suflu răcoritor" (ψύχω = „a sufla rece"; ψυχή = „suflet"; τὸ ψυχρόν = „rece", „înghețat", „răcoritor"). La Empedocles, în fr. A 85

(la noi vol. I, 1, p. 462) se găsea deja ideea că răcirea căldurii lăuntrice a sîngelui prin *katá-psyxis* („răcorire") produce somnul. Philolaos mai corelează *psyché* ca suflu vital cu procesul de *psýchosis*, „însufleţire" (cf. *supra*, fr. **A 12**), acordînd totodată un sens aproape hieratic primei „inspiraţii" de aer rece, prin care fiinţa vie de abia născută începe să trăiască în lume. Cît priveşte conceptul unui echilibru [*temperamentum*], necesar în această procesualitate, reiese clar dintr-un pasaj celebru al tratatului aristotelic *De anima* A 2. 405 b 1 şi din comentariile *a.l.* (Aëtius şi Philoponos) că filosoful nostru este influenţat atît de tradiţia ioniană (Heraclit), cît şi de cea medicală, crotoniată. Textele respective alcătuiesc fr. **A 10** din Hippon, medic asociat cu orientarea pythagoreică. El ar fi explicat sufletul, bizuindu-se pe concepţia materialistă (sau „pozitivistă" — Olivieri) despre *umori*, ca o funcţie de vitalizare a secreţiei calde inerente organismelor vii; însuşi principiul respiraţiei, datorită căreia se răcoreşte (prin *psyxis*) secreţia caldă din jurul pericardului. Astfel „căldura" [*thermon*] este *substratul* vieţii şi proprietatea indispensabilă secreţiilor interne, dar *însufleţirea* ca principiu de menţinere a vieţii presupune schimbul *cald* ~ *rece*, continua „răcorire" a trupului ce subzistă prin aer. La Heraclit „sufletul" era doar principiu cald, ca un foc stihial ce anima trupul (de acolo apropierea etimologică între *zein*, „a fierbe" şi *zen*, „a trăi"). În cele din urmă concepţia philolaică vede în fond relaţia suflet ~ trup ca un proces în mai multe stadii. După „inseminare" — care ar fi putut să comporte un început biologic, poate chiar *metempsihoza* sau *psihogonia* ca individualizare a sufletului — urmează trezirea la viaţă a fiinţei *(anapsychosis)*: omul începe să trăiască în *kosmos* cu un suflet viabil (ψυχή), ceea ce implică funcţia respiraţiei şi temperamentul menit în mişcare (schimbul de aer ~ suflu, prin care se elimină emanaţia căldurii lăuntrice a trupului). Ca desăvîrşire, un al treilea stadiu se coarticulează cu acesta (vitalizant): sufletul ≃ acord armonic şi funcţie cognitivă, entitate nemuritoare (separabilă, fiind expresia unui număr). Nu trebuie totodată exclus nici proiectul unei analogii perfecte, pe care gîndirea philolaică ar fi schiţat-o, imaginînd un *kosmos* care viază el însuşi respirînd, aşa cum fiinţa însufleţită, ca *mikrokosmos*, trăieşte graţie respiraţiei, deşi fr. B 21 (v. mai departe pp. 189—190) conţine formulări îndoielnice, marca unei prelucrări a conceptelor mai vechi, astăzi obnubilate.

[180] Aici se suprapune demersul medicului anonim, care se prevalează de ideile philolaice. După expunerea despre constituţia trupurilor şi „temperamentul" care întreţine viaţa (implicit problema psihismului, ca geneză a fiinţei în *kosmos* şi principiu vital), vin la rînd consideraţii despre cauzele — predominant umorale — răspunzătoare pentru dezechilibrul fiziologic din organism: producerea bolilor, caracterizată pe scurt sub forma unor principii de *nosologie*. Acest moment al disertaţiei apare şi în scrierile de biologie ale Stagiritului şi la hipocratici, acolo unde se propun explicaţii pentru a soluţiona dificultatea etiologică: *diá ti* = „de ce" se produc anumite fenomene. La cele două fluide — secreţia bilei (χολή: „fierea") şi sîngele — se adaugă un al treilea, specific mai ales pentru stările patologice: catarul (κόμβος) sau secreţia „flegmei" (v. *infra*), mucozităţile (T. C.) semnificînd prin acumulare un dezechilibru al „temperamentului".

[181] O asemenea explicaţie a „îngroşării sîngelui" ca factor patologic ţine seamă sub raportul mecanismului şi de însemnătatea vaselor sanguine

din teoria lui Empedocles (v. *supra*, notele *177—179*), deşi filosoful nostru nu pare să accepte fizicalismul predecesorului său. Consideră însă că sîngele se face „vîrtos" (propriu-zis „gros") din cauza presiunii mecanice exercitate asupra vaselor de inflamaţia ţesuturilor („apăsarea cărnii"). Aceasta este cauza unor boli (sau stări patologice). Invers, o *relaxare* a vaselor aduce însănătoşirea, prin sîngele subţiat. Am completat: „carne ⟨a fiinţei animate⟩", întrucît mi se pare că aici *sarx* (σάρξ) este apropiat sinonim cu „carne-vie" ≃ trup (sensul metonimic care ajunge să predomine la creştini — prin disjuncţie faţă de „trupul receptacol"). În fond se descrie starea de *congestie* şi chiar dacă ordinea termenilor din raţionament nu este cea corectă, epistema care opune sîngele „subţire" celui „gros" se apropie în mod sensibil de o definiţie a coagulării şi a fenomenului opus, *fluidizarea*, ca factori decisivi pentru echilibrul hematologic.

[182] În text *ómbroi*, propriu-zis „apozitate care se revarsă ca un prisos" — prin specializare metaforică „u r i n ă" (astfel la Oppian, în *Cynegetica 4*, 443). Poate că formularea primitivă avea în vedere un fel de „serozitate maladivă", deci un referent mai extins decît urina în accepţiune restrînsă *(stricto sensu)*. Exista deja în greceşte termenul propriu *ouron* (respectiv *ouréo* şi *ourēsis*, *ourēma*, în limba curentă şi la hipocratici).

[183] Acum este folosit chiar termenul „serozitate" (*ikhor*, la Homer „sîngele zeilor nemuritori"!). Pe bună dreptate medicul anonim se miră şi polemizează cu Philolaos, deoarece i se pare absurd să negi că fierea *(bila)* este o excreţie a ficatului. Nu mai avem destule indicii pentru a reconstitui detaliile teoriei philolaice. O explicaţie atît de stranie ţine probabil şi de concepţia generală despre „carne" ca ţesut poros, străbătut de vase şi conducte. Unele observaţii empirice ale capilarelor ficatului care îndrumă fierea spre vezică ar fi sugerat eventual ideea că secreţia biliară este o serozitate maladivă, care străbate „cărnurile" ca şi sîngele — pretutindeni în organism.

[184] Tabloul secreţiilor umorale decisive pentru starea fiziologică pune un accent deosebit mai ales pe *sînge* şi pe *phlegma*, „secreţia flegmatică". Nu ştim de fapt cum era definit *sîngele*, întrucît fragmentul nostru dă numai indicaţii sumare despre consistenţa sa în stările patologice şi cînd se revine la normalitate. Acum vine rîndul definirii *flegmei*, sub raportul echilibrului umoral. Ca şi *fierea*, secreţia flegmatică va fi apreciată negativ. Nu se conturase încă (sau Philolaos nu vroia să accepte) un tablou hipocratic al celor patru secreţii, care trebuie să-şi găsească prin forţele lor *(dynameis)* opuse (şi/sau complementare) un echilibru ce determină temperamentele: *sanguin* (cu afluxe de sînge), *coleric* (cu revărsare de fiere), *flegmatic* (cu predominanţă de secreţie flegmatică, rece), *melancolic* (cu fierea prea groasă „neagră", concentrată, la firile saturnine, înclinate spre visare maladivă, mai degrabă sub puterea întunericului rece).

[185] Contrazicînd opinii predominante (de felul celor înfăţişate în nota precedentă), Philolaos rămîne consecvent doctrinei sale despre natura *caldă* a secreţiilor interne. Ca atare, oricum, *secreţia flegmatică* trebuie să fie la obîrşie un produs cald al unui dezechilibru termic. Din punct de vedere semantico-etimologic această interpretare găseşte un sprijin în relaţia dintre *phlegma* şi verbul *phlegō*, „a învăpăia", „a face să ardă". O astfel de autentificare nu făcea decît să valorizeze apropierea făcută de simţul comun între limfă sau anumite mucozităţi („umori") ce însoţesc inflamaţiile şi „arderea" sau „fierbinţeala" care precedă un asemenea simptom.

La **Prodicos**, în fr. **B 4**, vom găsi o explicație de tip etimologic mai subtilă : flegma este un fel de „uscare" (sau de reziduu) ce provine din sucuri (deci serozitate umorală care dă impresie că avem de-a face cu lichidul ce se prefiră prin reacție, după o fierbințeală exagerată — gr. *hyperoptesmenon*).

[188] Pe linia etimologici stricte, enunțarea mai stabilește apropierea dintre *phlegma*, *phlego* și verbul **phlegmaino**, „a se inflama" (respectiv *flegmonul*), toate produse ale unei arderi excesive. Flegma n-ar fi doar un simplu rezultat al unor inflamații (țesuturi „ce se încălzesc inflamîndu-se"), ci chiar o cauză a lor. Trimiterea dată de Diels, la fr. A 159 din Democrit ne demonstrează că polemica avea să se prelungească peste secole. Medicul Soranus (*Gynaec.* III, 17) contrazice din nou tentativa democritică de a stabili o relație între *flegmă* și *flegmon* (doar acesta din urmă, ca „tumoare" sau „inflamație" se leagă de verbul *„phlegein"*, iar *phlegma* nu mai trebuie asociată ca simptom cu ceilalți termeni din aceeași familie de cuvinte). De aceeași părere va fi și Galenus (citat *apud* Olivieri și T. C.), care pledează pentru definiția *flegmei* ca secreție rece a bătrînilor (și a „răcelii"), dar încearcă să împace discrepanța etimologiei, prevalîndu-se de numirea prin antifrază.

[187] În afară de **secreții**, considerate cauze *prime* ale maladiilor, medicul menționează și cauze *secundare* sau „concomitente", cum se observă și în gîndirea mai sistematică (din punct de vedere strict fiziologic) a lui Alkmaion — cf. fr. B 4. Din nou un rol important revine *temperaturii* propriu-zise (cu stările dezechilibrului în spre *cald* sau *rece*), la care se adaugă tulburările de *nutriție*. Peste celelalte cauze secundare mărturia doxografică trece în grabă, menționîndu-le generic (fără să le numească).

[189] Nu știm dacă acest Petron este același cu filosoful pythagoreu din perioada veche (cf. la noi vol. I, p. a *2-a*, pp. 163—164), despre care avem prea puține mărturii.

[189] *Logos* trebuie înțeles aici ca „rațiune" (lat. *ratio*) și „normă de judecată"; de aceea e „criteriul" de validare a judecăților corecte. Nu avem de-a face doar cu o rațiune abstractă, cu atribuții multiple (cum e „gîndirea ce se gîndește" la Aristotel sau un *logos* universal de natură nedefinită), nici chiar cu *nous* ca inteligența supremă imanentă la (Anaxagoras).

[190] Deci nu „rațiunea" ca noțiune generală *(koinōs)*, ceea ce am explicitat și prin expresia latină *lato sensu*. Or, acest *logos* (luat *stricto sensu*) s-ar apropia de cel definit de Empedocles, în fr. **109**, așa cum atestă două locuri din Aristotel (*De anima* A 2, 404 b și *Metaph.* B 4, 1000 b 5), de unde reiese de fapt că noi cunoaștem prin suflet, deoarece este format din cele patru elemente: „prin pămînt vedem pămîntul, prin apă apa, prin ether etherul... prin foc noi focul zărim". Desigur la Philolaos acest *logos* presocratic, imanent făpturii noastre (congenitale cu structura naturii) este mai abstract. Potrivit lui Timpanaro Cardini de aceea se deosebește și de acel *koinós lógos* din Heraclit — „criteriul" fenomenelor, alcătuit din trăsături comune acestora și particulare sau specifice lor. La pythagoreul nostru avem un *logos mathematikos* dedus (sau „extras") din raționamente matematice, prin care se percepe similaritatea numerică (deci norma obiectelor fizice și a noțiunilor fiind el însuși articulat de număr, de „proporție" arithmo-geometrică (una din accepțiunile termenului *logos*). Formularea din această mărturie a lui Sextus

mai poate fi apropiată de cea din Empedocles (fragmentul sus-menționat în redarea lui Aristotel): „〈...〉 cunoașterea unui lucru asemănător 〈...〉 printr-un element asemenea [*gnosis ... homoion to homoioi*]". V. de asemenea unele idei de același tip în fragmentele philolaice care urmează după acesta. Capelle (*apud* DK, vol. I, p. 406, în aparat) se îndoiește de autenticitatea referințelor lui Sextus și vede aici mai degrabă un ecou tardiv *stoic* al ideilor lui Philolaos (eventual un text apocrif, care se înrudește cu tratatul pseudoaristotelic de inspirație stoică *De mundo*).

În *secțiunea* **B**, de fragmente propriu-zise, desprinse (de obicei ca citate) din scrieri philolaice, care alcătuiau doctrina transmisă textual, numai grupul **B 1—7** și enunțurile din **B13** și **B17** sînt efectiv autentice. După contestarea istoricității filosofului, s-a produs în ultimele decenii o reacție salutară. Literalitatea unor fragmente nu mai este pusă la îndoială și nu se mai pornește de la premisa unei prelucrări neo-pythagoreice a elementelor preluate de Platon, după cum nu mai are curs ipoteza plăsmuirii întregului corp de scrieri atribuit lui Philolaos, pe baza expunerii conceptului vechiului pythagorism în pasaje celebre din Aristotel. Dimpotrivă, interpretarea pornește aproape de fiecare dată de la un „orizont de așteptare" al mentalității presocratice. B u r k e r t apreciază corect foloasele metodei de verificare: „Astfel se confirmă de-a dreptul indiciile de autenticitate pe care le căpătasem indirect din elementele tradiției *doxografice* (secțiunea **A**); dăinuiau efectiv în antichitate elementele unei cărți a lui Philolaos, transmisă textual și prin excerpte doxografice (destul de numeroase), care cuprindeau acea filosofie despre l i m i t ă (*peras* — mai ales *ta perainonta*) și n e l i m i t a r e (*apeira*), despre *număr* și *armonie* — concepte preluate de Platon în *Philebos* și atribuite de Aristotel pythagoreilor". Avem de-a face cu prima — și probabil unica — redactare scrisă a învățăturii despre numere înainte de Platon (o excepție o constituie probabil doar textele din Archytas — un alt premergător, mai riguros). Ce-i drept unele probleme n-au ajuns încă la conceptualizarea lor precisă; de aceea enunțurile dau adeseori impresia redactării stîngace, laborioase; par îmbinate fără sistem, eclectic. „De-abia cu elaborarea lor științifică la un Archytas (al cărui elev a fost Eudoxos) și — ulterior — odată cu noua interpretare dată de Platon își va găsi doctrina pythagoreică o expresie convingătoare, menită să influențeze posteritatea culturală" — (*o.c.*, p. 256). Credem, totuși, că elaborarea platonică schimbă în mod premeditat raportul dintre *makro-* și *mikrokosmos*, conceput de Philolaos ca o ființare osmotică. Mai ales primele zece fragmente provin (aproape sigur) din tratatul intitulat (după majoritatea mărturiilor) Περὶ φύσιος (cu fonetism ionian!): *Despre natură*, căreia i se atribuie trei cărți. De acolo în *Vorsokratiker* titulatura de *incipit*, reconstituită sub forma ΦΙΛΟΛΑΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΟΣ, Α Β Γ (mărturiile în acest sens fiind date și de noi în text — p. 87). Multe formulări din fragmentele autentice au fost preluate în vechi tratate pseudo-hipocratice *Despre dietă* și *Despre hebdomade* („Numărul șapte" — cf. DK I, pp. 406—407, referințele din aparat).

Fr. **B 1** este desprins din co-textul doxografic al fragmentului **A 1** (v. p. 70) și notele aferente). Boeckh a presupus că nu se citează totuși chiar începutul tratatului, deoarece figurează în text, imediat după cuvîntul *physis*, particula *de*, marcînd o tranziție. În nota 10 la fr. *A* **1** am rezumat discuțiile referitoare la împărțirea în cărți.

[101] A fost necesară perifraza terminologică pentru „acordul celor fără-de-margine" [*apeira*] și al „celor care le mărginesc [*perainonta*]". Conceptul de *armonizare* în text este redat de un singur verb, *hármósthe*, folosit însă în accepțiunea pythagoreică: de „acord de factură armonică", cum se precizează în fr. **B 6** (formula perfecțiunii arithmo-geometrice aflîndu-se la baza intervalului octavei). În fraza noastră se întîlnește pentru prima dată o integrare dinamică a conceptului de *peras*, sub forma participiului *perainonta*, „cele ce mărginesc" — adică *delimitează* și „determină", în opoziție cu cele *apeira* — deci fără-de-margine sau „nedeterminate" (la Diels—Kranz: „... Weltordnung aus grenzenlosen ⟨Stücken⟩ und grenzenbildenden Stücken zusammengefügt"). Poate că de-abia în vremea lui Philolaos căpătase o dezvoltare sistemică celebra *tabula oppositorum*, reprodusă de Aristotel în conspectul său asupra doctrinei pythagoreice (cf. *Metaph.* I (A) 986 a, la noi — în vol. I, **2**, „Pythagoras", fr. **23**, și nota 134, respectiv **58 B 5** DK), care mai era încă fluctuantă la Alkmaion — fr. **A 3** — dar se precizase la Hippasos — cf. fr. **1** (la noi p. 133, cu nota 1 — p. 141). Sub raport cosmogonic primul cuplu de principii *(arkhai)* opuse, *peras/apeiron*, integrează dialectic vechea stihie a milesianului Anaximandros, care începuse abstractizarea stihiei unice de la baza tuturor lucrurilor: o materie-*apeiron* (v. *Filos. pînă la Platon*, vol. I, partea **1**, p. 171 și urm.). Dar coarticulîndu-se pythagoreic, din primordiala întrepătrundere de *peras* = „limită-finitudine" ~ *apeiron* = „nemărginire-infinit derivă direct proprietățile numerologice: *impar* și *par*, apoi [pînă la al 10-lea] *unul/pluralitatea*, *drept/sting*, *masculin/feminin*, *repaos/mișcare* ... etc. Acum se redefinește universalitatea opoziției de bază, indispensabilă *harmoniei* ca proces dinamic, ce ține laolaltă diferite specii de *perainonta*, părți delimitante (componentele determinării) și ceea ce determină ele, *ta apeira* („fără-de-margine" sau „nedeterminatele"). După cum se rotunjește discursul epistemic în fr. **B 2** și B 6, el impune progresiv relația *perainon* = „forma" și *apeira* = „materie", mai ales datorită esenței concret numerice, modelatoarea principiilor respective. Două achiziții clare sub raport semantic lasă de aici încolo o amprentă profundă în devenirea filosofici. Prin reverberație multiplă, intensivă, *peras* nu mai este doar „limită" (sens pasiv!), ci „de-limitare" (sens activ!), funcția principiului care mărginește (Newbold redă prin termenul *Determinant*). Cu atît mai sugestivă este semnificația formei de participiu plural activ *ta perainonta*. La Platon, în *Philebos* 24 E și 18 A, se impune același semantism activ, în opoziție cu φύσις τοῦ ἀπείρου, „natura infinitului" (numeric, oarecum anterior experienței — o idee pură: „firea nemărginirii" așa cum *peras* „dă naștere finitudinii"). Pe această cale ne-am îndepărtat mult de materialitatea cuplului de concepte studiate de Philolaos, chiar dacă filosoful nostru are meritul de a fi ancorat polaritatea în „natura lucrurilor". Ca principiu abstract, dar tot cu exprimarea participală (ca la noi, în **B 1—B 6**) mai revine „o natură ce delimitează numărul impar" — *perainousa physis*, — la Aristotel în fr. 47 (dintr-un dialog pierdut), iar Hesychius (s. v. *perainon*) glossează termenul tehnic impus de pythagorici: „numere ⟨principial⟩ impare" (πέρατινον [sic] οἱ Πυθαγορικοὶ τοὺς περιττοὺς ἀριθμούς). Sensul activ nu va dăinui prea mult ca proprietate activă. În schimb Stagiritul mai folosește ocurențe intranzitive *perainein prós ti* sau [*pros héteron*], „a se învecina cu ..." „afin cu ...", „deli-

mitat de altceva" (astfel *Phys.* 203 b 20—22). Un asemenea semantism se îndepărtează tot mai mult de intensiunea concretă, specifică pythagoreilor. Aşadar cealaltă achiziţie a semanalizei presocratice rămîne de domeniul experienţei naturiste. Va trebui să aşteptăm problematica Renaşterii sau a fizicii moderne ca *peras* şi *perainon* să redevină un principiu determinist sau cuantificabil, în opoziţie cu *apeiron* (sau *apeira*) principiu ai nedeterminării. Giordano Bruno va spune: „Dice lui ⟨Averroe⟩ che la materia ne l'essenzia sua comprende le dimensioni i n t e r m i n a t e ..." (*apud* T. C., p. 194 *în notă*).

Fragmentul **B 2** adînceşte polaritatea conceptelor, aplicînd opoziţia **apeira** şi **perainonta** la realităţi ontice şi obiectuale. Am tradus prin „lucruri existente" *ta eonta*. La Democrit revine *pragma în accepţiunea generală* = **on** (substrat ontic sau „realitate ontologică"), cf. B 164. Dar echivalenţa *pragmata* = (*e*)*onta* („lucruri" = ⟨realităţi⟩ existenţiale) apare şi la Herodot 2,52 şi la Gorgias, *Hel.* 17; *Palam.* 24; la lirici — Theogn. 472. Substituie mai vechea expresie *chrema* (χρήματα) „obiect de uz curent", „lucru" (la plural „valori, bani"), care se mai întîlneşte la Melissos şi Anaxagoras (cf. B 1 cu glossa ce precizează echivalenţa: χρήματα λέγων τὰ πράγματος). Enunţarea din fragmentul nostru optează pentru *éonta* = *pragmata*, ca să neutralizeze ontologia statică a cleaţilor. Toate *obiectele fizice* şi existentul se împart în *apeira* şi *perainonta* printr-o necesitate (v. pentru *ananke*, nota 3). Pentru a ţine laolaltă un *kosmos* în care domneşte acest antagonism intervine *harmonia* (cf. Burkert: „der damit im Kosmos aufbrechende Gegensatz wird durch eine ἁρμονία zusammengehalten" — *o.c.*, p. 235). Prin asta se deosebeşte gîndirea presocratică de cea platonic-aristotelică. Tocmai fiindcă Philolaos nu abstractizează total dichotomia *peras-apeiron*, el distinge trei categorii de realităţi fizic-obiectuale şi/sau tensiuni existenţiale, substituind cu noţiuni filosofice opoziţia stihiilor concrete de tipul foc—apă (cald—rece), uscat ~ umed, fără să înlăture materialitatea principiilor respective, ci subsumînd-o unei dialectici de esenţă numerică izvodită „din lucruri" (*en tois ergois*). Era necesară o mediatizare (*trichotomie!*), deoarece acum nu mai avem doar *peras*, „limita" şi *peperasmenon* („delimitatul" care s-ar putea corela cu factorul activ *perainon*, la Stagirit). *Perainonta* sînt principii ale determinării, constante din natură şi/sau din realitatea ontică, în general. Nu corespund doar *formei*, după cum *apeira* înseamnă mai mult decît *materie* sau substanţă. *Perainonta* sînt de pildă liniile, raporturile şi volumele figurilor geometrice, expresia lor numerică, toate proprietăţile cuantificabile, proporţia, formele concrete, legile şi spaţiile constante, „numerele din obiecte", cele prime şi cele impare etc. Invers *apeira* sînt presiunile haogene, tot ce se opune principiilor enumerate mai sus: numerele pare, divizibilitatea infinită din natură, proprietăţile femininului, obscuritatea, etc. Pentru a treia categorie, principiul mixt *apeira* şi *perainonta* în „devălmăşie", v. nota următoare. „Acordul principiilor ce mărginesc şi al celor nemărginite" devine „m a n i f e s t" prin „observarea faptelor" şi totodată este „imanent obiectelor" [*dekei ta en tois ergois*]. Întregul citat din Stobaios ne prezintă ca un silogism de tip arhaic, menit să dea o ripostă celor două poziţii eleate care absolutizau (în mod exclusivist) ne *peras* şi nemişcarea (v. la Parmenides „limita" sau „ultimul hotar", în fr. **B 8**), fie *apeiron*-ul (cf. Melissos, fr. A 8 şi B 2—6 despre „fiinţa nesfîrşită").

[192] La sfîrșitul demonstrației redundante și stîngace apare și a treia specie de principii ontice: după (1) limite ~ delimitări, (2) cele — fără-de-margine *(apeira)*, în sfîrșit (3) o combinație de *perainonta* [„principii determinante"] și *apeira* [„nedeterminate"], care, în mod simultan „delimitează și totodată sînt nelimitate". Fragmentul **3** motivează (printr-un raționament îndoielnic pentru unii comentatori moderni) imposibilitatea ca totul în natură să fie nedelimitat *(apeiron)*: n-ar mai exista nimic măsurabil rațional sau cognoscibil. Timpanaro Cardini explică — la rîndul ei — de ce un *kosmos* n-ar putea cuprinde doar principii determinante *(perainonta)*: dacă toate ar „mărgini" cîte ceva — în sinea lor și în raport cu altele — ar dispărea *vidul*, în accepțiunea dată de pythagorei (cf. fr. 58 B 30 DK, la noi vol. I, p. a 2-a, pp. 43—44), ca un *apeiron* aspirat de *peras* care-l delimitează, generînd astfel și multiplul. Deci ordinea cosmică niciodată nu s-a prezentat ca o massă de materie compactă nediferențiabilă.

[193] Termenul de „s p e c i e" (*eídos*, aici la pl. *eidé*) ca subcategorie va fi standardizat de Platon și Aristotel, deși nu ar fi exclus ca primele sale ocurențe abstracte să le găsim la presocratici. În Archytas, fr. **B** 4, referitor la domeniul calculației s-ar părea că avem de-a face mai degrabă cu diferite „forme", „înfățișări" *(numărul* și *mărimea)*, și în fragmentul philolaic **B** 19 sensul este mai concret: „f i g u r i" matematice. Așadar, deși este redactat într-un idiom dialectal straniu (dorian cu o coloratură ioniană, proprie tratatelor filosofice în proză din perioada preclasică) citatul nostru nu este omogen sub raportul expresiei. Să fi modernizat un „redactor" tardiv (după secolul IV) textele philolaice retopite într-o singură carte? Întrebarea va rămîne fără un răspuns clar, pînă la descoperirea unor indicii suplimentare, de natură să clarifice cum s-a transmis acest corp de doctrină. În citatul nostru, după ce au fost enunțate două „s p e c i i" ale numărului — parul și imparul *(artioperitton)* — se adaugă *parul-impar*, ca un fel de specie intermediară, obținută din combinarea primelor două. În comentariile precedente — v. *supra*, nota **192** — am relevat afinitățile acestei categorii ontice cu principiul mixt „delimitantul — fără-de-margine". Cu privire la *artioperitton* („parul impar") controversele s-au înmulțit în ultimele decenii. J. E. R a v e n vede și aici ca în majoritatea fragmentelor philolaice intervenția unui „falsificator", deși admite la un moment dat că lucra cu discernămînt! La baza enunțării unui principiu matematic de „creștere" par-impară stă tot dialectica *peras—apeiron* (limita și nedeterminarea), inerentă chiar unității primitive. Acest lucru îl recunoaște însuși cercetătorul britanic. Dar el consideră că nu este vorba de reprezentarea unei a treia specii de număr, ci mai degrabă de o altă funcție a *unității*: adăugată la *impar* produce *parul* și invers. De acolo concluzia: „Deși fragmentele lui Philolaos sînt de fapt niște falsuri nu este lipsită de semnificație împrejurarea că falsificatorul, care lucra cu destulă temeinicie, astfel încît să nu dea impresia neautenticității, a crezut totuși că i se potrivește lui Philolaos concepția referitoare la cea de-a treia specie a numărului". — *Pythagoreans* ..., cap. *The One*, p. 122; cf. și 117—120). Oricum, la matematicienii perioadei postclasice (de ex. Iambl., *in Nicom.* 29 și Theon, I, p. 25 Hiller) s-a păstrat o accepțiune tehnică, precisă a noțiunii de *par-impar*: este acel număr par care împărțit la doi ne dă două numere impare (de ex. 6). Ar putea fi definiția concretă propusă de pythagorei. Pro-

blematica era veche, cum o dovedește atît discuția relatată la Epicharmos, fr. B 2 DK, cît și celebra definiție din conspectul aristotelic: „unitatea provine din amîndouă elementele (căci este și pereche și nepereche), iar numărul din unitate" (*Metaph.* I (A), 986 a — respectiv 58 B 5 DK, la noi vol. I, p. a 2-a, p. 26 din „Pythagoras", fr. **23**). S-ar părea totuși că Philolaos a lărgit sfera problemei, dar nu avem destule indicii pentru o reconstituire precisă. Va fi apărut necesitatea de a distinge între numere, pe de o parte, întregi indivizibile (care corespund și proiecției spațiale mai arhaice a numărului ca totalitate indivizibilă) și, pe de altă parte, cu două tipuri: *pare* — divizibile „la infinit" — și *impare*, divizibile prin fracționare ce generează numere iraționale, deci în fond limitate (*perainonta* sau „delimitante" sub raport gnomonic). Mai ales aceste *impare*, după cum se poziționează gnomonic (v. la noi „Pythagoras", vol. I, p. a 2-a, fragmentele **30—31**, p. 34 cu figura și notele de acolo) conțin ambele principii: unitatea sau imparul și număr sau numere constitutive impare (deci tot combinația *par—impar*).

[194] Termenul grec *autautó*, destul de rar, de coloratură dorianĕ, pare o idiomă a lui Philolaos. Poate fi tradus „pentru sine", dar am vrut să sugerăm reduplicarea din acest reflexiv care leagă apartenența la *par* sau *impar* de particularitatea formelor ce se delimitează astfel „în-de-ele" (în românește o construcție arhaică, întrucîtva enigmatic-desuetă, cum este și termenul grecesc). Pronumele mai apare și la Archytas, fr. B 2, despre jumătate din „sinea" unui termen (*hóros*). Timpanaro Cardini a reliefat individualitatea ontologică: „forme ... che ciascuna cosa c o l s u o p r o p r i o e s s e r e esprime". Deci marile *specii* sau „înfățișări" ale numărului sînt proprietăți categoriale, pe care numerele concrete (și entitățile sau obiectele numărabile) în mod individual și multiform le materializează sau le semnifică (*semainei*).

[195] Enunțul foarte important „s u b s t a n ț a lucrurilor fiind eternă" conține termenul *estó* (ἐστώ), un *hapax á gomenon* philolaic, neatestat la ceilalți presocratici în această formă. La Democrit se mai întîlnește compusul *eu-estó* asociat cu *telos*: „țelul s t ă r i i de fericire" sau „b u n ă s t a r e a" (cf. A 1, B 4, B 140 și *Wortindex* în vol. III din *Vorsokratiker* s.v. ἐστώ). La sofistul Antiphon, fr. B 22, glossat de Harpokration, un alt cuvînt compus *aeiestó* (ἀειεστώ) se apropie cel mai mult de sensul din contextul nostru: „veșnica dăinuire și starea constantă" (pentru amănunte, cf. Burkert, *op. cit.*, p. 238, nota 96, cu discuția celor mai vechi atestări). *Estó* philolaic este un termen complex, care semnifică mai bine decît *ousia* ideea de „s u b s t a n ț ă", printr-un derivat abstract al verbului *histemi* și *histamai* (ἵσταμαι), „a sta", „a consta din", după care s-a formai prin decalc latinescul *substantia*. Nu este însă doar „substanța materială" din *kosmos*, ci însăși „starea lucrurilor", ca realitate ontologică globală. Sensurile au fost interpretate cu discernămînt de Burkert: „Relațiile se complică și mai mult prin conceptele de ἐστώ [*estó*] și ἁρμονία [*harmonía*]. Nu putem simplifica reducînd pe *estó* la *apeiron* și pe *harmonia* la *perainon*, deoarece această s t a r e a l u c r u r i l o r [«das Wesen der Dinge das ewig ist», *Diels—Kranz*] este anterioară distincției în *limite* și *nedeterminare*, include principiul armoniei și opoziția principiilor neomogene" (*op. cit.*, pp. 237—241). Deci nu se acoperă cu principiul material platonico-aristotelic al substanței și nici cu *hyle*, „materia" ca substrat. Despre ea filosoful spune doar că *există primor-*

dial ca ființă (ὑπάρχειν). Aceasta este o poziție fundamentală de tip eleat: de la Parmenides încoace toți filosofii naturii vorbesc despre *o stare veșnică* (= ființare), ca realitate constantă („ewiges Sein"). De acolo termenul de *aeiestó* la sofistul menționat mai sus și controversele din Zenon, Melissos și Gorgias despre „ființa eternă a naturii" și dificultățile de a defini în mod satisfăcător caracterul constant, neschimbător al acestui fel de a fi, în opoziție cu aparențele veșnic schimbătoare. Philolaos în formularea din fragmentul nostru ocolește de fapt problema definirii acestei „ființe-substanță eternă" (deci constantă), specificînd că ea „pretinde o cunoaștere divină", peste puterile omenești, mai ales dacă ținem seama de vastitatea unui asemenea domeniu, care dăinuie de o veșnicie și nu poate fi explorat sub toate aspectele. A trezit suspiciunea unor filologi termenul *gnōsis* („cunoaștere"), cu multe conotații tardive, dar nu este singurul concept abstract alăturat celor polisemantic-arhaice, prefigurînd ceea ce va deveni abia după secolul V un teren al meditațiilor despre *ființă* și *natură*.

[196] Construcția sintactică este obscură în acest loc: *pleon ga (mess)*, corectat de Badham în *plan ga* = „afară doar de faptul că". S-a mai propus o interpretare adițivă (cu nuanță de compensație) pentru o construcție de tipul lui *praeterquam quod* latin (cf. Timpanaro Cardini: „oltre che poi"). Credem că trebuie păstrată literalitatea formulării grecești, neintervenind de fapt nici un punct, de cînd s-a postulat veșnicia substanței lucrurilor (la începutul fragmentului). Acum se precizează că n-am putea găsi nici un sprijin de cunoaștere al acestei substanțe dacă n-ar fi *preexistat* la fel în lucruri dualitatea fizical-numerică inerentă celor două principii *(perainonta* și *apeira)*.

[197] În text: *outhen ton eonton ... ginoskomenon ... genesthai* = „nimic din realitatea celor existente n-ar putea deveni pentru noi obiect de cunoaștere". Apoi se formulează redundant condiția, prin reluarea termenului *estó* („substanța lucrurilor"), definit mai pe larg ca un *anumit* kosmos. Pentru această enunțare a realității multiple exprimată prin participiul verbului „a fi", pl. *ta eonta*, am folosit în traducere perifraza „tot ceea ce ființează".

[198] Și aici o perifrază în versiunea română: „Principiile care înființează lumea." Textul grec are o propoziție cu verb la mod predicativ care conține în alcătuirea sa etimologică ideea fundamentării: „de vreme ce principiile ființau-la-temelia lumii neasemenea ..." [*epei tai arkhai hyp-árkhon ouk homoiai*]. Deci se postulează o anumită modalitate prin care principiile „în-ființează lumea" pornind de la neomogenitate.

[199] Cele două principii *neasemenea* (οὐχ ὁμοῖαι — termen de predilecție la presocratici) și *neînrudite* (în grecește οὐχ ὁμόφυλοι) sînt chiar cele mereu definite în fragmentele anterioare și analizate în conexiunea lor multiplă: *limita (peras)* și *determinantele (perainonta)*, în opoziție cu elementele nedeterminării, factorii de nemărginire *(ápeira)*.

[200] Din nou trebuie relevată determinarea ontologic „întemeietoare" a raportului de mediație prin legi numerice, pe care *harmonia* le aduce în *kosmos*, ca un eveniment al substanței (*ei me ep-egemeto*, verbul „a se întîmpla"), aproape inexplicabil — („în orice fel s-a nimerit" (la Diels—Kranz „auf welche Weise diese auch immer zustande kam"). Deci tot o *în-ființare*, de data aceasta ca *nexus* care ține laolaltă ordinea cosmică. Despre caracterul oarecum nenatural inerent acestei armonizări era firesc

să existe nedumeriri, întrucît etalonul după care pythagoreii defineau ordinea cosmică subîntinsă de raporturi numerice corespunde *armoniei muzicale*, fenomen artificial prin excelenţă — o stare a domeniului sonor „produsă" cu instrumente confecţionate de mîna omului (deci emanaţia unor artefacte, nereperabilă *tale quale* în natură).

[201] În text *medè isotagè*. Lucruri sau componente cu „întocmire inegală". Manuscrisele dau lecţiuni diferite: *isopalè*, „care n-au căzut în acelaşi lot" (la fel *isolachè*). Termenul *isotagé* provine din terminologia matematică, fiind pesemne un echivalent al lui *homotagés*, care denota lucruri „aşezate pe aceeaşi linie, în aceeaşi serie, în acelaşi plan." Or, tocmai structura fizico-numerică a Universului presupune o foarte mare neomogenitate.

[202] *Armonia* din Univers funcţionează potrivit lui Philolaos ca un fel de domnie a constrîngerii numerice; de aceea „închide" cu necesitate *(anankè synkleisthai)* tot ceea ce urmează să fie cuprins armonic într-un astfel de *kosmos* (luat aici tot etimologic: „rînduiala" sau „ordinea" care „împodobeşte" natura). După această propoziţie urmează jumătatea pur tehnică a expunerii: definiţia intervalelor care alcătuiesc armonia muzicală.

[203] După cum se poate deduce şi din echivalenţele pe care le-am dat în paranteze, termenii greceşti se referă la lungimea corzilor muzicale dintr-un *hepta-cord* utilizat pentru a desemna prin metonimie notele unei game perfecte, deci amplitudinea scării muzicale, cu intervalele ce dau consonanţele de bază: octava, cvinta şi cvarta. Această *scară* textul nostru o defineşte referindu-se la *mărimea armoniei* (ἁρμονίας μέγεθος), termenul *harmonia* fiind luat în accepţiunea tehnică: acordul de armonie prin excelenţă sau octava (v. şi fr. A 26 şi A 26 a), obţinută prin ciupirea corzii la jumătate (1 : 2), fără ca intervalele pe care le însumează să fie egale, deoarece consonanţa rezultă din combinarea *cvintei* [2 : 3] cu *cvarta* [3 : 4]. Se punea problema subdivizării exacte a octavei în raporturi consonantice. De aceea, întrucît *tonul* nu putea fi împărţit în părţi egale proporţionale (v. şi textul din Plutarh, p. 89) va fi determinat mai întîi ca diferenţă între cele două intervale, de *cvartă* şi de *cvintă*. Urmează definirea cvartei, în funcţie de sunetul produs prin consonanţa obţinută pe intervalul a două coarde din heptacord. La una din extremităţi se situa *hypáte*, „cea mai înaltă" (dar nu prin sunetul produs). De fapt era struna „cea mai lungă" prin care se obţinea sunetul cel mai grav.

[204] Cealaltă limită a intervalului de *cvartă* (v. *supra*) o dă struna „medie" (*mése*, „mijlocie"), numită astfel fiindcă ocupă locul de mijloc printre strunele heptacordului. Ciupite sau atinse împreună, prin consonanţă, *mése* şi *hypáte* dau acordul de *cvartă*, măsurat tot în funcţie de vibraţiile pe care le produc strune mai laxe şi/sau mai din scurt „încordate".

[205] Struna cea mai scurtă *ne(a)te* produce sunetul cel mai acut şi desemnează (tot metonimic) nota cea mai înaltă din această scară.

[206] *Trite* (în dorianã τρίτα, ionic-attic τρίτη): „a treia coardă" în vechiul heptacord (cu 7 strune), la care se mai referă muzicienii şi după secolul VI î.e.n., pentru a numi intervaluri şi note după locul ocupat de corzi în construcţia instrumentului. „A treia" strună data din perioada unui *heptacord* dorian, cu o strună mobilă. De la „ultima" sau *nete* se numără în sus „a treia" coardă *(tritè)*, ulterior numită *para-mese*, fiindcă era lîngă cea medie (*mése* — v. nota 204), care va fi a 4-a, în lira octocordă. Delimitarea intervalelor şi denumirea nu este omogenă în fragmentul

nostru, tocmai fiindcă suprapune noțiuni specifice gamei cu opt tonuri (*harmonia* în sens tehnic, după descoperirea pythagoreică a octavei prin *syllabe*, „consonanță", ca element central din edificiul armonic) unei game cu șapte tonuri ce corespunde *heptacordului*. De fapt în ambele situații se putea concepe o scară cuprinzătoare de 8 tonuri, grație dublului tetracord. Pînă aici s-a definit mai întîi măsura (sau „mărimea") *octavei* ca raport de consonanță între *cvintă (di'oxeian)* și *cvartă* (syllabă). Apoi s-a precizat că diferența dintre aceste două acorduri corespunde raportului 9/8 sau *epógdoos* adică unui ton întreg. S-au dat măsurile pentru *cvarta inițială*: de la I-a strună (*hypáte*) pînă la cea medie sau a IV-a (*mése* — cf. nota 204). Mai departe a IV-a strună cu a VIII-a („ultima" *neate* sau *nete* — cf. nota 205) formează acordul de cvintă. Urmează de aici încolo cealaltă jumătate a gamei sau al II-lea tetracord. De aceea, în sens invers, de la „ultima" sau *ncate* pînă la *trite* („terța" sau cea de lîngă mijloc) avem iar o cvartă (de la a IV-a pînă la a VII-a coardă).

[207] Gama perioadei clasice a muzicii elene fiind una *descendentă*, pe măsură ce coborîm în ordinea strunelor se obțineau tonalități tot mai înalte. Acum se coboară mai departe: de la a III-a strună (*trite* — v. nota 206) spre struna „cea mai înaltă" (*hypáte*), care de fapt e cea mai lungă și corespunde notei celei mai joase — cf. n. 205)! Astfel obținem din nou o cvintă. Întreaga discuție amintește de sinteza prea puțin coerentă transmisă de Boëthius — v. fr. A 26 și A 26 a cu notele de acolo și pasajul din același tratat latin care alcătuiește ultima parte a fragmentului nostru —. Se încearcă demonstrarea curioasei alcătuiri a *octavei*, „armonia" perfectă obținută prin consonanța unor acorduri nesimetrice, inegale, de parcă suprema ordine instituită de raporturi numerice nu se poate obține decît prin armonizarea elementelor contrare, așa cum se postulează în prima parte a textului.

[208] Ultimele două propoziții din citatul lui Stobaios recapitulează datele semnificative referitoare la structura octavei — *harmonia* (sau „armonica"). Or, mai întîi se dau dimensiunile intervalelor pe baza rapidității vibrațiilor, fenomen pe care-l descoperise Archytas, ajungînd la concluzia că lungimea segmentelor de coardă (și deci *înstrunarea* sau tensiunea corzilor) se află în raport invers cu numărul de vibrații (mai numeroase pentru segmentele scurte, sub tensiune, producînd tonuri înalte, mai rare pentru cele relaxate la tonuri grave). Astfel se obțin raporturile din text: *epitriton* sau 4 : 3 pentru cvintă; *hemiolion* sau 3 : 2 (*jumătăți diutr-un întreg* în raportul *superparticularis* — v. nota 150). Se mai folosea însă și măsura mai veche a intervalelor cu seria ce ține seamă de lungimea corzilor: 3 : 4, 2 : 3, 1 : 2 (pentru o reprezentare concretă v. modul de funcționare al monocordului, în secțiunea a III-a din vol. I, p. a 2-a, cap. „Hippasos", fr. 14, cu figura de la p. 149), subdiviziuni luate uneori în considerare și fragmentele philolaice. Predomină însă la el seria de intervale propriu-zis pythagoreică, unde se dau valori numerice inversate (T. C.): pentru note: *hypate* valorînd 6; *mese* 8; *paramese* 9; *nete* 12. Cu această subdivizare a celor două tetracorduri în 12 părți se puteau obține toate raporturile indicate pe baza experiențelor lui Hippasos, Philolaos și Archytas. Figura inserată în textul versiunii noastre (la p. 89) redă atît dispoziția notelor în funcție de ordinea strunelor din dublul

tetracord, cît şi corespondenţa dintre cele două tipuri de raporturi, toate subordonate diviziării fundamentale a octavei (2 : 1) în două jumătăţi incomensurabile.

[209] Valorile date celor trei intervale fundamentale corespund împărţirii globale a scării „armonice" în 12 subdiviziuni (cum am specificat *supra*). Pentru octavă aceasta înseamnă 5 tonuri întregi (sau *epogdoa*) şi 2 semi-tonuri sau *dieseis*; pentru cvintă 3 tonuri şi 2 semitonuri. De fapt se ia în considerare aici semi-tonul *minor* (= diesis), definit cu mai multe detalii în fr. A 26 şi A 26 a, unde am văzut ce rezultate dădeau încercările discutabile de a concretiza numeric valoarea unei asemenea subdiviziuni (256/243). În descrierea lui Boëthius se reia şi problema proporţiei inegale în care se combină două tipuri de semitonuri în cuprinsul tonului.

[210] Deci: *syllabé* (dor. συλλαβά), termen desemnînd — într-o accepţiune mai nouă — **cvarta** valorează 2 tonuri şi 1 semi-ton minor, potrivit unei aprecieri *globale* a *raporturilor* (fără indicarea valorilor numerice precise). Astfel, dacă i se atribuie cvartei un număr convenţional de 5 subunităţi, iar cvintei 7 subunităţi, ele pot fi însumate scării cu 12 diviziuni, pe care o reprezintă schematic figura de la p. 89 inclusă în cuprinsul fragmentului.

[211] Boëthius revine asupra definiţiei semi-tonului ca *diesis* (256/243), fără să mai compare valorile numerice, ca în fr. A 26. Dacă punem laolaltă raporturile indicate în propoziţiile anterioare de Stobaios (la care se păstrează în general formulări philolaice) şi această evaluare latină, vom vedea efectiv că de la una din extremităţile tetracordului se lasă un semi-ton *minor* şi apoi după două tonuri intervine *cvarta*.

[212] *Comma*, ca subdiviziune mai apare în fr. A 26 (v. pp. 84—85 cu nota 167) şi constituie propriu-zis o valoare ce nu putea fi exprimată decît printr-un număr iraţional, deoarece măsura distanţa prin care tonul întrece două semi-tonuri minore, astfel încît octava nu ajunge să cuprindă şase tonuri întregi şi nu poate fi subîmpărţită în 12 semi-tonuri egale.

[213] De aici încolo prelucrarea lui Boëthius este din nou absurdă (aşa cum relevăm şi în notele la fr. A 26 *şi* A 26 a). Îndeosebi nu i se poate atribui lui Philolaos tentativa de a divide o cantitate cum ar fi fost *comma*, ce-şi găsea expresia într-un număr iraţional (v. *supra*). Termenul de *schisma* (σχίσμα), „despicătură" se iveşte probabil ulterior în tratatele unor armonicieni.

[214] Nici această nouă subdiviziune *dia-schisma* = „jumătate din semi-tonul minor" nu poate proveni dintr-un text philolaic şi presupune *un* tetracord enarmonic, pe cîtă vreme, aşa cum arată Tannery (în *Mémoires scientifiques* III, Toulouse—Paris, 1912, pp. 220—243) termenul *schisma* implică intervale date de un tetracord cromatic.

Ultimul text (dintr-un tratat exegetic ce face parte din *colecţia* de *Moralii* a lui Plutarchos) a fost adăugat de Timpanaro Cardini pentru a corobora informaţiile referitoare la descoperirea lipsei de proporţionalitate în divizarea tonului. Aceasta este în mod cert o achiziţie a pythagoreilor, ilustrînd combinaţia de nedeterminare şi măsura perfect determinabilă *(perainon)* în echilibrul straniu al armonici.

[215] Termenii folosiţi aici pentru c v a r t ă [*diá tessáron*] şi c v i n t ă [*diá pénte*] exprimă valori numerice, spre deosebire de terminologia

mai veche din Philolaos (cvarta = *syllabá* şi cvinta = *di' oxeian*), care se referea la configuraţia strunelor (v. şi notele 203—209). Altminteri, definiţia reia elementele din textul citat de Stobaios.

[216] Încercarea inutilă de a diviza tonul în două semi-tonuri perfect egale aici este atribuită unor „armonicieni" *(harmonikoi)* nespecificaţi; pot fi autori de tratate din vremea lui Aristoxenos sau — aşa cum presupune Timpanaro Cardini — „diletanţi şi empirici care împărţeau intervalele după ureche".

[217] *Leimma* (gr. λεῖμμα) este „ceea ce rămîne" — adică, în *Timaios*, un termen sinonim cu *diesis*, „semi-tonul" minor. De fapt intervalul ce constituie un rest după ce se împarte inegal tonul şi separăm un „semiton".

[218] Textul are *hen* (ἕν), „Unul" şi nu *monás*, poate fiindcă acest ultim termen începea să capete sensul tehnic de „unitate" (deşi, cum reiese din *A 10*, atît Philolaos, cît şi Archytas considerau că ambii termeni se situiază la un moment dat pe acelaşi plan).

Implicaţiile enunţului despre „Unul ce se întocmeşte armonic", paralel cu alte fragmente philolaice (îndeosebi **7—9** din aceeaşi serie) l-au determinat pe Burkert să cerceteze textele hipocratice unde se recunosc vestigii clare ale doctrinei despre dezvoltarea (şi chiar evoluţia patologică) inerentă fiinţelor vii, potrivit unor legităţi numerice pe care pythagoreicii le identificau pretutindeni în Univers (cf. *Weisheit* ..., pp. 242—244 cu referinţele din note). În scrierea *Despre regim (De Victu* 1, 2) se preconizează descoperirea unei măsuri, „acordată cu firea fiecărui om", la fel ca „numărul proporţional" *(arithmos symmetros)* ce materializează raportul dintre nevoia de hrană şi efortul fizic — de comparat cu Iamblichos, *V. P.* 163, 244, fr. 58 D 1 DK. De obîrşie pythagoreică sînt şi raporturile numerice din embriologie şi patologia bolilor, unde predomină numere impare *(perainonta)*, iar dintre cele pare 14, 28, 42, mai ales ca zile însemnate de un „soroc al armoniei" (tot o proporţie — ἁρμονίης λόγος) pentru cei născuţi prematuri (Hippocr., *Septim.* 9, VII, 448 şi comentariul lui A. Delatte, *Les harmonics dans l'embryologie hippocratique*, în „Mélanges P. Thomas", Bruges, 1930, pp. 160—171).

Grupul fragmentelor philolaice **B 7 — B 13** ne transmite aşadar enunţuri fundamentale pentru a reconstitui teoriile pythagoreismului mediu despre armonia din *makro-kosmos*, reflectată mai concret în creşterea şi devenirea ritmic-armonică a organismelor vii, alcătuind fiecare un *mikro-kosmos*, întocmai ca Universul care se dezvoltă „în jurul" unui centru — „începătură" şi Focar al vieţii. De aici simbolismul din **B 13** (cu paralele în **B 17**): omologia metaforică dintre ombilicul (ὄμφαλος) unui trup omenesc sau *„rădăcina"* sa „embrionară" şi funcţia kosmopoietică a Focului — entitate primordială. Reprezentări înrudite se întîlneau şi în fr. A 27 (excerptat de Menon — v. pp. 85—86), în dreptul diferitelor expresii referitoare la distribuţia organelor raportată la părţile Universului (sau în legătură cu ipostazele creşterii la diferite făpturi) semnalam şi alte locuri paralele din gîndirea presocratică. Paralelismul este dus pînă la ultimele consecinţe de Timpanaro Cardini. *Unul* „fizico-matematic" generînd pluralitatea şi sfera întruchipată de *peras* capătă în sistemul lui Philolaos funcţia precisă de centru al „revoluţiilor cereşti". A fost cîndva „Unul primordial" şi acum este Foc central în acest Univers-*kosmos* întocmit, ce continuă să aspire vidul prin acel invo-

lucru al său extern (un fel de respirație cosmic generativă prin care ființează procesul nașterii și al pieirii lucrurilor).

[219] Paranteza din textul lui Iamblichos include trei cuvinte, citate direct din Philolaos : *hen* ... **arkha** (fonetism doric !) ; *panton*. Diels trimite și la fr. **47 A 20** din Archytas, care coincide cu **A 10** din Philolaos, referindu-se tot la sinonimia *hen-monas* („Unul" și *monada*), cu implicații lămurite de noi în nota precedentă. Termenul *arkhá* (*arhé*-ul, „principiul") e reliefat prin conotație etimologică : „început" (la DK :" ... aller *Dinge* A n f a n g").

[220] Am completat, adăugînd între paranteze ascuțite cuvintele care lămuresc despre ce fel de „ocazie" [*kairós*] vorbește comentatorul lui Nicomachos. Se propun de fapt înlesniri ale demonstrației.

[221] Operația „ridicării la pătrat" este desemnată printr-un termen tehnic, *tetragonizein*, și (după cum se arată în Nicomachos II, 9) permite construirea unor numere pătrate cu metoda arithmo-geometrică (v. acum A. Szabó, *op. cit.*, pp. 40—54 și schemele din acest volum, pp. 113 și 119 referitoare la folosirea gnomonilor).

[222] În text φύσει καὶ οὐ νόμῳ. Această expresie (singurul citat philolaic din textul fragmentului) devine formula unei celebre descoperiri epistemologice pe care se bizuie ofensiva sofiștilor : opoziția dintre „natură" *(physis)* și „convenție" *(nomos)*. Timpanaro Cardini relevă ivirea epistemei respective chiar înaintea sofisticii (la Hippocr., *De victu* I, 11 ; Archelaos, fr. 60, A 2 DK, Leucippos, fr. 51 A 23 DK, Democrit, fr. 54 A 32). Aici construcția numerelor *în spațiu*, prin procedee gnomonice, dă impresia că ele au o realitate fizică („de la natură") și nu doar convențională.

[223] Citatul philolaic începe după termenul „contrarii". A r m o n i a, definită ca *uniune (henosis)* a elementelor amestecate în multe feluri și *consens* al celor care „nu se împacă între ele", (sau — mai precis — „au sensuri divergente") li s-a părut unor exegeți moderni un „remake", atribuit lui Philolaos. Se obiectează că *henosis* n-ar fi încă termen filosofic înainte de Aristotel. Ca atare ocurența lui într-un fragment al lui Pseudo-Archytas (B 9 DK din Stob. I, 41, 2, p. 2805 W.) l-a făcut pe Gomperz (citat în aparat *a.l.*, în *Vorsokratiker*) să considere fraza un fals. Totuși Proclos se referă la o terminologie similară (v. fr. A 14), desemnînd „uniunea" unor suprafețe pe care le cuprind unghiurile, în conexiune cu zeii. Același neo-platonician utilizează *henosis* despre Pherekydes (DK, vol. I, pp. 48, 16), iar Simplicius în legătură cu Empedocles, unde apare un termen similar : *henoun* (în doxografia fragmentului **B 136** DK). Cu atît mai arhaic sună „consensul elementelor cu înțeles divergent" (δίχα φρονεόντων συμφρόνησις), construcție cu un adverb poetic și un participiu ce se întîlnește în formule de tip homeric, referitoare la dileme sau dezbinări. *Symphronesis* nu apare ulterior la platonicieni și este reluat de Theo Smyrnaeus în a doua parte a fragmentului. Boeckh a optat pentru lecțiunea σύμφρασις, iar Boëthius, *Inst. arithm.* II, 22, a parafrazat un text asemănător din Nicomachos, folosind formula fericită *dissentientium consensio*. Timpanaro Cardini se mai gîndește la un concept pur muzical și propune o sintagmă ce prefigurează sensul mai vechi al *symphoniei* — deci δίχα φωνεόντων συμφώνησις „c o n s o n a n ț a elementelor ce sună divergent" (un fel de armonizare a disonanțelor).

Elogiul *decadei* din fragmentul **B 11** trebuie comparat cu mărturia doxografică excerptată din Speusippos în fr. **A 13** și cu enunțurile mai

puțin esoterice din textul paralel al lui Archytas — fr. **B 5**. Citatul reprodus de Stobaios conține desigur și frînturi din Philolaos (cum ar fi epitetele misterice), dar frazeologia pare alterată de un redactor tardiv al tratatului *Despre natură*, care a introdus adjective dintr-un limbaj pedant (cum ar fi *gnomikà, didaskalikà*), formații lexicale proprii mai degrabă idiomului *koinè*, cu totul deplasate într-o enunțare din secolul V î.e.n. (decalajul interpolărilor anacronice ar fi de minimum două secole).

[224] În acest period foarte amplu, care dezvoltă elogiul decadei (într-un idiom cu pronunțată coloratură doriană), două epitete aprofundează „măreția" numărului zece (și a zecimalelor, în toate privințele): *pan-telés*, „care le împlinește pe toate" și *panto-ergós*, „care lucrează în toate" („are un efect universal" — cf. DK: „allwirkend"). Aceste adjective compuse par să provină dintr-un vocabular liturgic, folosit și în textele orfice (cf. *Vorsokratiker* I, p. 411 în aparat, referirea la *Orph. Frag.* 315, p. 324 Kern). *Pantelés* apare și la Eschil, *Choeph.* 965 și *Septem.* 117, semnificînd cu precădere puterea zeiască sau *daimonia*, „care de-săvîrșește" tot ce și-a propus (v. acum în L. Lupaș și Z. Petre, *Commentaire aux «Sept contre Thèbes»*, București-Paris, 1981, p. 58, observația referitoare la contextul acestui epitet aplicat lui Zeus).

[225] Din nou *arkhá*, asociat acum cu *hagemón*.

[226] Textul are aici o lacună de cîteva cuvinte (de nereconstituit). Oricum, „puterea" decadei este luată și în sens matematic, dar mai ales „arithmo-magic".

[227] În original: *harmózon kat'tan psychan aisthései pánta gnostà* ... Aici „sufletul" este organ al cunoașterii concrete, materiale, iar numărul ipostaziat generic în „puterea" decadei este un factor care modelează percepția. Propriu-zis: grație lui pot fi armonizate prin percepție *senzorială (aisthēsis)* tot ceea ce „sufletul" face să devină cognoscibil și transmite astfel omului rațional (depozitar al cunoașterii). Aceste speculații se vor regăsi ulterior la Teofrast, în *De Sensu* („Despre percepție").

[228] Propriu-zis: „face ca lucrurile să-și corespundă și să devină cognoscibile, potrivit cu natura *gnomon*-ului". Ca în textul aristotelic — tot atît de grăitor — din *Fizica* III, 4, 203 a (la noi «*Pythagoras*», fr. **30** și nota 173 — respectiv 58 B 28 DK; 297 Rav.), *gnomon*-ul este instrumentul de cunoaștere folosit de pythagorei pentru a construi numere pare și impare în jurul unității sau prin excluderea ei (v. figura, p. 113). Unii consideră că *physin* trebuie raportat la întreaga natură (și nu doar la conformația *gnomon*-ului). Totuși, Diels traduce astfel definiția puterii de armonizare a numărului: „Nun aber bringt diese innerhalb der Seele alle Dinge mit der Wahrnehmung in Einklang und macht sie dadurch erkennbar und einander entsprechend nach ⟨des Zeigers⟩ Natur ...". A face „ca lucrurile să-și corespundă" — *i.e.* să dea la iveală contraste și asemănări, măsuri proporționale — socotim că înseamnă tocmai a extrage din alăturarea unor parametri ce le întruchipează relații de *comensurabilitate*.

[229] Strălucitul editor enciclopedic al fragmentelor Boeckh a corectat un genitiv din manuscrise (σωμάτων), dînd la iveală o formă participială (σωματῶν), de la un verb *somatoun*, „a da o dimensiune corporală" sau „a compune raporturile *(logous)* unor corpuri solide" (sau „volume"), pe care n u m ă r u l le înființează geometrie. Verbul *somatōn* se opune lui *schizōn*, ca și cum puterea n u m ă r u l u i (în viziunea concretă a pythagoreilor) ar face și ar des-face raporturi cantitative ce se materia-

lizează în spațiu (volume). Relații cantitativ numerice capătă o putere demiurgică ; se regăsesc atît ca delimitări certe *(perainonta)* cît și în domeniul raporturilor nestabile, încă neconturate printr-o măsură certă (sau cognoscibile), printre *apeira*, unde domnește principiul *ncdeterminării*.

[230] Textul : „numărul și armonia nu acceptă eroarea sau falsul [*pseudos*]; căci nu este o proprietate a lor". Am explicitat: „desăvîrșirii lor", întrucît aici teoria muzicală și arithmo-geometria grecilor are în vedere raporturi perfecte sau consonanțe fundamentale (în armonie) și relațiile dintre numere întregi în reprezentările matematice. „Iraționalitatea" numerelor devine un defect, o „smintire", un obstacol în calea cunoașterii (sau ceva „inexprimabil" = *arrheton*).

[231] „Natura lucrurilor" — *physis* în accepțiunea generică — este privită sub aspectul *nelimitării* ~ *nedeterminate*, ca un *apeiron* ~ infinit cu semn negativ, care se opune determinării, ordinii, cunoașterii certe. De aceea este un domeniu „irațional" *(alogos)* și de „neînțeles", unde își poate face loc eroarea ~ „falsitate", ba chiar și un fel de „smintire" a realității, care capătă denumirea — întrucîtva sinonimă — de „invidie" = *phthonos*, deoarece în physio-logia presocraticilor un asemenea defect („antropomorf") se opune ca „respingere" sau „ostilitate" „atracției" sau forței „pozitive", desemnată și ea cu un termen psihologic, *philia* („iubire"), la Empedocles (cf. de ex. fr. 31 A **1**, 28—33, 37—40, B **16**, 53, 58—59 DK). Pentru Timpanaro Cardini și-ar găsi astfel expresia „inadecvatul", efortul neputincios de a te ridica pînă la un adevăr desăvîrșit.

[232] Metaforism din domeniul nautic. Eroarea nu poate fi compatibilă cu „desăvîrșirea numărului" — deci nu suflă „în direcția lui", ca și cum ar fi un vînt favorabil. Pentru metaforă, cf. și Ovidius: „di ... coeptis a s p i r a t e meis" (*Metam.* I. proemiul).

Autenticitatea fragmentului **B 12** a fost mult contestată, dar el are și apărători — mai ales printre principalii editori (Boeckh, Diels—Kranz, Timpanaro Cardini, Mondolfo). Metaforismul provine din reprezentări iconice ale gîndirii dinaintea lui Platon — poate fi chiar sinteza orfico-pythagoreilor, dintr-un ciclu de *akusme*. Pentru Burkert (*o.c.*, p. 245 și mai ales nota 206) dă de gîndit însăși inserția fragmentelor B 11/12 la Stobaios între texte cu caracter tardiv: falsul «Timaios Lokros», enunțuri din Aristotel platonizante și din Pseudo-Archytas. Contestă autenticitatea fragmentului Howald, Theiler, E. Sachs, mai recent Festugière (cf. *REG*, din 1945, pp. 4, 16). Oricum, reprezentarea *corpurilor-elemente* (în text *sōmata*) dezvoltă o concepție philolaică, înrudită cu cea din fr. **A 15**. Nu se mai poate identifica totuși cu claritate dacă cele 4 elemente-stihii tradiționale (Foc, Apă, Pămînt, Aer) își au corespondența precisă în „corpurile cosmice" propuse contemplării și analizei geometrice în spațiul astronomilor, cum se înțelege din **A 14-A 15** a. Desigur *Focul* este cel din modelul *pyrocentric* (așadar nucleu primordial și Foc central), dar nu-l regăsim pe cel exterior („involucrul"). Al *cincilea element*, după cum se întrevede din formularea enigmatică, prefigurează (esoteric) doctrina despre *quinta essentia*. Interpretarea celor două cuvinte σφαῖρας ὅλκάς rămîne aici de domeniul conjecturii sau al sugestiei poetice (v. *infra*). Nu ieșim din cadrul ideilor pythagoreice (chiar dacă trecem de perioada „medie" și ne aflăm în neo-pythagorism) prin efortul de abstractizare a imaginii unui *kosmos* de natură materială. Indubitabilă este asimilarea *sferei* cu întregul

Univers şi, pe cît se pare (detaliu de o modernitate uimitoare), cu o proprietate a spaţiului: s f e r i c i t a t e a ≃ *holkós*, „volum" ?) pe care o generează mişcarea unui corp cosmic sau „mediul" în care se mişcă.

[233] Această definire a celui de al 5-lea „corp" (sau „element" — v. *supra*) este atît de stranie, încît Burkert *(loc. cit.)* o declară contestabilă („verdächtig"), deşi dificultatea lexicală nu este clarificată printr-o astfel de condamnare. Un „falsificator" nu se arată de obicei atît de ingenios şi nu inventă asemenea metafore. Expresia din text *sphairas holkás* (ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς) este foarte rară, surprinzătoare. Semnul interogaţiei l-am sufixat traducerii noastre (ca la Diels—Kranz) pentru a marca mai degrabă caracterul aproximativ al echivalenţei. Ar fi trebuit să utilizăm o perifrază mai amplă care să includă ambele serii: (1) concret metaforică; (2) alegorie iconică. Iată deci mai întîi aceste sensuri: (1) sfera noastră este ea însăşi un fel de *navis oneraria* = „navă de transport" *(holkás)*, iar sintagma este de tipul substantiv + genitiv explicativ. Ni se pare cam frustă metafora, prea puţin explicită; deşi Diels o acceptă („der Kugel Lastschiff") şi justifică traducerea cu locuri paralele pentru această imagine: „wie ein Lastschiff die Ware in seinem Bauche trägt, so der Äther den Kosmos". Ceea ce deplasează imagismul spre un sens (2) figurat: Sfera ⟨Universului⟩ nu este ea însăşi imensa corabie care conţine totul, inclusiv cele 4 elemente, în „pîntecul ei". Propriu-zis *nava* grea ca al 5-lea element ar fi *etherul*, aşa cum sugerează *Imnul orfic* 5, v. 2 şi fr. A *17*, deşi acolo se vorbeşte de Focul central, comparat cu o cîrmă şi termenul *sferă* este restituit conjectural de filologi. Mai sugestivă pare apropierea cu *Imnul orfic* 87, v. 2, unde se vorbeşte de *holkós* — „povara" trupului (σώματος ὁλκόν). Ne aflăm astfel pe terenul iconicităţii abstracte, cu sensul (2) figurat: „povara ⟨năvii⟩ Sferei" poate fi înţeles pur şi simplu ca o metonimie, în care tema năvii devine doar o conotaţie tehnică. De aceea păstrăm în versiunea propusă de noi sintagma simplă „povara Sferei". Dar însuşi semnemul abstract comportă două specificări ulterioare. S-a corectat *holkás* în *holkós* (ὁλκός — Wilamowitz) sau *holkón* (Burkert). Avem de fiecare dată abstractizarea ce înlătură metafora năvii. Luăm pe rînd aceste propuneri-emendaţii (care oricum propun sensul secund). Aşadar (2) *holkós* ar fi pentru Wilamowitz „volumul" sau „ponderea ce prisoseşte" (*volumen* ~ *Überzug* — cf. *Plato*, vol. II, p. 91); dar, obiectează Diels, nicăieri nu este atestat un semantism de acest fel. Burkert propune sensul (3) *holkón*, „forţă de atracţie" a sferei. Efectiv toate formaţiile, *holkás* („nava"), *ho holkós* („volum") şi *tō holkón* (adjectiv substantivizat abstract), corespund *temei helk-/ holk-*, „a trage" (şi verbului ἕλκειν — ἕλκεσθαι). În cazul „forţei de atracţie" a Sferei, ea trebuie atribuită tot *etherului* care pricinuieşte mişcarea cerului exterior — involucru şi (printr-o atragere coalescentă) toată mişcarea din aer şi de pe pămînt: „der αἰθήρ verursacht die Himmels-bewegung und durch ein συνέλκεσθαι alle Bewegung in Luft und auf Erden". Însă tocmai referirea la locul paralel din Stagirit, *Meteor.* 341 a 2 (şi la un alt autor — care compilează, în *Theol. Arithm.* 1, 19 sq.) deplasează filosofemul într-o epocă tardivă. Genială mi se pare intuiţia pe care o propune textul *aşa cum este*. În afară de cele patru elemente din Empedocles, identificabile în materialitatea lor, sfera cosmică prin forma (volumul ?) şi — în orice caz — *ponderea* „deplasării" ei funcţionează ca un al cincilea element (sau „corporalitate") ce determină o legitate universală a mişcării în „cer" (*i.e.* în spaţiul macrocosmic). Acest al cin-

cilea element sau determinare „corporală" în cele din urmă le subsumează pe celelalte patru.

Fragmentul **B 13** enunță cele patru principii *(arkhai)* specifice existenței pentru orice *ființă vie* (*zóon*, „animal"), simetrice cu cele 4 elemente, preluate din Empedocles, dar descrise diferențiat, separîndu-se chiar universul organic de cel anorganic. Am tradus ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ ca „principii ale ființării pentru *vieţuitoarea* raţională", insistînd asupra conceptului de funcționalitate. Nu se definesc astfel funcțiile „oricărui animal", ci doar ale „ființei raționale" — orice om fiind o făptură cu cea mai înaltă organizare psiho-somatică.

[234] „Principiu de însufleţire" — în text *psyché*. Ar fi fost un non-sens traducerea „inima este suflet". Se conturează noțiunea de *psihism* și tot odată revine conotația de *psýkhosis*, „însufleţire", proprie pythagorismului. Făptura este „însufleţită" datorită bătăilor inimii și respirației (cf. *A 23* și A 27). Dar totodată inima *(kardia)* este și sediul unor facultăți senzitive (percepții senzoriale, la care face aluzie și fr. A 11), indispensabile cunoașterii, deși sediul gîndirii — propriu-zise, — este *encefalul* sau „creierul" desemnat aici prin termenul *kephalé* (κεφαλή pentru ἐγκέφαλον, v. și Diels—Kanz, în aparat).

[235] „Organul genital", desemnat convențional (prin *aidoion* — *litt.* „parte rușinoasă") este principiu al generării („fecundației"), alăturat, printr-o asociere simetric funcțională, de alt „sediu" pe care pythagoreii îl consideră un organ: „ombilicul" (ὀμφαλός), principiu al creșterii. Tabloul de ansamblu al funcțiilor vitale-principii stabilește omologia om/animal/plantă, la rîndul ei axată iconic pe asemănarea dintre dezvoltarea embrionului și germinația concepută ca un proces al „creșterii" armonice în jurul unui focar. Burkert (op. laud., p. 250) a situat cu acuitate detaliile unor asemenea reprezentări: „Și Democrit vorbește cu metafore vegetale despre semnificația ombilicului (cf. fr. B 148), iar la stoici Chrysippos compară embrionul cu o plantă (SVF II, fr. 806), așa cum apare «aruncarea seminței» în uter, în excerpta din Menon (fr. A 27), ca enunț philolaic. Empedocles și Diogenes din Apollonia (fr. B 2) cunosc de asemenea ierarhia structurală („Stufenbau") plantă — animal — om, iar la Alkmaion găsim prima diferențiere dintre om și animal, în funcție de inteligență (*nous*, fr. *B 1 a*)". Aceste paralelisme conceptuale merg împreună cu speculațiile despre *mikro-* și *makro-kosmos*, fiind trăsături ale filosofării arhaice, la fel ca raportarea tipurilor de ființe vii la dispoziția și funcția organelor.

Ultimele fragmente „autentice", **B 14—B 16** ne păstrează vestigiile unei doctrine despre *suflet și menirea lui soteriologică* de a „salva" trupul. Coexistă în aceste speculații credințe cu fond misteric, așa cum le-a propovăduit orfismul, dar în ciuda ironiilor sau deformărilor idealiste din texte platonice, tendința primordial pythagoreică se leagă mai strîns de natură *(physis)*. Pe lîngă această coloratură naturistă, remarcăm la Philolaos substratul epistemic de tip medical, mai degrabă umoral-cosmologic (ca în A 27 B 13). În coexistență cu trupul, odată ce a venit pe lume, o făptură *(zóon)* trăiește numai datorită *pneumei*, „sufluI de aer" indispensabil pentru a răci umorile și a întreține sîngele. De aceea, ca la Alkmaion, există funcții diferențiate ale organismului, întrucît după *însufleţire* (corelată cu *met-ensomatoza*, „întrupare" și metempsihoză), omul ființează respirînd.

Deşi trupul e subordonat sufletului, acesta la rîndul său nu mai poate fi decît o entitate nemuritoare unidimensională, ci corespunde într-un anumit fel noţiunii moderne de *psihism*. Funcţiile sale mai sînt definite după modelul tripartiţiei arhaice: *nous* (νοῦς) = „gîndirea", *phrenes* (φρένες, la origină „diafragmă") = „voinţa", *thymós* (θυμός) = „afectele" şi „sediul" poftelor — *epithymiai*). Într-o monografie recentă — care schiţează modelul grec antic de „suflet" — doctorul C. Bălăceanu propune pentru această serie, „specifică fenomenelor psihice generate de mişcarea pneumei", o terminologie îngenioasă: „stări afective *(thymós)*, stări de motivaţie *(frênes)*, gîndire sau cunoaştere propriu-zisă *(nous)*, aceasta din urmă inerentă numai omului" (cf. *Anatomiştii în căutarea sufletului*, Bucureşti, 1981, pp. 20—22). Am văzut, din fr. *B 13*, că tabloul se îmbogăţeşte, datorită „principiului de însufleţire", localizat în inimă *(kardía)*, care preia (măcar în parte) sarcina de a genera (şi a răspunde la) percepţii senzoriale *(aisthéseis)*, creierul („encefalul") rămînînd sediul gîndirii raţionale, deşi *nous* (iar apoi *noesis*, intelecţiunea) este în ultimă instanţă tot un atribut al sufletului, subdivizat în două părţi, ca la Platon şi Aristotel: pasional (legat de *epithymia*) şi *intelectiv*-raţional (sau *dianoetic*). Rămîn din păcate zone obscure, atunci cînd trebuie reconstituită epistema vieţii şi menirii sufletului la Philolaos. Latura materialist-fiziologică, referitoare la psihism, este pusă în umbră de cea spiritualist-soteriologică. Odată „înjugat" cu trupul, sufletul „ispăşeşte" o serie de fărădelegi şi păcate — inevitabile în traiul pămîntean —, dar totodată el „semnifică" numai prin „trup" şi se „salvează" în cursul acestei conviecţuiri somatice. Subzistă mari dificultăţi în reintegrarea unor enunţuri de acest tip printre citatele tradiţiei directe, deoarece nu se mai poate desluşi cum se raportează datele psihologiei naturiste la doctrina despre metempsihoză şi despre sufletul-armonie.

[236] Aici, (ca în textele din Platon care urmează), „mormîntul" este desemnat printr-un cuvînt obişnuit: *sêma*. Fiind un citat din Philolaos fonetismul este dorian. Vocabula idiomatică *sâma* (σᾶμα, dat. *σάματι*), se combină paronomastic sugestiv cu *soma* (dat. σώματι), „trup". Referirea la „theologi şi prezicători" *(manties)* e dubioasă, dar metaforismul „înjugării" celor două ipostaze ale fiinţei aminteşte de terminologia misteriilor — cf. Aristotel, fr. 60 Rose din *Protreptic* — şi de un supliciu, unde un termen similar desemnează legarea victimei de instrumentul care ajută la „îndreptarea" prin canon. Despre natura „pedepselor" (*timoriai* mai înseamnă şi „răzbunări") dă mărturie fr. 1 B 3 DK din *Orpheus*, într-un context din Platon, *Cratylos* 400 B-C, pe care l-am reprodus integral în traducerea noastră (v. p. 92).

[237] Tocmai *epithymiai* („dorinţe" ~ „pofte") = apetenţe care vor avea sediul lor în suflet, deşi era mai firesc să fie localizate în trup. Se reliefează însă o latură a „psihismului" (v. nota de prezentare a fragmentelor 14—16, *supra*) care se constituie la un moment în *suflet „epithymetic"*, după ce s-a constatat că informaţiile ce ne vin prin „senzaţii" *(aistheseis)* pot fi corelate cu pulsiuni degradante. De aceea sediul şi funcţia *epithymiei* (care apare şi la Cantemir, în *Istoria ieroglifică*, ca un adevărat palat de huzur !) deocamdată îşi au o întruchipare iconică: vas al Danaidelor asociat cu „ciurul", oscilînd la voia întîmplării (*ano kato* — „în sus şi în jos").

[238] Un Socrate platonic evocă în trecere, cu dezinvoltură, icoana supli-

ciului la care s-ar fi putut referi autorul „sicilian" sau „italic". După interesul arătat etimologiei poetice și localizării *epithymiei*, comentatorii propun ipotetic pentru paternitatea unei asemenea moralități soteriologice fie pe Philolaos („italic"), fie pe Empedocles („sicilian"). Wilamowitz depistează un calificativ similar în fr. 6 din Timocreon: „un bărbat sicilian, ingenios, cu haz (gr. *kompsós*) ..." — ceea ce se poate referi la orice pythagoreu.

[239] Joc de cuvinte bazat pe asemănarea paronomastică dintre *pithanón* (de la *peithomai*), „încrezător", „docil", *peistikón* (de la *peitho* și *pisteuo*), „ușor de convins", „credul" și *pith-os*, „vas mare", „butoi" (cum era cel în care turnau la nesfîrșit apă Danaidele).

[240] „Nesaț" sau „insațiabilitate" desemnate aici de cuvîntul grec *aplestia* care se leagă în continuare iconic de alegoria butoiului, deoarece mai înseamnă și „neputința de a umple".

[241] Cu subtilitate Timpanaro Cardini relevă dedublarea sufletului sau mai exact: sediul somatic al *epithymiei* în trupul-butoi găurit și *sufletul* care instigă și acționează sub impulsul epithymetic, devenind ciurul (gr. *koskinos*), cu care Danaidele toarnă apă în vas. Axul referențial în acest metaforism este ideea dorințelor vane, ca un fel de sită rară sau „ciur" — stări psihice degradante, incapabile de a *reține* o cunoaștere utilă pentru salvarea sufletului nemuritor (implicit „sănătatea" și echilibrul psiho-somatic).

[242] Se aprofundează disjuncția sinonimică semnalată în nota 236. Aici $sema_1$ = „mormînt" al trupului, $sema_2$ = „semn" sau semnificarea somatică, latură concretă a limbajului fonic și gestual mimetic, trupul devenind un vehicul indispensabil pentru expresia stărilor sufletești. Poate că dubla funcție nu este un mitologem al tradiției arhaice, religioase, ci tocmai produsul meditației pythagoreilor de care se prevalează Socrate.

[243] Termenul comun *soma* (σῶμα), „trup" este pus în evidență prin reetimologizare („ceea ce slujește pentru a pune la păstrare" — *i.e.* „păzește" sufletul, așa cum zidurile închisorii păzesc, îi păstrează pe condamnați). De acolo relația *soma* ~ *phrourá* (φρουρά), „închisoare", „carceră" (v. și nota următoare).

[244] Printr-o splendidă paradoxie trupul ~ *soma* („închisoare") pedepsește dar și „salvează" sufletul, care altfel ar rămîne damnat pentru eternitate. Intensiunea semnificării duce la *etymon*-ul primordial, autentic, *sō-ma* derivînd simplu din *sōzo*, „sînt teafăr", „salvez" (și *saós-sōs*, „teafăr, viu").

[245] „Nenorocirile" corespund grecescului *lýmai*, substantiv din vocabularul de cult: „pîngară" sau „prihană". Termenul provine probabil din enunțarea philolaică și răspunde antonimic momentului anterior — condiție ca sufletul să fie „dezlegat" *(heos an ... lysē)*, vocabula pentru „dezlegare", „iertare", „izbăvire" — *lyo* și *lysis* — fiind un omonim cu sens opus, față de *lýme*, „pîngară", „păcat", „nenorocire". Astfel de metaplasme folosite cu tîlc smălțează limbajul soteriologiei de obîrșie orfico-pythagoreică din ultimele fragmente ale secțiunii **B**.

[246] Regăsim un alt lexem din seria menționată mai sus: *apó-lysis*, „dezlegarea" de trup ca „eliberare" a sufletului, după cum hotărăsc zeitățile *(meta gnómēs*, cu consimțămîntul lor expres), fără să fie specificate aceste puteri ce au în stăpînire *(kyrioi)* traiul muritorilor. Enunțul de bază din acest fragment (**B 14**) se înrudește strîns cu mărturia din *Phaidon*

(fr. **B 15**), fără să se lămurească întru totul ce formulare avea interdicția sinuciderii, transmisă după referințele de la inceput în diferite variante. Pythagoricul Euxitheos, din care ar fi citat eruditul peripatetician Clearchos (fr. 38 Wehrli), nu este cunoscut din alte izvoare. S-a propus emendarea Dexitheos (nume din „Catalogul" lui Iamblichos, *V.P.* **267**), dar certă pare doar ideea că viața individuală, cu toate vicisitudinile inerente celor mai diferite sortiri, nu este avuția omului trăitor pe acest pămînt, stăpînă pe coabitarea suflet—trup fiind o zeitate (sau — poate — *daimon*-ul ce priveghează individul ca ființă).

[247] Ultima parte a enunțării îi aparține integral lui Athenagoras, care anexează o idee philolaică, interpretînd-o în sensul eschatologiei creștine. Sufletele individuale petrec doar un răgaz vremelnic, un stagiu de captivitate în *trup*, desemnat aici cu termenul ambivalent de *phroura* (φρουρά), „închisoare" (lat. *carcer*), deși mai este conotat și de sensul extensiv „custodie" — v. textul din *Phaidon* 62 B-C. „veghe" (lat. *vigiliae*). O dată eliberate (mai ales prin „mîntuire" — *soteria*), sufletele creștinilor se întorc pe tărîmul unde pot reintegra condiția fericirii imateriale, prin unire cu Dumnezeu, instanța nemuririi asimilată cu Unul pythagoreic (monada generatoare), aici „deasupra" materiei, deși pythagoricii postulează mai degrabă imanența sa în natură.

Opoziția *materie corporală* vs. *suflet-imaterial* nu putea funcționa în pythagorism decît sub rezerva că la un Philolaos (printre alții ...) s-ar fi accentuat contrastul dintre sufletul *unic* de esență divină și diferitele trupuri efemere cu care ar fi damnat să se înjuge (prin metempsihoză).

Foarte importantă este și observația că se păstrează totuși grație lui Athenagoras o teorie philolaică despre sensul etimologic al **închisorii:** de fapt, involucrul formelor (deci tot „custodie"), în care divinitatea cuprinde (= închide) toate făpturile și obiectele, cîte ființează pe această lume („t u t t e l e c o s e erano state rachiuse dalla divinità; ora a tutte le cose ⟨...⟩ si addice l'idea di una determinata disposizione cosmologica, per cui ogni cosa ha la sua forma e il suo spazio, fissati da leggi di simmetria e armonia" — T.C.).

[248] Aceeași expresie ca mai sus, la Athenagoras: ἔν τινι φρουρᾷ [*phrourái*] — v. ierarhia sensurilor în nota precedentă. Diels susținea că nu trebuie luată în considerare semnificația „post de pază" (germ. *Wachtposten* sau lat. *praesidium*, ca în Cicero, *de senectute* 73), ci numai cea de „închisoare" *(carcer)*, cum înțelege același autor latin să interpreteze o sugestie a lui Poseidonios în *Tusc.* I, 74 și *Somn. Scip.* 14. Utilă este și tîlcuirea derivației etimologice *phrourá* (φρουρ-ά) din προ-όράω, „veghez la ceva", „port de grijă", așa cum o semnifică însuși Socrate: nu trebuie „să fugim" de această priveghere-*providentia* ca niște sclavi.

[249] În text, „nu este ușor de a străvedea *(di-idein)*" sensul acestui *logos* (= „cuvînt") sacru, de tipul *enigmelor* acusmatice ale inițierii orfico-pythagoreice. Și vocabularul soteriologiei creștine fundamentale vede mîntuirea ca o „eliberare" de păcate (literal, sociologic vorbind); de unde, prin reetimologizare, derivația sensurilor din vechea română: ***libertare** — *iertare* (metaforă inspirată din practica eliberării sclavilor, condiția de libert ajungînd să echivaleze cu o promoție spirituală). Limbajul pythagoreilor insista mai mult asupra constrîngerii paradoxal izbăvitoare a trupului-custodie.

[250] Al doilea element (alături de metaforismul trupului-custodie) din acest *lógos* încredințat auzului spre izbăvire: „sîntem una din avuțiile *(ktemata)* zeilor". Diels traduce în felul următor enunțul nucleic din fr. 15: „Gott hält alles wir in einem Gefängnis umschlossen und die Menschen sind nur ein Stück des Götterbesitzes".

[251] Textul este aici destul de obscur. După Diels ar fi chiar corupt. În loc de *pláttein*, „a plăsmui", „a modela", savantul editor propunea *palassein*, „a pîngări". Optăm totuși pentru păstrarea lecțiunii majorității manuscriselor, chiar dacă se poate asocia verbul fie cu dativul *somati*, „a-și face iluzii cu trupul" (deci a se lăsa întru cîtva sedus de amăgirea corporală), fie cu acuzativul *(plurale tantum) somata*, „a modela", „a mîngîia", deci „a măguli" acest trup, pe care-l prețuim mai mult decît sufletul.

[252] În accepțiunea formulei de salut *chaire* (χαῖρε, *litt.* „bucură-te"), lat. *salve*!

[253] Conform opticii lui Platon, *filosofia* este cea care arată sufletului drumul „salvării" și astfel îl poate dezlega de trup („elibera"), chiar dacă în cele din urmă Socrate alege moartea prin sinucidere, încălcînd opreliștea din religia orfico-pythagoreică. Desigur, epistema orientării unui „atelier de gîndire" (*phrontisterion*-ul ironizat de Aristofan) ia locul unei religiozități presocratice, vegheată de întruchipări ale naturii.

[254] Textul acestui tratat de morală conține probabil și termeni postaristotelici, cum ar fi *logismoi*, „raționamente", „speculații".

[255] *Logoi*, „rațiuni" sau „argumente", se opune — credem — „raționamentelor" dinainte. Astfel cuvîntul capătă relieful unei presiuni concrete a realității *motivelor* (echivalența propusă de Diels) sau chiar a „mobilelor", mai puternice decît propria noastră voință. Dar în afară de contextul etic, intervine în această *gnomă*, „sentență" (sau *apoftegmă* — v. mai înainte pp. 105—106, 108—109) convingerea că legile firii, (mai ales cele modelate numeric) stau mai presus decît noi înșine, chezășuind un edificiu pythagoreic al naturii lucrurilor. Cu toate acestea, Kranz propune, în ultimele recenzări din *Vorsokratiker*, termenul enigmatic de „gînduri", ca și cum filosoful nostru, solicitat de multipla înfățișare a *Ideii* ar fi avut în vedere dominația reprezentărilor abstractizate oarecum involuntar (din subconștient?) sau presiunea unui sistem de gîndire (structură epistemică) supra-individuală: „Es gibt vielmehr, wie Ph. sagte, gewisse Gedanken, die stärker sind als wir".

Fragmentele din tratatul poematic *Bacchantele* (Βάκχαι) nu aduc nici un enunț al tradiției directe, în formulare autentică. Diels consideră că eruditii alexandrini ar fi putut să dea la iveală o scriere apocrifă cu acest titlu. Nu avem însă motive să punem la îndoială existența unei asemenea lucrări, destinată doar inițiaților, unde *bacchantele* (care devin personificări ale spiritului profetic) ar fi transpus într-o formă concis alegorică (v. fr. B 19, din *Proclos*) doctrina despre natură și proporțiile cosmice, reluînd unele observații ale tratatului anterior *(Peri phýseos)* și dînd probabil o nouă versiune a legendei lui Orfeu, împodobită cu simboluri din „Discursul Sacru" *(Hieròs Lógos)* al pythagoreilor.

[256] Pretutindeni textul vorbește de un mijloc al întregului *kosmos*, ca în fragmentele A 16—17, dar nu se mai axează simetria pe un principiu al genezei din Focul central (sau din monada cu însușiri delimitante). De

aceea unii exegeți moderni atribuie formulările citate aici de Stobaios unei prelucrări tardive neo-pythagoreice.

[257] Parcursul explicației care definește coordonatele *centralității* reia într-o formă pedantă ideea din Heraclit, fr. B 60 DK: „drumul în sus și în jos este unul și același". Și în vocabularul uzual un lexem cum ar fi latinescul *altus* desemnează atît adîncimea cît și înălțimea.

[258] Am tradus exact un termen pe care majoritatea comentatorilor nu-l redau cu precizie: *metaphérein*, „a transpune" (aici formă de perfect activ). Deci ambele orientări (în *sus* și în *jos*) sînt echivalente, mai ales dacă renunțăm la unele artificii de măsură, utilizate probabil în antichitate, cînd se puteau confunda unități de volum (pentru a evalua, de pildă, profunzimea unei ape) cu cele de adîncime propriu-zise, întru totul echivalente cu distanțele „din cer" — adică din spațiul care ne înconjoară deasupra și în afara Pămîntului. Dealtfel, în mărturia concordantă din Aristotel, *De caelo* II, 2, 284 b 6 (la noi „Pythagoras", fr. **56** — respectiv 58 B **30** DK *in fine*) se menționează explicit „dreapta și stînga cerului", care — după altă mărturie din Stobaios, *ecl.* I, p. 147, 22 W. — ar însemna la pythagorei O r i e n t u l (implicit „răsăritul" mișcării) și O c c i d e n t u l (un termen al ei), anulînd astfel opoziția sus—jos. Postularea unor echidistanțe precise față de „centrul" cosmic era una din legitățile indispensabile care decurg din concepția Universului *sferic*.

[259] Comentatorul neo-platonic exagerează esoterismul *întregii* tradiții de contemplare și cunoaștere a ordinii cosmice la pythagorei. Ce-i drept majoritatea cunoștințelor de arithmo-geometrie căpătau o dimensiune simbolică, dar nu totdeauna ea „se ascunde" îndărătul *vălurilor* (gr. *parapetàsmata*) unui limbaj de inițiere în „misterii" (gr. *mystagogía*). Proclos trăiește în epoca gnozei și a visărilor neo-pythagoreice, sub influența unei proliferări a simbolismului magic, oriental. Tot ce se poate admite din această mărturie, ca informație autentică, se limitează la caracterul inițiatic, de alegoreză, a lucrării *Bacchantele* (despre titlul ei simbolic v. și nota 255).

[260] Textul: „aceasta este c a r a c t e r i s t i c a (gr. *trópos*) de ansamblu a călăuzirii doctrinale (gr. ὑφήγησις) a lui Pythagoras". De relevat că simbolismul continuu este specific mai ales interpretării date divinităților, nu tuturor cunoștințelor sistematizate în cuprinsul *filosofiei*.

Fragmentele „îndoielnice", „neautentice" (la Diels—Kranz *Unechtes*), *B 20—23* conțin doar cîteva enunțuri care ar putea fi atribuite aproape sigur lui Philolaos. Citatul amplu dintr-un tratat *Despre suflet* trădează factura unei compuneri apocrife, influențată în mod evident de aristotelism și de voga altor scrieri similare puse de neo-pythagorei în seama unor filosofi atestați în vechea tradiție (despre care dădea mărturie un Aristoxenos). De fiecare dată se mai găsesc cu toate acestea și vestigii ale unor idei autentic arhaice, preluate probabil în mod indirect, pe măsură ce se acumulau reprezentările neo-pythagoreice.

N-ar fi exclus ca simbolismul numărului *șapte*, din fr. *B 20—20 a* să fi ocupat un loc privilegiat într-o „carte" *Despre decadă* a lui Philolaos (totuși se intercalează în tradiția tîrzie și un tratat apocrif *Despre hebdomadă* — v. precizările date de Diels, după citatul lui Ioannes Lydus, autor bizantin).

[261] Asocierea „generării" (sau „zămislirii"; gr. *genesis* — de la *gennáo*, deosebindu-se de termenii înrudiți *genesis* — γένεσις — „devenire"

şi gignomai) cu mişcarea *(kinesis)* se întîlneşte deja de Platon (v. îndeosebi *Timaios* 34 A—B şi urm.), dar ideea că ceea ce nu este generat rămîne imobil pare influenţată (la fel ca terminologia) de aristotelicul *primum movens* (gr. *proton kinoun*), el însuşi nemişcat *(akineton)*, cum este aici numărul şapte. Ciudat este însă impunătorul simbolism numeric, asemănător cu alte speculaţii din alegoreza philolaică, mergînd pe linia unei echivalenţe continue a proceselor din natură şi „virtuţilor" cu numere stihiale. Mai ales fr. **A 12** atestă — printre altele — importanţa cifrei *şapte*, la fel ca tratatele din *Corpus Hippocraticum* şi bogatul material sistematizat de W.H. Roscher (*Hebdomadenlehren*, Leipzig, 1906). În enunţarea din fragmentul nostru *şapte* nu poate „genera" din punct de vedere matematic, deoarece în cuprinsul decadei nu dă naştere unor multipli. Nu poate fi „generat", deoarece fiind un număr-prim nu are cum să fie „zămislit" ca produs a doi factori, ci numai prin adăugarea unităţii (or aceasta, după cum releva Timpanaro Cardini, nu este ea însăşi număr). După cum se poate constata din comparaţia textelor greceşti, ambele surse reproduc la sfîrşitul explicaţiei despre „virginitatea" numărului **7** un citat aproape identic extras probabil din scrierea philolaică. Dar în contextul explicativ anterior unele manuscrise ancorează mai strîns „generarea" de corelatul (aristotelic?) al mişcării. Pentru Reihardt şi Roscher determinarea prin cuplul dialectic *mişcare — nemişcare* denotă caracterul presocratic evident al epistemei (mai ales întrucît opoziţia *mişcare permanentă* vs. *nemişcare* se mai întîlneşte la un **Alkmaion** — fr. **A 1** — şi la alţi filosofi ai naturii).

[242] Calificativul „retorul din Tarent" pentru Philolaos sună curios, însă nu implică proveniența citatului dintr-o scriere cu caracter propriuzis retoric. Nu ştim în realitate ce fel de sursă intermediară cita Ioannes Lydus, autor tardiv (v. *supra*, nota despre „fragmentele îndoielnice"). Dacă nu avea din altă parte informaţii certe despre apartenenţa gînditorului (devenit între timp clasic) la vreo şcoală de filosofie, după stilul frazei citate apelativul „retor" nu este deplasat pentru a califica tonul celui care defineşte astfel o divinitate a numărului (**v.** *infra*).

[243] În mod indubitabil avem în construcţia frazei noastre structura unui period oratoric, nefiind exclusă influenţa stilului creştin, cu paralelismul biblic al membrelor (prezent dealtfel şi în stilul hieratic al celor mai vechi poeme orientale, precreştine, arhetipul unei scandări liturgice). Fie că este vorba de o similitudine (primordial dorită) cu expunerea poematic-versificată, fie că se verifică astfel efortul unui falsificator (cf. judecata lui Wilamowitz: „eingefälschtes Zitat") de a imita solemnitatea unei definiţii a pythagoreilor, impresionează desfăşurarea unor membre *(kola)*, orînduite progresiv, pînă la proclamarea eternei identităţi cu sine, în izbutita concluzie lapidară, cu *diptoton* şi *homoeoteleuton* (în raport cu cele trei epitete anterioare: *theós*, *mónimos*, // *autos heautó hómoiós*.

[244] Aluzie la mitologemul foarte arhaic al naşterii Athenei, zeiţa-fecioară a înţelepciunii, tot printr-un fel de parthenogeneză, întrucît a fost scoasă din capul (respectiv „creierul") lui Zeus, care o zămislise după ce a înghiţit-o pe *Metis*, personificarea inteligenţei — v. acum M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Paris, 1974. Asimilarea ei cu *Nike*, „Victoria" predomină în perioada clasică, mai ales printre ionieni, cultul oficial tutelar în cetatea-lumină din Attica venerînd-o, cum atestă şi pasajul nostru, ca o inexpugnabilă Athena Parthenos („Fe-

cioara" — de unde şi numele Parthenon-ului). Şi fr. A 12 simbolizează prin numărul 7 „inteligenţă" — *nous* — şi „sănătatea" *(hygieia)*. Mai îndrăzneaţă este în această enunţare a esoterismului numeric asimilarea lui 7 „fără de-mumă" cu monada supremă sau marele Unu ca ipostază indivizibilă (deci nu obîrşia numerelor), simbolistică de tip precreştin, legată eventual de întruchiparea unei piramide sau de sorocul 6 + 1, prezent şi în ordonarea timpului spaţializat prin coloane ale templelor-calendar dacice.

[265] O schimbare minimă în ordinea cuvintelor deplasează întrucîtva la Philon centrul de greutate al enunţării, de parcă s-ar vesti o identitate solemnă cu dogma creştină, iar hebdomada s-ar contopi cu „Dumnezeu unul" (Θεὸς εἷς ἀεὶ ὤν). Dincolo, în contextul din Ioannes Lydus, s-ar putea să regăsim topica mai veche: „u n u l, cel ce fiinţează în veci, ⟨Dumne-zeu⟩ statornic ... etc." Dealtfel, configuraţia cuvintelor de aici se mai pretează în greceşte (tot sub influenţa formulelor de cult liturgice) la o lectură de tipul Θεὸς εἷς ἀεὶ ὤν = „fiind pentru eternitate Dumnezeu" (cu transformarea lui εἷς în εἰς enclitic). Oricît ar fi de bine închegată fraza, ne surprinde lipsa fonetismelor doriene, prezente — măcar sporadic — în alte citate directe din Philolaos. Undeva, pe parcursul tradiţiei textuale, s-a produs o intervenţie. Minereul autentic se mai discerne cu toate acestea destul de clar. Astfel, pentru deslușirea „hegemon şi conducător" (ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων) la Diels—Kranz mai figurează în subsol trimiterea la expresia identică dintr-un loc paralel — fr. B 11 —, unde βίῳ ἀρχὰ καὶ ἀγεμών, „a vieţii începătură şi călăuză" se alcătuieşte din aceleaşi cuvinte (cu tonalitate dorică şi un semantism care prezintă altă nuanţă, explicabilă dacă ne gîndim la efortul unui filosof de a impune o terminologie cu cîteva joncţiuni generice, adaptabile unor contexte variate).

[266] *Dyada* (noţiunea numărului *2*) este acum întruchipată de *Rhea*, sora şi soţia lui *Kronos*, (în original *syn-eunos*, un fel de „concubină"). Zeul frate primordial simbolizează Unul (sau *monada* primitivă), ca stihie b ă r b ă t e a s c ă, Rhea fiind replica lui f e m i n i n ă; deci cuplu de contrarii din celebra tablă de principii opuse *(tabula oppositorum)* pe care ar fi sistematizat-o Philolaos (v. şi Aristotel, *Metaph.* I, 5, 986 a 15, la noi fr. 23 şi nota 134, respectiv 58 B 5 DK). Prin generarea *dyadei* dintr-o *monadă* pozitiv masculină *kosmopoieza* îşi găseşte un echivalent în cea mai veche theogonie; Kronos, alcătuind cu soţia sa un principiu al dyadei ce se opune propriei sale unicităţi, devine în mod lesne pentru alegoria filosofilor un reflex paronomastic al principiului abstract Cronos (*litt.* Χρόνος, *Khronos*), „Timpul", deoarece cu acest cuplu începe istoria zeilor şi a lumii, în care se petrec mereu alte intîmplări („vremea vremuieşte"). De la geocenoza Uranos ~ Gaia (Cer ~ Pămînt) se trece la sciziparitatea Kronos-Rheea, iar aceasta generează *timpul*, care tinde spre *apeiron*- infinit, dar totodată, prin dezvoltare ciclică, reia în desfăşurarea sa cu peripeţii neasemenea grupuri de-terminate de întîmplări (v. de pildă succesiunea generaţiilor după detronarea lui Kronos, virstele omenirii, etc.).

Nu avem destule argumente sigure pentru a combate autenticitatea noţiunilor din primele două fragmente „îndoielnice", transmise de patru izvoare diferite (trei din ele pentru lauda *hebdomadei* din *B 20*). În orice caz pornesc din acelaşi intermediar; în propoziţia monoteistă mai răsună conceptualitatea cu care ne obişnuise Platon („platonische Begrifflichkeit" — Burkert, *o.c.*, p. 232, unde se fac trimiteri şi la dialogul *Parmenides*). Echi-

valarea numărului 7 cu Athena se mai găsea şi într-un conspect aristotelic, motivată la fel — cf. Alexandros, *In Met.* 39, 3 urm. = Arist, fr. 203: „şapte nu generează nici un număr din cuprinsul decadei, nici nu este generat de vreunul dintre ele ⟨...⟩ *ametor* (= „fără de mumă") ⟨...⟩ *parthénos* (= „fecioară)". Poate fi mai arhaică întruchiparea *dyadei* în **Rhea**, „soaţa lui Kronos" (fr. B 20 **a**). Această zeiţă joacă un rol simbolic şi în cele mai vechi *akusme* ale tradiţiei orale. La un Xenocrates (intermediar semnificativ pentru credinţele despre *daimones*), în fr. **15** (Aët. 1, **7**, 30), *dyada* este asimilată cu „maica zeilor" — Rhea, un alt nume pentru „materia care izvorăşte veşnic" (ἄϋναος ὕλη — cf. Xenocrates, fr. 28), identificată cu *aoristos dyas* (= „dyada făr' de hotar"), ceea ce i se pare lui Burkert marca unor speculaţii etimologice tardive (*Rhea* fiind asociată cu *rhéo*, „a curge"). Dar re-etimologizarea populară sau poetică este practicată din cele mai vechi timpuri, reperabilă — în special pentru mediaţia dintre cele trei tărîmuri — la Homer, Hesiod, în *Imnuri homerice*, în orfico-pythagorism.

Fragmentul **B 21** „despre sufletul Lumii", face parte din textele întinse, prelucrate fără îndoială prin secolul IV sau chiar mai tîrziu. Două expresii atestă coloratura stoică: „prin firea sa respirînd" (sau „străbătut de suflarea Naturii" — Diels) nu este departe de „suflul ce străbate natura" *(pneuma diekon)* din stoicism locuri paralele şi Sextus, *Adv. math.* 9, 127. Avem aici mărturia unei „evlavii cosmice" (Burkert: «Kosmosfrommigkeit», tot mai frecventă în ambianţa elenistică. Veşnicia lumii este proclamată în termeni pe alocuri consacraţi de aristotelism sau purtînd amprenta elanului unui imn de laudă, ca în *Timaios*. Fragmentul nostru prezintă foarte multe afinităţi cu un tratat apocrif extrem de tardiv: *Despre natura Universului* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως), de Pseudo-Okellos (v. în acest volum, pp. 235—239, fr. 3 şi lucrarea lui R. Harder, *Ocellus Lucanus*, Berlin, 1926, care trece în revistă locurile paralele). Mai veche se dovedeşte prelucrarea fragmentului philolaic, databilă cel mai tîrziu din sec. II î.e.n. În ciuda „modernizării" terminologiei înclinăm să credem că nucleul enunţării se afla în concepţia lui Philolaos despre un *kosmos*-organism, care fiinţează după ce a început să „respire". La polul opus principalul anacronism îl constituie proclamarea *veşniciei* acestui *kosmos*, deşi fr. **A 18** postulează — în mod verosimil pentru pythagoreul organicist — perspectiva *pieirii* sale (*phthorá* = φθορὰ κόσμου), chiar dacă un asemenea sfîrşit ar fi tîlcuit ca premisa unui nou început („eterna întoarcere" sau *apo-katastaza* devenirii ciclice). S-au depistat în plăsmuirea inconsecventă a coloraturii doriene forme recente, din limba comună, cum ar fi *exarkhidion*, adverbial, coroborat cu inscripţia din Dittenberger, *Syll.*[3] 712$_1$, deşi la fel de bine pare atestată forma emendată, propusă de Diels şi Letronnes, ἐξ ἀρχιδίων = „din rudimente primordiale" (în ciuda obiecţiilor lui Burkert care compară diminutivul cu parodisticul Σωκρατίδιον). O relicvă enigmatică rămîne *anakoma pan*, emendat în *anakonama* (după Hesychius, *anakonan*), echivalentul lui *anastrophé*, „răsturnare". Se întrevăd aşadar şi vulgarisme ale tradiţiei neo-pythagoreice, datorate pesemne străduinţei de a păstra şi cîte ceva din vechiul fond al tradiţiei philolaice (o tează dezvoltată în lucrarea lui Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924). O ramificaţie asemănătoare stă la baza falsului tratat *Despre sufletul lumii şi al naturii* atribuit lui Timaios din Locri.

[267] În text ἄφθαρτος καὶ ἀκατατόνατος, adică „*incoruptibil și de neobosit*" — ceea ce mi se pare un fel de hendyadă, pentru a sublinia faptul că natura nu este supusă unei „degradări a vremelniciei", nu se uzează ca un organism efemer.

[268] Subiectul „Sufletul Lumii", nespecificat în această propoziție, se lasă lesne subînțeles, *mai ales dacă ținem seama de contextul* care va menționa ulterior „sufletul ce învăluie (și cuprinde — *periekhei*) totul". Apoi, însuși atributul, în construcția „mai puternic decît acesta" este de genul feminin, acordîndu-se cu *psyché*.

[269] Am tradus prin „c o n g e n i a l" termenul *syn-genés*, propriu-zis „*înrudit*", aici cu *conotație abstractă*, *fiind vorba de un kosmos emanație* a demiurgului („a lui congenere" — T.C.).

[270] Am redat astfel, printr-un nume predicativ, de factura unui termen abstract preluat din latină *(continuum)*, grecescul *syn-ekhés*, care mai apare la pythagorei și deține de asemenea un loc important în *Fizica* lui *Aristotel* („c o n t i n u i t a t e a" *spațiului*). *În corelație* cu fundamentala *unitate* a întregului *kosmos*, proprietatea *continuității* reprezintă pentru concepția pythagoreică un atribut al coerenței materici, structurată prin numere în așa fel încît *vidul-apeiron* nu provoacă discontinuitate, ci se lasă delimitat de *peras*, în coarticulare strînsă. Nu se ivise încă o noțiune a vidului derivată din experiență, iar necesitatea de a menține pretutindeni continuitatea materiei (chiar dacă se îmbină calități radical deosebite de „substanțe") asigură temeinicie filosofării, numai în parte modernizată, prin efortul imitatorului tardiv de a prelucra mitereul arhaic așa cum cer tiparele aristotelismului (prin secolele III—II î.e.n.).

[271] Despre această formulă (*exarhídion* sau *arhídiou*, emendat de Rose în ἀρχ(ῆς ἀ)ιδίου, „un veșnic început") v. și precizările date de noi în nota de tranziție — *supra*, p. 189. În astfel de pasaje se accentuează discrepanțele care opun prelucrarea tardivă a ideilor pythagoreice din secolul V î.e.n. Lumea generată de Unul ambivalent ar avea un început potrivit *formulării din* această propoziție. Mai înainte, însă — și în tot restul expunerii — se proclamă veșnicia de neclintit, perenitatea Universului, fără obîrșie temporală.

[272] *Luna* semnifică o frontieră pentru delimitarea părții eterne i n c o r u p t i b i l e a Universului — „supra-lunară" — în contrast cu cea c o r u p t i b i l ă, *supusă transformărilor (degradării, morții, specifice* doar lumii „sub-lunare" din vecinătatea Pămîntului). Poziția Lunii ca „mediatoare" cosmică ar putea fi o noțiune preluată de pythagorei din vechile credințe referitoare la cele trei tărîmuri (v. pp. 140—142). Dar optica de ansamblu din textul tardiv derivă totodată dintr-o epistemă fixată *de aristotelism* (v. de ex. *Physica*, *sau tratatele De caelo* și *De generatione et corruptione*).

[273] O formulare aristotelică pentru a proclama eternitatea se îmbină cu reprezentările platonice din *Timaios*. De fapt „Sufletul Lumii" nu mai corespunde acum întru totul *Focului* central, ci mai degrabă celui exterior, „involucrul" — aici un „suflu" de foc în osmoză (ca la stoici), care învăluie doar cerul supra-lunar.

[274] Mecanismul eternei mișcări din *kosmos* este înfățișat ca în Aristotel; cu singura deosebire, platonică (și pe cît se pare moștenită de la pythagorei), că „mișcătorul" nu este imobil el însuși, ca la Stagirit (*primum movens* fiind acolo *akíneton kinoûn*). Totuși, textul n-are pentru „mobil" termenul

curent *(kinoúmenon)*, ci un alt echivalent aristotelic, desemnînd principiul „mereu pasiv" *(aeipathés)*.

[275] Ca în metafizica Stagiritului *en-ergeia* desemnează o procesualitate: „lucrarea" în sens durativ şi sub raportul realizării ţelului pe care-l implică orice proces dintr-un *kosmos* dominat de finalism (determinism teologic). Un semantism de felul acesta nu apare la presocratici, nealegîndu-se încă o finalitate atotputernică din cuprinsul fenomenelor fizice şi nefiind nevoie de prioritatea *energiei* (în accepţiunea aristotelică). Şi *genesis* capătă în contextul fragmentului sensul metafizic din terminologia secolului IV: „un anumit mod de a lua fiinţă", (engl. „coming into being"), opus dispariţiei *(phthora*, engl. „passing by").

[276] Cu a doua ocurenţă *genesis* începe să semnifice, printr-o extensie contextuală, o „devenire" ciclică. Deci nu mai derivă direct din **g e n e z a** naturală (= naştere şi dezvoltare, zămislire, creştere, combinare a elementelor ce dau naştere unei forme noi de materie), ca la majoritatea presocraticilor (Heraclit, Empedocles, milesienii, pythagoreii), deşi mai păstrează vestigiile unei reinstaurări a *kosmos*-ului în timp — noţiune redată şi de verbul *apokathistanai* (cf. *apo-katastasis*). Deci, undeva, în substratul problematic al textualizării, se întrevăd vestigii din reprezentarea timpului ciclic al Universului ce se primeneşte periodic, după trecerea unei serii de milenii (ani mari).

Ultimele fragmente „**î n d o i e l n i c e**" (**B** *22—23*) ar proveni dintr-o lucrare de sinteză (sau rezumativă ?), care poate fi cel mult o adaptare tardivă a principalelor teorii philolaice. În cele trei „volume" intitulate Περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων $\overline{\text{ABI}}\Gamma$ (mărturia latină a lui Claudianus Mamertus reproduce titlul în latineşte), „**m ă s u r i l e**" — gr. **m é t r a** — ar corespunde geometriei, iar „ritmurile" atît muzicii cît şi armoniei cosmice (corelată cu cea psihosomatică).

[277] Boeckh (în *Philolaos*, pp. 86, 177) ne atrage atenţia că prin *ponderа*, trebuie să înţelegem o sinecdocă, preluată din metalimbajul tehnic al pythagoreilor; întrucît ele desemnează unităţile *ponderale*, folosite pentru a măsura vibraţii, produse de strune ţinute sub tensiune prin atîrnarea unor greutăţi diferite (ceea ce permitea să se obţină practic experimental parametri cantitativ-numerici pentru a exprima înălţimi corelative ale gamelor şi acele raporturi proporţionale pe care le dezbat „în chip obscur" scrierile philolaice).

[278] Gomperz a semnalat caracterul autentic al expresiei *incorporalis convenientia*, care ar traduce *harmonia asomatos* („armonia necorporală"; la Diels—Kranz: „körperloses Dasein in der Welt"), o noţiune abstractă şi elevată pe care n-ar fi putut-o inventa compilatorul nostru. În fraza următoare straniul ataşament al sufletului pentru corp aminteşte de ambivalenta convieţuire cu „mormîntul-închisoare" şi „custodie", despre care a fost vorba în fragmentele *B 14—B 15*. Philolaos ar fi evidenţiat paradoxul acestei temporare predilecţii, dominată în cele din urmă de un sentiment al constrîngerii şi al culpabilităţii.

[279] Numărul ca „statornică şi veşnică legătură **n e c r e a t ă**" este de fapt „creat de el însuşi" *(autogenés)*; tot o parthenogeneză, ca în fr. *B 20*. La Diels—Kranz: „... Band des ewigen Beharrens der innerweltlichen Dinge".

[280] „**O p o r t u n i t a t e a**" (gr. *kairós*) din acest fragment este un concept fundamental pentru morala presocratică. La un Pindar (*Pyth.*

9, v. 78 şi *Ol.* XIII, v. 47 şi urm.) termenul desemnează d i s c e r n ă m î n t u l şi totodată n o r o c u l celui care a ştiut să folosească p r i l e j u l n i m e r i t (un „avantaj" al său), legat mereu de o *măsură* şi *Modul de viaţă pythagoreic* (Aristoxenos), în acest volum, pp. 34—58. Heraclit îl acuză pe Pythagoras că adunase prea multe cunoştinţe, încălcînd prin *polymathie* (acumularea unor învăţături nediferenţiate) „oportunitatea" sau măsura — *kairós* ce trebuie să călăuzească comportarea înţeleaptă. După cum relevă Kranz într-o notă adiţională *(ad h.l.)*, Anaxarchos a răspuns invectivei heraclitiene (cf. fr. 72 B, *1* DK), arătînd că există dimensiuni ale „oportunităţii" — *kairós* proprii gîndirii filosofice. Controversa „filosofilor din vechime" i se pare autorului nostru didactic (Athenaios, „specialistul în mecanisme", de prin sec. I. î.e.n.) un aport la definirea globală a „prilejului nimerit" *(kairós)*. Doar un alt compilator tardiv care — după cum precizează Diels-Kranz — excerptează acelaşi text dă filosofii în altă ordine şi adaugă la început pe Philolaos. Ca atare s-ar putea să fi existat o referire la concepţia strict pythagoreică despre *kairós*: un concurs de împrejurări văzut ca o simetrie — proporţională — şi intruchipat de numărul *şapte* (cf. *Theol. Ar.* 44), care, potrivit mărturiei aristotelice (*Metaph.* I, 8, 989 b-990 a), îşi avea locul în „alcătuirea Universului" (v. la noi vol. I, p. a 2-a, fr. 40, p. 39, respectiv 58 B 22 DK), fiind văzut fie ca „prilej oportun" (potrivire fericită de întîmplări), fie ca „moment critic". Ulterior — dealtfel — *kairós* va însemna şi „un punct vital" (critic) din anatomia corpului omenesc, iar prin polisemie ambivalentă atît o perioadă critică, cît şi un anotimp sau o perioadă potrivită (engl. „season").

[281] Din această îmbinare de cuvinte se vede că oportunitatea — *kairós* — este înţeleasă şi ca „măsură definitorie" pentru cunoaşterea filosofică. Democrit, atunci cînd incrimina (după Heraclit — v. *supra*) aceeaşi *polymathie* a lui Pythagoras, spunea că „trebuie cunoscute măsurile (= = „limite şi extensii ale definiţiilor") în ceea ce priveşte oportunitatea" (χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι — în textul nostru cf. fr. 68 B 65 DK).

[282] „Noima în domeniul practicii" este un *lógos pragmáton*, un fel de raţionalitate a faptelor noastre.

[283] Nu reiese clar dacă „a c e l î n d e m n d e l f i c" [*parangelma*] corespunde celebrului „cunoaşte-te pe tine însuţi" *(gnothi seautón)* sau maximei *métron áriston* („cel mai bun lucru este măsura").

[284] Autorul creştin (din sec. XI e.n.) se referă cu dispreţ la ereticul Iulian Apostatul, care, alături de scrieri filosofice şi morale ar fi compus totodată şi lucrări de poliorcetică (referitoare la maşinile de război şi arta fortificaţiilor). Pînă în antichitatea tîrzie mai dăinuia reputaţia lui Philolaos ca filosof cu preocupări experimentale în diferite domenii, prin care verifica postulatele arithmo-geometriei. Menţionarea lui în acest context s-ar putea datora faptului că era considerat maestrul lui Archytas (autentic geometru şi „fizician" riguros).

1. IAMBL., *V.P.* 148 Eurytos crotoniatul[1], un discipol din cei care-l ascultaseră pe Philolaos[2], vestindu-l cîndva un păstor că auzise chiar la chindie, în miez de zi, glasul din mormînt al lui Philolaos, ca și cum ar fi cîntat — deși filosoful era mort de mulți ani, — întrebă deodată:

— Pe zei! și ce acord[3] făcea să răsune?

2. THEOPHRAST., *Metaph.* 11, p. VI a 19 Usener (Ross-Fobes):

Este caracteristic pentru omul desăvîrșit, cugetător adînc[4], să nu se oprească într-un anume punct al cercetării odată ce a progresat[5], întocmai cum a zis Archytas [cf. și fr. A 13] că proceda Eurytos, atunci cînd așeza într-o anumită ordine pietricele[6], spunînd astfel: „Acesta este numărul omului, acesta e al calului și acesta se nimerește să fie al unui alt lucru". Acum însă cei mai mulți gînditori, înaintînd pînă la un anumit prag se opresc, așa cum se întîmplă cu cei care iau ⟨drept principii⟩ **unul** sau **doimea** nedefinită [*aóristos dyás*][7]. Căci ei, după ce au generat numerele, suprafețele și corpurile, omit oarecum restul sau de abia tratează ⟨celelalte principii⟩, arătînd numai atîta: că unele derivă prin generare din *dyada* nedefinită, cum ar fi spațiul [*topos*] și vidul nemărginit [*kenón kai ápeiron*][8], altele din numere și din unitate, cum ar fi sufletul[9] și altele asemenea sau [timpul și cerul] — și multe din celelalte —. Dar, de fapt, despre cer și cîte mai rămîn[10] ei nu menționează nimic.

3. ARISTOT., *Metaph.* XIV (N) 5, 1092 b 8

Nu s-au precizat de asemenea în ce chip Numerele sînt cauze ale substanțelor și ale ființei[11]. Dacă de pildă ele îndeplinesc această funcție cu niște l i m i t e. Așa precum — de pildă — din punctele ce alcătuiesc mărimile Eurytos stabilea cutare număr al omului[12]; cutare al calului și, întocmai ca cei care raportează numerele la figurile geome-

trice ale triunghiului şi patrulaterului[13], tot astfel apoi obţinea cu pietricele o asemănare a formelor de plante ⟨şi animale⟩? Sau cumva ⟨ele trebuie considerate cauze⟩, deoarece consonanţa [symphonía][14] fiind un raport de numere, în mod similar şi omul şi orice alt lucru ar fi de asemenea un raport numeric? [cf. şi vol. I, 2, „Pythagoras", fr. **51**, p. 43].

ALEX., *ad h.l.*, p. 827, 9

Fie — ca să zicem aşa — delimitarea[15] omului numărul două sute cincizeci şi trei, iar numărul trei sute şaizeci al plantei[16]; odată ce stabilise această premisă, lua două sute cincizeci de pietricele, unele verzi, altele negre, altele roşii, colorate îndeobşte în tot felul de culori[17]. Apoi, după ce spoia cu var un zid, conturînd umbra unui om[18] şi tot la fel ⟨schiţînd⟩ o plantă, se apuca să înfigă aceste pietricele unele în conturul feţii, unele de-a lungul mîinilor, altele mereu în alte conture şi astfel desăvîrşea imitaţia unei figuri a omului cu pietricele[19], în număr egal cu suma unităţilor care, zicea el, definesc omul.

NOTE

[1] În „Catalogul" lui Iamblichos (v. p. 27 şi notele de acolo — 13, **16**), filosoful Eurytos mai apare ca locuitor al Metapont-ului, iar apoi ca tarentin. În sfîrşit, mai este menţionat în § 266 tot ca cetăţeanu de fel din Metapont. S-ar putea să fie vorba de stabilirea sa temporară într-o cetate, după ce ar fi emigrat din Crotona, la fel cu Philolaos, după mişcările antipythagoreice. Nu există suficiente indicii pentru a determina care din cele trei cetăţi a fost ultima lui patrie.

[2] Am redat exact, prin mai multe cuvinte substantivul *akoustés*, *litt.* „auditor", termen luat probabil în accepţiunea specifică pentru discipolii care vegheau asupra moştenirii unor învăţăminte orale. După cum se precizează şi în Nota introductivă (v. pp. 21—22), Eurytos face parte din mentorii ultimei serii de pythagorei (a 5-a treaptă, potrivit cronologiei relative) care continuă în special preocupările de matematică ale şcolii. Pare să fi fost ceva mai tînăr decît Philolaos, de vreme ce trecea drept elev al acestuia şi era citat de Archytas cu admiraţie pentru metoda sa originală care făcuse autoritate în arta demonstraţiei, aşa cum reiese din fr. 2. Aşadar maturitatea sa poate fi situată între 390—360 î.e.n., cu o generaţie înainte de ultimii pythagorei grupaţi într-o şcoală, pe care-i mai apucase Aristoxenos (potrivit mărturiei din Diog. Laërt. VIII, 46).

[3] Aici termenul *harmonia* din text înseamnă un „acord armonic". Unei asemenea rezonanţe muzicale i se atribuie o acţiune magică, dincolo de moarte, aşa cum atestă şi reprezentările plastice funerare inspirate de

pythagorism acolo unde imaginea defunctului care face să răsune un instrument simbolizează tocmai această modalitate de a comunica prin sunete armonioase, mai presus de graiul articulat, cu lumea celor vii. În anecdota citată de Iamblichos s-ar părea că recunoașterea unui anumit acord ce străbătea din mormînt ar fi permis eventual să se deducă în ce stare se afla sufletul răposatului Philolaos.

[4] Teofrast laudă gîndirea unui filosof ce știe să „cugete" *(phronein)* și ca atare se dovedește un om „desăvîrșit" *(teleios)*, la fel de bine înzestrat cum va fi pe plan moral înțeleptul, calificat printr-o formulă sobră de clasicismul francez: *honnête homme*. Aici un aristotelic propune ca pildă — pentru idealul de „cuminţenie" — temeinicia unui om de știință care știa să folosească metode concrete în demonstrație.

[5] Idealul propus ilustrează pare-se adecvarea la obiect (v. și *supra*). De aceea, prin contrast, el se opune superficialității altor filosofi (nespecificați) care acumulează tot felul de speculații clădite pe temelia unor principii fragile sau deosebit de abstracte, fără să le impună convingeri prin demonstrații solide.

[6] Ceea ce face noutatea procedeului schematic de reprezentare a vieţuitoarelor sau obiectelor fizice ca figuri desenate concis, pe baza unei proiecții arithmo-geometrice, ține tocmai de această „d i s p o z i ţ i e" precisă a pietricelelor care totalizează cîte un număr, diferit pentru fiecare făptură sau obiect al schematizării. Determinarea unei anumite configurații printr-o dispunere *anume* a pietrelor-puncte (în text *diatithénta tinàs psēfous)* este la fel de relevantă prin geometrism ca și numărul lor crt.

[7] Nu reiese clar dacă Teofrast polemizează aici cu teoriile platonice despre generarea *dyadei* („ideea numărului doi") din *monadă* — și apoi cu deducerea progresivă a numerelor din această primă „geneză" — sau cu pythagoricii tardivi, înclinați spre *mistica numerelor*. Propriu-zis, „doimea nedefinită" [*aóristos dyás*] nu mai corespunde întocmai ideii de generare a numărului par de tip autentic pythagoreic din prima *dvadă*, „pereche", întruchipînd *apeiron*-ul, în echilibru cu monada *peras* („limită").

[8] Sub forma unor principii vagi această raportare a determinărilor cosmice, cum sînt „vidul" și „nemărginirea" (sau chiar „infinitul") la doime *(dyas)* și la numere pare corespunde, oarecum *kosmopoiezei* pythagoreice (cf. vol. I, p. 2, „Pythagoras", fr. *23—21* și *49—55*). Li se reproșează totuși acestor epigoni de a nu defini în mod constant natura numerică specifică unor asemenea proprietăți determinabile (sau determinate) ale structurii cosmice stihiale, „spațiul", „vidul", suprafețele fiind categorii mai abstracte decît vechile stihii ale milesienilor (Apa, Focul, Aerul), dar necesitînd o demonstrație, ca orice principii riguros exacte. Pentru „generarea" suprafețelor din numere, v. și „Philolaos", fr. A 13 (la noi p. 74—77). De abia cu Archytas (v. de ex. fr. A 13 și A 24) pythagoreii încep să-și pună problema unei definiții mai riguroase a conceptului de *materie* și de *spațiu*, dincolo de fixarea unor parametri numerici convenționali pentru obiecte fizice proiectate spațial sau identificate în natură, așa cum se înfățișează „corpurile" concrete.

[9] Pentru determinarea sufletului printr-un n u m ă r al „psihogoniei" sau al „acordului armonic", v. secțiunea „Pythagoras", vol I, p. **2**, fr. **8**, p. 14 cu nota 56 și fr. 74 a—75, iar în acest volum „Philolaos", fr. A 12. Primele speculații asimilează „numărul sufletului" cu 216 sau 63, altele cu diferite intervale armonice.

[10] „Cîte mai rămîn" sau „restul problemelor necercetate" ar fi tocmai domeniul raportării principiilor-cauze la realitatea fenomenelor din natură pe care filosofii superficiali de obicei nu le cercetează.

[11] Mărturia lui Aristotel face parte dintr-o critică de proporții considerabile a noțiunii de cauzalitate la filosofii care l-au precedat. Acest pasaj din *Metafizica* N (XIV), cap. 5, figurează la noi și în vol. I, p. 2 (v. trimiterea din text), așa cum a fost antologat în DK, deoarece ne arată cum generau pythagoreii prin numere toate „cele existente" *(ta onta)* sau — potrivit terminologiei aristotelice — „substanțele *(ousiai)* ființării *(tou einai)*".

[12] Fără să echivaleze unitățile numărului simbolizate de pietricele cu numere-puncte concrete, ca niște particule (ceea ce Raven consideră o fază epistemologică desemnată prin termenul ***number-atomism***), Eurytos înclină să considere numărul (sau — mai exact — parametrii exprimabili numeric) drept delimitări ale proporției, mărimii etc. unor obiecte fizice concrete, inclusiv ale ființelor, întrucît fiecare din acestea trebuie să însumeze, ca într-o figură, însușiri numerice ale părților constitutive. Păstrează vestigiile unei fascinații arithmologice conceptul de număr (unic pe cît se pare) specific în pythagorism ființelor vii, omului, plantelor, derivînd probabil din reprezentările unui echilibru al tensiunilor din natură instrunate armonic, așa cum se prezintă articulațiile numerice, ritmul, simetria.

[13] Reiese din această precizare că schemele figurative la Eurytos (ca în construcția unor *grafe* moderne) reprezentau conturul ființelor (sau obiectelor) prin numere ce sintetizau în pythagorism însușirile sau proporțiile ființelor și ale plantelor.

[14] Stagiritul menționează și al doilea concept din pythagorism: **numerele-armonii** sau raporturile numerice prin care se da formula intervalelor armonice, cum le găsim caracterizate în fragmentele philolaice și la un Archytas.

[15] Comentariul lui Alexandros utilizează aici termenul *koros* pentru liniile trasate cu pietricele. Propriu-zis „limite" sau „granițe", dar în același timp „definiții", respectiv „d e l i m i t ă r i", concret-figurative.

[16] Oricum specifica el, (v. *supra*, nota 13), nu se știe ce reprezentau exact aceste numere sintetice care întruchipau **omul (253)** sau **planta (350)**. În primul caz avem un număr impar, din care pesemne s-ar putea scădea fie cîteva unități, fie una singură: proiecții de tipul celor geometrice, în plan și în spațiu raportate la numere (triunghiulare, pătrate, piramidale). Metoda filosofului este caracterizată astfel în lucrarea lui Kirk—Raven: „era posibil să se contureze cu ajutorul pietricelelor exact forma exterioară, în așa fel încît figura să reprezinte numai un om sau un cal. Așadar învățatul nostru marca suprafețele care delimitau în mod particular un om sau un cal și punctele care legau aceste suprafețe. Apoi, numărînd exact numărul de puncte necesare pentru a reprezenta un om, astfel încît figura să nu poată fi altceva decît făptura omului, el considera că a coroborat ecuația omului cu un număr anume" (*The Presocratic Philosophers*, cap. *Philolaus and Eurytos of Croton*, p. 315). Pentru prima dată în cultura europeană se imaginează un model matematic de reprezentare figurativă a obiectelor. Bineînțeles rămîn enigmatice implicațiile stabilirii (fie una sau mai multe zeci), pentru a se obține un număr par cu submultiplii săi. Numărul generic al p l a n t e i (360) s-ar

potrivi și cu evaluarea generică a sorocului creșterii vegetative (un număr de zile, de luni ș.a.m.d.).

[17] Din menționarea pietricelelor *policrome* se întrevede intenția de a contura o schemă cu elemente constitutive, diferențiate numeric și sub raportul proiecției, așa cum se lămurește din text, în fraza următoare: unele culori pentru față, altele pentru mîini etc. Procedura seamănă în mod izbitor cu schițele moderne desenate la tablă cu cretă colorată.

[18] Așa cum precizează Timpanaro Cardini avem aici un desen în *clar-obscur*. Mai precis o *skiagramă*: delimitarea conturului unui obiect, pe baza umbrei proiectate pe un fond alb (aici zidul spoit). Aceeași precizie elegantă se obținea în secolul XVIII cu figurile negre decupate ca niște profiluri dintr-un joc de umbre (germ. *Schattenbild*). Aici, prin *skiagrafia* se obținea cît mai precis al figurii, iar în interiorul ei se înșirau apoi — într-o *dispoziție* precisă, v. *supra*, nota 16 — elementele constitutive, sub forma lineamentelor colorate, ca și cum s-ar fi întocmit cu un număr determinat de puncte (= pietricele) articulațiile de jonctură ale chipului (făpturii, obiectului) de reprezentat.

[19] *Imitația* prin skiagramă este „desăvîrșită" prin demarcația cu un număr exact de pietricele, care poziționează, ca într-o proiecție spațială, diferite contur din figura omului (sau a plantei; viețuitoarei etc.) redată potrivit unei asemănări cît mai precise (*mimoumenos*, verbul care corespunde unui proces de *mimesis* întemeiat pe numere: *simularea științifică*).

ARCHYTAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Archytas, fiul lui Mnesagoras sau al lui Hestiaios, a fost un celebru filosof pythagoreic, precum și om politic și învățat cu renume (aprox. 440—360 î.e.n.). S-a născut și a trăit la Tarent, în sudul Italiei, unde s-a remarcat atît pe tărîmul cugetării cît și al vieții sociale. După informațiile biografului său, Aristoxenos din Tarent, Archytas a fost ales de șapte ori strateg al cetății, cu toate că obiceiul pămîntului interzicea ca cineva să dețină această funcție de două ori la rînd. Aflat în fruntea treburilor publice, el a purtat mai multe războaie cu dușmanii patriei sale și a ieșit întotdeauna biruitor. S-a preocupat cu rîvnă de buna cîrmuire a treburilor obștești, ridicînd în slujbe publice pe gospodarii vrednici la ei acasă. Avea chiar unele vederi democratice: îi plăcea să se ospăteze la masă cu sclavii și cu oamenii de rînd. S-a aflat în strînse legături de prietenie cu Platon, întreținute prin corespondență și vizite.

După mulți ani de rodnică activitate, filosoful tarentin și-a sfîrșit zilele într-un naufragiu, lîngă coastele Apuliei. Horațiu îi celebrează moartea într-o Odă (I, 28) străbătută de accente triste asupra zădărniciei lucrurilor omenești. Personalitatea lui Archytas, așa cum se desprinde din *Viața* scrisă de compatriotul său Aristoxenos (la Athenaios XII, p. 545 A), ne apare astăzi ca o figură înzestrată cu înțelepciune, demnitate morală și măsură, calități egalate doar de erudiția sa.

Opera lui Archytas pare să fi fost vastă, abordînd teme de filosofie, matematică, mecanică, astronomie, muzică și politică. Astăzi nu se mai păstrează din ea decît puține fragmente, culese de Meiners, *Histoire des sciences chez les Grecs*, Paris, III, C. 5; și Mullach, FPhG I, fr. 535—575; II, fr. 117—129. Lucrarea *Natura universaliilor* (J. Camerarius, *Archytas, Natura universaliorum*, Leipzig, 1564), care i se mai atribuie, are paternitate îndoielnică. La fel sînt și fragmentele dorice transmise sub numele lui și intitulate *Despre lege și dreptate* (F. Cordano, *Sui frammenti politici attribuiti ad Archita in Stobeo*, „La Parola del Passato", XXVI, Napoli, 1971, pp. 290—300).

Din fragmentele păstrate se poate înfiripa o părere asupra întregii activități științifice a învățatului tarentin. El s-a distins în special în aplicarea principiilor matematice la mecanică și trece drept inventatorul șurubului și al scripetelui. Se mai spune că a descoperit construcția cubului și că a calculat dublul cubului. A demonstrat, de asemenea, că între două numere aflate în raportul $(n + 1) : n$ nu există nici o medie proporțională rațională; urmează că întregul cu raportul 9:8 nu poate fi împărțit în două intervale egale întregi; rezultă că $(n+1) : n$ este irațional, deci poate fi stabilit numai geometric, nu și aritmetic. De asemenea, a găsit două medii proporționale la două drepte date cu ajutorul cilindrilor. În domeniul muzicii, a demonstrat, printre altele, că terța (5:4) este baza

armoniei. Ca filosof, Archytas se încadrează în şcoala „italică" sau pythagoreică, ce a funcţionat la Crotona în jurul anului 540 î.e.n. şi apoi la Tarent, unde s-a distins alături de Okkelos, Timaios, Alkmaion, Philolaos.

Fragmentele lui Archytas sînt scrise într-un dialect doric supra-regional, cu unele împrumuturi din dialectul ionic, încadrîndu-se astfel în tendinţa generală pythagoreică de a depăşi limitele unui grai local şi de a crea o proză filosofică universală (A. Uguzzoni, *Note sulla lingua dei Pitagorici Filolao ed Archita*, „Quaderni dell'Istituto di Glottologia", Bologna, VII, 1962, pp. 53—71; continuare „Quaderni dell' Istituto di Filologia greca", Cagliari, VIII, 1964—1965, pp. 87—109).

BIBLIOGRAFIE

P. Tannery, *Un traité grec d'arithmétique antérieur à Euclide*, MAI., 3, 1905, pp. 244—250.

B. L. van der Waerden, *Die Arithmetik der Pythagoreer*, I, Math. Ann., 120, 1947—1949, pp. 127—149.

B. L. van der Waerden, *Die Harmonielehren der Pythagoreer*, „Hermes", 78, 1943, pp. 163—199.

Maria Timpanaro Cardini, *I Pitagorici*, Firenze, 1962, pp. 262—385.

J. Burnet, *Early Greek Philosophy*², London, 1914.

C. Del Grande, *Archita e i suoi tempi*, „Filologia minore", Napoli, 1956, pp. 307—325.

G. Loria, *Le scienze esatte nell' antica Grecia*, Milano, 1914².

A. Olivieri, *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, Napoli, 1931.

A) VIAŢA ŞI OPERA

Viaţa

1. DIOG. VIII, 79—83 Archytas din Tarent, un pythagorician şi acesta, a fost fiul lui Mnesagoras, iar după părerea lui Aristoxenos [fr. 13 FHG II, 275, cf. A 7. 9], fiul lui Hestiaios. El este cel care l-a salvat pe Platon printr-o scrisoare, cînd era să fie omorît de Dionysios[1]. Era admirat de cei mulţi pentru priceperea în toate domeniile; de aceea el a fost ales strateg al cetăţii de şapte ori, deşi alţii nu deţineau această funcţie mai mult de un an, întrucît legea însăşi interzicea acest lucru. Platon i-a scris două scrisori, după ce, mai întîi, îi scrisese el lui Platon în felul următor [paragrafele 80 şi 81 ce urmează redau scrisorile][2].

Au existat patru bărbaţi cu numele Archytas: primul, acesta despre care vorbim; al doilea, un muzician din Mytilene; al treilea, autorul unei lucrări *Despre agricultură*; al patrulea, un epigramist. Unii vorbesc şi de un al cincilea[3], un arhitect, căruia i se atribuie o carte *Despre mecanică*, cu următorul început: „Aceste lucruri le-am învăţat de la Teucros din Cartagina". (Despre muzician se spune că, reproşîndu-i-se faptul că nu i se face auzită vocea, el a răspuns: „Ei bine, instrumentul meu vorbeşte, concurînd pentru mine".)

Aristoxenos spune[4] că pythagoricianul despre care vorbim, cît a fost strateg, n-a fost niciodată înfrînt; o singură dată a renunţat la comandă din pricina invidiei celorlalţi şi oamenii lui imediat au căzut în mîinile duşmanului. El a fost cel dintîi care a tratat mecanica metodic, prin folosirea principiilor matematice[5]; tot el a aplicat pentru prima oară mişcarea mecanică la o figură geometrică, anume cînd a încercat, cu ajutorul secţiunii unui semicilindru, să găsească două medii proporţionale pentru a obţine dublul cubului. Şi în geometrie, el a descoperit cel dintîi cubul[6], după cum spunea Platon în *Statul* [VII, 528 B?].

2. Lex. *Suda* Archytas din Tarent, fiul lui Hestiaios sau al lui Mnesarchos sau al lui Mnasagetas sau al lui Mnasagoras, a fost filosof pythagorician. Acesta l-a scăpat pe Platon de la moarte cînd era să fie ucis de tiranul Dionysios. El a stat in fruntea confederației italioților[7], fiind ales strateg absolut de către concetățenii săi și de către elenii din acele împrejurimi. În același timp, a predat și filosofia, a avut discipoli renumiți și a scris multe cărți [din Hesychios].

Archytas a fost, după cîte se pare, elevul lui Empedocles (!). Pe socoteala lui se vîntură și o vorbă: „castanieta lui Archytas", pentru că Archytas a inventat castanieta care este un gen de instrument ce produce sunet și zgomot [din A 10].

3. HORAT., *Ode*, I, 28, 1—16.

Darul neînsemnat al unui pumn de pămînt
Te ține, Archytas, sub malul Matinului[8] în adînc,
Pe tine, care pămîntul și marea cu mintea măsurai
Și firele fără număr ale nisipului calculai;
Că-n lăcașul zeilor cu spiritul ai pătruns
Și bolta universului cu gîndul ai străpuns,
Toate aceste izbînzi ale minții la ce ți-au folosit,
Dacă de moarte să scapi nici tu n-ai izbutit?
Și tatăl lui Pelops, al zeilor oaspe[9], moartea-a cunoscut
Și Tithon[10], ce-n aer să se-nalțe știu că a putut,
Murit-a și Minos[11], la sfatul lui Zeus primit,
În Infern e și Pythagoras, fiul lui Panthoüs, de două ori
săvîrșit[12];
Acesta în zadar cu scutul cel smuls din templu să dovedească-a
vrut
Că mai trăise-n vremea războiului troian și nu-și dăduse
morții decît sărmanu-i trup;
Mort e și filosoful pe care l-ai privit
Ca pe-al naturii și-al adevărului interpret iscusit[13];
Pe toți ne-așteaptă aceeași unică noapte,
Cu toții apuca-vom într-o zi pe calea ei ce-i zice moarte[14].

4. STRABON VI, 280 Odinioară tarentinii au fost peste măsură de puternici, sub cîrma unui regim democratic ...; ei au îmbrățișat cu osebire filosofia pythagoreică, și înde-

osebi Archytas, care s-a aflat în fruntea cetăţii vreme îndelungată [cf. A I, s. 322, 8. 21].

5. PLATON, *Ep.*, VII, 338 C Totuşi[15] mi s-a părut că mă aflu în mai mare siguranţă să-i las în plata norocului, cel puţin pentru moment, pe Dion şi pe Dionysios;[16] dar, negreşit, i-aş fi nemulţumit pe amîndoi de le-aş fi răspuns că sînt bătrîn şi că nici unul din faptele prezente nu s-a realizat potrivit înţelegerilor. În afară de aceasta, eu cred că Archytas s-a dus la Dionysios, căci eu, odinioară, înainte de-a pleca (din insulă), mijlocisem relaţii de prietenie şi ospitalitate între Archytas şi tarentini, pe de o parte, şi Dionysios[17], pe de altă parte, apoi am plecat ... 399 A Dionysios a trimis a treia triremă după mine pentru a-mi mijloci călătoria; el mi-a trimis totodată şi pe Archedemos[18], unul din sicilienii pe care credea că eu îl apreciez foarte mult, şi care era unul din discipolii lui Archytas, precum şi pe alţi cîţiva cunoscuţi de-ai mei din Sicilia ... [Urmează trimiteri la textul unei scrisori a lui Dionysios către Platon]. Alte scrisori mi-au sosit, apoi, de la Archytas şi de la tarentini, în care se aduceau mari laude zelului pentru filosofie al lui Dionysios, adăugîndu-se că, de n-am să sosesc acum, se va rupe complet legătura lor de prietenie cu Dionysios, mijlocită de mine şi de mare importanţă pentru statul lor. 340 A Plec aşadar[19] ... cu multe temeri în suflet, deoarece nici prevestirile nu-mi erau deloc favorabile. 350 A Am primit atunci mai multe vizite, printre altele pe aceea a cîtorva mateloţi de la Atena, compatrioţi de-ai mei, care mi-au adus la cunoştinţă că sînt calomniat de către peltaşti, ba unii chiar au rostit împotriva mea unele ameninţări cu moartea, dacă vor reuşi să mă prindă. Mă gîndesc atunci la un mijloc de salvare; îl înştiinţez pe Archytas[20] şi pe ceilalţi prieteni ai mei din Tarent de situaţia în care mă aflu. Aceştia, sub pretextul unei ambasade pusă la cale de cetate, trimit o corabie cu 30 de vîsle, împreună cu Lamiscos, unul dintre ai lor, care, sosind, îl rugă pe Dionysios pentru mine, spunîndu-i că eu aş dori să plec şi nimic altceva decît să plec. Dionysios s-a învoit şi mi-a dat drumul, plătîndu-mi şi cheltuielile de călătorie ... Ajungînd în Peloponeş, la Olympia [Ol. 105 = = 360 î.e.n.], l-am întîlnit pe Dion asistînd la jocuri şi i-am relatat cele întîmplate. CIC., *De rep.* I, 10, 16: Cred

că te-am auzit (spunînd), o Tubero, că Platon, după moartea lui Socrate, a plecat mai întîi în Egipt pentru studii, apoi în Italia și în Sicilia, ca să cunoască invențiile lui Pythagoras, și că el s-a întreținut mult timp și cu Archytas din Tarent și cu Timaios din Locroi[21], și a obținut *Comentariile* lui Philolaos[22]. [DEMOSTH.], *Erotic. or.* 61, § 46 ... Archytas a administrat statul tarentinilor atît de bine și cu atîta omenie, cînd a ajuns conducătorul cetății, încît faima lui s-a răspîndit în toată lumea. Conducerea sa înțeleaptă a căpătat atîta har din prietenia sa cu Platon.

6. PROCL. *In Eucl. prol.* II, 66, 14 (din *Istoria Geometriei* a lui Eudemos). În acest timp trăiau [Platon] și Leodamas din Thasos[23] și Archytas din Tarent și Theaitetos din Atena[24], care au dezvoltat teoriile lor și le-au ridicat la înălțimea unui sistem științific mai riguros.

7. IAMBL., *V.P.* 197 (din Aristoxenos) Spintharos[25] povestea adesea despre Archytas din Tarent că, din timp în timp, întorcîndu-se din expediția în care se angajase de curînd și pe care cetatea sa o pornise împotriva messapilor[26], acesta se înfățișa adesea pe cîmp; cînd vedea pe administratorul (pămîntului) și pe ceilalți lucrători că nu s-au îngrijit bine de muncile agricole, ci le-au arătat o mare delăsare, mîniindu-se și indignîndu-se așa cum numai un om ca el putea s-o facă, le spunea acestor lucrători, după cîte se pare, că ei au parte de bunăstare numai pentru că el s-a mîniat pe ei; căci dacă nu s-ar fi întîmplat acest lucru, ei n-ar fi scăpat nici măcar o dată nepedepsiți (de natură) pentru gravele greșeli comise. De aici, Cic., *Tusc.* IV, 36, 78 și urm.

8. ATHEN. XII, 519 B Și Athenodoros[27], în lucrarea sa *Despre seriozitate și amuzament*, spune că Archytas din Tarent, după ce a ajuns o mare personalitate politică și filosof, avea mereu în preajmă foarte mulți sclavi, cu care se complăcea să se întrețină la masă, permițîndu-le să ia parte cu el la ospețe. AEL., *V.H.* XII, 15 Dar și Archytas din Tarent, cînd a ajuns om de stat și filosof, avînd mereu mulți sclavi, se desfăta adeseori cu copiii acestora, jucîndu-se cu fiii de sclavi născuți în casa sa; cu osebire îi plăcea să se amuze în mijlocul lor la banchete. Cf. A. 10.

9. ATHEN. XII, 545 A Aristoxenos muzicianul[28], în lucrarea sa *Viața lui Archytas* [fr. 15 FHG II, 276],

povesteşte că din partea lui Dionysios cel Tînăr au sosit (odată) în oraşul Tarent nişte soli, printre care se afla şi Polyarchos, poreclit „Sensualul"[29], un bărbat foarte zelos în căutarea plăcerilor sensuale şi nu numai în fapte ci şi în vorbe. Acesta, fiind un cunoscut de-al lui Archytas şi nu complet străin de filosofie, îl întîmpina uneori pe Archytas în incintele sacre şi se plimba împreună cu filosoful şi cu discipolii lui, ascultînd disertaţiile lor (filosofice). Punîndu-se la un moment dat în discuţie o aporie şi o temă despre pasiuni şi, în general, despre plăcerile trupeşti, Polyarchos a vorbit astfel etc. Participarea la discuţie a lui Polyarchos, absentă la Athenaios, prezintă reminiscenţe la Arist., *Etica Nicom.* H 12 şi la Cic., *Cato maior* 12. 39: „Luaţi seama, bravi tineri, — spune Cato[30] — la vechea cuvîntare a lui Archytas din Tarent, un bărbat mare şi ilustru, cuvîntare care mi s-a transmis pe cînd, tînăr fiind, mă aflam la Tarent cu Q. Maximus. El spunea că natura nu a dat oamenilor nici o altă molimă mai distrugătoare decît voluptatea trupului; căci poftele, avide de această voluptate, aţîţă pe oameni să şi le procure fără discernămînt şi fără frîu. (40) De aici, zise, se nasc trădările de patrie, de aici, răsturnările guvernelor, de aici, înţelegerile tainice cu vrăjmaşii; în sfîrşit, nu există nici un delict, nici o faptă mîrşavă care să nu stîrnească bănuiala că omul le-a săvîrşit împins de plăcerea desfrînată; într-adevăr, faptele infame şi adulterele şi orice calamitate de acest fel nu sînt stîrnite de nici o altă atracţie decît de cea a plăcerii. Deoarece natura sau vreun zeu nu i-a dăruit omului nimic mai presus de minte; iar acest har şi dar divin nu are un duşman mai mare decît desfrîul. (41) Într-adevăr, acolo unde stăpînesc poftele nu există loc pentru nici o reţinere şi nici nu poate exista virtute sub stăpînirea patimei. Ca să poată fi înţeles mai bine acest lucru, el cerea să ne imaginăm în mintea noastră un om pradă unei aţîţări sensuale de cel mai înalt grad cu putinţă; nimeni — socotea el — nu se va îndoi că, atîta timp cît acela va trăi într-un astfel de dezmăţ, el nu va putea să judece nimic cu mintea, nimic să urmărească cu raţiunea, nimic să reflecteze în cugetul său. De aceea, nimic nu este atît de respingător şi atît de dezastruos ca voluptatea, pentru că ea, cînd este mai intensă şi mai îndelungată, stinge orice lumină a

sufletului. Aceste discuții le-a purtat Archytas cu C. Pontius Samnitul[31], tatăl aceluia care a biruit, în războiul caudin [a. 321], pe consulii Sp. Postumius și T. Veturius — informații date de Nearchos din Tarent[32], oaspetele nostru, care a rămas mereu în amiciția poporului roman și care spunea că le-a aflat de la strămoșii săi; la această discuție a luat parte și Platon atenianul, care socot că a fost la Tarent pe vremea consulilor L. Canillus și Appius Claudius" [a. 349].

10. ARIST., *Pol.* Θ 6. 1340 b 26 Și copiii trebuie să aibă ceva cu ce să-și treacă timpul. Archytas crede că este o bună invenție castanieta, pe care o dăm copiilor pentru ca, jucîndu-se cu ea, să nu mai spargă lucrurile din casă, căci un copil nu poate sta liniștit[33].

10 a. AUL. GELL. X, 12, 8 Dar ceea ce se spune că a zis și a realizat Archytas pythagoreul nu trebuie să pară nici mai puțin vrednic de admirație și, în același timp, nici vorbă goală. Căci foarte mulți dintre grecii renumiți, ca filosoful Favorinus[34], cel mai fidel examinator al memoriilor antice, au afirmat, în scrierile lor, ca un lucru foarte sigur, că un porumbel de lemn, construit de Archytas după o anumită metodă și știință mecanică, a reușit să zboare; fără îndoială, obiectul era susținut pe mecanisme de contrapondere și se mișca sub presiunea aerului închis și ascuns în el[35]. Dar, pe Hercule, aceste cuvinte ale lui Favorinus pot fi socotite că sfidează o realitate atît de puțin admisă de bunul-simț [fr. 62 Marres]: Archytas din Tarent, preocupîndu-se de mecanică, și în alte privințe, a construit un porumbel de lemn ce zbura (și pe care), ori de cîte ori îl așeza jos, acesta nu stătea în picioare.

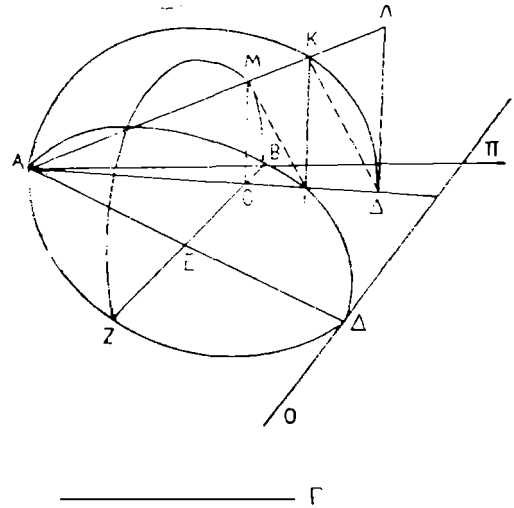
11. AELIAN., *V.H.* XIV, 19 Archytas, dealtfel un om înțelept în multe alte privințe, se păzea (să rostească) cuvinte urîte. Odată, cînd a fost silit să spună o vorbă necuviincioasă, nu s-a arătat surprins, ci, fără să rostească cuvîntul, l-a scris pe zid, arătînd că, deși a fost silit, el n-a pronunțat nici măcar ceea ce a fost constrîns să rostească.

12. ARIST., *Rhet.* Γ, 11. 1412 a 12 Archytas spunea că judecătorul și altarul sînt același lucru, pentru că și la unul și la celălalt se refugiază cel nedreptățit.

Opera

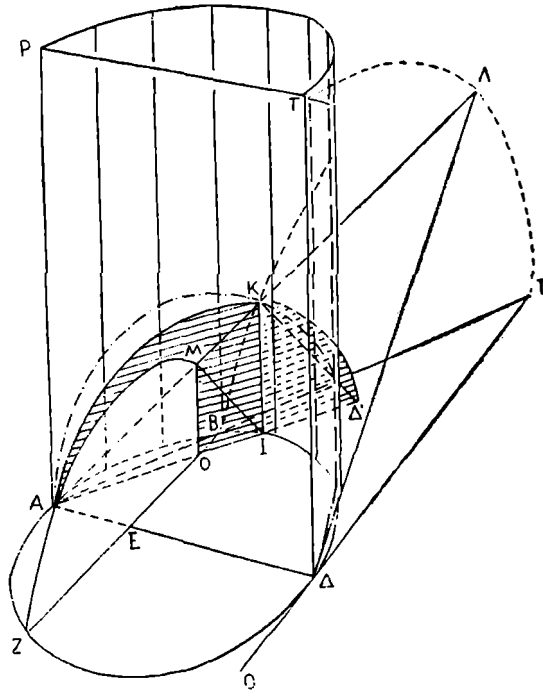
13. HESYCH. Catalogul scrierilor lui Aristotel [Rose² 14, n. 83]: *Despre filosofia lui Archytas*, 3 cărţi, n. 85 *Din lucrările lui Timaios şi Archytas*, 1 carte; DIOG. V, 25 [R. 6, n. 92], *Despre filosofia lui Archytas*, 3 cărţi. Cf. DAMASC., *De princ.* II, 172, 20 Ruelle. Aristotel, în cărţile închinate lui Archytas [fr. 207 R], povesteşte că şi Pythagoras considera materia ceva care curge şi devine mereu altceva. (Probabil de aici provine Theophr., *Metaph.* VI a, 19) [vezi mai sus c. 33, 2][36].

14. EUTOC., *In Archim. sphaer. et cyl.* II (III², 84, 1 Heib).



Soluţia găsită de Archytas, după cîte povesteşte Eudemos [fr. 90 Spengel]: Să presupunem două drepte date AΔ şi Γ. Se cere să găsim două medii proporţionale cu AΔ, Γ. Să se traseze în jurul dreptei mai mari, AΔ, luată ca diametru, cercul ABΔZ şi, în acesta, să se înscrie (coarda) AB egală cu dreapta Γ şi, prelungindu-se (în B), să se

întîlnească în punctul π cu tangenta cercului trasă din punctul Δ. Paralel cu dreapta $\Pi\Delta O$ să se ducă dreapta BEZ: apoi să se imagineze un semicilindru înălțat perpendicular pe semicercul $AB\Delta$, iar pe dreapta $A\Delta$, un semicerc, perpendicular (pe planul cercului $AB\Delta Z$) așezat pe



paralelogramul semicilindrului (adică pe planul unghiului drept $A\Delta TP$); rotind acest semicerc de la punctul Δ spre punctul B, capătul A al diametrului, rămînînd fix, va secționa suprafața cilindrului, în rotația sa, și va înscrie în ea o anumită linie (este curba ΔKA); iarăși apoi dacă, dreapta $A\Delta$ rămînînd pe loc, se va roti triunghiul $A\Pi\Delta$ într-o mișcare potrivnică rotirii semicercului, acest triunghi va crea o suprafață conică (cu vîrful în A) cu ajutorul dreptei $A\Pi$, care, rotindu-se, va întîlni într-un punct oarecare

linia trasată pe semicilindrul (ΔΚΑ); în acelaşi timp, şi punctul B (înaintînd) va descrie un semicerc pe suprafaţa conului. La intersecţia acestor linii, semicercul pus în mişcare să aibă poziţia triunghiului Δ'ΚΑ, triunghiul învîrtit în sens opus să aibă poziţia triunghiului Δ'ΛΑ, iar punctul pomenitei intersecţii să fie K. Să presupunem a fi BMZ semicercul trasat prin B, iar BZ să fie secanta comună atît a acestuia [deci a semicercului BMZ], cît şi a cercului BΔZA. Din punctul K să se ducă o perpendiculară pe planul semicercului BΔΑ; ea va cădea pe circumferinţa cercului, deoarece cilindrul stă drept (în picioare) pe semicerc; să fie KI această perpendiculară ce cade pe periferia cercului; dreapta trasă din I la A să întîlnească dreapta BZ, întretăindu-se cu ea în punctul Θ, iar dreapta ΑΛ să se întretaie cu semicercul BMZ în punctul M.

Să se unească şi liniile ΚΔ', MI, MΘ. Prin urmare, deoarece fiecare din cele două semicercuri, anume Δ'ΚΑ şi BMZ, stă perpendicular pe suprafaţa plană dată, şi interacţiunea lor, anume MΘ, este perpendiculară pe suprafaţa cercului; în felul acesta, şi MΘ cade perpendicular pe BZ. Produsul dat de ΘB, ΘZ, respectiv cel creat de ΘA, ΘI, este egal cu pătratul perpendicularei MΘ. Triunghiul AMI este asemenea cu fiecare din triunghiurile MIΘ, MAΘ; unghiul creat de IMA este drept; tot drept este şi unghiul Δ'ΚΑ; rezultă că dreptele ΚΔ' şi MI sînt paralele; de asemenea, aşa după cum sînt paralele dreptele Δ'Α faţă de AK, şi ΚΑ faţă de AI, tot astfel este şi IA faţă de AM, datorită asemănării triunghiurilor; rezultă că în acelaşi mod se află în proporţie continuă şi următoarele patru drepte Δ'Α, AK, AI, AM. Dar dreapta AM este egală cu Γ, deoarece este şi cu AB. Prin urmare, celor două drepte date ΑΔ, Γ li s-au găsit două medii proporţionale anume AK şi AI[37].

15. ERATOSTH.

Epigramă solemnă cu privire la problema din Delos despre dublul cubului (Eutoc., *In Archim. sphaer. et cyl.* II, III[3], 112, 19 Heiberg, 7—10).

Cilindrii lui Archytas, probleme încurcate!
Nu te sili să le-afli soluţii adecvate,
Nici conul lui Menaichmos[38], de chiar doreşti şi vrei,
Nu-ncerca zadarnic să-l secţionezi în trei.

Iar din ale lui Eudoxos[39] *divinul probleme ce-a lăsat,*
Vreo figură curbă de cumva te-a tentat
Să izbutești s-o înserii în limite date,
Nu căta zadarnic, sînt aporii curate[40].

Cf. PSEUDO-ERATOSTH. III², 106, 1 Heib. Se spune că dintre cei care au ostenit căutînd să găsească două medii proporționale la două drepte date, Archytas din Tarent le-a aflat cu ajutorul semicilindrului, iar Eudoxos, prin liniile numite de el *curbe*. Din întîmplare, toți aceștia au demonstrat convingător, dar n-au putut să-și pună teoriile în aplicație practică și astfel să le tragă folosul, afară doar de unele din teoriile lui Menaichmos, și acesta, în mod restrîns și cu mare dificultate[41]. [Vezi parafrazarea epigramei în *Platonicul*[42] lui Eratosthenes, la PLUTARCH., *Quaest. conv.* VIII, 2, 1, par. 78 E]. De aceea Platon însuși acuza pe învățații Eudoxos, Archytas și Menaichmos, că au căutat să aplice la construcțiile unor instrumente și mecanisme problema privitoare la dublul unui corp solid, după cum au încercat și să găsească prin absurd două medii proporționale pe cît e posibil. În felul acesta, piere și se distruge utilitatea geometriei, dacă se întoarce iarăși la lucrurile perceptibile cu simțurile și nu se înalță și nici nu se dedică imaginilor permanente și incorporale în care zeul, fiind prezent, rămîne zeu veșnic[43]. Cf. Plutarch., *Marc.* 14, VITR. IX, 3, 13 etc.

16. PTOLEM.[44], *Harm.* I, 13, p. 31 Wall. [din BOËTH., *Mus.* V, 17 și urm.] Archytas din Tarent, care s-a preocupat de muzică cel mai mult dintre (toți) pythagoreii, încearcă să păstreze o continuitate[45] perfectă după criterii de proporționalitate nu numai în consonanțe, ci și în diviziunile tetracordurilor, deoarece este proprie naturii acordurilor comensurabilitatea intervalelor[46].... El stabilește trei genuri (de progresie melodică), armonic, chromatic și diatonic[47]; face apoi diviziunea fiecărui gen (al tetracordului) în felul următor: în toate cele trei genuri, intervalul ultim îl presupune egal cu raportul supraunitar $\frac{28}{27}$; intervalul mediu în genul armonic îl face de $\frac{36}{35}$, iar în genul diatonic, de $\frac{8}{7}$; în felul acesta, intervalul inițial[48]

este egal cu raportul de $\frac{5}{4}$, în genul armonic, şi de $\frac{9}{8}$ în genul diatonic. În genul chromatic, Archytas formează al doilea sunet, pornind de la cel mai ascuţit, prin intermediul sunetului care ocupă aceeaşi poziţie în genul diatonic $\left(\text{adică } \frac{8}{7}\right)$; într-adevăr, el spune că, în genul chromatic, al doilea sunet de la cel mai înalt prezintă, faţă de corespondentul său din genul diatonic, acelaşi raport pe care îl au $\frac{256}{243}$[49]. Archytas compune trei astfel de tetracorduri, potrivit cu raporturile ce există între aceste numere prime (între ele, deci ca fracţiuni ireductibile); căci dacă vom reprezenta[50] cele mai înalte sunete de tetracorduri prin numărul 1512, iar pe cele mai joase, aflate în raport de $\frac{3}{4}$ cu primele, prin 2016, acestea, în raport de $\frac{28}{27}$, vor da numărul 1944. La rîndul său, un astfel de număr va reprezenta, în toate cele trei genuri, al doilea sunet, începînd de la sunetele cele mai joase; numărul sunetelor secunde, începind de la cele mai înalte sunete ale genului armonic, va fi dat de 1890, număr ce va sta cu 1944 în raport de $\frac{36}{35}$, iar cu 1512, în raport de $\frac{5}{4}$; in genul diatonic, acel număr va fi 1701; acesta, cu 1944, se va afla în raport de $\frac{8}{7}$, iar cu 1512, în raport de $\frac{9}{8}$; în sfîrşit, cel al genului chromatic va fi dat de 1792, număr care stă faţă de 1701 ca 256 faţă de 243 [= fr. 5 Blass].

Iată tabelul raporturilor dintre intervale:[51]

	Gen enarmonic	Gen chromatic	Gen diatonic
A [la]	1512 $\left\}\frac{5}{4}\right.$	1512 $\left\}\frac{32}{27}\right.$	1512 $\left\}\frac{9}{8}\right.$
G [sol]	1890	1792	1701
F [fa]	1944 $\left\}\frac{36}{35}\right.$	1944 $\left\}\frac{243}{224}\right.$	1944 $\left\}\frac{8}{7}\right.$
E [mi]	2016 $\left\}\frac{28}{27}\right.$	2016 $\left\}\frac{28}{27}\right.$	2016 $\left\}\frac{28}{27}\right.$
	$\frac{5}{4}\cdot\frac{36}{35}\cdot\frac{28}{27}=\frac{4}{3}$	$\frac{32}{27}\cdot\frac{243}{224}\cdot\frac{28}{27}=\frac{4}{3}$	$\frac{9}{8}\cdot\frac{8}{7}\cdot\frac{28}{27}=\frac{4}{3}$

17. PORPHYR., *In Ptolem. Harm.* I, 6, p. 280 W. Unii dintre pythagoreici, după cum relatează Archytas și Didymos[52], după ce au stabilit raporturile consonanțelor, comparîndu-le între ele, vrînd apoi să scoată în evidență genurile cele mai consonante, iată ce au făcut: din numerele care formează raporturile consonanțelor luînd numerele prime, pe care le numeau „pythmene"[53], și atribuind aceste numere consonanțelor, ei au scos cîte o unitate din fiecare din numerele care constituie termenii unor raporturi singulare, apoi au păstrat numerele care au rămas după sustragere; de pildă, din 2 și 1, care exprimau raportul de octavă, luînd cite o unitate, vedeau ceea ce rămînea: era unu. Din patru și trei care exprimau raportul de cvartă, înlăturînd cîte o unitate, păstrau, din patru, restul de trei, iar din trei, pe doi; în felul acesta, de la ambii termeni la un loc, după sustragere, restul era cinci. Din trei și doi, care exprimau raportul de cvintă, tăind cîte o unitate, obțineau, din trei, un rest de doi, iar din doi, un rest de unu. În felul acesta, și de la un termen și de la celălalt la un loc rămînea un rest de trei. Ei numeau unitățile supuse sustragerii, *asemănătoare*, și *neasemănătoare*, diferențele rămase după sustragere, din două cauze, [prima] pentru că partea sustrasă din ambii termeni ai raportului a fost asemănătoare și egală; căci o unitate este egală cu uni-

tatea; [a doua], pentru că, sustrase aceste unităţi, în mod necesar cele rămase sînt neasemănătoare şi inegale. Căci dacă, din inegale, se vor separa (unităţi) egale, cele ce rămîn vor fi inegale. Dar raporturile multiple şi superparticulare[54] $\left(1+\frac{1}{x}\right)$; în care se observă a fi consonanţele, constau din termeni inegali; de aceea, dacă sustragem unităţi egale, cele ce rămîn sînt, fără îndoială, inegale. Aşadar, disimilitudinile consonanţelor rezultă din faptul că notele au fost *amestecate*; pythagoreicii înţeleg prin *a amesteca* a forma un singur număr din două. Iată acum numerele care creează disimilitudini în fiecare din compoziţiile consonante: în octavă, 1; în cvartă, 5; în cvintă, 3. Pythagoreicii mai spun că acele raporturi în care numerele diferenţiatoare sînt mai mici formează o consonanţă mai bună. De aceea consonant prin excelenţă este acordul de octavă, pentru că numărul său diferenţiator este 1; după octavă, urmează cvinta, deoarece numărul disimilitudinii acesteia este trei. Ultima este cvarta, deoarece numărul său diferenţiator este cinci [= fr. 4 Blass].

18.——p. 277. Archytas şi discipolii săi spuneau că, în consonanţe, auzul percepe un singur sunet[55] [= fr. 3 Bl.].

18 a. Cît priveşte ceea ce afirmă cei ce studiază consonanţele, este oare corect ceea ce spun sau nu[56], anume că sunetele nu ajung simultan (la auditor), ci numai par (să ajungă), deoarece ne scapă intervalul de timp dintre ele, fiind imperceptibil?

19. BOËTH., *De mus.* III, 11[57]. Un raport superparticular nu poate fi divizat în părţi egale, dacă i se inserează un număr mediu proporţional[58].... Va fi dată ceva mai jos o demonstraţie mai solidă. Căci demonstraţia pe care o dă Archytas este prea slabă. Iată felul acestei demonstraţii: să admitem, zice, un raport fracţionar superparticular, A, B; reduc acest raport la cei mai mici termeni: C. DE. Deoarece, aşadar, numerele minime ale acestui raport sînt C. DE. şi sînt fracţii superparticulare, numărul DE. depăşeşte numărul C. cu o singură parte a sa şi a acestuia din urmă, adică cu o parte comună amîndorura. Fie, această parte D. Zic D. pentru că D. nu va fi un număr, ci o unitate. Căci dacă D. este un număr şi este parte a acelui număr care este DE., numărul D. va diviza numărul DE.,

fapt pentru care el va diviza și numărul E.; de aici rezultă că el va divide și pe C. Prin urmare, numărul D. va divide pe ambele numere, și pe C. și pe DE., ceea ce este imposibil. Căci termenii minimi ai unui raport superparticular al oricăror alte numere sînt numere prime unul față de altul și se deosebesc între ele numai cu o unitate. Unitatea, așadar, este D. Prin urmare, numărul DE. depășește numărul C. cu o unitate. De aceea nu se poate introduce nici un termen mediu care să împartă în mod egal acea proporție[59] [= fr. 6 Bl.]. Prin urmare, nici între acele numere care conțin aceeași proporție cu acestea nu se poate insera un număr mediu care să împartă în mod egal aceeași proporție.

19 a. THEO SMYRN., p. 61, 11 Hill. Eudoxos și Archytas[60] consideră consonanțele drept raporturi numerice, fiind și ei de acord că astfel de raporturi rezidă în mișcare sau variație și că mișcarea rapidă produce sunet înalt, întrucît vibrează continuu și străpunge mai repede aerul, în vreme ce mișcarea încetă produce sunetul grav, întrucît este mai lentă: cf. B 1, p. 333, 14. 334, 9.

19 b. QUINTIL., I, 10, 17 Archytas și Euenos[61] au socotit că și gramatica este subordonată muzicii.

20. THEO SMYRN., par. 20.19 Archytas și Philolaos[62] numesc, fără deosebire, numărul unu, monadă, și monada, unu.

21. — — p. 22, 5 Aristotel, în cartea sa *Despre Pythagoreici* [fr. 199 T], spune că unu participă la natura amîndorura, a numerelor pare și impare; căci unu, adaus la un număr impar, îl face par, iar dacă se alipește la un număr cu soț, îl face fără soț, ceea ce n-ar putea face, dacă nu ar fi participat la natura amîndorura. De aceea, unu se numește „cu și fără soț". Cu acestea este de acord și Archytas[63].

22. ARIST., *Metafizica* H 2. 1043 a 19 Apare clar că definiția prin diferență (specifică) se referă la formă și la act, iar definiția care se întemeiază pe elementele conținute în lucrul de definit se referă mai ales la materie. Acesta este cazul și cu definițiile acceptate de Archytas, pentru că ele participă la ambele aspecte. De pildă, ce este acalmia vînturilor? Calmul în masa de aer. Aici aerul este materia, iar calmul este actul și substanța. Ce este o mare calmă? Este o mare netedă. Aici substratul material este marea; actul și forma este netezimea suprafeței mării.

23. EUDEM., *Fizica*, fr. 27 (Simpl., *Phys.* 431, 8) Platon spune[64] că marele şi micul, ca şi irealul şi neregulatul, şi cîte (altele) care se comportă ca acestea, sînt mişcare; dar se pare că este absurd să numim mişcare acest aspect, căci dacă cumva are loc o mişcare, e clar că ceva se mişcă în ceva[65]. Iar dacă (acel ceva) este inegal şi neregulat, e ridicol să se considere necesar faptul de a se mişca: căci mai bine este să se spună că acestea sînt cauzele, cum spune Archytas.

23 a. PS.-ARISTOTEL, *Probl.* 16, 9, 915 a 25 De ce oare acele părţi ale plantelor şi ale animalelor, care nu îndeplinesc funcţii organice, sînt toate rotunjite, la plante, trunchiul şi ramurile, la animale, gambele, coapsele, braţele, toracele; dimpotrivă, nici corpul întreg, nici vreo parte a lui nu are formă de triunghi sau de poligon? Poate pentru că, aşa cum spune Archytas, într-o mişcare naturală există raportul perechii egale (căci toate se mişcă după un raport) şi acest raport este singurul care se întoarce asupra sieşi încît, atunci cînd are loc, creează cercuri şi suprafeţe rotunde[66].

24. EUDEM., *Fizica*, fr. 30 (Simpl., *Ph.* 467, 26) Archytas, după cum spune Eudemos, punea chestiunea în felul următor: „dacă m-aş afla la capătul cerului, adică în ultima din stelele fixe, ce-aş face, mi-aş putea întinde mîna ori băţul în afară sau nu? Ar fi absurd să cred că nu; dar dacă mi le întind, ce va fi exteriorul, corp sau spaţiu?[67]. (Între ele nu va fi vreo deosebire, după cum vom afla). Într-adevăr, mereu se va înainta în acelaşi fel spre capătul luat mereu în considerare şi se va pune aceeaşi întrebare; apoi dacă mereu va exista altceva spre care să întindem băţul, e limpede că întrebarea va fi fără răspuns. Iar dacă acel ceva va fi corp, propoziţia este demonstrată; dacă e spaţiu, spaţiul este ceva în care se află un corp sau ar putea să se afle; iar ceea ce există în potenţă trebuie să fie pus ca existent în cazul lucrurilor veşnice; şi astfel corpul, la fel, şi spaţiul sînt infinite.

24 a. ARISTOT., *Fizica*, p. 203 a 4 Pythagoreicii (spun că) infinitul însuşi este substanţă şi că ceea ce există în afara cerului este infinitul.

24 b. ARISTOT., *Fizica*, p. 203 b 15 Credinţa că infinitul este ceva ce există rezultă din observaţia a cinci raţio-

namente principale din diviziunea în mărimi (căci și matematicienii se servesc de infinit) .., apoi din faptul că ceea ce este limitat constituie mereu o limită față de ceva, încît, în mod necesar, nu există limită, dacă e necesar ca ceva să fie limită față de altceva. Dar, mai presus de toate, cel mai important raționament e cel care creează o aporie comună tuturor, pentru că noi nu putem concepe sfîrșitul, cîtă vreme numărul apare infinit; la fel (stau) și mărimile matematice și ceea ce este exterior cerului[68].

25. APUL., *Apol.* 15 Într-adevăr, nu numai din aceste motive se cuvine ca filosoful să se privească în oglindă; căci adeseori el trebuie să examineze nu numai asemănarea sa cu imaginea din oglindă, ci chiar și motivul propriei similitudini: oare acest motiv este acela pe care-l arată Epicur [fr. 320; p. 221, 22; cf. p. 10, 2 Usener], anume că imaginile, plecînd de la noi ca niște pelicule ce emană într-un flux neîntrerupt de pe corpurile noastre, cînd se lovesc de ceva ușor și solid, izbindu-se, se întorc înapoi și, presate din spate, corespund (în sensul) potrivnic; sau, cum prezintă lucrurile alți filosofi, fascicolele noastre de lumină ce emană din mijlocul ochilor, amestecîndu-se cu lumina exterioară și unindu-se cu ea, creează astfel imaginea, așa cum este de părere Platon [*Tim.* 46 A]; sau, în sfîrșit, numai fascicolele de lumină ce pornesc din ochii noștri fără vreun sprijin din afară, cum crede Archytas?[69].

26. (Din tradiția mai veche neo-pythagoreică (?) provin informațiile îndoielnice asupra calculului lui Archytas privind triunghiul dreptunghic și cel cu un unghi obtuz, tabla lui Pythagoras[70], și altele) [BOËTH.], *Ars geom.*, par. 393, 7; 408, 14; 412, 20; 413, 22; 425, 23 Friedl. La fel despre Tetraktys la HONEIN (Maximă tradusă de Loewenthal, c. 20 și numele Qitos); rămîne să vorbim despre uncie și despre măsura de un deget, despre subdiviziunile punctului, ale minutului etc ..., publicînd o minunată figură necesară nu numai acestei discipline, ci tuturor științelor matematice, figură pe care am aflat-o dintr-o demonstrație de-a lui Archytas.

26 a. HERO, *Geom.* 8, p. 218 Heiberg. Metoda lui Pythagoras privitoare la triunghiul dreptunghic. Dacă ți se va cere să construiești un triunghi dreptunghic după metoda lui Pythagoras, pornind de la un număr impar, vei proceda

astfel: fie dat pentru catetă numărul 5; acesta, ridicat la pătrat, va da 25; din acesta, luînd o unitate, va rămîne 24; jumătatea sa va fi 12; aceasta este baza. Adaugă la bază o unitate; va rezulta 13; aceasta este ipotenuza.

PROCL., *In Eucl.*, p. 427, 18 Friedl. Cum triunghiurile dreptunghice sînt de două feluri, isoscele şi scalene, în cele isoscele nu putem găsi numere (întregi) care să se aplice laturilor, căci nu există un număr pătrat care să fie dublul unui pătrat ... 427, 24 Dar îl putem găsi în triunghiurile scalene, aşa după cum am demonstrat clar că pătratul construit pe latura ce subîntinde unghiul drept este egal cu suma pătratelor laturilor care închid unghiul drept ... 428,7 Se mai dau unele metode de găsire a unor astfel de triunghiuri, una atribuindu-i-se lui Platon, alta, lui Pythagoras. Metoda pythagoreică provine din numerele impare. Această metodă pune numărul impar dat ca latură mai mică dintre cele două laturi ale unghiului drept; ridicînd acest număr la pătrat şi luînd apoi din el o unitate, împarte restul la 2 şi pune această jumătate ca latură mai mare a unghiului drept; adăugînd apoi la aceasta o unitate, formează ipotenuza[71]. De exemplu: 3, $3^2 = 9$, $9 - 1 = 8$, $8 : 2 = 4$, $4 + 1 = 5$; aşa se obţine triunghiul dreptunghic cu laturile 3, 4, 5.

BOËTH., *Ars. geom.*, p. 408, 11 Friedl. Fie un triunghi dreptunghic a cărui catetă să fie redată de un număr par, adică măsurată de 8 picioare. Dacă nu i se cunosc (celelalte două laturi), Archytas recomandă să le găsim astfel: să se ia jumătatea catetei supramenţionate, adică 4, să se înmulţească cu ea însăşi, şi va creşte la 16. Din aceste 16, dacă se va lua o unitate, rămîne 15. Rezultă că baza acestui triunghi este de atîtea picioare. Dacă se adaugă o unitate la produsul suspomenit, se va obţine ipotenuza de 17 picioare[72].

B) FRAGMENTE

Harmonicul lui Archytas

1 [1. Blass *Mél. Graux*, p. 574] PORPHYR., *In Ptolem. Harm.*, p. 236. Să mai examinăm acum teoriile lui Archytas pythagoricianul, ale cărui scrieri se spune că

sînt cu deosebire autentice. În lucrarea sa *Despre matematică*, chiar la începutul cărţii, el spune următoarele: *„clar şi ... puternic"*. Cf. p. 257. NICOM., *Instit. Arithm.*, I, 3, 4, p. 6, 16 Hoche. Dar şi Archytas din Tarent, la începutul lucrării sale *Harmonicul*, spune acelaşi lucru, astfel: „E frumos ... ca repetiţie". Cf. şi PHILOPON., *Schol. in Nicom.*, p. 8, 24 Hoche. [IAMBL., *V.P. 160*; *In Nicom.* 6, 20 Pist. Căci despre lucrurile privite în general, distingîndu-le corect ..., le vor observa „corect" (IAMBL., *In Nicom.* 9, 1 Pist. (*D. comm. math.*, sc. 7, p. 31, 4 Fest.) I, 14, 13 „acestea ... înfrăţite"].

Mi se pare că fac un discernămînt clar matematicienii şi nu-i deloc straniu că ei au înţeles corect cum stă fiecare lucru de fapt; dat fiind că au cunoscut bine natura lucrurilor în întregul lor, ei vor observa corect şi cum sînt ele, fiecare în parte. Despre viteza astrelor, despre răsăritul şi apusul (lor), ei ne-au oferit cunoştinţe clare, la fel şi despre geometrie şi aritmetică şi nu mai puţin despre muzică. Căci aceste discipline par să fie surori[73], pentru că tratează despre două forme originare ale existenţei[74], care sînt surori între ele. În primul rînd, ei au observat că e cu neputinţă să existe zgomot, fără să se fi lovit între ele anumite obiecte[75]. Lovirea, ziceau, se întîmplă cînd se ciocnesc corpurile ce înaintează unele spre altele din direcţii contrare; acele corpuri, care se mişcă din direcţie opusă şi se lovesc unele de altele produc zgomot, deoarece sînt frînate; iar acele corpuri care se mişcă în aceeaşi direcţie, dar cu o viteză inegală, produc zgomot pentru că sînt ajunse din urmă şi sînt lovite de corpurile lansate după ele. Multe dintre zgomote nu pot fi percepute de natura noastră, unele, din cauza loviturii slabe, altele, datorită depărtării lor de noi, altele, apoi, din cauza intensităţii excesive a izbirii; căci nu ne pătrund în auz zgomotele prea puternice, după cum nici pe gurile vaselor nu se toarnă nimic, cînd se varsă în ele (prea) mult (şi cu forţă)[76]. Dintre zgomotele perceptibile cu simţurile, cele care sînt produse de lovituri rapide (şi puternice) apar (ca zgomote) înalte, cele care sînt produse de lovituri încete şi slabe se prezintă ca zgomote joase[77]. Căci dacă cineva, luînd un băţ, l-ar mişca încet şi slab, prin lovire, el va crea un sunet grav, iar dacă l-ar mişca repede şi cu forţă, va produce un sunet

înalt. Dar nu numai atunci ne-am da seama de acest lucru, ci şi cînd noi înşine, vorbind sau cîntînd, dorim să scoatem un glas puternic şi înalt, emitem sunetele printr-un suflu puternic eliminat din interior. Se mai întîmplă şi următorul lucru ce se petrece în cazul armelor de aruncat: cele azvîrlite cu putere ajung mai departe, cele aruncate cu o forţă slabă cad aproape, căci aerul este biruit în rezistenţa sa mai mult de cele care ţîşnesc cu putere; în schimb săgeţile care înaintează încet răzbat mai greu aerul (ce opune rezistenţă)[78]. Acelaşi lucru li se va întîmpla şi sunetelor; sunetul unui suflu de aer puternic va fi intens şi ascuţit, cel emis de un curent slab va fi slab şi jos. Acest lucru îl putem observa şi din următorul exemplu foarte frapant: cînd o persoană vorbeşte tare, putem s-o auzim de departe; cînd vorbeşte încet, n-o auzim nici de aproape. Apoi şi curentul de aer ce intră din gură în flaute, cînd pătrunde în orificiile mai apropiate de gură, datorită impulsului puternic, produce un sunet ascuţit, iar cînd pătrunde în orificiile mai depărtate, produce un sunet mai grav. De aici reiese limpede că mişcarea rapidă determină un sunet înalt, iar mişcarea lentă, unul grav. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu timpanele[79] ce sînt agitate ca să vibreze la sărbătorile misteriilor; cînd vibrează liniştit, ele răsună pe ton grav, iar cînd vibrează cu putere, scot un sunet înalt. Dar şi (flautul de) trestie, dacă se suflă în el astupîndu-i-se partea inferioară, va scoate un sunet ⟨grav⟩; dacă trestia va fi astupată pe la jumătate sau într-o parte a ei, va răsuna ascuţit; căci acelaşi suflu se transmite slab printr-un spaţiu mare, dar cu forţă, printr-un spaţiu mai mic.

După ce adaugă şi alte amănunte despre faptul că mişcarea sunetului este marcată de intervale, el îşi încheie discursul astfel: „din mai multe fapte ni s-a adeverit că sunetele înalte au mişcări mai rapide, cele joase, mişcări mai lente"[80].

2 [2] PORPH., *In Ptol. harm.*, p. 267. Mulţi alţii din cei vechi tratează despre intervalele muzicale, printre care şi Dionysios din Halicarnas[81] şi Archytas, în lucrarea sa *Despre muzică* ... Archytas, vorbind despre mediile proporţiilor, scrie următoarele: „Muzica are trei medii proporţionale: una este aritmetică, a doua geometrică, a treia

subcontrară, pe care o numește armonică; media proporției este aritmetică[82], atunci cînd trei termeni stau între ei în următorul raport excedentar: cu cît primul termen depășește pe al doilea, cu atîta îl depășește al doilea pe al treilea. Și în această analogie se întîmplă ca raportul termenilor majori să fie mai mic, iar raportul termenilor minori să fie mai mare. Media este geometrică dacă cei trei termeni se află între ei în următorul raport: primul termen este față de al doilea ca al doilea față de al treilea[83]. În acest caz, intervalul termenilor majori este egal cu intervalul termenilor minori. Media „subcontrară", pe care o numim armonică, este media care se prezintă astfel: cu a cita parte din sine primul termen îl depășește pe al doilea, cu atîta parte din termenul al treilea termenul mediu va depăși pe al treilea. În această analogie, intervalul termenilor majori este mai mare, iar cel al termenilor minori, mai mic[84].

3 [7] STOB., *Fl.* IV, 1, 139 Hense. Din lucrarea lui Archytas *Despre științe:* „trebuie ... o nedreptate". IAMBL., *De comm. math. sc.* II, p. 44, 10 Fest. De aceea Archytas, în lucrarea sa *Despre problemele matematice,* spune: *„trebuie ... cu neputință".* Ca să devii cunoscător al lucrurilor pe care pînă atunci nu le cunoșteai, trebuie fie să le afli de la altul, fie să le găsești tu însuți. Iar lucrul aflat vine de la altul și cu ajutorul altuia, iar cel descoperit provine dintr-o strădanie proprie și cu mijloace proprii. Dar a găsi fără să cauți este greu și rar; a găsi căutînd este ușor și la îndemînă; este însă cu neputință să găsești fără să știi (ce cauți).

Un principiu rațional[85] bine găsit a pus capăt revoltei, a făcut să crească buna înțelegere; cînd se aplică acest principiu, nu mai există nesaț, ci numai echitate; prin echitate ne împăcăm (noi oamenii) în învoielile încheiate. Datorită acestui principiu, cei umili primesc de la cei puternici, iar bogații dăruiesc celor nevoiași, convinși și unii și alții că prin aceasta vor stabili dreptatea. Fiind normă și frîu pentru cei ce comit nedreptăți, acest principiu i-a împiedicat de la fărădelege pe cei ce îl cunosc, înainte de-a comite nedreptatea, convingîndu-i că nu vor putea scăpa neobservați cînd vor ajunge la încheierea socotelilor; pe

cei ce nu cunosc acest principiu, prin faptul că le-a arătat în ce privinţă comit o culpă, i-a împiedicat s-o săvîrşească.

Discuţii

4 [8] STOB. I, pr. 4 (p. 18, 8 W.). Din *Discuţiile* lui Archytas. Ştiinţa calculului[86] pare să aibă, în privinţa înţelepciunii, o netă superioritate asupra celorlalte discipline şi mai cu seamă ea tratează mai explicit decît geometria ceea ce doreşte ..., iar în privinţa problemelor în care geometria dă greş, ştiinţa calculului izbuteşte[87] să le aducă demonstraţii, şi tot astfel explicaţii ale formelor, în cazul că există vreo tratare ştiinţifică a formelor[88].

Scrieri îndoielnice

Despre decadă

5. THEO. SMYRN., p. 106, 7 Hill. Decada determină fiecare număr, deoarece cuprinde în sine întreaga (lui) natură, a numărului cu soţ cît şi a celui fără soţ, a numărului flexibil şi neflexibil, a binelui şi a răului; despre ea discută multe şi Archytas, în lucrarea sa *Despre decadă*, şi Philolaos, în lucrarea sa *Despre natură*.

Despre flaute

6. ATHEN. IV, 184 E Mulţi pythagoreici au practicat arta flautului; aşa au fost Euphranor[89], Archytas, Philolaos şi mai mulţi alţii. Euphranor a lăsat şi o lucrare *Despre flaute*, la fel şi Archytas[90]. Cf. B I, p. 333, 10. Vezi şi *Harmonicul* lui Archytas Chamaileon la Athenaios, XIII, 600 F şi mai sus p. 322, 16, 18.

Despre mecanică[91]

Cf. DIOG. VIII, 82, p. 322, 17.

7. VITRUV., *Praef.* VII, 14. Nu mai puţin au scris despre mecanică unii ca Diades, Archytas, Arhimede, Ctesibios, Nymphodoros, Philon Byzantinul[92] etc.

Despre agricultură

cf. DIOG. VIII, 82, p. 322, 16

8. VARRO, *De re rust.* I, 1, 8 [din aceasta, Colum. I, 1, 7] Acei dintre filosofi care au scris în greacă [despre agricultură] ... au fost Democrit fizicianul, Xenofon socraticul, Aristotel și Teofrast, peripateticii, Archytas pythagoreicul[93].

Scrieri apocrife

Titluri (vezi Zeller III[b4], 119[1]):

9.1. *Despre principii*, la STOB., *Ecl.* I, 41, 2; 2. *Despre existență* la STOB., *Ecl.* II, 2, 4; 3. *Despre Univers* sau *Despre raționamentele universalii* sau *Despre sensuri* sau *Despre categorii*, la Simplic. și la alți comentatori; cf. *Zece raționamente universale*, ed. Orelli, *Opp. sent.* II, 273; 4. *Despre opoziții*, la Simpl. 5. *Despre rațiune și percepție*, la STOB., *Ecl.* I, 48, 6 (IAMBL., *Protr.* 10 și 55, 8 Pist.); 6. *Despre educația morală*, la STOB., *Ecl.* II, 31, 120. *Flor.* III, 1, 105. 106 (= *Despre pedagogia lui Philostr.* V. Apoll. VI, 31 și urm.); 7. *Despre bărbatul bun și fericit*, la STOB., *Flor.* III, 1, 107. 3, 65; IV, 50, 28; 8. *Despre înțelepciune*, la Iambl., *Protr.* 4, p. 16, 17 și urm. Pist.; 9. *Despre lege și dreptate*, la STOB., *Flor.* IV, 1, 135—138 (132 ?), 5, 61; 10. *Despre suflet* (?). Cf. Iambl. la STOB., *Ecl.* I, 369, 9, I, Lyd, *D. mens.*, II, 9. Claud. Mam. II, 7 în acea lucrare care a tratat măreț despre natură *(Despre natură?)*; 11. *Tratat despre arta culinară*, la Athen., XII, 516 c; 12. *Scrisori către Dionysios și Platon*, la Diog. III, 22; VIII, 80 (35 A 1, 35[a] 4. 20 B 11).

Fragmentele de la Hartenstein, *Despre fragmentele filosofice ale lui Archytas*, Lys., 1833; de la n. 3 și la 4 la F. Schulte, *Archytae q. f. de notionibus universalibus et de oppositis lib. rel.*, Marburg, 1906, cf. Praechter, Philil. 50, 49.



NOTE

[1] Dionysios al II-lea, tiranul Syracusei, a vrut, pare-se, să-l omoare pe Platon, cu prilejul celei de-a treia călătorii a filosofului în Sicilia (361 î.e.n.); duşmănia tiranului era pricinuită de prietenia pe care Platon o nutrea pentru Dion.

[2] Scrisorile lui Platon către Archytas şi ale lui Archytas către Platon sînt, după toate probabilităţile, apocrife. Asupra acestor scrisori, vezi G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938.

[3] Cei cinci Archytas par a fi luaţi de la Demetrios din Magnesia, care a compus o listă de omonimi. Fondatorul mecanicii ştiinţifice în antichitate este Arhimede. Pînă la Archytas este vorba de anumiţi reprezentanţi ai mecanicii empirice. Archytas se situează tocmai la graniţa dintre empirism şi tehnica ştiinţifică. Al cincilea Archytas, arhitectul, autorul unei lucrări Περὶ μηχανῆς, pare a fi unul şi acelaşi cu filosoful sau un discipol de-al său, numit, dealtfel, Zopyros Tarentinul de către Iamblichos (DK 58 A I, pp. 446, 25).

[4] Aristoxenos, fr. 48 Wehrli (vezi mai jos nota 28).

[5] Informaţia pare corectă. Cu un secol mai tîrziu, Arhimede (287—212 î.e.n.) va duce mult mai departe metoda de aplicare a principiilor matematice la mecanică. Vezi S.I. Luria, *Arhimede*, Bucureşti, Edit. Şt., 1958, cap. X; B.L. van der Waerden, *Die Arithmetik der Pythagoreer*, I, Math. Ann., 120, 1947—1949, pp. 127—149.

[6] Se înţelege construcţia „cubului", găsindu-i a treia dimensiune, ceea ce serveşte de fapt toate corpurile. Eudemos, istoricul matematicilor greceşti, dă textul acestei construcţii, păstrat la Eutocius, *In Archimedis sphaer. et cyl.* II (III², 84, Heidelberg) şi redat la Diels—Kranz, *Vors.* 58 A I, pp. 326—327. Vezi şi B.L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, 1956, pp. 249—252. Este puţin probabil ca pasajul din Platon, *Statul* VII, 528 B, să se refere la această descoperire a lui Archytas. Descoperirea cubului pare să fie mult anterioară lui Archytas.

[7] Confederaţia italioţilor a fost o uniune încheiată între vestini, marşi, peligni, marrucini şi frentani, populaţii din sudul Italiei, care au pornit război contra Romei, numit războiul marsic sau social (91—87 î.e.n.), pentru drepturi cetăţeneşti. Capitala Confederaţiei a fost declarată localitatea Corfinium, cu numele schimbat în acela de Italica (v. Strabon V, 4, 2).

[8] Matinul, promontoriu al Italiei sudice, azi Matino.

[9] „Tatăl lui Pelops, al zeilor oaspe", este Tantal, care, la rîndul său, este socotit fiul lui Zeus şi rege al Frigiei. V. Ovidiu, *Metamorf.* VI, 173.

[10] Tithon(os), erou legendar ataşat ciclului troian, fiu al lui Laomedon şi frate vîrstnic al lui Priam. Foarte frumos, iubit de Eos şi răpit de ea. Împreună, avură doi fii, pe Emathion şi pe Memnon. Zeus l-a făcut nemuritor, la cererea lui Eos, care însă a uitat să-i ceară şi tinereţea; aceasta l-a preschimbat în greier, după ce ajunsese sleit de bătrîneţe.

[11] Miuos: după legendă, rege al Cretei cu trei generaţii înainte de războiul troian; fiul Europei şi al lui Zeus; soţul Pasiphaei, tatăl Ariadnei, al Phaedrei şi al Minotaurului. Deşi acoperit de legendă, Minos este probabil un personaj real, primul bărbat din Mediterana care a instaurat o thalassocraţie (Tuc. I, 4, (1)).

[12] Pythagoras (582—500 î.e.n.), fiul lui Panthoüs, „de două ori săvîrșit" în sensul că, după credința anticilor (vezi Diogenes Laërtios VIII, 21; Ovidiu, *Met.* XV, 160 și urm.), el ar mai fi coborît o dată în Infern. Întîi, purta numele de Euphorbos, fiul lui Panthoüs. Încarnările sale s-ar fi făcut pe rînd în doi pescari, Hermotimos și Pyrrhos din Delos, pînă să ajungă din nou la fiul lui Panthoüs. Semnul de recunoaștere prin care Pythagoras putea dovedi că a mai trăit cîndva, pe vremea războiului troian, era scutul din templul Troiei. Aceste informații sînt de domeniul legendei. V. anterior, capitolul *„Pythagoras"*, vol. I, partea a 2-a, pp. 14—15 și notele la fr. 8 (= Diog. Laërt. VIII, 4).

[13] Aluzie, probabil, la Empedocles, filosoful din Agrigent, Sicilia, v. vol. I, partea a 2-a, p. 421 și urm.

[14] Întreaga odă este un fel de epigramă funerară care evidențiază o ironică discrepanță între credința pythagoreică în nemurire și realitatea poetică; inspirația ar putea veni de la o satiră menippee, sugerează R. S. Kirpatrick, *Archytas at the Styx* (Horatius, *Carm. I, 28)*, „Classical Philology", Chicago, 1968, LXIII, pp. 201—206. De fapt poezia nu are nimic comun cu Archytas, în afară de acea aluzie la moartea filosofului într-un naufragiu care s-a petrecut lîngă promontoriul Matinum, în apropierea muntelui Garganum din Italia. Dar G. Loria, *Le scienze esatte nell' antica Grecia*, Milano, 1914², p. 488 și urm., consideră că Horațiu face o confuzie aici între Archytas și Arhimede; despre ultimul, Titus Livius XXIV, 34, 2, spune: *Archimedes unicus spectator caeli siderumque.* Dimpotrivă, A. Olivieri, *Civiltà greca nell' Italia meridionale*, Napoli, 1931, p. 68 și urm., afirmă: *Archytam aërias temptasse domos"*, „Archytas a încercat să cunoască lăcașurile aeriene". Vd. și Eudemos, *Physica*, fr. 30; Cicero, *Lael.* 23, 88.

[15] Cuvintele ce urmează aparțin *Scrisorii* a VII-a a lui Platon, importantă pentru atestarea legăturii dintre Archytas și Platon. În privința călătoriilor lui Platon în Sicilia și a șederii acestuia în insulă, nu se știe azi nimic sigur, cu toate investigațiile și supozițiile unor învățați ca G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, ed. cit., p. 47 și urm., și U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1920², I, pp. 242—253; 537—556.

[16] Este vorba de Dionysios cel Tînăr, fiul lui Dionysios, tiranul Syracusei, care urmează tatălui său la tron în 368 î.e.n. El l-a chemat pe Platon la curtea sa, dar curînd l-a alungat și s-a dedat desfrîului. L-a alungat și pe Dion, cumnatul său, care s-a refugiat la Atena, unde a insistat ca Platon să primească invitația, sperînd zadarnic să-l impace cu tiranul; atunci Dion s-a reîntors în patrie cu trupe, a cucerit Syracusa în 3 zile și l-a alungat pe Dionysios (357 î.e.n.). După 10 ani, Dionysios s-a reîntors, dar a fost din nou alungat de Timoleon, generalul corintienilor. Momentul la care se referă Platon aici este anul 361 î.e.n., înainte de a treia expediție contra Siciliei.

[17] Aceste raporturi de prietenie și ospitalitate le-a mijlocit Platon cu ocazia primei sale călătorii și ședere în Sicilia și la Tarent, cînd l-a cunoscut pe Archytas, aprox. în 388/387 î.e.n.

[18] Archedemos din Sicilia, elevul lui Archytas, menționat de Diogenes Laërtios VII, 40, altfel, necunoscut.

[19] Acum Platon pleca la Syracusa în a doua sa călătorie care a avut loc în primăvara anului 366 î.e.n.

[20] Reiese că Archytas se bucura de mare trecere și în afara Tarentului, și încă într-un stat atît de puternic ca Syracusa.

[21] Timaios din Locroi, v. pp. 240—241.

[22] Despre Philolaos, vd. prezenta lucrare, pp. 70—192.

[23] Leodamas din Thasos, matematician, figurează în catalogul matematicienilor întocmit de Proclos, *In primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, p. 66, 15, și 211, 18 și urm., ed. Friedländ. Leodamas din Thasos este pomenit alături de Archytas și de Theaitetos, pentru noile sale teoreme geometrice și pentru o enunțare mai rațională a lor. Proclos arată că tradiția îl dă pe Platon drept dascălul lui Leodamas în privința metodei analitice aplicate în geometrie. Vezi J. L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, München, 1925.

[24] Theaitetos din Atena, arhonte în 144—143 î.e.n., sau fiul lui Euphronios din Sunion, matematician, prietenul și elevul lui Platon și al lui Theodoros din Cyrene. Pythagoreii, observatori ai corpurilor cerești, sînt primii cercetători care au trecut de la geometria plană la geometria corpurilor solide. Theaitetos are meritul nu numai de a fi contribuit la înscrierea corpurilor solide într-o sferă, ci și de-a fi elaborat o teorie generală privind regulile prin care poliedrii regulați (cinci la număr) se înscriu într-o sferă și de a fi teoretizat raporturile reciproce ale interdependențelor așa cum rezultă din cartea a XIII-a a lui Euclides.

[25] Spintharos, tatăl lui Aristoxenos din Tarent. Vd. mai jos nota 28.

[26] Messapii și tarentinii locuiau în actuala Terra d'Otranto, messapii, la Marea Adriatică, între Apulia și Iapygia, tarentinii, în sudul Peninsulei Italice. Aici se face aluzie la războiul italic, pornit din cauza alungării pythagoreilor din Crotona, fapt petrecut în timpul războiului peloponesiac, la 4 secole după căderea Crotonei, și al puternicului avînt al Tarentului sub Archytas (sec. IV î.e.n.).

[27] Athenodoros, autorul lucrării *Despre seriozitate și amuzament* (RE II, 2045, n. 19). Există trei filosofi stoici cu acest nume, doi din Tarsos și unul din Soloi. Primul a fost directorul bibliotecii din Pergam, apoi profesor la Roma (sec. I î.e.n.); celălalt din Tarsos, fiul lui Sandon, a fost discipolul lui Poseidonios și profesorul lui Augustus. Cel din Soloi e citat de Diogenes Laërtios în VII, 38. Aici este vorba de unul din Tarsos. Vezi și E. Hense, *Ein Fragment des Athenodorus von Tarsos*, „Rheinisches Museum", 62, 1907, 313—315.

[28] Aristoxenos muzicianul, autorul lucrării *Viața lui Archytas*, este Aristoxenos din Tarent, biograf erudit din secolul al IV-lea î.e.n., citat în repetate rînduri de Diogenes Laërtios. A fost discipolul lui Aristotel și s-a remarcat ca filosof, istoric și teoretician al muzicii (armonia și ritmica). În lucrarea sa Βίοι ἀνδρῶν, sau Ἀνταλογίαι, în 2 cărți, el prezintă date, mai ales scandaloase, despre viața filosofilor, pentru a ponegri pe adversarii peripateticienilor. V. și F. Wehrli, *Die Schule von Aristoteles: Texte und Kommentar, Heft 2: Aristoxenos*, Basel, 1945, fr. 50, p. 64 și urm.

[29] Polyarchos, personaj necunoscut.

[30] Este vorba despre M. Porcius Cato Priscus (Plut., *Cat.* I, 4), născut în 234 (sau 239) î.e.n., la Tusculum; una din personalitățile romane de vază și influente din vremea celui de-al doilea război punic (a luptat în Campania, 214 î.e.n., la Tarent, 209, la Metaurus, 207). A urcat toate treptele magistraturilor. A fost un om integru și un patriot convins.

[31] C. Pontius Samnitul, tatăl lui Pontius Herennius, generalul samnit care a distrus armata romană în defileul Caudium și a trecut-o pe sub jug, în 321 î.e.n. Titus Livius IX, 1—11.

[32] Nearchos din Tarent este menționat de Cato cel Bătrîn (la Cicero, *Cato* 41), ca un bărbat de vază, care, și în timpul ocupării patriei sale de către Hannibal, a rămas credincios romanilor și, după înapoierea lor cu ajutorul lui A. Fabius Maximus în 209 î.e.n., Cato însuși i-a primit ca oaspete prieten.

[33] Vezi A. Olivieri, *Civiltà greca nell' Italia meridionale*, Napoli, 1931, p. 66; *Su Archita Tarantino*, care arată că această *castanietă* trebuie să fi fost o jucărie asemănătoare instrumentului cunoscut și azi.

[34] Favorinus, sofist grec, originar din Arelate, azi Arles, în Franța, discipolul lui Dion Chrysostomul, prieten al lui Plutarh, profesor de retorică la Atena și la Roma sub Hadrian. A murit în 135 e.n. A compus un tratat de *Tropi pyrrhonieni*, pierdut, păstrîndu-se doar cîteva fragmente la *Diogenes Laërtios*; de asemenea, a pregătit o *Istorie universală*, la fel, pierdută.

[35] Asupra construcției porumbelului, Wilhelm Schmidt von Helmstedt, 22, I, 1903 (DK, p. 325 notă), scria următoarele: ca să poată zbura, pasărea mecanică trebuie să fi avut corpul scobit pe dinăuntru și să fi fost închis în el un burdufel cu aer; de asemenea, el dispunea de un ventil deschis. Vezi ceva asemănător la Pausanias VI, 20, 7; Plinius, *Naturalis Historia* XXXIV, 75. V. și G. Vailati, *Il principio dei lavori virtuali da Aristotele a Erone d'Alessandria*, Scritti, Leipzig-Firenze, 1911, p. 91 și urm. Expresia „aerul închis și ascuns în el" se referă poate la *aerul comprimat* care putea provoca mișcare la ieșire; porumbelul trebuie să fi avut ciocul deschis și un orificiu în coadă.

[36] Cărțile lui Aristotel cu conținut pythagoreic sînt pierdute. Cataloagele antice ale operelor transmise sub numele lui Aristotel consemnează trei astfel de lucrări: una se referă la opera lui Hermippos Alexandrinul (aprox. 200 î.e.n.) și este menționată de Diogenes Laërtios; a doua este un adaos la o biografie de-a lui Aristotel, aflată la Hesychios (sec. II e.n.); a treia ne-a parvenit prin scriitori arabi, ca operă a filosofului Ptolemeu (probabil un peripatetic din sec. I—II e.n.), incomplete. Sînt publicate de V. Rose împreună cu fragmentele din Aristotel. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951; Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957. Vezi Hellmuth Flashar, *Aristoteles — sein Bild in Forschung und Deutung der Gegenwart*, „St. Cl." XX, 1981, p. 58.

[37] Întreaga demonstrație o dă Eutocius din Ascalon, discipol al arhitectului și mecanicului *Isidoros din Milet*, din prima jumătate a sec. VI, comentator al lucrărilor lui Arhimede și ale altora. La prima teorie din lucrarea lui Arhimede *Despre sferă și cilindru* se punea problema: „dat fiind un con și un cilindru, să se găsească sfera egală cu conul sau cu cilindrul". Urmează demonstrația care implică o presupoziție: „să se adauge conului sau cilindrului dat un cilindru mai mare cu o jumătate de parte", ceea ce punea a doua problemă: „dat fiind un corp, să se construiască altul asemenea care să fie o dată și jumătate mai mare decît cel dat". În acest punct, Eutocius arată că problema poate fi rezolvată prin „descoperirea" lui Archytas privind cele două medii proporționale continui între două drepte. Este aceeași problemă la care a recurs și Hippocrates din Chios

pentru a găsi dublul cubului (vd. Loria, *Scienze esatte*, indice și cap. „Hippocrates". De asemenea, Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*.

[38] Menaichmos, fratele lui Deinostratos, elevul lui Eudoxos din Cnidos și pricten al lui Platon, matematician fecund. Scrierile lui nu se mai păstrează. Cele trei secțiuni ale conului la care face aluzie textul sînt: parabola, hiperbola și elipsa, trei curbe numite de antici „triada lui Menaichmos".

[39] Eudoxos „divinul" este Eudoxos din Cnidos (cca 550—460 i.e.n.), filosof și om de știință renumit, care a învățat geometria de la Archytas și medicina de la Philistion sicilianul. În astronomie, el a formulat teoria sferelor homocentrice pentru a explica anomaliile din mișcarea planetelor.

În matematică, a elaborat teoria proporțiilor, preluată de Euclides, *Elementa*, cartea a V-a; de asemenea, el a creat metoda exhaustiunii, care este o prefigurare a calculului integral modern. Vezi despre Eudoxos, B.L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, Basel-Stuttgart, 1956, pp. 292—313. Expresia „vreo figură curbă" face aluzie la καμπύλαι γραμμαί, „liniile curbe", asupra cărora a meditat Eudoxos, oferindu-le ca soluții în problema mediilor proporționale.

[40] Vezi, pentru aceste versuri, U. Wilamowitz, *Ein Weihgeschenk des Eratosthenes* (Nachr. d. Gott. d. W., 1894, I, 9). Această epigramă are formă de scrisoare adresată de Eratosthenes lui Ptolemeu al III-lea și se referă la aceeași problemă a celor două medii proporționale de care s-au ocupat Hippocrates din Chios și Archytas, în special.

[41] G. Loria, *Scienze esatte*, p. 156, se întreabă cum a obținut Menaichmos liniile sale curbe. El ar fi putut să le obțină prin puncte, fie cu ajutorul unui mecanism, fie secționînd un con material. Fapt cert este că numai Menaichmos era în stare să-și urmărească soluția, dar și el cu greutate, de unde, se înțelege, problema rămînea neterminată.

[42] *Platonicul* lui Eratosthenes, în gr. Πλατωνικός, trata despre noțiunile fundamentale din matematică, sau poate era un eseu muzical, lucrare dispărută.

[43] Vezi Hiller, *Eratosthenis carmina*, p. 122 și urm. Fraza e întrucîtva neclară datorită poziției lui αἰεί, „veșnic", căci eternitatea este proprie doar *idei*, desemnate prin numele de *zeu*.

[44] Claudius Ptolemaeus, cu lucrările sale *Harmonica*, *Probleme muzicale* și *Sectio canonis*, constituie cel mai sigur izvor de informație asupra teoriilor muzicale ale pythagoreilor. Aprecierea pe care i-o face lui Archytas se regăsește la Georgios Pachimeres (sec. XIII e.n.), în lucrarea acestuia *De musica* 14, unde Archytas este comparat cu Aristoxenos. Archytas este teoreticianul care a fixat raporturile muzicale pe raționamente matematice, iar Aristoxenos este muzicologul care pornește de la date acustice și fixează intervalele după experiența sensibilă. Pythagoreii au căutat prima oară un λόγος, o lege numerică a fenomenelor acustice cauzate de vibrația coardelor sau a cavității sonore. Ei au găsit o astfel de lege căreia îi concordă toate aceste fenomene, prin studiul mediilor și al proporțiilor. Philolaos a elaborat teoria constituției primitive a intervalelor octavei, cvintei și ale cvartei, în încercarea sa de a diviza tonul și de-a ajunge la determinarea valorilor celor două semi-tonuri, major și minor. Vezi cap. „Philolaos", pp. 84—85, 88—89. Archytas, bazat pe cuceririle înaintașilor, și-a orientat cercetarea în două direcții, pe de o parte, spre îmbogățirea și înfrumusețarea gamei, pe de altă parte, spre natura sunetului. În primul

caz, se pune teoretic problema dacă e posibil să se stabilească alte intervale decît cele date de consonanță. În acest sens, Archytas aduce o inovație: el construiește trei game, pe care le numește *diatonică*, *chromatică* și *enarmonică*, în locul primitivei game pythagoreice. Această inovație a fost determinată de dezvoltarea muzicii empirice și a instrumentelor muzicale odată cu progresul cercetărilor matematice. Prin cele trei game, el a urmărit să cuprindă în legi numerice precise marea varietate melodică a compozițiilor muzicale. Numerele rapoartelor pe care le stabilește nu sînt fixate aprioric, ci vor să exprime, în limbaj matematic, senzațiile auditive ale acordurilor muzicale. (M. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici*, Firenze, 1962, pp. 310—312).

[45] „Continuitatea" pe care Archytas vrea s-o păstreze privește fie modul în care se succed intervalele în tetracord, adică ordinea succesiunii melodice, fie mărimea corelativă a acelor intervale în care era divizat tetracordul. Această *continuitate* sau secvență era κατὰ τὸν λόγον, adică potrivit principiului proporționalității (v. și Aristoxenos, *Harmonica*, ed. Da Rios, p. 40 și urm.). Archytas a fost primul care a considerat-o indispensabilă.

[46] În determinarea intervalelor, Archytas punea postulatul de a fi exprimate de numere raționale; aceste numere nu rezultau din speculații *a priori*, ci dintr-o experiență, realizată de Archytas la instrumente.

[47] În gr. τὸ ἐναρμόνιον, τὸ χρωματικόν, τὸ διατονικὸν γένος. Prin aceste trei genuri, Archytas determina mărimea și ordinea intervalelor. *Armonic* este genul muzical ce se servește de note distincte, care însă, prin efectul diezului și al bemolului, ajung la aceeași intonație; chromatic este genul muzical ce folosește semi-tonuri fie ascendente, fie descendente; diatonic este genul muzical care procedează prin tonurile naturale ale gamei, deci prin tonuri și semi-tonuri. Vd. și M. Vogel, *Harmonia und Mousike im griechischen Altertum. Studium generale*, XIX, Berlin, 1966, pp. 533—538.

[48] „Intervalul inițial". Expresia redă faptul că, în general, melodia începea cu *la*. Acest interval, în genul diatonic, corespunde tonului $\frac{9}{8}$; în cel armonic, este un nou interval, terța majoră $\frac{5}{4}$.

[49] „Intervalul mediu" în genul chromatic a fost găsit din valoarea intervalului corespunzător din genul diatonic $\frac{8}{7}$, în așa fel calculat încît să se afle cu acesta în raport de o *leimma* sau de *semi-ton minor*, $\frac{256}{243}$. Într-adevăr, $\frac{8}{7} : \frac{256}{243} = \frac{243}{224}$.

[50] „Dacă vom reprezenta", adică dacă vom stabili lungimea coardei care dă nota cea mai înaltă (1512) și cea a notei celei mai joase (2016) egale la trei tetracorduri (și perechi la intervalul de cvarte), lungimile corzilor mobile *(sol-fa)* se pot găsi printr-un calcul simplu al proporțiilor cu ajutorul raporturilor date, care sînt raporturi ale lungimilor coardelor. Un exemplu: în genul armonic, numărul dat este 1512 pentru *la*; desemnăm cu x numărul de găsit pentru *sol*; știind că cele două numere se află

în raport de $\frac{5}{4}$, stabilim proporţia: 1512 : 4 = x : 5, ceea ce dă 1890 pentru *sol* (M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 316).

[51] Tabelul raporturilor dintre intervale provine de la Claudius Ptolemeu care prezintă la fiecare din cele trei genuri cîte un singur tetracord, acela care mai tîrziu, în scara completă a octavei duble, adică a patru tetracorduri, se cheamă *meson*. M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 315, dă următoarea explicaţie: în tetracordul din tabelul lui Ptolemeu, *meson* este *la-mi* în sens descendent, notele mobile sînt *sol* şi *fa*. Numerele întregi din fiecare tetracord reprezintă lungimea coardelor, potrivit sistemului în uz încă şi după Archytas. Lungimile fixe 2016 şi 1512 se află între ele în raport de $\frac{4}{3}$, adică reprezintă intervalul de cvartă care e tocmai tetracordul. Tot astfel produsul celor trei intervale ale fiecăruia din cele trei genuri dă acelaşi interval de cvartă. În toate trei genurile, Archytas egalează valoarea lui *fa*, exprimată de numărul 1944 şi de raportul $\frac{28}{27}$, cu *mi*. În schimb, valoarea numerică a lui *sol* şi raportul acestuia cu *la* iniţial şi cu *fa* următor este deosebită. P. Tannery, *Du rôle de la musique grecque dans le développement de la mathématique pure*, „Bibliotheca mathematica", seria III, 3, 1902, pp. 161—175, are meritul de a fi găsit cheia explicaţie compoziţiei celor trei game: Archytas avea de divizat cu coarda mobilă gama care comporta drept coarde fixe intervalele *re/mi* ... *la*. El a început prin a fixa intervalul inferior comun celor trei genuri, $\frac{28}{27}$; trebuia să găsească acest interval plecînd de la genul diatonic, după ce fixase drept cel mai înalt interval pe acela al tonului $\frac{9}{8}$; atunci a găsit diviziunea cvartei *re-sol* după formula $\frac{4}{3} = \frac{7}{6} \cdot \frac{8}{7}$, şi astfel a aflat două noi intervale, terţa minimă $\frac{7}{6}$ şi tonul maxim $\frac{8}{7}$; pe ultimul l-a luat ca interval mediu a diatonicului, iar diferenţa minimă dintre terţa minimă *(re-fa)* şi tonul inferior adaus *(re/mi)*, care este tocmai $\frac{28}{27} = \left(\frac{7}{6} : \frac{9}{8}\right)$, constituie intervalul de bază. În acest fel au fost fixate cele două coarde mobile ale genului diatonic şi coarda mobilă inferioară a celorlalte două. În privinţa genului cromatic, care constituia un fel de coloratură melodică, Tannery presupune că Archytas a stabilit nota a doua pornind de la cvarta *mi-la* şi luînd un ton: $\frac{4}{3} : \frac{9}{8} = \frac{32}{27}$; astfel el a obţinut nu un *sol* propriu-zis, ci un *fa*; pentru a fixa coarda mobilă mai înaltă, Archytas avea mai întîi de stabilit intervalul mediu $\frac{243}{224}$ în funcţie de corespondentul său în genul diatonic, după care, luînd din cvartă cele două intervale, mediu

și inferior. a obținut intervalul mai înalt $\frac{32}{27}$. Cît privește genul armonic, Archytas a fixat intervalul mai înalt în măsura de $\frac{5}{4}$. La acest interval nou, el a putut ajunge încercînd diviziunea cvintei *re - - - la* după formula $\frac{3}{2} = \frac{5}{4} \cdot \frac{6}{5}$; în acest fel a găsit terța majoră și terța minoră. Cît despre intervalul mediu al armonicii, $\frac{36}{35}$, acesta a fost găsit ușor din ecuația $x = \frac{4}{3} : \left(\frac{5}{4} \cdot \frac{28}{23}\right)$.

[52] Didymos, nume asociat lui Archytas, este un personaj incert. Un Didymos pythagoreic este citat de Porphyrios, ca autor al lucrărilor *Despre deosebirea dintre Aristoxenos și Pythagorei* și *Despre asemănări*. Clemens, *Stromat.* I, 16, îi citează cartea *Despre filosofia pythagoreică*. Probabil este același Didymos, menționat în Lexiconul *Suda*, ca gramatic și muzician sub Nero. Cf. RE V, col. 473 și urm., nr. 11.

[53] „Pythmene", gr. πυθμένες, termen întîlnit și la Philolaos, Vezi cap. „Philolaos", *Test.* 13, p. 132, I, 2, referitor la „zece"; aici numerele „pythmene" sînt cei mai mici termeni ai unui raport; mai precis, un „pythmen" este cel mai mic dintre numerele cu o proprietate determinată, adică acela al cărui raport ireductibil constituie consonanța. De exemplu, octava rezultă din numerele prime 2 și 1, și raportul 2 : 1 este ireductibil; în cvartă, „pythmen" este raportul 4 :3, la fel, ireductibil. Aceasta este o încercare de a da o explicație matematică perfecțiunii consonanțelor.

[54] Un raport este *multiplu* cînd numărătorul este multiplul numitorului, cum sînt octava și dubla octavă. Un raport este superparticular cînd depășește cu o unitate fracționară întregul, ca exemplu $\frac{4}{3}$, ceea ce înseamnă 1 întreg și $\frac{1}{3}$.

[55] Aceste cuvinte trădează conceptul despre consonanță al teoriei muzicale antice: două sunete erau simfonice cînd lăsau impresia auditivă a unui singur sunet. Acesta era cazul, după pythagorei, al octavei, cvintei, cvartei și chiar al duodicesimei (octava + cvinta) și al dublei octave. Alte acorduri puteau să fie muzicale și mărețe, dar cele două sunete nu se confundau într-unul singur, fapt pentru care alcătuiau acorduri diafonice. Aristoxenos, care a teoretizat această *distincție* (*Harmonica*, § 19—20), nu recunoaște ca simfonice terța majoră și minoră, găsite de Archytas.

[56] Fragmentul este important pentru că atestă ideea privitoare la viteza de propagare a sunetelor; în dezbaterile vremii, ideea a dat loc inovației aduse de Archytas în teoria acustică. Sunetul este considerat o mișcare; în mod necesar se admite că sunetele unui acord au viteze diferite de propagare și, deci, de sosire la urechea auditorului. Dar, dacă urechea le percepe simultan, înseamnă că distanța dintre cele două sosiri este atît de mică încît este imperceptibilă. Se ajunge astfel la o altă problemă,

aceea a „minimei perceptibile" sau, cu un termen modern, a pragului acustic. Cf. „zgomotul unui grăunte de mei" al lui Zenon eleatul (la Simplicius, *In phys.* 1108, 18 = DK 29 A 28), problemă dezbătută şi de sofişti. Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 275.

[67] Vezi Euclid, *Sect. can. 3* (Mus. scr. gr., ed. Jan., p. 152); Tannery, „Bibl. math.", VI (1905), 225.

[68] „Un raport superparticular" este redat de formula $\frac{n+1}{n}$ ca termen minim. Dar şi 12 este superparticular al numărului 9, deoarece conţine o dată mai mult decît 9 divizorul comun 3. În consecinţă, orice raport superparticular se reduce, în termen minim, la raportul dintre două numere întregi consecutive. Astfel $\frac{12^3}{9} = \frac{4}{3}$. Un raport superparticular nu se împarte aritmetic în două părţi egale (ca de ex. $4 = 2 + 2$), ci în două raporturi egale $\left(\frac{8}{4} = \frac{4}{2}\right)$.

[69] Noi ştim însă, azi, că media proporţională a lui $\frac{n+1}{n}$ este un număr iraţional, $\sqrt{(n+1)n}$. B.L. van der Waerden, *Die Harmonielehre der Pythagoreer*, „Hermes" 78, 1943, pp. 163—199.

[60] Ordinea enunţării celor două nume nu respectă cronologia: Eudoxos, mai tînăr decît Archytas, a fost elevul acestuia. Afirmaţia lui Theon, izvorul acestui fragment, confirmă ideea că teoria sunetului amintită a fost găsită de Archytas şi dezbătută cu discipolii săi.

[61] Euenos din Paros (vd. prezenta lucrare pp. 618—619), literat din a doua jumătate a sec. V, a compus elegii, hexametri, iambi, reflecţii etice asupra vorbirii şi reflecţii sofistice. Cf. Platon, *Apol.* 20 B şi *Phaid.* 60 E-61 C. Izvoare şi fragm.: L. Radermacher, *Artium Scriptores*, 1951; *Anthologia Lyrica Graeca* 3, I, 1. Subordonarea gramaticii faţă de muzică este atribuită de regulă lui Democrit. Maria Timpanaro Cardini, *I Pitagorici*, p. 342 şi urm., explică textul astfel: Archytas trebuie să se fi gîndit că limbajul, fiind constituit din sunete, urmează legile sunetului. Democrit cunoştea bine doctrina pythagoreică (vezi cap. „Democrit" A 1 = Diogenes Laërtios IX, 38) şi a vrut să extindă asupra limbajului teoria muzicală pythagoreică privind sunetele simfonice şi diafonice.

[62] V. „Philolaos" A 10.

[63] V. „Philolaos" B 5, unde „parimpar" este un termen introdus ca al treilea aspect (εἶδος) al numărului. Aristotel vorbeşte de termenul pythagoreic *pari-impar* şi în *Metafizica* 986 a 19. Archytas, reflectînd asupra alternanţei numerelor impare şi pare în seria infinită a numerelor, a văzut în unitate, care începe seria, cele două naturi potenţiale, întrucît adăugirea unităţii operează transformarea numărului par în impar şi invers.

[64] Platon îşi exprimă ideile despre mişcare în mai multe lucrări ale sale, ca *Phaidon* 109 A şi *Timaios* 52 E; 57 E etc.

[65] Precizarea lui Eudemos că mişcarea, dacă are loc, ea are loc în ceva, se întîlneşte şi la Platon, *Legile* 893 B.

[66] După M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, pp. 347—348, sensul acestui fragment este următorul: mişcarea naturală este mişcarea desfăşurată potrivit raportului perechii ($n : n$, mişcare uniformă); raportul perechii

este singurul raport reversibil rămînînd identic ($n : n$ rămîne același fie în sensul →, fie în sensul ←); de aci, mișcarea uniformă e circulară, pentru că legea sa numerică e circulară și reversibilă.

[67] Archytas polemizează aici cu susținătorii Universului finit. El se servește de o demonstrație concretă și ingenioasă cu bagheta (v. și Lucretius I, 968—983, unde bagheta e înlocuită de *volatile telum*). După Archytas, există un „exterior" fără capăt, deoarece el nu poate fi altceva decît *corp* sau *spațiu*. Dar acestea sînt elemente complementare interschimbabile; în același timp, ambele sînt fără sfîrșit. Prin urmare, infinitatea Universului decurge, după Archytas, din infinitatea materiei și a spațiului.

[68] Argumentul lui Archytas privitor la spațiul exterior cerului este extins de Aristotel la număr și la *mărimile geometrice, dovedind, la fel,* infinitatea lumii.

[69] Empedocles a încercat să explice fenomenul fizic al imaginii în oglindă prin „emanații" care, plecînd de la noi, se lovesc de suprafața oglinzii și iau formă concretă pentru că sînt condensate din elementul foc pe care îl conține oglinda și care atrage și aerul traversat de efluvii (Vezi Empedocles, fr. A 88, vol. I, partea a 2-a, p. 471). Este doctrina atomistă a mulajelor, εἴδωλα; v. și Lucretius IV, 292 și urm. Imaginile din oglindă *controversim respondeant*, „corespund potrivnic", adică corespund aspectului real al obiectelor din fața oglinzii, dar în sens contrar, adică mîinii stîngi reale îi corespunde dreapta din imagine, iar dreapta reală apare în imagine la stînga. Platon explică formarea imaginii din oglindă ca un produs al focului intern al vederii unit cu focul extern, adică cu lumina. Teoria platoniciană este o combinare a teoriei epicureice cu cea a lui Archytas.

[70] „Tabla lui Pythagoras" sau „tabla înmulțirii" conține și un adevărat sistem de numărătoare decimală (Loria, *op. cit.*, p. 807). „Figura mimmată" despre care se vorbește puțin mai jos se referea, probabil, la un sistem de măsuri lineare și de greutate cu o privire specială la chestiunile muzicale: lungimea coardelor și tensiunea.

[71] Metoda poate fi redată, prin formulă, astfel: numim X cateta minoră, Y cateta majoră, aceași cu baza triunghiului dreptunghic, Z ipotenuza. $Y = \frac{X^2 - 1}{2}$; $Z = \frac{X^2 + 1}{2}$; $Z^2 = X^2 + Y^2$ (Timpanaro Cardini).

[72] Proclos nu a cunoscut, se pare, metoda lui Diophantos, după care, luînd două numere arbitrare, *a*, *b*, cele două catete ale triunghiului dreptunghic sînt date de expresia $a^2 - b^2$, și $2\,ab$, iar ipotenuza, de expresia $a^2 + b^2$ (Loria, *op. cit.*, p. 812 și urm.).

[73] Platon, *Statul* VII, 530 D, referindu-se la pythagoreici, relevă, prin aceste cuvinte, afinitatea dintre astronomie și muzică, în faptul că ambele studiază mișcări, ciclice, prima, ritmice, a doua.

[74] Iamblichos, *In Nicom.*, p. 6, 20 Pist. și *V.P.* 160, vorbește despre cele două forme originare ale existenței ce sînt *surori*, referitor la patru științe menționate și în acest text: πόσον, „cîtul", sau *numărul*, privește aritmetica, πηλίκον, „cît de mare" sau *mărimea*, privește geometria; aritmetica mînuiește numărul în sine, muzica, raportat la ceva, adică la *intervale*; la rîndul său, geometria consideră mărimea în stare de repaus, astronomia, în mișcare. În felul acesta, cît privește opoziția *mișcare—repaus*,

aritmetica și geometria reprezintă starea de repaus, muzica și astronomia, starea de mișcare; numărul leagă între ele aritmetica și muzica, mărimea unește geometria și astronomia, repausul e stare comună pentru aritmetică și geometrie, mișcarea, pentru muzică și astronomie. Astfel fraternitatea între cele patru științe e perfectă.

[75] Vezi Platon, *Timaios*, p. 67 B; Theo, p. 61 Hill. [A 35] = fr. 4 Bl. Această observație corectă constituie punctul de plecare în afirmația lui Archytas că sunetul este mișcare.

[76] Archytas admite, deci, că percepțiile sensoriale au limite: una minimă și alta maximă, privind volumul sunetului și distanța lui. El introduce așadar conceptul de *intensitate* în perceperea sunetului, derivînd din amplitudinea vibrației sonore; intensitatea minimă și cea maximă a sunetului constituie pragurile acustice.

[77] Plecînd probabil de la aceste afirmații ale lui Archytas, Platon' *Tim.* 67 B, introduce propria sa teorie: lovitura externă trece la creier (Alkmaion), la sînge (Empedocles) și la inimă; datorită loviturii externe, se produce o mișcare interioară care pornește din cap și se termină în ficat; dacă această mișcare internă este rapidă, se aude un sunet acut, dacă e lentă, sunetul este grav.

[78] Exemplul cu armele de aruncat nu mai ilustrează dependența înălțimii tonului de viteză, ci distanța pe care o poate parcurge un sunet, în funcție de impulsul inițial cu care a fost emis.

[79] În gr. βόμβος. Există un exemplu păstrat la muzeul Louvre, fig. 5942, reprodusă de Daremberg și Saglio, în dicționarul de antichități. Nu este clar cum se puteau obține sunete înalte și joase la acest instrument, un fel de tobă.

[80] Pentru toate problemele acestui fragment, v. K von Fritz, *The Discovery of Incommensurability by Hippasos of Metapontum*, „Annals of Mathematics", II Series, 46, 1945, pp. 242—264.

[81] Dionysios din Halicarnas, istoric și critic literar, născut în Halicarnas, oraș al Cariei, trăind la Roma, în sec. I î.e.n. A compus *Antichități romane*, conținînd istoria Romei de la începuturi pînă în 266 î.e.n., în 20 cărți, păstrate primele 11 și fragmente din rest. Dintre lucrările de critică și retorică se numără: *Despre aranjarea cuvintelor*, *Retorica*, *Aprecieri asupra vechilor scriitori*, *Examen al lui Lysias*, *Isocrate*, *Isaios*, *Stilul lui Tucidide*, *Elocința lui Demosthenes* etc., *Aprecieri asupra oratorilor*. Nu se știe în ce operă a tratat probleme muzicale. Radermacher, RE V, 969, exclude existența unei lucrări de muzică printre cărțile acestuia.

[82] Media este aritmetică dacă termenul major depășește termenul mediu cu atît cu cît termenul mediu îl depășește pe cel minor: $12 - 9 = 9 - 6$. Iar media aritmetică $\frac{12}{9}$ e mai mică decît $\frac{9}{6}$.

[83] Media este geometrică dacă trei termeni, a, b, c, stau între ei în următorul raport: $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$ de exemplu $\frac{8}{4} = \frac{4}{2}$. Pentru media geometrică nu poate fi luată ca exemplu octava, deoarece aceasta comportă un raport „superparticular", iar unitatea nu poate fi divizată în două rapoarte egale.

[84] Media este „subcontrară" sau armonică, dacă raporturile de octavă, cvintă sau cvartă și egalitățile ce decurg din ele $\left(\frac{1}{2} : \frac{2}{3} = \frac{3}{4}; \frac{1}{2} : \frac{3}{4} = \frac{2}{3}; \frac{1}{2} = \frac{2}{3} \cdot \frac{3}{4}\right)$ presupun existența unei alte medii în afara celei aritmetice și geometrice, astfel că trei numere a, b, c se află între ele în următorul raport: (a − b) : a = (b − c) : c. Media armonică se cheamă și „subcontrară" sau inversă în raport cu cea aritmetică, deoarece, în ultima, intervalul termenilor majori este mai mic decît cel al termenilor minori $\left(\frac{12}{9} < \frac{9}{6}\right)$, în timp ce, în armonică, intervalul termenilor majori e mai mare, iar cel al termenilor minori este mai mic $\left(\frac{12}{8} > \frac{8}{6}\right)$. Algebric, media armonică este redată de formula $m = \frac{(2a \cdot b)}{a + b}$. Pythagoreii, precum și Platon, Aristotel, pînă la Nicomachos și Boëthius, au scos în evidență faptul că cele două medii, aritmetică și armonică, efectuează diviziunea unui interval în două intervale inegale. Media geometrică, dimpotrivă, divide un raport în altele două egale $\left(\frac{6}{8} = \frac{9}{12}$ și $\frac{6}{9} = \frac{8}{12}\right)$. Iar cele două părți inegale în care s-a divizat octava cu ajutorul celor două medii erau cvinta și cvarta, găsite de Pythagoras paralel cu lungimea coardelor. Dacă se așează termenii proporției în ordinea 12 : 9 = 8 : 6, se obține raportul 4 : 3, adică cvarta; dacă schimbăm mezii, se obține raportul de cvintă: 12 : 8 = 9 : 6 = 3 : 2.

[85] Alineatul care începe cu aceste cuvinte nu pare legat de precedentul, datorită caracterului său oratoric, de tip gorgian (v. Platon, *Gorgias* 508 A). Cu toate acestea, nu este exclus ca și Archytas, ca om de stat, să fi practicat stilul oratoric. Termenul „principiu", gr. λογισμός, este matematic și logic. Aici are accepțiune politică, exprimînd o formă de guvernămînt capabilă să instituie o adevărată democrație.

[86] „Știința calculului", în gr. ἡ λογιστικὴ (subînțeles τέχνη) este „arta practică a calculului", spre deosebire de aritmetică, „știință a calculului", cum le distinge Platon, *Gorg.* 450 D — 451 A, *Resp.* 525—526 etc. Archytas pare să inverseze sensurile, acordînd „logisticii" o valoare teoretică, rațională, punînd-o mai presus de toate celelalte științe, chiar *decît geometria care trece* drept știința cea mai riguroasă și exactă, o știință cu caracter universal.

[87] M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, 379, interpretează acest pasaj nu în sensul că aritmetica demonstrează un lucru pe care geometria nu-l poate demonstra, ci că aritmetica poate demonstra *de ce* o anumită problemă nu poate fi rezolvată geometric, ca, de pildă, reducerea cercului la figură de pătrat, păstrînd aceeași suprafață—procedeu prin care se ajunge la termeni incomensurabili.

[88] „Formele", în gr. εἴδεα, e un termen neclar în acest pasaj. Probabil se referă la „principiile" ce privesc cuplul „par-impar". Tot „forme sau aspecte" s-au numit și științele „surori" de mai înainte.

[89] Euphranor din Seleucia, vd. *infra*, „Simos. Myonides. Euphranor". Ca autor de scrieri teoretice asupra proporţiilor, el se apropie de contemporanul său din Sicyona, de Pamphilos.

[90] Archytas (filosoful nostru) a scris multe despre muzică, încercînd să stabilească natura sunetului şi teoria intervalelor. O referire directă la flaut o face în B 1. Athenaios XIII, 600, vorbeşte de un Archytas ἁρμονικός. Nu se ştie dacă acesta este unul şi acelaşi cu filosoful tarentin sau un altul omonim.

[91] Vezi F. Kraft, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*, Boethius X, Wiesbaden, 1970. Archytas este un precursor al lui Arhimede.

[92] Diades, mecanic, discipol al lui Polyeidos, a luat parte la campaniile lui Alexandru cel Mare împreună cu mecanicul Charias. A fost deseori citat de Vitruvius X, 13,3, p. 273, 17, pentru cartea sa despre mecanică, RE, V, 302. — Arhimede, celebrul matematician din Sicilia din secolul II î.e.n. — Ctesibios, celebru mecanic din Alexandria, al doilea după Arhimede, inventatorul pompei aspirante şi fulante ce-i poartă numele, al unei orge hidraulice (RE, XI, 2074) şi al unei clepsidre. A fost în floare în jurul anului 130 î.e.n. — Nymphodoros, nu poate fi identificat cu nici unul din Nymphodorii trataţi în RE. — Philon Byzantinul, mecanic şi arhitect din sec. II î.e.n., discipol al lui Ctesibios, s-a ocupat, ca acesta, de hidraulică. A scris o sinteză asupra ştiinţelor mecanice ale vremii sale, *Sintaxa mecanică*, în 9 cărţi.

[93] Probabil cel de-al treilea Archytas a scris despre agricultură.

OKKELOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Okkelos, sau Okellos, sau Okillos, mai des citat sub forma latinizată a numelui Occelus, prin faptul că era originar din provincia meridională a Italiei, Lucania, aparține școlii lui Pythagoras și, la fel ca alții din aceeași școală, este foarte puțin cunoscut, datorită lipsei aproape totale de informații biografice mai consistente. Nu se cunoaște din scrierile sale nici un fragment original.

OKKELOS

VIAȚA ȘI OPERA

1. IAMBL., *V.P.* 267 [45 A la DK] Lucanii Okellos și Okilos sînt frați[1]. [În *Catalogul femeilor*, ibidem] Byndaco[2] era sora lucanilor Okellos și Ekellos[3].

2. CENSORIN. 4, 3 [din Varro] Dar acea părere mai veche, prin care se crede că neamul omenesc a fost dintotdeauna, are ca autori pe Pythagoras samianul, pe Okkelos lucanul, pe Archytas tarentinul și pe toți pythagoreii[4].

3. PHILO, *De aetern. mund.*, § 12, p. 5, 2 Cumont. Unii afirmă că nu Aristotel este descoperitorul acestei doctrine[5], ci unii dintre pythagorei. Eu am întîlnit-o și în lucrarea lui Okkelos, lucan de origine, intitulată *Despre natura întregului*[6], în care el nu numai că a arătat că Universul este nenăscut și nepieritor, ci și-a sprijinit afirmația și prin demonstrații.

3 a. 4 Harder SEXT., *Adv. mathem.* X, 316 Din cinci elemente au făcut să se nască toate Okkelos lucanul și Aristotel; căci ei au adăugat la cele patru elemente cel de-al cincilea, un element material înzestrat cu mișcare circulară, din care spun că se formează corpurile cerești[7].

3 b. 5 Harder LUCIAN, *Pro lapsu int. salut.* 5 Divi-

nul Pythagoras, chiar dacă n-a socotit potrivit să ne lase ceva autentic din învăţăturile sale, după cît se poate dovedi apelînd la informaţiile lui Okkelos lucanul, Archytas şi ale celorlalţi tovarăşi ai lui, nu a scris (nici o scrisoare) începînd cu formula de salut χαίρειν, „multă bucurie" sau εὖ πράττειν, „să-ţi meargă bine", ci a ţinut să înceapă cu ὑγιαίνειν, „să fii sănătos"[8]. Ca urmare, toţi adepţii lui, ori de cîte ori, în corespondenţa dintre ei, îşi scriau ceva important, îndată recurgeau la salutul „să fii sănătos" ca cel mai potrivit salut pentru suflet şi trup[9], şi care conţine integral tot ce e bine pentru om; şi triunghiul triplu[10] cu laturile întretăiate (pentagrama), pe care îl foloseau ca simbol între confraţii de opinie, era numit de ei „sănătate". Ei socoteau că „prosperitatea" şi „bucuria" sînt o consecinţă a „sănătăţii", dar că prosperităţii şi bucuriei nu i-a urmat în toate cazurile sănătatea; sînt apoi unii (dintre ei) care numesc termenul *tetraktys*[11], „patru" drept principiu al sănătăţii, fiind şi jurămîntul lor suprem, deoarece socotesc că acesta conţine, în concepţia lor, numărul perfect, adică numărul *zece*. Dintre aceştia este şi Philolaos.

4. DIOG. VIII, 80 [Scrisoarea apocrifă[12] a lui Archytas către Platon, 4. 35 A 1, p. 322, 12 Diels]: „Archytas (transmite) sănătate lui Platon. O duci bine, de vreme ce ai scăpat de boală. Aceste veşti tu însuţi ni le-ai trimis şi ne-au înştiinţat şi cei din jurul lui Lamiscos[13]. Ne-am îngrijit de problema *Comentariilor* şi ne-am dus în Lucania, unde am găsit pe urmaşii lui Okellos[14]. Sîntem deja în posesiunea operelor: *Despre lege, Despre domnie, Despre pietate* şi *Despre naşterea Universului*, şi ţi le trimit curînd; celelalte încă nu le-am putut găsi; dacă le voi afla, am să ţi le trimit". (81) „Platon îi doreşte lui Archytas din Tarent multă sănătate. Am primit cu mare bucurie *Comentariile* ce mi le-ai trimis; mare plăcere mi-a prilejuit, prin ele, autorul lor; mi s-a părut un om vrednic de strămoşii săi îndepărtaţi. Se spune că acei bărbaţi au venit din Myra[15] fiind dintre troienii care au emigrat în timpul lui Laomedon[16], nişte oameni de ispravă, după cum dovedeşte faima lor ajunsă pînă la noi. Referitor la *Comentariile*[17] mele pe care mi le-ai cerut, ele nu sînt încă destul de cizelate, dar, în sfîrşit, ţi le trimit; cît priveşte paza bună (pe care s-o

avem în vedere), amîndoi sîntem de acord, încît nu e nevoie de nici o altă recomandare . . ."

5. SYRIAN. la *Metaph.*[18] 175, 7 Kroll Și nici n-au luat în considerare unul din cele două principii și nici studiul referitor la simțuri nu l-au nesocotit cu totul [pythagoreicii], după cîte dovedesc scrierile lui Ekellos *Asupra naturii Universului*, din care pare că derivă lucrarea *Despre naștere și pieire* [a lui Aristotel], schimbată într-o singură noapte, și lucrările lui Timaios cele mai multe, după care filosofia peripatetică și-a construit doctrinele sale metafizice[19].

5 a. [7H] PROCL., *In Tim.* II, p. 37, 33 Diehl. Unii, ca tovarășii lui Okellos, precursorul lui Timaios, au atribuit cîte două forțe fiecăruia dintre elementele primordiale: focului, caldul și uscatul; aerului, caldul și umedul; apei, umedul și recele; pămîntului, recele și uscatul. Și astfel de teme au fost tratate de acest autor în cartea sa *Despre natură*[20].

6. [8 *e.b.c. H*] STOB., *Ecl.* I, 20, 3 W.A lui Okellos. Veșnic este Universul; într-adevăr, așa spune el în cartea sa *Despre natura Universului*[21].

— I, 13, 2 [1 H] A lui Okellos . . . Okellos a afirmat că lucrul prin care se naște ceva e cauza acestuia. Căci așa se exprimă în lucrarea sa *Despre lege*.

— III, 9, 51 [2 H] *Despre dreptate*, lucrarea lui Ekellos pythagoreicul din Lucania.

7. Titlul cărții apocrife atribuită lui Okellos: lucrarea lui Okellos lucanul este *Despre natura Universului* (ed. Rudolph Lips., 1801).

8. IOANN. LYD., *de mens.* II, 8 [p. 27, 4 W.] Știm într-adevăr că triada a tulburat cortegiul corpurilor divine și le-a preschimbat poziția eternă într-una și aceeași figură, cum spune Okellos pythagoreicul prin aceste cuvinte: *Triada, prima, a alcătuit începutul, mijlocul și sfîrșitul*[22].

* 9 [9 H] STOB. I, 26, I[c], p. 218, 18 W (= AËT. II, 25, 13) Herakleides și Okkellos au spus că luna este pămînt acoperit de ceață.

NOTE

[1] Informația lui Iamblichos din acest pasaj provine din *Catalogul pythagoreicilor* întocmit de Aristoxenos și, deci, merită toată încrederea.

[2] Byndaco, sora celor doi lucani, este una din cele 17 femei „pytha-

gorice", desemnate în *Catalogul* lui Aristoxenos drept mame, soții sau surori de pythagoreici.

[3] Ekellos trebuie să fie o variantă a numelui Okkelos și nu o altă personană. Vezi R. Harder, *Ocellus Lucanus*, Berlin, 1926, care discută aceste nume.

[4] Diels (D. 186) a demonstrat că Censorinus a găsit această notiță la Varro *(Vetusta Placita)*, R. Harder, *op. cit.*, pp. XIII—XIV și 31 și urm.

[5] Este vorba despre doctrina eternității lumii; ea nu făcea parte din complexul doctrinei tuturor pythagoreilor, ci aparținea doar unora dintre ei, cum este Okkelos. Într-adevăr, Philolaos susține că lumea este creată.

[6] Prin Varro se știe că lucrarea Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως a existat în secolul I i.e.n. După Diels, *Doxographia Graeca*, p. 187 și urm., această lucrare este un fals tardiv, posterior lui Andronicos din Rhodos.

[7] Notița lui Sextus, potrivit Mariei Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 390, are o triplă mare valoare: a) confirmă existența istorică a lui Okellos; b) presupune existența unei scrieri autentice, pierdute; c) reia doctrina celui de-al cincilea corp, care se învîrte împreună cu sfera stelelor fixe și care se identifică geometric cu un dodecaedru. Vezi asupra problemei și M. Untersteiner, *Il Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele*, „Riv. di filol.", 89, 1961, p. 146 și urm.

[8] Pythagoras a recomandat acest salut, atribuind sănătății (ὑγίεια) o valoare simbolică rituală, deoarece o identifică cu ... numărul perfect (v. Philolaos A 13; B 11), cum precizează și rîndurile de mai jos.

[9] Conceptul acestui salut, ὑγιαίνειν, implica o bunăstare, atît fizică precum și spirituală, înțeleasă ca o armonie între contrarii.

[10] Triunghiul triplu este pentagrama, ce rezultă din trei triunghiuri isoscele egale, înscrise într-un cerc, astfel încît laturile egale se află în regiunea medie și extremă (Euclid. XIII. 8).

[11] *Tetraktys*, adică numărul patru, este considerat de pythagorei ca avînd forță simbolică, deoarece conține închis în sine numărul 10, numărul perfect, în sensul că seria primelor patru numere, adunate la un loc, dă zece (1 + 2 + 3 + 4 = 10). V. mai sus, „Philolaos" A 11.

[12] Sînt de fapt două scrisori falsificate, între Archytas și Platon, comentate de Harder, *op. cit.*, p.39 și urm., apoi de G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938.

[13] Lamiscos, un prieten al lui Platon menționat de Diogenes Laërtios III, 22 și VIII, 80.

[14] „Urmașii lui Okellos" sînt de fapt scrierile ce i se atribuie acestuia, dealtfel apocrife.

[15] Myra, oraș al Lyciei, în Asia Mică.

[16] Laomedon este numele mai multor troieni (vezi Quintus din Smyrna II, 293), dintre care cel mai vestit este tatăl lui Priam.

[17] În gr. Ὑπομνήματα, lucrare platoniciană pierdută. Cele două scrisori apocrife scot în lumină contactele neîndoielnice dintre filosofia platoniciană și cea pythagoreică. V. G. Pasquali. *Lett. Plat.*, p. 197 și urm.

[18] Syrianus comentează *Metafizica* 1089 b, 20, 24, în care Aristotel afirmă necesitatea de a pune problema multiplicității nu în sensul că existențele sînt multiple, ci că sînt multiple categoriile existenței; pythagoreii au pus și ei problema multiplicității existenței și i-au arătat cauza.

[19] R. Harder, *Ocellus Lucanus*, p. 56 și urm., arată că originea polemicii antiaristotelice a lui Syrianus trebuie căutată la Iamblichos. Syrianus atribuie lui Pseudo-Ocellus filosofia naturalistă a lui Aristotel și lui Pseudo-Timaios cea mai mare parte a *metafizicii peripatetice*.

[20] Proclos comentează *Timaios* 32 A—B, unde este vorba despre ξύνδεσμος, „legătura asociată" necesară pentru a conferi unitate corpului lumii; intenția lui Proclos, în acest comentariu, a fost să dea un atac indirect, prin referirea la Okellos, teoriei elementelor, proprii școlii peripatetice. Într-adevăr, consideră M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 389, această teorie ar putea să aibă origine mult mai veche, pythagoreică, având ca părinte pe Okellos, de unde să fi fost adoptată de peripatetici; originea ei veche este evidențiată de faptul că ea se întîlnește și la Philolaos (A 14) unde elementele sînt asociate zeilor și, pentru două din ele, Dionysos — aerul, și Kronos — apa, există un σύνδεσμος de „forțe"; lui Dionysos i se atribuian „umedul și caldul", iar lui Kronos, „umedul și recele". Doctrina a fost completată ulterior cu Ares-focul, căruia i s-a atribuit „caldul și uscatul", și cu Hades-pămîntul, cu forțele „recele și uscatul". Comentariul îl desemnează pe Okellos drept precursor al lui *Timaios*, ceea ce îi face pe interpreți să se întrebe dacă, în consecință, Timaios a fost sau nu discipolul lui Okellos. Problema e discutabilă.

[21] Pentru lucrarea citată, v. R. Harder, *Ocellus Lucanus*, pp. IV—XXV, 11—25, 48—145.

[22] Lui Okellos i se atribuie concepția despre primordialitatea triadei, numită astfel și *naștere, dezvoltare* și *moarte*. Triada imprimă mișcare corpurilor cerești (astrelor) și le atribuie o poziție în fiecare constelație —, completează ideea M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 399, trimițînd la Aristotel, *De caelo* A 1,268 a 10 (DK 58 B 17 — fasc. III), vol. I, partea a doua, *Elemente* ..., fr. 44, p. 40, precum și la Platon, *Legile* 715 E.

TIMAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

H. Diels se îndoieşte de existenţa istorică a lui Timaios. M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 402, consideră, dimpotrivă, că Timaios a existat cu adevărat, că a fost un filosof pythagoreu pe care Platon l-a putut cunoaşte la Locri, în călătoria sa în *Magna Graecia*, cînd l-a cunoscut şi pe Archytas. În cinstea lui şi-a intitulat Platon unul din dialoguri *Timaios* (v. şi fr. A 1 din „Philolaos", cu notele aferente).

TIMAIOS

TEXTE

1. PLATON, *Tim.*, p. 19 E [Vorbeşte Socrate]: A rămas soiul oamenilor cu caracterul vostru, care, prin natură şi educaţie, aparţine ambelor categorii, [a filosofilor şi a bărbaţilor de stat]. Căci Timaios despre care vorbim a fost un cetăţean din Locri, oraş al Italiei bine cîrmuit de legi; acesta, fără a sta mai prejos decît vreunul dintre concetăţenii săi prin avere şi naştere, a obţinut cele mai înalte magistraturi şi onoruri din rangurile cetăţii sale şi, după părerea mea, a atins culmea întregii cunoaşteri filosofice.

1 a. *Schol.* PLATON *in Tim.* 20 A (p. 279 Greene): Timaios din Locroi Epizephyrioi, oraş al Italiei, a fost un filosof pythagoreu care a scris *Mathematica* şi o carte *Despre natură*, în felul pythagoreicilor. De aceea Platon i-a dedicat şi un dialog.

Suda Timaios locrianul, filosof pythagoreu. A scris *Mathematica, Despre natură, Despre viaţa lui Pythagoras* [din Hesych., cf. Schol. Plat. la Tim. a.O.].

2. ARISTOT. *Catalogul scrierilor*[1], la Diog. V, 25 [Rose, Lips., 1886, p. 6] n. 94 *Extrase din Timaios şi din lucrările lui Archytas*, o carte; la Hesych. [Rose, p. 14],

n. 85. Din Timaios şi din Archytas, o carte. El se sprijină şi pe un rezumat al *Dialogurilor* lui Platon, cf. SIMPL., *De caelo*, p. 296, 16 Aristotel, rezumîndu-l pe *Timaios* al lui Platon, scrie: „Timaios afirmă că Universul este născut, deoarece este perceptibil; iar perceptibilul presupune a fi născut, inteligibilul nenăscut". [Arist., fr. 26 Rose. V. şi p. 379, 15].

3. PROCL. *in Tim.* II, 38, 1 Diehl. Okkelos **35** a precursorul lui Timaios[2].

4. (Pretinsul proiect al lui Platon [DK 441, 26 şi 398, 16]. Printre scrierile lui Platon ni s-a transmis şi o scriere apocrifă a lui Timaios). Lucrarea lui Timaios locrianul *Despre sufletul Universului şi al naturii*[3].

NOTE

[1] „Catalogul scrierilor aristotelice" — titlu dat de Diogenes Laërtios, se referă în special la două lucrări: la *Timaios* platonician şi la cărţile lui Archytas.

[2] Proclos, vorbind despre doctrina fizică a lui Timaios, arată că acesta atribuia fiecărui element *trei* proprietăţi, nu două, ca Okellos. Timaios cel menţionat în acest fragment ar putea fi un filosof original, care i-a inspirat lui Platon o bună parte din ideile dezvoltate în dialogul anonim.

[3] Printre manuscrisele operei lui Platon, *Statul*, p.93 A—105 A, se află şi o lucrare atribuită lui Timaios din Locri, menţionată în acest fragment. În realitate avem de-a face cu o lucrare tardivă, opera unui falsificator, care s-a inspirat din dialogul platonic — v. în acest volum notele 7, 29, 37 la Philolaos. Okellos, fr. 5 (după Syrianus) consideră opera lui Timaios drept izvor al metafizicii aristotelice.

ARCHIPPOS. LYSIS. OPSIMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Aceşti pythagorei continuă — pe cît se pare — învăţămîntul lui Philolaos, fiind contemporanii săi mai tineri, întrucît maturitatea lor se situează în vremea lui Epaminondas (primul pătrar al secolului IV). În ciuda informaţiilor doxografice foarte sărace, pot fi aşadar integraţi în acel subcapitol denumit de Van der Waerden „a 5-a treaptă" din dezvoltarea pythagorismului (v. şi Nota introductivă, p. 23).

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 250 [cf. şi „Pythagoras", vol. I, p.a *2*-a, fr. *16*, pp. 21—22].

Dintre cei doi care scăpaseră teferi, amîndoi tarentini, Archippos[1] s-a retras în Tarent, iar Lysis, care nu s-a împăcat cu nepăsarea cetăţenilor, se duse în Elada şî vieţui în Achaia Peloponesului. Ulterior s-a mutat la Theba, unde se bucura întrucîtva de trecere[2]. Discipolul său a fost Epaminondas, care-l numea pe Lysis „tată". Acolo deci şi-a făcut veacul pînă la moarte.

Mărturii concordante la NEPOS, *Epaminondas* 2, Diodor X, 11.

2. Ar fi existat şi în „romanul" redactat de Apollonius (autor de *Mirabilia*), informaţii anecdotice despre Lysis, dintre care Iamblichos, *ibidem*, 185, alege povestea respectării cuvîntului dat; virtute lăudată şi în 256. La PLUTARCHOS, *De genio Socratis* 13, se reiau peripeţiile evadării filosofului şi apoi datele cvasi-legendare despre moartea sa.

SCRIERI ÎNDOIELNICE

2. PORPH., *V.P.* 57 Nu există nici o scriere a lui Pythagoras el însuşi. Doar cei care izbutiseră să fugă, Lysis şi Archippos, şi aceia care pribegeau prin alte ţinuturi au mai

salvat puține scîntei ale filosofiei sale, cîteva firave lucrări[3], anevoie de interpretat.

3. DIOG. LAËRT. VIII, 7 Iar ceea ce s-a transmis sub numele său, de fapt ne vine de la tarentinul Lysis, un pythagoric exilat la Theba, unde a fost învățătorul lui Epaminondas.

4. ATHENAGORAS, *pro Christ.* 5, p.6, 15 Schwartz.

Lysis și Opsimos: doi filosofi, dintre care unul definește pe Dumnezeu ca un număr inexprimabil[4], iar celălalt ca un interval între numărul cel mai mare și cel care-i este cel mai apropiat. Iar numărul cel mai mare fiind — așa cum susțin pythagoricii — z e c e, întrucît el coincide cu *tetraktys*-ul[5] și cuprinde toate raporturile, atît cele aritmetice, cît și cele armonice, iar lîngă acesta este așezat n o u ă, Dumnezeu este m o n a d a[6], ceea ce înseamnă *Unul*. Căci numărul maxim întrece pe cel care-i este cel mai apropiat cu o unitate[7]; adică cea mai mică diferență.

5 IAMBL., *V.P.* 267 (*Catalogul*, v. și p. 28). Din Rhegium: Aristides ... O p s i m o s — etc.

Despre Lysis mai dă mărturie și o scrisoare apocrifă a sa către Hipparchos [sau către Hippasos, întrucît lecțiunile se dovedesc incerte]. Oricum, destinatarul este un pythagoreu, acuzat de a fi divulgat doctrina filosofică și — eventual — chiar scrieri ale confreriei. În forma care ni s-a păstrat la Iamblichos, *V.P.* 75—78, prezintă caracteristicile unei redactări apocrife, grefată pe un fond autentic. Vechiul text al acestei epistole a fost recuperat în linii mari, ca document cu relevanță istorică de A. Delatte, în *Études* II, pp. 83—106 („La lettre de Lysis à Hipparque"), investigație ce încearcă și stabilirea unor indicii cronologice pentru biografia lui Lysis. Ar fi „evadat" din Grecia Mare prin 440, iar moartea sa nu poate fi datată decît mai înainte de 370 î.e.n. (în funcție de tinerețea lui Epaminondas — v. *supra*). O altă redactare (B) a epistolei, atestată cu totul fragmentar la Diog. Laërt. VIII, 42, este pe de-a-ntregul prelucrată apocrif. Pentru o ediție a textului mai întins, v. *Epistolographi Graeci*, p.601 Hercher. Sursele intermediare ale acestor texte au fost istoricul sicilian Timaios și Apollonius din Tyana. În orice caz Lysis cunoscuse, pare-se, ambianța confreriei, cultivată cu religiozitate ca în mediile acusmaticilor, — unde păstrătoare ale tradiției erau chiar fiica și nepoata lui Pythagoras, secretul doctrinei asigurînd puritatea ei și feciorelnica dezvoltare a neofiților.

NOTE

[1] Archippos nu este cunoscut din alte izvoare. Cu cîteva rînduri mai jos textul ezită între Archippos și Archytas.

[2] Textul vorbește de *spoudé*, iar „rîvna" sau interesul arătat de the-

bani pentru înțelepciunea lui Lysis. Alte mărturii despre acest mentor al vestitului Epaminondas au fost indicate în referințele care încadrează fragmentul nostru.

[3] În text după menționea „scînteilor" *(zópyra)* se dau două epitete conotative ale „obscurității" *(amydra)* și ale dificultăților de interpretare (*dystheratá*, din vocabularul vînătoresc, termen aplicat probabil străduaniei de a lua urma vînatului). Este vorba de primele consemnări în scris ale cunoștințelor sectei într-un limbaj simbolic obscur — trepte intermediare care (spre deosebire de scrierile lui Philolaos și Archytas) au dispărut cu desăvîrșire sub molozul apocrifelor.

[4] În grecește *arrheton*, „inexprimabil" și apoi (în matematici) „irațional" — ca însușire a numărului. Tradiția simbolizantă (așa cum reiese și din „Philolaos", fr. B *15*) transformă din nou numerele iraționale în simboluri esoterice.

[5] Pentru *tetraktys* sau „cvaternarul" sacru, v. „Pythagoras", vol. I, p. a 2-a, fr. *35*, fr. *79*, cu nota 248, iar în acest volum *Versurile de aur*, pp. 60—61 (cu nota 7, unde se dau și variantele jurămîntului).

[6] Din nou interpretarea unității *(monás, hyperokché)* ca interval aritmetic între numărul perfect 10 (derivat din tetradă) și cel care-l precedă devine, ca în fr. B 15 philolaic (tot din Athenagoras), un simbol creștin, ce ține de mistica numerelor.

De fapt în doctrina unora din reprezentanții pythagorismului mediu (cum era de pildă Opsimos) dincolo de această unitate începeau numerele iraționale — deci *apeiron*-ul.

[7] Acum *unitatea* este desemnată prin expresia „unul el însuși". În construcția din text: *heni ... hyperekhei ... elakhistoi ⟨onti⟩ auto* — „deci unui va fi el însuși cel mai mic termen, prin care un număr se diferențiază de cel proxim").

HIKETAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Hiketas din Syracusa, filosof pythagoreic din sec. V î.e.n. Tradiția care urcă probabil la Teofrast îi atribuie o *Cosmologie*. Cicero, *Acad. Pr.* II, 123, redă o teză de-a lui Hiketas, potrivit căreia, în Kosmos, numai Pămîntul se mișcă, cerul și stelele stau pe loc — idee care a avut o anumită influență asupra astronomiei în perioada copernicană. P. Tannery, „Revue des Études grecques" XII, 1905, neagă existența istorică a lui Hiketas. O. Voss, *De Heraclidis vita et scriptis*, p. 64, precizează că Hiketas și Ekphantos figurau ca personaje în dialogul lui Herakleides Ponticul. Vezi și Boeckh, *Kl. Schr.* III, 272.

HIKETAS

TEXTE

1. CIC., *Acad. Pr.* II, 39, 123 Hiketas din Syracusa, după cum precizează Teofrast [*Phys. Opin.*, fr. 18, D 492], consideră că cerul, Soarele, Luna, stelele și în sfîrșit toate cele de sus stau pe loc. Și, în afară de Pămînt, nimic altceva nu se mișcă în lume; Pămîntul învîrtindu-se și rotindu-se cu foarte mare viteză în jurul axei sale, produce toate acele aparențe de mișcare, de parcă Pămîntul ar sta pe loc și s-ar mișca numai cerul[1]. [V. Aët. III, 13, 2 DK 341, 8]. Iar unii consideră că și Platon afirmă acest lucru în dialogul *Timaios*, dar într-o formulare ceva mai obscură [cf. Aristot., *de caelo*].

2. AËT. III, 9, 1. 2 (Dox. 376) Thales și cei care-l urmează[2] spuneau că Pămîntul este unul singur. Hiketas pythagoreul susține că sînt două: acesta și opusul lui[3], Anti-pămîntul.

Cf. DIOG. LAËRT. VIII, 85 („Philolaos" A 1) Philolaos[4] a fost primul care a afirmat că Pămîntul se mișcă în cerc, alții însă susțin că Hiketas syracusanul[5] a făcut această afirmație.

NOTE

[1] Cicero, avînd ca izvor pe Teofrast, arată în acest pasaj că, potrivit opiniei lui Hiketas, toate mişcările cereşti devin aparente, ca urmare a mişcării de rotaţie a Pămîntului în jurul axei sale; dar cu această mişcare s-ar explica numai mobilitatea diurnă a sferei cereşti, nu mişcările proprii ale planetelor şi cometelor. Greşeala de a considera fixe cerul, Soarele, Luna şi stelele, pare să rezulte dintr-o amplificare oratorică a lui Cicero, nu din textul lui Teofrast.

[2] „Thales şi urmaşii săi" — este vorba de Thales din Milet. Prin „cei care-l urmează" trebuie să înţelegem pe Anaximenes şi Anaximandros, din aceeaşi şcoală filosofică (cf. prezenta lucrare, vol. *I, partea 1*, Secţ. a II-a, p. 149 şi urm.).

[3] În gr. γῆ sau χθών, „Pămînt" şi Ἀντίχθων, „Anti-pămînt" sau „opusul Pămîntului". Aici pare a fi o reminiscenţă a concepţiei cosmogonice ioniene, potrivit căreia planeta noastră are forma unui cilindru, una din baze fiind ţărimul nostru, iar cea opusă „Anti-pămîntul" sau „Antiterra" cf. vol. I, partea a 2-a, *Elemente...*, fr. 66, p. 50 şi în acest volum Notele la pp. 126—130, 143—147.

[4] Vezi în acest volum „Philolaos", fr. A 1 şi notele aferente.

[5] G. Sciaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, Bologna, 1925—1927, I, p. 376 şi urm. arată că însuşi Copernic a menţionat faptul că Hicetas Syracusanus (= Hiketas din Syracusa), la Cicero semnalase, printre primii, mişcarea circulară (deci de revoluţie) a Pămîntului.

EKPHANTOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Ekphantos din Syracusa este menționat în *Catalogul* lui Iamblichos printre crotoniați (DK I, 446, 11). Nu se cunosc alte date despre viața lui Este printre primii care au intuit mișcarea de rotație a Pămîntului.

EKPHANTOS

TEXTE

1. HIPPOL., *Refut.* I, 15 (Dox. 566, W. 18) Între Xenofan și Hippon: Un anumit Ekphantos din Syracusa a spus că nu e cu putință să obținem o cunoaștere adevărată a lucrurilor[1], ci fiecare le definește cum socotește de cuviință. Primele corpuri — zice — sînt indivizibile[2] și variațiile lor sînt trei: mărimea, figura și forța[3], din care se nasc lucrurile perceptibile cu simțurile. Masa corpurilor este discontinuă[4] și, tot ea, infinită. Corpurile se mișcă nu datorită greutății lor, nici ca urmare a unei loviri, ci datorită unei forțe minunate pe care [Ekphantos] o numește *rațiune* și *suflet*[5]; potrivit acestuia, Universul este imagine, de aceea el a fost făurit sferic[6] de acea minunată forță. Pămîntul, situat în mijlocul Universului, se mișcă în jurul centrului său precum și spre răsărit.

2. AËT. I, 3, 19 (Dox. 286) Ekphantos syracusanul, unul dintre pythagorei, [susține că] începuturile tuturor lucrurilor sînt corpurile indivizibile și vidul. Acesta este primul care a spus că monadele pythagoreice sînt corporale[7].

3. AËT. II, 1, 2 (Dox. 327) Thales, Pythagoras, Empedocles, Ekphantos, Parmenides ... au susținut că Universul este unul singur[8].

4. — II, 3, 3 (Dox. 330) Ekphantos susţine că Universul este alcătuit din atomi şi este cîrmuit de providenţă.

5. — III, 13, 3 (Dox. 378) Herakleides Ponticul[9] şi Ekphantos pythagoreul consideră că Pămîntul se mişcă, dar nu cu o mişcare de translaţie, ci rotită, învîrtindu-se în jurul unui ax, ca o roată, în jurul centrului său propriu, de la apus spre răsărit.

NOTE

[1] Această afirmaţie despre neputinţa cunoaşterii este în concordanţă cu următoarea care consideră că lucrurile se definesc aşa cum le judecăm, ambele reflectînd principiul lui Protagoras „omul este măsura tuturor lucrurilor". Ekphantos pare să fi fost influenţat de două curente de gîndire contemporane lui, de sofistică şi de atomism.

[2] Ekphantos îmbină în această concepţie punctul de vedere atomistic cu vechea concepţie pythagoreică despre punctul extins şi despre corpurile constituite dintr-un număr finit de puncte extinse, în sensul că la vechea concepţie geometrică statică se adaugă dinamismul punctelor extinse; mişcarea însă nu se datorează unor cauze externe, ci unei *forţe raţionale*.

[3] În concepţia atomistă a lui Democrit şi Leucippos, cele trei variaţii ale corpurilor prime erau *configuraţia, ordinea* şi *poziţia*. Noul punct de vedere se remarcă în special prin δύναμις, „forţă", care implică ideea de *mişcare*.

[4] Textul pare corupt în acest loc, în sensul că prezintă o contradicţie: εἶναι δὲ τὸ πλῆθος ὡρισμένον καὶ ἄπειρον, „masa (corpurilor) este finită şi infinită". M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 418, corectează pe ὡρισμένον, „finită" în διωρισμένον, „discontinuă", înţelegînd că se admite vidul între corpuri.

[5] Această forţă divină se numeşte νοῦς, „raţiune" (Anaxagoras) şi ψυχή, „suflet" (Platon) şi este în armonie cu principiul pythagoreic al Focului central ca „inimă ce mişcă Universul".

[6] Universul are formă sferică deoarece, în concepţia pythagoreică, sfera este figura perfectă. Concepţia cosmogonică geocentrică este prezentă la filosofii anteriori, ba şi ulteriori pythagoreilor.

[7] Monadele pythagoreice sînt „corporale", fiind considerate elemente primordiale unice, de natură materială, identice cu focul.

[8] Unitatea Universului susţinută aici e opusă doctrinei pluralităţii lumilor din filosofia atomistă, cu care, probabil, se poartă polemica în acest loc.

[9] Herakleides Ponticul (aprox. 360—330 î.e.n.), născut în Herakleea Pontului, a fost discipolul lui Speusippos la Atena, al pythagoreicilor, al lui Aristotel. Filosof peripatetic, el a fost autorul multor dialoguri de o rară frumuseţe, după afirmaţia lui Diogenes Laërtios V, 86 şi urm., şi al altor lucrări, toate pierdute. Herakleides este primul care a introdus în astronomie ideea „excentricilor" pentru a explica mica depărtare a planetelor Mercur şi Venus de Soare. Enunţul constituie primul pas spre descoperirea sistemului heliocentric.

DIOKLES. ECHEKRATES. POLYMNASTOS. PHANTON. ARION

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Diokles din Phlius, discipol al lui Philolaos şi al tarentinului Eurytos, contemporan cu Aristoxenos (v. Diogenes Laërtios VIII, 46; Iamblichos, *Vita Pythag.* 25, 1, 267).

Echekrates, membru al înfloritoarei comunităţi pythagoreice din Phlius de prin 400 î.e.n. Pe el se sprijină informaţia lui Phaidon platonicianul (la Platon, *Phaidon* 57 A şi urm.), asupra morţii lui Socrate. Aristoxenos (fr. 19 W) îl numeşte printre „ultimii pythagorei şi un garant pentru înţelegerea pythagorismului". Probabil este unul şi acelaşi cu Echekrates din Locroi, profesorul lui Platon (Cic., *De fin.* 5, 87). Menţionat de Iamblichos, *Vita Pytag.* 36, 267. — Polymnastos din Phlius, pythagoreu, discipolul lui Eurytos, sec. IV î.e.n. (Diogenes Laërtios VIII, 46).

Phanton din Phlius, după Aristoxenos, la Diogenes Laërtios VIII, 46, şi la Iamblichos, *Vita Pythag.* 36, 251, unul din ultimii pythagorei din vechea şcoală, elevul lui Philolaos şi Eurytos. Diodor XV, 76, îi consideră pe toţi aceştia, din prima jumătate a secolului IV î.e.n.

Arion din Locroi este menţionat de Cicero (*De fin.* 5, 87), dintr-un izvor necunoscut (poate Teofrast), ca pythagoreu din Locroi şi ca profesor pythagoreic al lui Platon.

DIOKLES. ECHEKRATES. POLYMNASTOS. PHANTON. ARION

TEXTE

1. DIOG. VIII, 46 IAMBL., *V.P.* 251 [DK 302, 6; mai sus *Z* 14] Philolaos.

2. IAMBL., *V.P.* 267 [DK 345, 15]. Din Phlius[1] erau Diokles, Echekrates, Polymnastos, Phanton.

3. [La Echekrates, v. în afară de aceasta IAMBL., *V.P.* 267 (DK 344, 33] — printre tarentini; vezi şi DK 345, 16, 28. Echekrates din Phlius. PLATON, *Phaidon* 57 A. *Echekrates:* „Cum a murit [Socrate]? Căci aş asculta cu plăcere, deoarece nici unul dintre cetăţenii din Phlius nu se mai deplasează acum la Atena" etc.

4. PLATON, *Phaidon* 88 D Această vorbă [a lui Simmias] mă captivează în chip minunat, şi acum ca întotdeauna, anume că sufletul nostru este un fel de armonie[2] şi, după cum a menţionat cînd mi-a vorbit . . ., eu însumi am fost odinioară de această părere [v. Philolaos, fr. A 23].

5. CICERO, *De fin.* V, 29, 87: Echekrates, Timaios, Arion, locrieni, cf. [PLATON], *Ep.* 9, p. 358 B.

NOTE

[1] Phlius, oraş în Argolida, Pelopones.
[2] Pentru doctrina „suflet-armonie", v. „Philolaos" A 23.

PROROS. AMYKLAS. CLEINIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Proros din Cyrene, pythagoreu menţionat de Iamblichos în *Catalogul pythagoreilor* (Iamblichos, *Vita Pythag.* 267). Lipsesc date suplimentare.

Amyklas din Herakleea, discipol al lui Platon, acelaşi, se pare, cu cel citat de Aelian, *Variae historiae* III, 19.

Cleinias din Tarent, filosof pythagoreu menţionat şi de alţi autori ca Aelian. Diodor din Sicilia, Plutarh etc. Figurează şi în *Catalogul pythagoreilor* la Iamblichos, *V.P.* 36, 267. Întîmplarea relatată de Diogenes Laërtios (v. mai jos) s-a născut din împrejurarea că Platon evită să citeze numele lui Democrit în opera sa, cu toate că a fost poate, uneori, influenţat de acesta.

PROROS. AMYKLAS. CLEINIAS

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 127, p. 72, v. 18 D Şi acestea le-a povestit [Dionysios cel Tînăr] lui Aristoxenos şi altele în legătură cu Phintias şi Damon despre Platon şi Archytas, şi despre Cleinias şi Proros [DK 344, 34].

2. DIOG. IX, 40 Aristoxenos, în *Comentariile istorice*[1] [fr. 83 FHG II, 290], spune că Platon a vrut să ardă scrierile lui Democrit cîte a putut să le adune. Dar pythagoreii Amyklas şi Cleinias l-au oprit pentru că n-ar fi fost de nici un folos: cărţile lui Democrit se aflau deja în mîinile multora.

3. DIODOR X, 4, 1 [din Aristoxenos] Cleinias, tarentin de obîrşie, fiind unul din filosofii sistemului mai sus pomenit, aflînd că Proros din Cyrene, din cauza unei răscoale a concetăţenilor şi-a pierdut averea şi a ajuns cu desăvîrşire lipsit de resurse, plecă din Italia la Cyrene cu bani destui şi îi restabili averea omului mai sus pomenit,

fără să-l fi văzut vreodată, numai pentru că auzise că era pythagoreu.

4. ATHEN. XIV, 624 a Cleinias pythagoreul, după cîte povestește Chamaileon Ponticul[2], era un om deosebit şi ca fel de viață şi ca moravuri; dacă vreodată se întîmpla să fie rău dispus din cauza mîniei, lua lîra şi cînta; celor care îl întrebau despre motivul acestei purtări, el le răspundea „mă calmez"[3].

5. PLUT., *Quaest. conviv.* III, 6, 3, p. 654 B Mie, zise[4], îmi place foarte mult acea vorbă a lui Cleinias pythagoreul; se spune că acesta, întrebat la ce vîrstă mai cu seamă ar trebui să te căsătorești, a răspuns: „Mai cu seamă atunci cînd dorești să fii jignit".

6. *Despre săptămînă.* Scriere falsificată, atribuită lui Proros [deja alexandrin?] NICOM. *In Theol. Arithm.*, p. 43 Ast; SYRIAN., *In Arist. Metaph.*, p. 192, 5 Kroll; asupra numelui lui Cleinias, *ibidem*, *Theol. Arithm.*, p. 17 Ast., SYR., p. 168, 18 Kr.

NOTE

[1] Fr. 131 Wehrli.

[2] Chamaileon Ponticul, filosof peripatetic din Herakleea Pontică, autor de istorie literară, abordînd autori ca Homer, Hesiod, poeți lirici, Thespis, Eschil, comedia veche; a scris şi opere filosofice, dintre care mai cunoscută este lucrarea *Protrepticul*, RE III, 2103.

[3] Stăpînirea mîniei este unul din preceptele moralei pythagoreice.

[4] Vorbește tînărul Olympicos, în dialogul lui Plutarh, iar colocutorii săi sînt Zopyros şi Soclaros.

PHINTIAS. DAMON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Phintias, pythagoreu, prieten al lui Damon; vezi şi PLUT., *De amic. mult.* 2. Întîmplarea relatată mai jos este celebră. Ea scoate în lumină caracterul deosebit al legăturilor de prietenie între pythagorei, încrederea oarbă în cinstea prietenului. Vezi şi IAMBL., *V.P.* 233—237.

PHINTIAS. DAMON

TEXTE

1. DIODOR. X, 3 [Din Aristoxenos, cf.c. 41, 1, 45 D. 7] Pe vremea tiranului Dionysios[1], un anumit Phintias, filosof pythagoreu, a atentat la viaţa tiranului; cînd se afla pe punctul de a primi pedeapsa cu moartea, a cerut de la Dionysios puţin răgaz pentru treburile pe care voia să şi le pună la punct inainte de a muri; mai spuse că va lăsa în loc pe unul din prietenii săi ca garant pentru moartea sa. Cum tiranul se miră că ar putea exista un astfel de prieten care să se ofere să meargă la închisoare în locul acestuia, Phintias chemă pe unul dintre cunoscuţi, cu numele Damon, filosof pythagoreu, care de îndată, fără să stea pe gînduri, se oferi chezaş pentru cel osîndit. Unii lăudară extraordinara dovadă de prietenie, alţii o socotiră drept o cutezanţă nesocotită şi o nebunie. La ora hotărîtă, întreg poporul alergă în grabă, curios să vadă dacă împricinatul îşi va respecta cuvîntul de credinţă. Cum timpul stabilit se apropia de termen, toţi renunţară (să-l mai vadă venind), dar Phintias, cînd nu mai exista nici o speranţă, tocmai în ultima înclinare a balanţei timpului, sosi alergînd, în timp ce pe Damon îl duceau la moarte. Deoarece tuturor li se păru

minunată această prietenie, Dionysios îl iertă de pedeapsă pe acuzat şi ceru acestor (doi) bărbaţi să-l accepte pe el însuşi ca pe al treilea prieten al lor.

NOTĂ

[1] Este vorba probabil de Dionysios cel Bătrîn, tiran al Syracusei, sec. IV î.e.n.

SIMOS. MYONIDES. EUPHRANOR

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Posidoniaţii Athamas şi Simos, necunoscuţi din altă parte.
Myonides, de asemenea necunoscut din altă parte.
Euphranor, din Seleucia, din sec. III î.e.n., discipolul lui Timon şi dascălul lui Eubulos din Alexandria. Vezi şi DK 302, 27, 338, 5, şi Diogenes Laërtios IX, 115–116.

SIMOS. MYONIDES. EUPHRANOR

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 267 (DK 191, 8 N.) Posidoniaţii Athamas, Simos.

2. PORPHYR., *V.P.* 3 Duris din Samos[1], în cartea a doua a *Analelor* sale, desemnează ca fiu al lui Pythagoras pe Arimnestos şi susţine că acesta a fost dascălul lui Democrit. Iar Arimnestos, cînd s-a întors din exil, a închinat templului lui Herei un dar votiv de bronz cu diametrul de aproape doi coţi, pe care era scrisă următoarea epigramă: M-a închinat preaiubitul fiu al lui Pythagoras, Arimnestos, pentru că a găsit multe moduri în raporturile (muzicale)"[2]. Simos, distrugînd această ofrandă şi însuşindu-şi „armonicul şi canonul", le prezentă drept ale sale proprii. Şapte erau modurile încrise[3], dar din pricina unuia singur pe care Simos l-a sustras au fost distruse şi celelalte care erau scrise pe ofrandă.

3. IAMBL., *In Nic.*, p. 116, 1, ed. Pistelli. S-a vorbit şi despre cele trei medii proporţionale aflate în continuarea primelor; de ele s-au folosit şi urmaşii lui Platon pînă la Eratosthenes, începînd investigaţia lor, aşa cum spuneam, matematicienii Archytas [fr. B 2] şi Hippasos [fr. 15, vol. I, partea a 2-a, „Hippasos", p. 140]. Nu se cuvine să

trecem cu vederea alte patru medii proporţionale născocite [deci 7. 8. 9. 10] de pythagoreii mai tineri, Myonides şi Euphranor.

NOTE

[1] Duris din Samos, sec. III—II î.e.n., autorul a două lucrări istorice mai importante: *Istoria Greciei şi a Macedoniei*, în 28 sau 30 de cărţi, şi *Istoria lui Agathocles*.

[2] M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 437, se întreabă ce formă putea avea un dar votiv cu semnificaţie muzicală. Părerea ei este că acesta putea fi un disc metalic, pe care era scrisă epigrama şi cele 7 medii proporţionale. H. Diels consideră că ultima din cele 7 medii aparţine lui Simos şi, după Nicomachos, *Introd. în armonie* 26, ea ar fi $\frac{b}{c} = \frac{a-c}{a-b}$, „Armonicul", adică regulile acordurilor; „canonul" muzical era un aparat monocord, un fel de diapazon, sau, poate, o compoziţie muzicală — imitaţie. Cu „Canonul" trebuie să fi fost comparat Eratosthenes (v. Heiberg, *Archimed.* III, 112, 18).

[3] Cele „şapte moduri" erau, probabil, 7 medii proporţionale. De fapt erau mai multe. Pe vremea lui Pythagoras se cunoşteau numai trei, apoi Hippasos şi Archytas au formulat alte trei. În sfîrşit, ultima generaţie de pythagorei, Myonides şi Euphranor au compus alte patru.

LYCON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Lycon, filosof pythagoreic din Tarent, figurează în „Catalogul" lui Iamblichos, *Vita Pythagorae* 267; acelaşi sau un altul este menţionat de Athenaios şi de Eusebios, *Praep. ev.* XV, 2, 8 (fr. 4).

LYCON (LYCOS)

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 267, p. 190. 4 Lycon şi ceilalţi tarentini. DIOG. V, 69 Au existat şi alţi Lycon[1]; primul este un pythagorician.

2. ATHEN. II, 69 E [de la Herakleides din Tarent] Lycos pythagoreul spune că lăptuca cu frunze late, lunguieţe, fără tulpină, care provoacă naşterea, este numită de pythagorei „eunuc", iar de femei, „antiaphrodisiac", deoarece este diuretică[2] şi produce eliberarea de pătimirile dragostei. Dar este foarte bună şi de mîncat.

3. ATHEN. X, 418 E Şi Pythagoras din Samos folosea hrana cu măsură, după cum povesteşte Lycon din Iasos[3], în lucrarea sa *Despre ⟨viaţa⟩ lui Pythagoras.*

4. ARISTOCL., la Eus., *P.E.* XV, 2, 8 Toate cele spuse de Lycon, care susţine că este pythagoreu, sînt prostii. Într-adevăr, el afirmă că Aristotel a adus soţiei sale moarte o astfel de jertfă, cum aduc atenienii Demetrei, şi că, după ce a făcut baie în ulei cald, a vîndut acest ulei. Cînd plecă la Chalkis[4], preceptorii au găsit într-o barcă 74 de bidonaşe de aramă (cu ulei).

5. *Schol.* NICANDR., *Ther.* 585 Demetrios Chloros[5] spune că mărarul este un copăcel; dar nu este copăcel, ci o legumă ... Antigonos[6] spune că şi Lycon pomeneşte această legumă.

NOTE

[1] Primul este cel menţionat aici. Al doilea, filosoful peripatetic în cauză, al treilea, un poet epic, al patrulea, un epigramist informează Diogenes Laërtios V, 69.

[2] Calităţile diuretice ale lăptucii au fost semnalate, probabil, de Herakleides din Tarent, medic vestit în antichitate şi cunoscător, în special, în plante medicinale. Lucrarea sa *Symposion* este pierdută. Athenaios îl citează de mai multe ori. Denumirea lăptucii ca *eunuc* apare şi la Plinius, *NH* XIX, 172.

[3] Lycon din Iasos, unul şi acelaşi, se pare, cu Lycon din Tarent. A scris o *Vita* a lui Pythagoras sau *Vitae* pythagoreice. — Iasos era un oraş în Caria, Asia Mică.

[4] Chalkis, oraş în Eubeea.

[5] Demetrios Chloros, necunoscut. Despre mărar vorbeşte şi Plinius, *NH* XIX, 22.

[6] Antigonos din Caristos, biograf din secolul al III-lea î.e.n. A scris *Biografii ale filosofilor*, operă pierdută, din care se păstrează extrase la Athenaios şi la Diogenes Laërtios. A scris şi despre pictură şi sculptură. Vezi despre el U. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, „Philol. Unters”., Heft IV, 1881.

THYMARIDAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Thymaridas, filosof pythagoreu, este originar din Paros; după Iamblichos, *V.P.* 267, din Tarent; după același autor, în *V.P.* 145 (DK, p. 447, 3 nota), posibil să fie una și aceeași persoană. A fost un matematician de valoare, inventatorul procedeului aritmetic numit ἐπάνθημα (v. mai jos, text 4). V. și G. Loria, *Scienze esatte*, *op. cit.*, p. 807 și urm.; Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921, I, 69, 72, 94; DK I, p. 447, 3 nota.

THYMARIDAS

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 267, p. 145, 5–6 Deubner Din Paros, Thymaridas, *V.P.* 104, p. 60, 1 D Căci, iată, cei care au fost din această școală, — (dintre care îmi amintesc) mai cu seamă de cei vechi, contemporani cu Pythagoras, dar și de unii mai tineri, care au fost discipoli ai lui Pythagoras, pe cînd acesta era mai vîrstnic —, au fost Philolaos și Eurytos, Charondas, Zaleucos, Bryson, Archytas mai vîrstnic, Aristaios, Lysis, Empedocles, Zamolxis, Epimenides, Milon, Leucippos, Alkmaion, Hippasos, Thymaridas și toți ceilalți contemporani ai lor[1]. *V.P.* 239, p. 128, 18 D În același fel vorbește și Thestor din Posidonia[2], care a aflat, numai din auzite, că Thymaridas din Paros ar fi unul dintre pythagorei, că odată, cînd acesta a căzut în neagră mizerie dintr-o mare avuție, a plecat în Paros și, adunînd acolo mulți arginți, și-a recîștigat bunurile sale.

2. IAMBL., *in Nicom.*, p. 11, 1 Pistelli Unitatea[3] este partea cea mai mică a unei cantități, sau partea primă și comună a unei cantități, sau principiul cantității, sau, cum spune Thymaridas, unitatea este cantitatea determinantă[4],

... iar cei tineri o definesc drept aceea prin care ficcare din tot ce există se desemnează prin unu[5].

3. IAMBL. *in Nicom.*, p. 27, 3 P De aceea unii definesc numărul prim drept „măsurabil în lungime"[6]; iar Thymaridas, „rectilinear"[7]; într-adevăr, în reprezentarea geometrică[8], acesta este fără lăţime şi este divizibil numai cu unul[9].

4. IAMBL. *in Nicom.*, p. 62, 18 Pistelli De aici s-a obţinut şi procedeul strălucitei argumentaţii a lui Thymaridas, numită *epanthemă*[10]. Dacă din mărimile determinate (numeric) dar necunoscute (valoric) s-a desprins o mărime determinată şî una oarecare din ele a fost adunată cu fiecare din cele rămase, suma ce se obţine, unind la un loc sumele parţiale din toate, după ce se va scoate mărimea determinată iniţial, atinge în întregime suma adunată cu fiecare din cele rămase, în caz că mărimile sînt trei; dacă mărimile sînt patru, atinge jumătatea acesteia; dacă sînt cinci, o treime a ei; dacă sînt şase, o pătrime, şi aşa mai departe, apărînd mereu şi aici diferenţa de doi faţă de numărul mărimilor parţiale şi faţă de numerele părţii (fracţionare)[11]. — p. 65, 6 Cum numerele perechi au fost găsite, dar încă nu au fost distinse unul cîte unul, calea de distincţie a lor ne-o oferă cunoaşterea *epanthemei* lui Thymaridas. Căci dacă adunăm la un loc numerele perechi, mă refer la 80, 90 şi 96, totalul va fi 266. Scad apoi numărul dat iniţial ca rezultat al diviziunii în patru (termeni necunoscuţi), adică 120[12], şi îmi rămîne ca rest 146, a cărui jumătate, deoarece termenii parţiali sînt patru, va aparţine primului termen al primului număr pereche, adică lui 80. Şi pentru că jumătatea este 73, iar 80 fără 73 dă 7, 7 va fi al doilea termen. Apoi, deoarece al doilea număr pereche e format din numărul 90, scad din nou din 90 pe 73, şi rămîne 17, care spun că este al treilea termen. În sfîrşit, pentru că al treilea număr par este 96, din nou scad din el pe 73, iar restul de 23 îl atribui termenului al patrulea. Şi astfel primul termen, 73, este pentru mine ca un ghid în identificarea perechii, în sensul de a găsi cei patru termeni distincţi, unul cîte unul, iar în ordinea lor aceşti termeni sînt: 73, 7, 17, 23; împreună, ei fac 120 ... În acelaşi timp, aceşti termeni sînt numere prime şi radicale care, în unităţi întregi, prezintă raporturile menţionate[13].

NOTE

[1] Numele înşirate aici nu urmează o ordine cronologică, ci una întîmplătoare. Includerea lui Zamolxis printre pythagorei se bazează pe o legendă fără temei, relatată şi combătută de Herodot (IV, 94—96).

[2] Thestor din Posidonia, necunoscut. Acelaşi episod îl povesteşte şi Cleinias din Tarent despre Proros din Cyrene, — Iamblichos, *V.P.* 239.

[3] Nicomachos *Introd. Arithm.* I, 8, 2—3, p. 14 Hoche, defineşte unitatea astfel: ἀρχὴ ἁπάντων φυσικὴ ἡ μονάς, „unitatea este principiul fizic al tuturor lucrurilor", definiţie găsită şi la Philolaos, şi comentată de Iamblichos *in Nicom.*, p. 77, 9.

[4] Definiţia unităţii drept cantitate determinantă pare să fie de proveniență neo-pythagoreică; ea se găseşte la Theon din Smyrna, p. 18, 5 Hiller.

[5] Definiţia unităţii ca „aceea prin care fiecare din tot ce există se desemnează prin unu" se întîlneşte la Euclides VII, term. 1.

[6] Deoarece numerele prime sînt măsurabile numai în lungime, nu şi în suprafaţă, neputînd fi transformate într-un produs de factori.

[7] Philolaos îl numeşte „linear" (gr. γραμμικός, după Speusippos); Thymaridas, socotind acest termen puţin precis, deoarece şi curba este lineară, a găsit termenul „rectilinear".

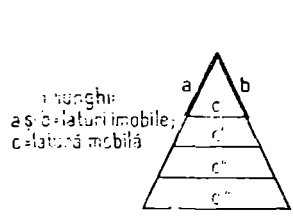
[8] „Reprezentare geometrică" (în gr. ἔκθεσις) este un termen tehnic ce indică o figură prin litere (Gemin., *Elem. astron.*, p. 24, 17, Manitius; Ptolemeu, Μαθ. συντ. VII, 5); mai indică, de asemenea, desfăşurarea în suprafaţă sau geometric şi în factori. De exemplu, numărul 6 poate reprezenta un dreptunghi cu baza 3 şi lăţimea 2, sau un produs 3.2; dar numărul 7, număr prim, nu poate fi descompus în nici un fel, precizează M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, pp. 447—448, nota 3.

[9] Orice număr prim este divizibil numai cu 1 şi cu el însuşi. Aceeaşi concepţie pythagoreică se menţine la Euclides VII, term. 2, 11.

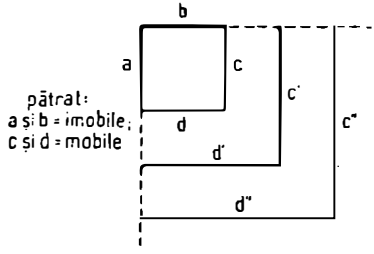
[10] În gr. ἐπάνθημα. Pentru comentariul acestui fragment din Iamblichos, v. Th. Heath, *A history of greek Mathematics*, Oxford, 1921; G. Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano, 1914²; G.H.F. Nesselmann, *Die Algebra der Griechen*, Berlin, 1842.

[11] Acest text este explicat de M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 448, notă, astfel: dacă ne gîndim la reprezentarea geometrică a numerelor poligonale — prin numere poligonale se înţeleg toate numerele non-prime cărora le corespunde spaţial o suprafaţă — se observă că, în creşterea lor succesivă, două laturi ale poligonului rămîn mereu aceleaşi şi pe loc; se prelungesc cu creşterea seriei poligonale doar celelalte laturi şi anume una în triunghi, două în pătrat, trei în pentagon, patru în hexagon etc., nu numai că se prelungesc ca primele două, dar se şi deplasează. Odată cu creşterea laturilor, creşte şi numărul gnomonilor, adică al laturilor cadranului adaos, rămînînd mereu constantă diferenţa de 2. Astfel, la un poligon de n laturi, numărul gnomonilor adauşi este $n - 2$.

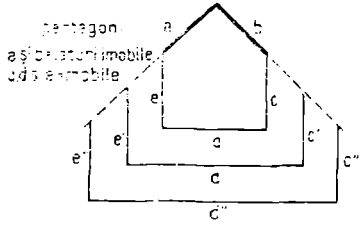
Exemple:



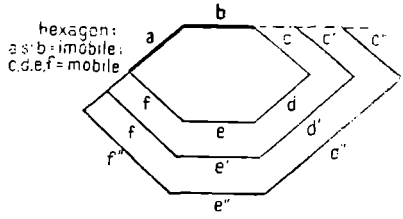
triunghi:
a şi b = laturi imobile;
c = latură mobilă



pătrat:
a şi b = imobile;
c şi d = mobile



pentagon:
a şi b = laturi imobile;
c, d, e = mobile



hexagon:
a şi b = imobile;
c, d, e, f = mobile

[12] Se vede că valoarea sumei celor 4 necunoscute este dată de produsul 2. 3. 4. 5 = 120. Iar dacă necunoscutele sînt patru, valoarea primei necunoscute va fi dată de jumătatea restului obţinut prin scăderea suspomenită; dacă sînt 5, de o treime; dacă sînt 6, de a patra parte etc., menţinînd mereu diferenţa de 2 între numărul crescător al necunoscutei şi divizor. Exemplul numeric ce urmează clarifică şi mai bine lucrurile.

[13] După ce s-a descoperit că valoarea sumei celor 4 necunoscute e dată de produsul 2. 3. 4. 5 = 120, se poate găsi suma parţială a primei necunoscute din suma celor 3 numere parţiale date, 80, 90, 96, aplicînd metoda lui Thymaridas. Potrivit acestei metode, operaţia este: $\frac{80 + 90 + 96 - 120}{2} =$ = 73; deci 73 este valoarea primei necunoscute; a doua necunoscută va fi dată de 80 — 73 = 7; a treia de 90 — 73 = 17; a patra de 96 —73 = = 23. V. Maria Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 451 subsol.

ION DIN CHIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din insula Chios, vecină cu Samos, patria lui Pythagoras, Ion este cunoscut în primul rînd ca poet liric şi tragic. Gîndirea lui a fost în mod cert influenţată de speculaţiile pythagoreilor, eventual şi de interesul arătat de unele cercuri intelectuale din Ionia faţă de cultura spirituală a Orientului şi Egiptului. Născut în jurul anilor 480 î.e.n., Ion a locuit multă vreme la Atena, cetate în plină strălucire după victoriile asupra perşilor, dar şi la Sparta. În Attica a intrat în legătură cu personalităţile literare ale timpului, l-a întîlnit pe Eschil cu prilejul unor jocuri la Istmul de Corint şi s-a împrietenit cu Sofocle. A participat la concursuri de poezie şi a obţinut, la o dată necunoscută pentru noi, un premiu prestigios (vezi A 2 şi 3). Primele sale opere dramatice au fost reprezentate la Atena în Olimpiada 452—449. A încetat din viaţă cu puţin înainte de anul 421 î.e.n., aşa cum rezultă din A 2. A scris şi proză. Din *Amintirile* sale a rămas o pagină referitoare la Sofocle. După modelul vechilor geografi a compus o *Întemeiere a Chiosului*. Lucrarea sa cea mai de seamă, denumită uneori şi *Kosmologikos*, este un tratat filosofic cunoscut sub titlul de *Triagmoi*, tradus fie prin *Triade* fie prin *Tripla Competiţie*. La baza formării lumii, Ion presupunea existenţa a trei elemente primordiale, focul, pămîntul şi aerul [A fr. 6] iar în sfera relaţiilor sociale recomanda respectarea triadei Inteligenţă—Forţă—Noroc. Numărul considerat că stă la baza raportului din existenţa cosmică şi umană era aşadar numărul trei.

ION DIN CHIOS

A) VIAȚA, SCRIERILE ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. HARPOCRAT. la *Ion*. Isocrate, retorul, în *Despre schimb* [vd. A 6], s-ar putea să-l amintească pe Ion, tragediograful, de neam din Chios, fiul lui Orthomenes, poreclit Xuthos. A scris multe ode, tragedii și un tratat de filosofie care poartă titlul de *Triagmos*, despre care Callimachos spune că este contestat ca aparținînd lui Epigenes[1]. La unii autori acest titlu apare la plural, *Triagmoi*, ca de pildă la Demetrios din Skepsis[2] și la Apollonides din Niceea[3].

2. ARISTOFAN, *Pacea* [primăvara anului 421], 832 și urm.

Slujitorul — Și atunci, nu este adevărat ce se povestește, că în văzduh noi devenim astre după moarte?

Trygaios — Ba da, este adevărat.

Slujitorul — Dar Ion din Chios, ce fel de astru a devenit oare, acum, acolo, sus?

Trygaios — Același astru pe care, odinioară, într-un poem, l-a numit „luceafărul dimineții"[4]. De îndată ce răsare toți îl numesc „luceafărul dimineții".

Scholiile la acest loc: Ion din Chios. A compus ditirambi, tragedii și poezie lirică. A scris o odă al cărei început sună astfel: *Sîntem în așteptarea unei stele din zorii zilei, care se înalță purtată de albe aripi, premergătoare apariției soarelui* [fr. 9 Diehl]. După cît reiese din versurile lui Aristofan, ⟨la data cînd acesta scria *Pacea*⟩ Ion murise. Glumind, Aristofan spune totuși că era numit „steaua zorilor". S-a bucurat de multă faimă. A scris comedii, epigrame, paiane, imni, skolia, encomia și elegii și opere în proză, cum ar fi discursul *Despre Ambasadă*, pe care unii îl consideră apocrif, și nu i-l atribuie. Se citează ca aparținîndu-i *Întemeierea* [Chiosului], o scriere cosmologică *(Kosmologikos)*, [tot una cu *Triagmos*] și *Memorii*, afară de multe altele. Era un mare erudit. Se mai spune că participînd în Attica la un concurs unde a prezentat laolaltă un ditiramb

și o tragedie, ar fi ieșit învingător și, ca semn de mare mulțumire, a trimis in dar atenienilor vin de Chios. Există și un discurs al lui Socrate care îi este dedicat, intitulat *Ion*. Este amintit și de Callimachos în *Choliambi* [fr. 83 b Schn.], unde se spune că a scris unele opere. [Cf. Lex. *Suda*, cuvîntul *dithyrambodidaskaloi*].

3. Lex. *Suda*. Ion din Chios. Poet și liric și filosof. Fiul lui Orthomenes, supranumit Xuthos („cel blond")[5]. A început să-și reprezinte tragediile în Olimpiada 82 [452—449 î.e.n.]. Compozițiile sale dramatice sînt în număr de douăsprezece. Alții însă spun că sînt treizeci, alții patruzeci. (A scris, ca exerciții de retorică, discursuri despre fenomenele cerești. Glumind pe socoteala lui, poetul comic Aristofan îl numește „steaua zorilor". Cîștigînd la Atena un concurs de poezie tragică, a dăruit fiecărui atenian o amforă de vin de Chios).

4. PSEUDO-LONGIN., *de subl.* 33, 5 Cum așa? ai prefera, în materie de poezie lirică să fii Bachyllides ori Pindar? Căci nu-i mai puțin adevărat, se află la aceeași înălțime și sînt înzestrați cu un talent excepțional pentru stilul înflorit (γλαφυρός); cit despre Pindar și Sofocle, aș zice că uneori incendiază totul în pornirea lor impetuoasă dar, deodată, această pornire se stinge, fără nici un motiv și dispare într-un chip din cele mai jalnice. Totuși, nimeni cu judecata întreagă n-ar prefera opera lui Ion, luată în ansamblul ei, unei singure tragedii [a lui Sofocle], *Oedip Rege*[6].

5. *C.I.G.* I, 395 = ed. min. 604 [I]on a închinat această s[tatuie] ... zeiței Athena. [Mijlocul sec. al V-lea].

6. ISOCR. XV, 268 ... discursurile vechilor sofiști dintre care unul afirmă că mulțimea elementelor existente este infinită. Empedocles admite existența a patru elemente, printre care se află Vrajba *(Neikos)* și Iubirea *(Philia)*. Ion nu admite mai mult de trei. PHILOP., *de gen. et corr.*, p. 207, 18 Vit. Parmenides preconizează existența [ca elemente] a focului și a pămîntului. Aceleași [elemente] la care adaugă și aerul, le admite Ion[] din Chios, tragediograful. Empedocles însă [admite] patru [elemente].

7. AËT. II, 25, 11 (D. 356): despre substanța[7] Lunei. Ion [pretinde] că Luna are într-o parte natura unui cristal strălucitor iar in cealaltă este lipsită de strălucire.

B) FRAGMENTE

Din Triagmos

Cf. ARISTOT., *De caelo* I, 1, 268 a: vezi vol. I, 2, p. 40, nr. 44 şi nota 198 la acest fragment.

1 [77 Koepke] HARPOCR., la *Ion* [după A 1] ... i se atribuie următoarele: *începutul cuvîntului*[8] *meu este: toate sînt trei şi nimic nu este mai mult sau mai puţin de trei*[9]. *Condiţia perfectă a fiecărui lucru este o triadă: înţelegere, putere, noroc*[10]. Înaintea acestui paragraf stă scris: „iată ce spune Ion din Chios".

2 [78]. DIOG. LAËRT. VIII, 8: Ion din Chios, în *Triagmoi* mărturiseşte că [Pythagoras] a atribuit lui Orfeu unele scrieri compuse de el. CLEM., *Stromat.* I, 131 Ion din Chios, în *Triagmoi*, povesteşte că şi Pythagoras a atribuit lui Orfeu unele din scrierile sale[11] (atribuirea unei opere cu titlu asemănător lui Orfeu este o greşeală, preluată printr-o neînţelegere de la Harpocration, de autorul articolului din Lexiconul *Suda*. [Vezi DK I, 1 A, 1, I, 1, 10].

Din scrieri cu titlul nedeterminat

3 [79]. PLUTARCH., *De fort. Rom.* 1, p. 316 D. În scrierile ce-i sînt atribuite, compuse aparte în versuri şi în proză, poetul Ion susţine că norocul — oricît de îndepărtat ca asemănare de pricepere[12] — îndeplineşte totuşi unele lucruri foarte apropiate de realizările acesteia. Cf. *Quaest. conv.* VIII, 1: ... spunea că Ion repeta neobosit că norocul, deşi mult diferit de pricepere, izbuteşte adesea să îndeplinească lucruri asemănătoare.

3 a [0]. VARRO, *De orig. ling. Lat.*, p. 2 Goetz: după cum scrie Ion, *litera a douăzeci şi cincea*, aşa-numita *agma*, nu este reprezentată în scriere prin nici un semn, dar este pronunţată atît de greci cît şi de latini prin acelaşi sunet ca în cuvintele: *aggulus, agguila* etc.

3 b [0]. *Lexicum Sabbaiticum*, ed. Papadopulos: Ion s-a folosit de cuvintele: [bărbaţi] însufleţiţi de aceleaşi gînduri şi participînd la aceeaşi asociaţie[13].

4 [5 D.]. DIOG. LAËRT. I, 119 şi urm. Duris, in cartea a doua din *Anotimpuri* [fr. 51, FHG II, 481] îi atribuie lui [„Pherekydes", vd. vol. I, 1, p. 79, 1 şi urm.] această epigramă [= *Anthol. Palat.* VIII, 93].

Eu sint cuvîntul cel de pe urmă al înţelepciunii
Mai presus poate fi-ntr-aceasta Pythagoras, care
Primul e între eleni şi alt nu mai e adevăr.

Ion din Chios a scris despre el [Pherekydes]:

Plin e de vrednicie, cu bună-cuviinţă-nzestrat,
Moartea, deşi l-a răpit, sufletu-ie-n veac fericit
Dacă-nţeleptul Pythagoras — şi-ndoiala nu-ncape
Gîndul aevea citea, totuşi adinc iscodind*[14].

Fragment nesigur

5 [6 D.]. CLEONID., *Is. harm.* 12 [*Mus. script. gr.*, ed. Jan., p. 202, 9] De acest nume [cuvîntul: ton], cu referire la nota [muzicală] se folosesc acei ce numesc cithara *heptatonos*, ca Terpandru, de pildă, sau Ion. Terpandru zice ... [urmează fr. 4 Diehl], iar Ion:

Liră cu unsprezece corzi cu zece intervale (?)
Pentru cele trei căi ale armoniei![15]
Mai inainte, elenii scoteau doar sunete slabe.
Pe-atunci aveai patru intervale,
Şi numai şapte corzi de-a mîinii deget ciupite ...

NOTE

[1] Epigenes este fiul lui Criton, discipolul lui Socrate. Diog. Laërt II, 12, 121.

[2] Demetrios din Skepsis este menţionat de Diogenes Laërtios în lista celor 14 scriitori omonimi pe care o dă în cartea a V-a a *Vieţilor şi doctrinelor filosofilor*. În această listă Demetrios din Skepsis ocupă locul 11 şi este astfel definit: „un om bogat, de familie bună, extrem de erudit în litere" (trad. C. Balmuş). Nu este indicată epoca în care a trăit.

[3] Apollonides din Niceea este un filosof sceptic (sec. I e.n.). Autor al unor *Comentarii* la poemul filosofic al lui Timon, *Silloi*, operă dedicată împăratului Tiberius.

* Fragmentul 5 preluat din volumul Diogenes Laërtios, *Despre vieţile* ..., ed. cit., pp. 152—153.

[4] Ἄοῖος.

[5] Este posibil ca această poreclă să fi constituit o apropiere glumeață de numele lui Xuthos, părintele legendarului Ion, care trecea drept unul din întemeietorii organizării politico-sociale a ramurilor grecești (ionienii, grupați în confederații).

[6] Fragmentele rămase de la Ion din Chios au fost editate de A. von Blumenthal, Tübingen, 1939; independent de această ediție, cele cu caracter liric se găsesc în *Anthologia Lyrica Graeca* a lui E. Diehl, fasc. I, Teubner, ediție stereotipă, iar cele dramatice în TGrF, ed. A. Nauck, ibidem.

[7] În gr. οὐσία

[8] În gr. λόγος, în sens de „discurs", „operă".

[9] Am tradus lecțiunea propusă de Diels. Alte variante, propuse de Bentley și de Wendland, la DK I, p. 379.

[10] Relativ la înțelesul acestui fragment care deschide lucrarea filosofică a lui Ion intitulată *Triagmoi (Triagmos?)*, vezi vol. I, 2, p. 40, Pythagoras, fr. 44 și 45 (= 58 B, 17 și 18 DK), precum și notele 198 și 199 la aceste fragmente (M. Nasta). În fr. 44 triada este considerată drept Unu „perfect", deoarece este constituită din „sfîrșit" (τελευτή), „mijloc" (μέσον) și „început" (ἀρχή), elemente reprezentînd geneza indiferent cărui lucru sau ființe; fr. 45 cuprinde o mărturie despre teza pythagoreică asupra consonanțelor „perfecte" în materie de armonie și anume despre raportul stabilit între octavă, cvintă și cvartă. După părerea lui W. Kranz, în notele de lectură publicate în „Hermes" 69, 1934, p. 227, intitulate *Miszellen*, gîndirea lui Ion se îndreaptă spre consonanțele „perfecte" atunci cînd propune ca model triada „înțelegere, putere, noroc" (σύνεσις, κράτος, τύχη), considerînd-o drept „domnia celor trei peste toate domeniile vieții". Comentînd stilul acestui fragment, care aparține unei opere filosofice, U. Wilamowitz-Moellendorff, tot în *Note de lectură (Lesefrüchte)*, publicate în „Hermes" 62, 1927, p. 279, releva deosebirea esențială față de stilul poetic folosit de Ion în poeme. Iată caracterizarea lui Wilamowitz: „propoziții scurte, asyndeton, limbă clară, fără înfloriturі de stil, expresie pregnantă". Wilamowitz atrage atenția că la mijlocul sec. al V-lea î.e.n., sub influența tot mai puternică a scrierilor pythagoreice în dialect ionic se formase deja un stil specific lucrărilor filosofice, așa cum il ilustrează fragmentul din *Triagmoi*.

[11] Asemenea mărturii n-au altă valoare decît aceea de a indica existența unor puncte de contact, eventual a unor preluări, între orfism și pythagoreism. W. Kranz, *loc. cit.* Ca și Pythagoras, Ion aprecia creația filosofică și literară orfică.

[12] Opoziția τύχη — σοφία. În acest paragraf τύχη are înțelesul de „noroc", „întîmplare fericită" iar σοφία înțelesul de „iscusință", „artă", „pricepere" în realizarea unei opere sau a unui obiect, a unui scop. Exact aceeași opoziție se află la „Democrit" în fr. B 197. La Democrit „iscusința" este asociată cu spiritul rațional, cu inteligența.

[13] Fr. 3 a și 3 b au fost adăugate în edițiile mai recente DK în urma sugestiei lui Wilamowitz, care semnalează existența lor în *Notele de lectură* (p. 299) citate de nota 10. Cuvintele αὐτοφρόνος, „însuflețit de aceleași gînduri" și ὁμόσπονδος, „participant la aceeași asociație" sînt creații ale lui Ion, după modele similare întîlnite în proza ionică: αὐτόβουλος, αὐτουργός etc.

[14] Epigrama atribuită de Duris lui Pherekydes este apocrifă. Wilamowitz, *loc. cit.*, p. 281, nota 1. Apocrifă este şi epigrama atribuită lui Ion. W. Kranz (DK, I, p. 380) este înclinat să considere versurile atribuite lui Ion drept originale, în urma unei comparaţii cu fr. B 129 Heraclit (= Diog. Laërt. VII, 6), unde se găseşte o caracterizare asemănătoare pentru Pythagoras. Cît despre Pherekydes, se ştie că trecea drept maestrul lui Pythagoras.

[15] Triada: octavă, cvintă, cvartă.

XENOPHILOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Xenophilos din Chalcidica tracă, filosof pythagoreu şi muzician; a trăit la Atena 105 ani (Iamblichos, *V.P.* 36, 267). Nu se ştie dacă este unul şi acelaşi cu autorul unei *Istorii lydiene*, din care se păstrează un singur fragment (FGrHist. 767). *Catalogul* pythagoreilor îl consideră, greşit, din Cyzic.

XENOPHILOS

TEXTE

1. DIOG. VIII, 46 [DK 31, 28, 302, 5] Ultimii pythagorei, pe care i-a cunoscut Aristoxenos[1], au fost Xenophilos din Chalcidica tracă, Phanton din Phlius, etc., IAMBL., *V.P.* 251 Cei mai zeloşi au fost Phanton, Echekrates, Polymnastos şi Diokles, din Phlius[2], Xenophilos Chalcidicul, din Chalcidica tracă. 267 (DK 193, 5) Din Cyzic au fost Pythodoros[3] [nu cel pomenit la DK 167, 5] şi Xenophilos ...

2. VAL. MAX. VIII, 13 ext. 3 Cu doi ani este mai mic [decît Gorgias][4] Xenophilos Chalcidicul, un pythagorician, dar nu este mai prejos decît el ca mulţumire sufletească, dacă, aşa cum se exprimă Aristoxenos muzicianul [fr. 16 FHG II, 277], scutit de orice necaz omenesc, s-a stins în culmea strălucirii celei mai desăvîrşite doctrine, [LUC.] Macrob. 18 Xenophilos muzicianul, după cum spune Aristoxenos[5], îmbrăţişînd filosofia lui Pythagoras, a trăit la Atena peste 105 ani. PLIN., *N.H.* VIII, 168 Prin urmare, consideră o adevărată minune şi acest exemplu solitar al lui Xenophilos muzicianul care a trăit 105 ani fără nici un beteşug al trupului său.

3. LEX. *Suda.* Aristoxenos ... a fost discipolul

tatălui lui [Spintharos], al lui Lampros din Erythreia[6], apoi al lui Xenophilos pythagoreul și, în sfîrșit, al lui Aristotel[7].

NOTE

[1] Aristoxenos, muzician, filosof, istoric și biograf, fiul lui Spintharos, a avut ca profesori pe Spintharos, Lampros din Erythreia, pe Xenophilos pythagoreul. E cunoscut ca discipol al lui Aristotel și dușman al lui Platon.

[2] V. paragraful următor, Nota introductivă.

[3] Pythodoros din Cyzic, filosof pythagoreu din ultima generație, mai puțin cunoscut.

[4] Gorgias a trăit 107 sau 108 ani, spune, printre alții, Cicero, *Cato Maior* 5, 12. Vezi „Gorgias", fr. A 12.

[5] Fr. 20, Wehrli.

[6] Lampros din Erythreia a fost un renumit muzician, maestrul lui Epaminondas (v. Platon, *Menex.* 236 A; Cornelius Nepos, *Epam.* 2) și al lui Aristoxenos (v. Plutarch., *De musica* 31); el introduce un nou stil în muzică, la fel ca Antiphon în retorică (v. Athenaios I, 20, *Vita Soph.*, p. 3). Este menționat și în Lexiconul *Suda*.

[7] Informează Aulus Gellius IV, 11, 6.

MĂRTURII DESPRE DECĂDEREA SECTEI PYTHAGOREICE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Autorii care ţin de aşa-numita comedie „medie" şi „nouă" prezintă un tablou caricatural, parodistic, al pythagoriştilor din secolele IV—III, care se complac în sărăcie, ducînd traiul unor protestatari, în marginea societăţii, cultivînd mai departe restricţiile vegetariene, fără să mai aprofundeze tîlcurile unei existenţe conforme cu natura. Despre accepţiunea diferenţiată a termenului care îi desemnează pe aceşti veleitari, spre deosebire de pythagoreii din perioada clasică v. Nota introductivă, P. 33—35 şi vol. I, p. a II-a, p. 67. Deşi comediografii exagerează în mod evident, „şcoala" filosofică se destrămase, preocupările serioase (de arithmo-geometrie, muzică şi morală practică) fiind continuate de platonicieni ca Speusippos (v. de ex. în acest volum pp. 24, 25) sau de eclectici formaţi în şcoala peripatetică (un Aristoxenos, de pildă — v. pp. 11, 13). Condiţia pythagoriştilor epigonici, reprezentanţii unei „secte" prigonite, anunţă de fapt proliferarea unui tip de filosofi-contestatari, boemi, rătăcitori, cum începeau să fie unii dintre sofiştii mai puţin norocoşi sau cinici, de factura unui Diogenes sau gimnosofişti, care imită pe adepţii ascezei hinduse.

„Pythagoriştii" în comedia medie

TEOCRIT 14,[5]

Cam un astfel de pythagorist ne-a venit de curînd,
Gălbejit la faţă şi desculţ ...

Schol. ad hunc locum. Pythagoricii se preocupă cu tot dinadinsul de îngrijirea corpului, pe cîtă vreme *pythagoriştii* obişnuiesc să ducă un trai sordid şi retras.

1. ATHEN. IV, p. 160 F-161 D Dacă tu îndrăgeşti atîta un mod de viaţă făcut să te mulţumeşti cu tine însuţi [prin *autarchia* nevoilor] de ce n-ai încerca să imiţi pe acei pythagorici despre care Antiphanes în comedia *Mormintele* [II, p. 76 Kock] spune următoarele:

Se nimeriseră în acea groapă nişte amăriţi de pythagorici morfolind legume şi umblînd să colecţioneze alte asemenea mizerii ⟨pe care le vîrau în traistă⟩.

De asemenea şi în comedia intitulată cu nume propriu, *Korykos* [ceea ce poate să semnifice şi „Traista"] el zice astfel:

„Mai întîi ca un pythagorizant, el nu bagă în gură vreo mîncare ce provine dintr-o făptură însufleţită sau altfel de hrană/, ci ronţăieşte doar cîte o bucăţică de turtă neagră de orz, care face cel mult un obol".

Urmează un alt citat similar, din comedia *Tarentinii* de Alexis (II, p. 378 K), unde se ia în derâdere acelaşi regim vegetarian, dar, printr-o glumă hiperbolică, se precizează că Epiharides, unicul dintre pythagorei consumă şi carne ... cîinească. Totuşi, fiindcă se înfruptă numai din hoituri de cîine, dieta sa nu păcătuieşte faţă de o vietate însufleţită. Mai departe comicul menţionează „pythagorismele", ca un fel de raţionamente subtile (de tipul *sofismelor*!), care îi hrănesc pe aceşti adepţi famelici, la fel ca pînea zilnică şi paharul de apă (un regim de închisoare). Unii dintre ei, ca Melanippides şi Firomahos prînzesc doar cu o bănicioară de făină, la cinci zile o dată. În comedia *Femeia pythagorizantă* un prînz frugal este alcătuit din alimentele îngăduite drept ofrandă la pythagorei: smochine, măsline tescuite şi puţin caş. Iar cu alt prilej se spune că disciplina sectei te obliga să înduri „lipsa de hrană, murdăria, frigul, mutre lungi şi nici un fel de baie"!

2. ATHEN. IV, p. 161 E Aristophon, în *Pythagoristul* ...

Urmează un citat potrivit căruia pythagoriştii nu îndurau cu plăcere murdăria şi mantaua jerpelită. Această modă o arboraseră de nevoie, sub pretextul simplicităţii, fiindcă nu mai aveau mijloace de trai. De aceea inventaseră nişte restricţii, bune pentru cei sărmani,

„Dar ia să le pui în faţă peşte şi carne, că sînt capabili /să-şi mănînce şi degetele, atît de repede înfulecă!"

3. DIOG. LAËRT. VIII, 37 Cratinos îşi bătea joc de el [*i.e.* Pythagoras] în *Femeia pythagorizantă* şi în *Tarentinii* ... [Urmează un citat cu referiri la probele de agerime a raţionamentului, prin care sînt puşi la încercare profanii, cu „antiteze", perioade oratorice de tipul *parison*, definiţii de „termeni" *(perata)*, digresiuni şi fraze umflate].

La fel de semnificativă este parodia din *Pythagoristul* lui Aristophon:

„— Spunea că odată ce pogorîse printre umbrele de pe tărîmul subpămîntean, /se uita la fiecare şi acolo, deosebindu-se mult de morţii ceilalţi, pythagoriştii erau la mare preţ;/căci numai cu aceştia singuri/şedea Pluton la masă,

răsplătindu-i pentru evlavia lor./ — Păi atunci vorbeşti de un zeu foarte indulgent, /dacă se bucură în compania unor meseni atît de răpănoşi!".

În sfîrşit, ultimul citat din aceeaşi comedie aduce vorba din nou despre celebra dietă, care consta din „apă şi zarzavaturi", la care se adăugau:

„păduchii, mantaua găurită, lipsa de baie — lucru pe care nu le-ar mai suporta nici un «modern« din zilele noastre!"

SECȚIUNEA A VI-A

TROPISMUL SPIRITULUI CUMPĂNITOR



CUPRINS

SOFIȘTII

PROTAGORAS
Notă introductivă 281
Texte
A) Viața și învățătura 283
B) Fragmente 299
Despre existență 300
Marele tratat 300
Despre zei 301
Argumente contrare I și II 301
Titluri îndoielnice 301
Arta controversei [eristica] 301
Despre științe 302
Despre luptă 303
Din scrierile nesigure 305
Pasaje de autenticitate îndoielnică 305
C) Adăugiri 306
Note 310

PRODICOS
Notă introductivă 332
Texte
A) Viața și învățătura 334
B) Fragmente 340
Scrieri incerte 344
Texte îndoielnice 346
Texte false 349
Note 349

CRITIAS
Notă introductivă 359
Texte
A) Viața și scrierile 361
B) Fragmente. Texte în versuri 369
Elegii 369
Lui Alcibiade 370
Constituții în versuri 371
Constituția lacedemonienilor 371
Drame 373
Tennes 373
Rhadamanthys 373
Peirithoos 374

Sisyphos, dramă satirică 377
Din drame incerte 379
Texte în proză. Constituţia atenienilor 380
Constituţia thessalienilor 380
Constituţia lacedemonienilor 380
Dintr-o constituţie incertă 383
Aforisme, cărţile I—II 383
Conversaţii, cărţile I—II 383
Despre natura dragostei sau despre virtuţi 384
Exordii la discursuri politice 384
Din scrieri în proză cu titlu incert 384
Fragmente neautentice sau nesigure 388
Note 388

ANTIPHON SOFISTUL

Notă introductivă 403
Texte
A) Viaţa şi scrierile 405
B) Fragmente 410
Antiphon, *Despre adevăr*, cărţile I—II 410
I. Teoria cunoaşterii şi doctrina despre principii 410
II. Fizică, Antropologie, Etică 416
Fragmentul A 419
Fragmentul B 421
Despre concordie 422
Discurs despre Stat (Πολιτικός) 429
Despre interpretarea viselor 430
Fragmente controversate între Antiphon Oratorul şi Antiphon Sofistul 431
Note 434

GORGIAS

Notă introductivă 447
Texte
A) Viaţa şi învăţătura 449
B) Fragmente 460
Despre nonexistent şi despre existent 460
Discursul funebru 471
Discursul olimpic 473
Discursul pythic 473
Elogiul către eleeni 473
Elogiul Elenei 473
Apărarea lui Palamedes 478
Despre arta (Retorică) 488
Din scrieri neidentificate 489
Testimonii îndoielnice 491
C) Imitaţii 492
Note 493

LYKOPHRON

Notă introductivă 524

Texte
Fragmente . . . . . .
Note . . . . . .

ALKIDAMAS
Notă introductivă
Texte
A) Viaţa şi opera . . . . . .
B) Fragmente . . . . . .
Din Privitor la cei ce pregătesc discursuri scrise, cizelate, ale discursurilor lor, sau despre sofişti . . . . . .
Note . . . . . .

XENIADES
Notă introductivă
Texte
Fragmente . . . . . .
Note . . . . . .

HIPPIAS DIN ELIS
Notă introductivă . . . . . .
Texte
A) Viaţa şi învăţătura . . . . . .
B) Fragmente . . . . . .
Versuri elegiace ale lui Hippias . . . . . .
Numele popoarelor . . . . . .
Registrul învingătorilor la Jocurile olimpice . . . . . .
Colecţie . . . . . .
Troikos (Dialogul troian) . . . . . .
Din scrieri neprecizate . . . . . .
Referinţe îndoielnice . . . . . .
C) Imitaţii . . . . . .
Note . . . . . .

ANONIMUL LUI IAMBLICHOS
Notă introductivă . . . . . .
Texte
Fragmente . . . . . .
Note . . . . . .

THRASYMACHOS
Notă introductivă . . . . . .
Texte
A) Viaţa şi doctrina . . . . . .
B) Fragmente . . . . . .
Pentru larisseni . . . . . .
Marele Tratat . . . . . .
Dintr-o scriere incertă . . . . . .
Note . . . . . .

CALLIKLES
Notă introductivă
Texte
Fragmente . . . . . .
Note . . . . . .

EUENOS DIN PAROS

Notă introductivă 618
Texte
Fragmente 618
Note 618

DISSOI LOGOI (DIALEXEIS)

Notă introductivă 620
Texte
Fragmente 623
1. Despre bine şi rău 623
2. Despre frumos şi urît 625
3. Despre cele drepte şi nedrepte 627
4. Despre adevărat şi fals 629
6. Despre înţelepciune şi virtute, dacă se pot învăţa 631
Note 634

EURIPIDE

Notă introductivă 638
Texte
Fragmente 640
Reflecţie ontologică. Natura naturans. Circulaţia elementelor . . 640
Raportul viaţă — moarte. Realitate şi iluzie 642
Tema divinităţii. Accente fideiste 646
Necesitatea şi întîmplarea 651
Înclinare sceptică şi contestatară 653
Gînduri despre societate. Unitatea elenilor şi a omenirii. Elogiul cetăţii libere 656
Filosofia omului. Calea cunoaşterii şi înţelepciunii 661
Elogiul spiritului. Individualism şi virtute. Morala faptei . . . 663
Consideraţii estetice asupra lui Euripide 667
Note 668

POEŢI TRAGICI

ARISTARCHOS DIN TEGEEA

Notă introductivă 673
Texte 673
Notă 674

AGATHON

Notă introductivă 674
Texte 674
Note 675

PATROKLES

Notă introductivă 676
Texte 676

CARKINOS

Notă introductivă 676
Texte 677

CHAIREMON
Notă introductivă 677
Texte. 677

ANTIPHON RETORUL
Notă introductivă 678
Texte
Fragmente 678
I. Apariţia omului şi legea naturalei convieţuiri sociale 678
II. Necesitatea 679

SOFIȘTII

PROTAGORAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Protagoras, fiul lui Artemon sau al lui Maiandrios, s-a născut la Abdera (A 1, 2, 3) la o dată care nu se cunoaște cu precizie. Din compararea informațiilor cu caracter relativ pe care ni le oferă sursele antice (A 1, 56; A 2, A 5) s-a ajuns la stabilirea unor date care oscilează între 492—485 î.e.n. (cf. n. 38).

Ceea ce se știe despre formația sa spirituală este puțin și discutabil. Se spune că fiind copil, pe vremea invaziei lui Xerxes (480 î.e.n.) a fost acceptat ca elev al magilor persani. Informația a fost contestată, apoi crezută măcar în sens larg (A 2 și n. 42, 43). Izvoarele antice ne informează de asemenea și cu multă insistență despre faptul că Protagoras ar fi fost discipolul lui Democrit. Critica modernă anulează această informație (cf. n. 7).

A practicat întreaga viață, în diferite cetăți ale lumii grecești, profesiunea de sofist, dînd lecții publice cu plată (A 1—50, 52; A 2, A 3, A 5, A 8) și învățîndu-și elevii mai ales priceperea în treburile cetății.

A fost la Atena, unde era cunoscut și respectat, în mai multe rînduri (A 1, A 11, n. 70, 72). Prieten cu Pericle, a primit de la acesta misiunea de a da legi noii cetăți Thurioi (A 1 și n. 4).

Platon pomenește de prezența sa în Sicilia concomitent cu mai tînărul Hippias (A 9).

A murit la 70 de ani (în 422—415 î.e.n., cf. n. 23) se pare, într-un naufragiu (A 1, 55, A 2, A 3) la plecarea din Atena. E destul de răspîndită, dar nu foarte sigură, versiunea după care ar fi fost judecat și alungat din Atena din cauza scrierii sale *Despre zei* (A 1—52, 54, A 2, A 4, A 12, n. 58).

Se cunosc multe titluri de lucrări, dar discuțiile în jurul felului în care trebuie înțelese mărturiile tradiției în această privință (A 1, 54—55; A 24, 26; B 1—3, B 8) nu au ajuns la rezultate unanim recunoscute în toate detaliile. Lucrări sigure sînt: *Adevărul*, *Argumentele contrare*, *Marele discurs* și *Discursurile distrugătoare* (de identificat poate cu *Adevărul*), *Despre zei*, *Despre existență* (eventual subtitluri, cf. și n. 25).

Fragmentele păstrate sînt foarte puține dar de natură să suscite, prin importanța lor și prin mulțimea interpretărilor, discuții aprinse, din cele mai vechi timpuri pînă acum. Centrul preocupărilor sale îl constituie omul, cu posibilitățile și limitele sale de cunoaștere, omul ca ființă socială.

În paginile care urmează, numerotarea mărturiilor și fragmentelor coincide cu cea din Diels—Kranz, *Die Vorsokratiker*, vol. II. Pentru textele care lipsesc din DK dar apar la M. Untersteiner, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florența, 1948, am păstrat (cu mici excepții semnalate în note) ordinea din ediția Untersteiner cu mențiunea [U]. Cele cîteva texte adăugate de noi la sugestia profesorului Ion Banu au fost intercalate cu mențiunea [I. B].

Am preluat pentru o parte din texte traduceri românești existente, cu unele modificări. Aceste traduceri sînt: Platon, *Opere*, Ed. Științifică și Enciclopedică, vol. I, 1975: *Protagoras*, traducător Șerban Mironescu; vol. II, 1976: *Menon*, traducători Liana Lupaș și Petru Creția; *Hippias Minor*, traducător Gabriel Liiceanu; vol. III, 1978: *Cratylos*, traducător Simina Noica; *Euthydemos*, traducător Gabriel Liiceanu; Diogenes Laërtios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Academiei, 1963, traducător C. Balmuș; Aristotel, *Metafizica*, Ed. Academiei, 1965, traducător Ștefan Bezdechi; *Poetica*, Ed. Academiei, 1965, traducător D. Pippidi; Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, Ed. Academiei RSR, 1965, traducător A. Frenkian; Quintilian, *Arta oratoriei*, Ed. Minerva, București, 1974, traducător Maria Hetco; Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Ed. Științifică, 1967, traducător Gh. Guțu.

I. P.

PROTAGORAS

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. IX, 50 urm. 50. Protagoras, fiul lui Artemon sau al lui Maiandrios[1], după spusele lui Apollodoros (F GrHist. 244, F 70, II, 1040, fr. 40 Jac) și Deinon[2], din cartea a cincea a lucrării *Istoria Persiei* [fr. 6 FHG II, 90; cf. A 2], s-a născut la Abdera, așa spune Herakleides din Pont[3] în tratatul său *Despre legi* [fr. 21 Voss] unde mai afirmă că Protagoras a dat legi pentru cei din Thurioi[4], sau la Teos[5], după afirmațiile lui Eupolis, în comedia sa *Lingușitorii*[6], căci Eupolis spune: „iar Protagoras cel din Teos sta 'năuntru". Ca și Prodicos din Ceos a dat lecții publice cu plată iar Platon, în dialogul *Protagoras* [316 A] îl numește pe Prodicos „cel cu voce puternică". Protagoras a fost elevul lui Democrit[7] (care era supranumit „Înțelepciunea", după cum spune Favorinus[8] în *Istorii felurite* [fr. 36 FHG III, 583]). (51) Protagoras a fost cel dintîi care a susținut „cu privire la fiecare lucru există două raționamente opuse unul altuia"[9] și a fost cel dintîi care a argumentat în acest mod[10]. A început chiar o scriere a sa astfel: „Omul ... există" [B 1]. El afirmă că sufletul[11] nu-i ceva deosebit de simțuri, după cum aflăm de la Platon din *Theaitetos* [p. 152 urm.] și că orice e adevărat. O altă lucrare a început așa: „Despre zei ... omenești" [B4]. (52) Pentru această introducere din cartea sa, atenienii l-au expulzat și i-au ars scrierile în piața publică, după ce-au trimis crainicul să le strîngă de pe la toți cei care le posedau[12]. El cel dintîi a luat plată de o sută de mine pentru lecțiile sale[13]. Tot primul a deosebit timpurile verbelor, a subliniat importanța folosirii momentului oportun[14], a înființat concursurile oratorice și i-a învățat pe cei care discutau în contradictoriu întrebuințarea sofismelor. În dialectica lui, a neglijat înțelesul în favoarea îndemînării verbale și a dat naștere modei discuției polemice, așa de răspîndită astăzi. În această privință, Timon vor-

beşte despre el aşa: „Sta printre alţii Protagoras cel neîntrecut în polemici" [fr. 47 D]. (53) Tot el a introdus cel dintîi metoda de discuţie numită socratică[15]. La fel, după cum aflăm din dialogul lui Platon *Euthydemos* [286 C = A 19] a folosit cel dintîi în discuţie argumentul lui Antisthenes care se sileşte să dovedească că nu există contradicţie[16] şi a arătat pentru prima oară cum se atacă orice teză propusă, după cum ne informează dialecticianul Artemidoros[17] în lucrarea sa *Către Chrysippos*. Pe de altă parte, Aristotel, în tratatul său *Despre educaţie*[18] [fr. 63 R], ne spune că el primul a născocit perniţa de pus pe umăr, pe care hamalii îşi duc poverile; căci el însuşi fusese hamal[19], după cum ne spune Epicur undeva [Democrit, DKA 9]. În felul acesta, el ajunse în legătură cu Democrit, care l-a văzut purtînd lemne. Primul a împărţit vorbirea în patru specii, anume în „rugăminte", „întrebare", „răspuns" şi „comandă"; (54) (alţii spun că a împărţit-o în şapte: „naraţiunea", „întrebarea", „răspunsul", „comanda", „raportarea", „rugămintea" şi „invitarea"). Pe acestea le numea el fundamentele vorbirii[20]. În schimb, Alkidamas[21] [fr. 80 A II, 155 b 36] admite patru feluri de vorbire: „afirmarea", „negarea", „întrebarea" şi „adresarea". Prima scriere a sa pe care a citit-o în public a fost *Despre zei* al cărei început l-am citat mai sus; a citit-o la Atena, în casa lui Euripide sau, după unii, în casa lui Megacleides; alţii spun că a citit-o în Lyceion şi că s-a folosit de glasul discipolului său, Archagoras, fiul lui Theodotos[22]. Acuzatorul lui a fost Pythodoros, fiul lui Polyzelos, unul dintre cei patru sute[23]; Aristotel, totuşi, spune c-a fost Euathlos [fr. 67, cf. B 6][24].

(55) Iată operele care i-au supravieţuit[25]: *Arta controversei*[26], *Despre luptă*, *Despre ştiinţe*[27], *Despre stat*[28], *Despre ambiţie*, *Despre virtuţi*[29], *Despre starea primordială a oamenilor*[30], *Despre lucrurile din Hades*[31], *Despre faptele preşite ale oamenilor*[32], *Precepte*[33], *Proces pentru onorar*[34], *Argumente contrare*, cărţile 1, 2[35]. Acestea sînt scrierile lui.

Platon a scris un dialog despre Protagoras. Philochoros [fr. 168, FHG I, 412][36] spune că Protagoras, călătorind spre Sicilia pe mare, cu corabia, s-a înecat, lucru la care face aluzie şi Euripide în tragedia *Ixion* [reprezentată

în 410—418 î.e.n.]. După unii, moartea l-a surprins într-o călătorie pe uscat cînd avea aproape nouăzeci de ani[37]. (56) Dar Apollodoros spune că ar fi avut șaptezeci, socotind patruzeci de ani pentru cariera sa ca sofist și considerîndu-l în floarea vîrstei în timpul celei de-a optzeci și patra olimpiade [444—1][38]. [Urmează epigrama lui Diog.].

Se povestește că odată, cerîndu-i lui Euathlos[39], discipolul său, onorariul, acesta i-a răspuns: „Dar n-am cîștigat încă nici o victorie". „Ba nu", îi spuse Protagoras, „dacă cîștig procesul împotriva ta, trebuie să fiu plătit pentru c-am cîștigat; dacă cîștigi tu, la fel trebuie să fiu plătit pentru că tu ai cîștigat" [cf. B 6].

A mai fost și un alt Protagoras, un astronom, pentru care Euphorion a scris un cîntec funebru; un al treilea a fost un filosof stoician.

2. PHILOSTRATOS, *Vitae sophistarum* I, 10, 1—4 [cf. mai sus Democrit A 9]. (1) Protagoras din Abdera a fost sofist [și] discipolul lui Democrit[40] în cetatea sa dar a fost în relații și cu magii persani cu ocazia expediției lui Xerxes împotriva Eladei [480 î.e.n.]. Tatăl său era Maiandrios[41], om bogat în comparație cu mulți dintre locuitorii Traciei; primindu-l în casă pe Xerxes și făcîndu-i daruri, a obținut de la acesta pentru fiul său ⟨permisiunea⟩ să învețe pe lîngă magi. Căci magii persani nu dădeau învățătură străinilor fără încuviințarea regelui[42]. (2) Iar eu cred că din învățătura persană și-a luat el afirmația nelegiuită că nu știe dacă zeii există sau nu: într-adevăr, magii invocă divinitatea în ritualurile lor secrete dar doctrina declarată o rup de divinitate pentru că nu vor să pară că de la ea își trag puterea[43]. (3) Din această cauză deci, a fost alungat de atenieni de pe orice teritoriu al lor în urma unui proces, după cum cred unii; cu un vot de condamnare, fără să fie judecat, după cum cred alții. (Și) tot călătorind între continent și insule și ferindu-se de triremele atenienilor care împînzeau toate mările, cum naviga pe o ambarcațiune mică, s-a scufundat[44]. (4) El primul a introdus obiceiul lecțiilor plătite și l-a răspîndit printre eleni:[45] obicei care nu e de condamnat, căci prețuim mai mult lucrurile pentru care, cu cheltuială ne ostenim, decît pe cele gratuite. Iar Platon, care știa că Protagoras avea un stil grav dar că se și fălea cu gravitatea expresiei sale și

că uneori se lungea la vorbă peste măsură, i-a reprodus stilul într-o poveste lungă [cf. C 1].

3. HESYCH., *Onomatol. in Schol.* Platon, *Rep.* 600 C Protagoras a fost fiul lui Artemon din Abdera[46]. El era hamal[47], dar intrînd în relaţii cu Democrit[48] s-a dedicat filosofiei şi a început să se ocupe de retorică. El primul a inventat raţionamentele eristice[49] şi primul i-a pus pe elevi să-i dea ca plată 100 de mine[50]. De aceea a şi fost poreclit „Raţionamentul"[51]. Oratorul Isocrate şi Prodicos din Ceos au fost discipolii săi[52]. Cărţile i-au fost arse de atenieni[53], căci a spus: „despre zei nu pot şti nici că există nici că nu există" [B 4]. Platon a scris despre el un dialog. A murit într-un naufragiu în drum spre Sicilia, la vîrsta de 90 de ani[54] după ce a practicat meseria de sofist timp de 40 de ani. Lex. *Suda*, Protagoras [contaminare A 1 şi A 3].

4. EUSEBIUS, *Chronica ap. Hieron.* Euripide ... este socotit celebru şi tot aşa sofistul Protagoras ale cărui cărţi le-au ars atenienii ca urmare a unui decret public[55]. Ol.84, 1 [444 î.e.n.].

APUL., *Florida* 18, 19—20 Despre Protagoras care a fost un sofist foarte învăţat şi foarte iscusit la vorbă printre întemeietorii artei retorice, de aceeaşi vîrstă cu concetăţeanul său Democrit, filosoful naturii (de la care i-a fost transmisă ştiinţa)[56]; despre acest Protagoras se spune că s-a înţeles cu Euathlos discipolul său, asupra unei plăţi foarte mari, dar cu o condiţie riscantă etc. [cf. B 6].

5. PLATON, *Protagoras* 317 B—C *Protagoras:* Aşadar, eu am urmat un drum cu totul contrar acestora [al sofiştilor ascunşi sub paravanul altei îndeletniciri] şi recunosc că sînt sofist şi că învăţ pe oameni[57], ... Iată că sînt cîţiva ani bunişori de cînd practic acest meşteşug, căci în totul am mulţi la număr. După vîrstă aş putea fi tată oricăruia dintre voi[58].

318 A *Protagoras* [i se adresează lui Hippocrates, fiul lui Apollodoros, entuziast admirator al sofiştilor]: O tinere, dacă vei sta în preajma mea, îţi va fi dat încă din prima zi cînd vom fi împreună, să te întorci acasă mai bun decît erai, la fel şi în ziua următoare[59]; în fiecare zi vei înainta din mai bine către mai bine.

318 D-E *Protagoras:* Ceilalți (sofiști) îi plictisesc pe tineri; aceștia caută să scape de anumite discipline, iar sofiștii îi împing la ele impotriva voinței lor, învățîndu-i calculul și astronomia și geometria și muzica — zicînd acestea a privit către Hippias — pe cînd venind la mine nu va învăța despre alt lucru decît cel pentru care a venit[60]. Iar învățătura pe care o predau eu este priceperea[61] în cele gospodărești sau modul cum și-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvîrșit și priceperea în treburile cetății, sau modul cum le-ar putea face față și cu fapta și cu cuvîntul în cele mai bune condiții ....

319 A *Socrate:* — Mi se pare că te referi la știința politicii și promiți să faci din oameni buni cetățeni. *Protagoras:* — Acesta este însuși lucrul pe care îl făgăduiesc, Socrate, zise el.

348 A *Socrate* [adresîndu-se lui Protagoras]: Și ai atîta încredere în tine însuți încît, în timp ce alții își ascund acest meșteșug, tu te dai în vileag vestindu-l în gura mare, în fața tuturor grecilor, numindu-te sofist și dîndu-te drept educator și dascăl de virtute, fiind totodată primul care cere plată pentru aceasta.

6. —, — 328 B *Protagoras:* De aceea și felul în care îmi iau onorariul este acesta: după ce omul a învățat cu mine, dacă vrea, îmi dă banii pe care îi cer; dacă nu, merge la un templu, declară cu jurămînt cît crede că face învățătura primită, apoi imi plătește numai atît [Arist., *Eth. Nic.* K 1].

7. —, — 329 B *Socrate:* Protagoras însă este în stare să pronunțe discursuri lungi și frumoase, cum a dovedit adineauri, dar e in stare deopotrivă să răspundă și pe scurt[62] la întrebări și întrebînd să aștepte și să primească răspunsul, ceea ce nu stă la îndemîna multora [cf. 334 D urm.].

8. —, *Menon* 91 D—E *Socrate* [mirat de vorbele foarte aspre rostite de interlocutorul său, Anytos, la adresa sofiștilor]: Doar eu știu că Protagoras singur a strîns ca sofist mai mulți bani decît Fidias, autorul unor lucrări pe care toți le admiră, și decît alți zece sculptori la un loc ....[63] iar Protagoras a izbutit, timp de mai bine de patruzeci de ani și în văzul întregii Grecii, să-și strice elevii și să-i trimită de la el mai răi decît veniseră! A murit pare-mi-se

către şaptezeci de ani, după ce şi-a exercitat meseria vreme de patruzeci de ani. Şi în tot acest timp, pînă în ziua de azi, el s-a bucurat neîncetat de cea mai mare preţuire[64].

9. —, *Hipp. Mai.* 282 D—E *Hippias* [lăudîndu-se cu cîştigurile sale, cf. Hippias A 7]: Ca să nu pomenesc decît de Sicilia, chiar locul unde trăia, onorat de toţi, Protagoras; unde mai pui că era şi mult mai vîrstnic decît mine[65] etc.

10. PLUTARCH., *Pericle* 36 [din Stesimbrotos, fr. 11, FHG II, 56]. Cînd la un pentatlon, cineva l-a lovit din greşeală cu sulița pe Epitimos din Pharsalos şi l-a omorît, ⟨Pericle⟩ şi-a cheltuit o zi întreagă discutînd cu Protagoras dacă, după raţionamentul celui mai drept[66], trebuie să socotească răspunzător[67] de accident mai degrabă sulița[68] sau pe cel care a aruncat-o sau pe agonotheţi[69] [cf. Antiphon tetr. β].

11. ATHENAIOS, *Deipnosophistae* V, 218 B Apoi, discuţia din *Protagoras* petrecută[70] după moartea lui Hipponicos, cînd Callias îi moştenise deja averea ⟨pomeneşte⟩ de Protagoras ca fiind venit pentru a doua oară ⟨la Atena⟩ cu puţine zile înainte [309 D]. Iar Hipponicos, care a fost strateg sub arhontatul lui Euthydemos [431? î.e.n.] a deţinut comanda împreună cu Nicias în atacul împotriva tanagrienilor şi a beoţienilor care le veniseră acestora în ajutor şi a învins în luptă; a murit înainte de reprezentarea piesei *Linguşitorii* a lui Eupolîs[71] care a avut loc sub arhontatul lui Alceu [421 î.e.n.] dar nu cu mult înainte, după cît se pare [la Delion 424 î.e.n.] ... În această piesă deci, Eupolis îl face să apară pe Protagoras ca fiind la Atena [cf. A 1, 50][72], iar Ameipsias în *Connos*[73] [fr. 11, I, 673 K], piesă reprezentată cu doi ani înainte [423 î.e.n.] nu îl pune în corul gînditorilor; e limpede deci că nu a venit (la Atena) între aceste date [423—421 î.e.n.]. XI, 505 F Dar desigur, Paralos şi Xanthippos, fiii lui Pericle care murise de ciumă, nu puteau să ia parte la discuţia cu Protagoras cînd a venit a doua oară la Atena, pentru că ei muriseră de ciumă încă dinainte [429 î.e.n.].

Cf. EUSTH. 1547, 53 in *Odissea* V, 490 Se spune că Eupolis îl înfăţişează pe filosoful naturii Protagoras, ridiculizîndu-l în versul: „acel nelegiuit care face pe gro-

zavul cînd este vorba de fenomenele cerești[74] dar pe cele pămîntești le mănîncă" [fr. 146 b Kock, cf. A 1, 50].

Cf. EUPOLIS, fr. 147 c [I, 297 Kock] Într-adevăr, Protagoras îl invită să bea[75] [pe Callias] ca să se înfățișeze cu pieptul curat înaintea Cîinelui[76].

12. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus math.* IX, 55—56 [după Critias B 25]. Este de acord cu acești filosofi [Euhemeros, Diagoras, Prodicos, Critias] și Theodoros ateul[77] și, după unii, și Protagoras din Abdera ... care a scris undeva explicit: „despre zei nu pot spune nici dacă sînt nici ce fel sînt; căci multe mă împiedică" [B 4][78]. Cum din această cauză atenienii l-au condamnat la moarte, a fugit și naufragiind „a murit pe mare"[79]. Și Timon din Phlius[80] pomenește de această întîmplare în cartea a doua a *Silților* [fr. 5 Diels], relatînd următoarele: Dintre ⟨toți⟩ sofiștii de ⟨atunci⟩ și de mai tîrziu ⟨mai întîi⟩[81] celui cu vocea sonoră și limpede și vorba ușoară, lui Protagoras, voiau să-i facă serum lucrarea, pentru că a afirmat că pe zei el nici nu i-a văzut, nici nu-și poate da seama ce fel și cine sînt[82], cu toată prudența dreptei măsuri. Aceasta nu i-a fost de nici un ajutor, ci a încercat să fugă[83], să nu ajungă în Hades după ce va fi băut ucigătoarea băutură a lui Socrate[84].

13. PLATON, *Cratyl.* 385 E *Socrate*[85]: ... după cum afirma Protagoras spunînd că „omul e măsura tuturor lucrurilor" [B 1][86] și că, prin urmare, așa cum îmi apar[87] lucrurile[88] așa sînt pentru mine, și așa cum îți apar ție, tot așa sînt pentru tine.

[U] 13 b. ARISTOTEL, *Metaph.* X, 1, 1053 a 31 urm. Mai afirmăm de asemenea că știința este măsura lucrurilor și, pentru aceeași rațiune și senzația, și anume pentru motivul că tot ceea ce cunoaștem, cunoaștem prin intermediul științei și senzației. De fapt însă, acestea sînt mai degrabă măsurate, iar nu ele măsoară[89]. Cu ele se întîmplă același lucru ca și cu noi cînd abia după ce altă persoană ne-ar măsura cu cotul, aplicîndu-l asupra staturii noastre de atîtea ori de cîte ori intră, noi știm exact ce înălțime avem. Dar Protagoras spune că omul este măsura tuturor lucrurilor, înțelegînd prin aceasta pe omul care e știutor sau doar pe cel care percepe o senzație, adică pe omul care are cunoașterea sensibilă și pe acela care are știința[90],

cunoaştere şi ştiinţă despre care noi afirmăm că sînt măsura obiectelor. Dar teoria aceasta, aşa de subtilă în aparenţă, nu spune nimic.

14. SEXTUS EMPIRICUS, *Schiţe pyrrhoniene* I, 216 urm. Şi Protagoras este de părere că „măsura tuturor lucrurilor este omul ...." [B 1], prin „măsură" înţelegînd „criteriu"[91], prin „lucruri", „realităţi"[92], încît virtualmente, spune că omul este criteriul tuturor realităţilor,... şi prin aceasta el acceptă ca fiind adevărate[93] numai cele ce apar fiecăruia, şi în modul acesta introduce (în cercetare) relativismul[94]. (217) [U] De aceea el pare a avea păreri comune cu pyrrhonienii. Dar el diferă de aceştia; şi noi vom cunoaşte această deosebire dacă expunem aşa cum se cuvine cele ce crede Protagoras[95]. [DK] Deci acest filosof afirmă că materia se află într-o continuă curgere[96] şi, în timp ce aceasta curge neîncetat[97], au loc adaosuri în locul celor ce s-au desprins de ea, că senzaţiile se transformă şi se alterează, în funcţie de vîrstă şi în funcţie de celelalte stări ale corpurilor. (218) Mai afirmă că raţiunile[98] tuturor aparenţelor se află în materie, astfel încît materia poate fi, în măsura în care depinde de ea, toate lucrurile care par tuturora. Dar oamenii percep lucrurile de fiecare dată altfel din cauza dispoziţiilor lor ⟨momentane⟩. Astfel, cel care se află într-o stare naturală percepe din proprietăţile existente în materie[99] pe cele ce pot apărea prin senzaţie celor ce se află în stare naturală, iar cel ce se află într-o stare contrară naturii le percepe pe cele contrare naturii. (219) Şi cu privire la deosebirile datorate vîrstei, la starea de somn sau de veghe şi la fiecare fel de a fi al condiţiei umane, e valabil acelaşi raţionament. Prin urmare, omul devine criteriul realităţilor, după Protagoras. Căci toate cîte le apar oamenilor ⟨prin simţuri⟩ există; cele ce nu apar nici unui om nu există[100]. Vedem deci că Protagoras este dogmatic cu privire la materia în curgere şi cu privire la faptul că raţiunile lucrurilor care ne apar nouă se află în materie, pe cînd pentru noi (scepticii) acestea sînt non evidente şi cauză de suspendare a judecăţii[101].

15. —, *Adv. math.* VII, 389 Nu s-ar putea spune că orice reprezentare[102] este adevărată[103], în virtutea posibilităţii de întoarcere a argumentului (împotriva sa) după cum demonstrează şi Democrit [68 B 11, 156] şi Platon

[*Theait.* 171 A] contrazicîndu-l pe Protagoras, pentru că dacă se admite că orice părere este adevărată, va fi adevărat și faptul că nu este adevărată orice părere conform cu părerea opusă și astfel faptul că orice părere este adevărată va deveni fals.

16. HERMEIAS[104], *Irrisio gentilium philosophorum* 9 [*Doxographi graeci* 653]. Dar Protagoras, situîndu-se de cealaltă parte[105] încearcă să mă atragă zicînd: limita și judecătorul realităților este omul și lucrurile care cad sub simțuri există, iar cele care nu cad sub simțuri nu există printre formele realității[106] [U]. Ademenit prin acest raționament (de Protagoras), mă bucur pentru că el atribuie omului totul sau foarte mult.

EUSEB., *Praeparatio Evangelica* XIV, 19, 8 Trebuie așezați alături de aceștia [adepții școlii cyrenaice] și cei care urmează orientarea opusă și consideră că trebuie avut întru totul încredere în senzațiile corpului; printre aceștia se află Metrodoros din Chios și Protagoras din Abdera.

17. ARISTOTEL, *Metaph.* VIII, 3, 1046 b 29 Unii gînditori, cum sînt megaricii[107], afirmă că potența nu există decît atunci cînd se manifestă în act și că, dacă nu există act, nu există nici potență. Astfel, cel care nu clădește acum nu are putința de a clădi, ci o are numai acela care clădește, și anume în timpul cînd clădește. Această observație, după ei, e valabilă în toate cazurile[108].

E lesne de văzut ce urmări absurde decurg din această afirmație. Într-adevăr, după spusa lor, ar urma limpede că cineva nu e arhitect atîta timp cît nu construiește. Căci[109] esența arhitectului constă în putința de a construi. Tot așa e cazul și cu celelalte meserii[110]. Atunci, dacă e imposibil să stăpînești o asemenea meserie fără să o fi învățat, sau să ți-o fi însușit cîndva și dacă nu se poate să n-o mai posezi (1047 a) fără să o fi pierdut cîndva, fie datorită uitării, fie vreunui beteșug, fie datorită vremii, căci nu e de admis că aceasta s-ar putea întîmpla datorită pieirii meseriei[111] respective, care e veșnică — urmează, după părerea megaricilor, că arhitectul, cînd va înceta de a mai construi, nu va mai poseda această meserie. Dar, cînd se va apuca din nou să construiască, atunci cum își va fi recăpătat el meșteșugul?[112] Aceeași observație se poate aplica și la cele neînsufle-

ţite : nici recele, nici caldul, nici dulcele şi în genere nici o senzaţie nu va exista, dacă nu există un subiect care să perceapă aceste senzaţii. Astfel, dacă am admite teoria megaricilor, ne-am găsi de acord cu doctrina lui Protagoras[113]. Ba chiar, în acest fel, nici o fiinţă nu va avea nici măcar facultatea de a percepe dacă nu va avea senzaţia în stare de act.

18. TERTULLIAN., *De anima* 15 [situarea sufletului în piept după citatul din 31 B, 105, 3] Şi Protagoras şi Apollodoros şi Chrysippos sînt de această părere.

19. PLATON, *Euthyd.* 286 B—C *Socrate:* Adevărul este că nu o dată am auzit argumentul acesta, [imposibilitatea contrazicerii] şi încă din gura mai multora ; de fiecare dată m-a uimit. Şcoala lui Protagoras îndeosebi, dar chiar şi alţii înainte[114] [cf. Heraclit, DK 22, A 7] s-au folosit mult de el. Întotdeauna mi s-a părut uimitor felul cum el răstoarnă şi alte argumente şi pe sine[115].

ARISTOTEL, *Metaph.* IV, 4, 1007 b 18 Încă ceva :[116] Dacă două judecăţi contradictorii ar fi adevărate în acelaşi timp despre acelaşi lucru, atunci toate lucrurile s-ar reduce la unul. Atunci acelaşi lucru ar putea fi totodată şi corabie, şi zid, şi om, dacă despre orice obiect poţi să afirmi sau să negi ceva în acelaşi timp, concluzie pe care trebuie să şi-o însuşească adepţii lui Protagoras. Căci dacă unuia dintre aceştia i se pare că omul nu este o corabie, atunci, evident, omul nu este o corabie ; totuşi după teoria lui Protagoras, omul va fi şi corabie, dacă e adevărată şi judecata contradictorie[117] [cf. Sext. VII, 389 = A 15].

— — IV, 5, 1009 a 6 Din aceeaşi părere derivă şi teoria lui Protagoras, astfel încît amîndouă tezele [a lui Anaxagoras şi a lui Protagoras] subzistă sau cad deopotrivă. Căci, pe de o parte, dacă tot ce credem şi tot ce ne apare[118] e adevărat, atunci rezultă că toate sînt deopotrivă şi adevărate şi false. Căci mulţi au păreri contrare altora şi cred că cei care n-au aceleaşi păreri ca ei se înşeală. De unde urmează în chip necesar că acelaşi lucru este şi nu este. Dar, dacă e aşa, urmează pe de altă parte, că orice părere este adevărată. Căci părerile acelora care se înşeală sînt contrare acelora pe care le au cei ce au dreptate, de unde urmează că toţi au dreptate dacă lucrurile stau

astfel [cum afirmă Protagoras]. E evident deci că ambele teorii purced din același fel de a gîndi.

— — XI, 6, 1062 b 13 El [Protagoras] susținea că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate[119]. Dacă ar fi așa, ar rezulta că același lucru este și nu este, că e rău și bun și că toate afirmațiile contradictorii[120] sînt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea același lucru îi pare frumos unuia, pe cînd altuia tocmai dimpotrivă, și ceea ce ne apare fiecăruia din noi este măsura lucrurilor[121].

20. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* VI, 65 [II, 464, 14 St.] Grecii, începînd cu Protagoras, spun că oricărui argument i se opune un contraargument[122].

SENECA, *Ep.* 88, 43 Protagoras zice că „despre orice lucru se poate discuta la fel și pentru și contra, ba chiar și despre chestiunea dacă orice lucru este discutabil pentru și contra [cf. B 6 a].

[U] 21. ARISTOTEL, *Rhet.* II, 24, 1402 a 7 Și în retorică o entimemă aparentă[123] se formează cînd nu avem de-a face cu o probabilitate absolută, ci cu o probabilitate particulară [cf. B 6 a].

— —, II, 24, 1402 a 23 Și să faci mai puternic argumentul mai slab[124] revine tocmai la acest lucru [adică la entimema falsă]. Și de aceea, pe bună dreptate resping oamenii declarația lui Protagoras; căci este și o înșelăciune și un neadevăr și o probabilitate doar cu aparență de adevăr și care nu-și are locul în nici o artă, în afară de retorică și eristică[125].

STEPH. BYZ., la Ἄβδηρα: Protagoras, despre care Eudoxos [fr. 4 Gisinger Στοιχεῖα VI, 78] povestește că a inventat argumentul mai slab și argumentul mai tare și i-a învățat pe discipolii săi să blameze și să laude una și aceeași persoană[126] [cf. C 2].

21 a. PLATON, *Theait.* 166 D urm. *Socrate:* [rostește apărarea în numele lui Protagoras][127] „În ce mă privește, eu afirm că adevărul este așa cum am scris și anume că fiecare dintre noi este măsura și a lucrurilor care există și a celor care nu există;[128] totuși, imensă este deosebirea dintre un om și altul tocmai prin aceea că pentru unul au realitate și i se arată anumite (lucruri), iar pentru altul,

altele. Departe de mine să spun că nu există înțelepciune și om înțelept, ci, ⟨dimpotrivă⟩, îl numesc înțelept tocmai pe acela care face să pară și să fie bune pentru unul dintre noi lucruri care ne par și sînt rele, schimbîndu-le ⟨sensul⟩[129]. 166 E [U] Adu-ți aminte cum spuneam mai înainte că pentru un om bolnav, mîncărurile par și sînt amare în timp ce pentru unul sănătos ele sînt și par invers. Or, pe nici unul din ei nu trebuie să-l consideri mai înțelept — așa ceva nici nu s-ar putea — și nici nu trebuie acuzat bolnavul de neștiință pentru că are asemenea păreri, nici sănătosul nu trebuie socotit înțelept pentru că are altfel de păreri ; ci trebuie să se treacă la cealaltă stare ca fiind mai bună. Tot așa și în educație trebuie trecut de la o ⟨anumită⟩ stare la cea care este mai bună. Dar doctorul obține schimbarea cu leacuri, sofistul cu discursuri[130]. În fond, nimeni nu a făcut pe cineva să treacă de la opinii false la opinii adevărate. Căci nici nu este posibil să ai opinii nereale sau în afara impresiilor prezente, iar acestea sînt întotdeauna adevărate[131]. [DK] Dar eu cred mai degrabă că un om, din cauza unei proaste dispoziții sufletești, are și păreri de aceeași natură, dar o dispoziție bună îl face să aibă alte păreri conforme (cu noua sa stare).

Aceste reprezentări, unii le numesc adevărate din ignoranță, eu însă le numesc mai bune pe unele decît pe altele dar nicidecum mai adevărate ... Și numesc înțelepți într-ale trupului pe medici iar într-ale plantelor pe agricultori. Într-adevăr, afirm că și agricultorii sădesc în plante, cînd vreuna din ele e bolnavă, în locul senzațiilor rele, senzații bune și sănătoase și ⟨tot⟩ adevărate[132] și oratorii înțelepți și destoinici fac să pară și să fie[133] drepte pentru cetăți lucrurile bune, în locul celor rele. Deoarece adevărat este că lucrurile care par fiecărei cetăți drepte și frumoase au valoare pentru ea atîta vreme cît crede ea de cuviință. Dar tocmai înțeleptul face să aibă valoare pentru cetăți și să fie aprobate lucrurile bune în locul vreunora rele[134]. În mod analog și sofistul, care este capabil să-i instruiască astfel[135] pe discipoli, este și el înțelept și merită mulți bani din partea celor instruiți. Și astfel, sînt mai înțelepți unii decît alții și nici unul nu are păreri false iar tu, fie că vrei, fie că nu, trebuie să admiți să fii măsură ; căci rămîne întreg în aceste exemple principiul ⟨care te obligă la asta⟩".

[U] 172 B. Față de drept și nedrept[136], pios și nelegiuit[137], ⟨protagoreicii⟩ sînt dispuși să susțină că nici una din acestea nu există, avînd de la natură o esență proprie;[138] ci credința comună[139] este cea care devine adevărată atunci cînd apare și pentru atîta timp cît se crede în ea.

22. — *Protagoras* 333 D—334 C *Socrate:* — „Oare sînt bune cele ce sînt folositoare oamenilor?" — „Dar pe Zeus, spuse el [Protagoras] chiar dacă nu le-ar fi de folos oamenilor, eu unul le numesc bune". ... — „Te referi oare, Protagoras, la cele ce nu sînt de folos nici unui om, sau la cele care nu sînt defel folositoare? Chiar și pe unele ca acestea le numești tu bune?" — „Nici gînd, zise el, dar eu știu că unele alimente, băuturi, doftorii și multe altele sînt nefolositoare oamenilor; altele însă sînt folositoare. Altele sînt indiferente oamenilor, dar nu și cailor. Altele sînt folositoare numai pentru boi, altele pentru cîini. Altele nu sînt folositoare nici unora dintre aceștia dar sînt folositoare pomilor. Unele sînt bune pentru rădăcinile pomului, dar sînt rele pentru muguri. De pildă, bălegarul pus la rădăcinile tuturor plantelor este bun, dar dacă ai vrea să-l pui la tulpini și pe lăstarii tineri, îi distrugi pe toți [U]. Căci și uleiul este dăunător tuturor plantelor și foarte dăunător pentru părul tuturor animalelor, afară de cel al omului; pentru părul omului este întăritor ca și pentru restul corpului. Astfel binele este ceva divers și variat, încît chiar în cazul omului ceva poate fi bun pentru părțile din afară ale corpului și același lucru poate fi foarte dăunător pentru cele dinăuntru. De aceea toți medicii interzic celor bolnavi să folosească uleiul sau îl îngăduie numai puțin de tot în mîncăruri, doar atît cît să le potolească senzațiile neplăcute care se ivesc în nas din pricina alimentelor și mîncărurilor" [cf. DK 22, B 61; 68, B 172 și Δισσοὶ λόγοι 90, 1][140].

23. — *Theaitetos* 162 D *Protagoras* [citat de Socrate]: „O, voi iscusiților, tineri și bătrîni, stați aici impreună și țineți discursuri, luîndu-i în discuție și pe zei, în timp ce eu înlătur din discursurile și scrierile mele despre ei orice afirmație că există sau nu există"[141].

— CICERO, *De nat. deor.* I, 24, 63 Protagoras din Abdera ..., cel mai mare sofist din acele vremuri, pentru că a spus la începutul operei sale așa: „despre zei nu pot spune nici că sînt nici că nu sînt" a fost izgonit din cetate

din porunca atenienilor și cărțile lui au fost arse în public[142]. 12, 29 [D. 535] Însă nici Protagoras care spune că despre zei el nu are nici o ⟨idee⟩ clară, că sînt, nu sînt, sau ce fel sînt, nu pare să bănuiască mare lucru despre natura zeilor.

— Din aceeași sursă, PHILODEM., *De pietate*, c. 22, p. 89 G ... sau cei care spun că nu se știe dacă există zei sau ce fel sînt.

— DIOGENES DIN OINOANDA, fr. 12, c 2, 1, p 19, ed. William. Protagoras din Abdera a susținut cu abilitate aceeași părere cu Diagoras, dar a folosit alte cuvinte, ca să evite îndrăzneala excesivă a acesteia. Într-adevăr, a spus că nu știe dacă există zei, ceea ce revine tot la a spune că știe că nu există; cf. B 4.

24. PLATON, *Cratylos* 391 B-C *Socrate:* — Aceștia [cunoscătorii dreptei potriviri a numelor, de la care se poate dobîndi învățătură cu bani] sînt sofiștii, iar însuși fratele tău Callias, care le-a plătit mulți bani, trece acum, datorită lor, drept înțelept. De vreme ce însă tu nu ești în stăpînirea bunurilor părintești, trebuie să stărui pe lîngă fratele tău și să-i ceri să te învețe dreapta potrivire a numelor[143], așa cum a învățat-o el de la Protagoras. *Hermogenes:* — Dar ar fi lipsită de noimă Socrate, cererea mea, dacă eu, care resping în întregime *Adevărul* lui Protagoras, aș pune în schimb vreun preț pe cele spuse în prelungirea acestui adevăr[144].

25. — *Protagoras* 338 E-339 A *Protagoras:* — Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om, cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei[145], aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama, în privința celor spuse de poeți, care sînt bine ticluite și care nu[146], și să știi să le explici, iar atunci cînd ești întrebat să știi să dai seamă[147].

— *Gnomologium Vaticanum* 743, ed. Sternbach, n. 468 Protagoras, cînd un poet oarecare l-a insultat pentru că nu îi aprobase poemele, a zis: „Dragul meu, e mai bine pentru mine să te aud insultîndu-mă decît să-ți ascult poemele".

26. PLATON, *Phaidros* 266 D urm. — *Socrate:* În primul rînd, presupun că trebuie rostit la începutul discursului un exordiu; asta numești tu, nu-i așa, subtilitățile artei ⟨oratorice⟩? — *Phaidros:* Da. — *Socrate:* În al doilea rînd, o expoziție și mărturiile care se referă la ea; în al

treilea rînd, dovezile, în al patrulea rînd argumentele verosimile. Mi se pare că cel mai priceput meșter al discursurilor din Byzantion vorbește și de o probă concludentă și de un supliment de probă. — *Ph.:* Vorbești despre valorosul Theodoros? [vd. DK 82 A 30]. — *S.:* Fireşte. Apoi respingerea și un supliment la respingere care trebuie făcute la acuzare și la apărare. Dar pe excelentul Euenos din Paros [PLG II, 269 Bergk] nu-l pomenim, el care primul a inventat și insinuația[148] și elogiile indirecte? Unii spun chiar că el a pus în versuri mnemotehnice reproșul indirect. Căci e un om priceput. Cît despre Tisias [vd. DK 82, A 7, 85, A 2] și Gorgias, îi vom lăsa oare în adormire, pe ei care au descoperit că de verosimil trebuie ținut cont mai mult decît de adevăr și care fac să pară mari lucrurile mici și mici cele mari, prin puterea cuvîntului, și ceea ce e nou să ia un aspect arhaic și contrariul său un aspect modern, ei care au descoperit scurtarea și lungirea nesfîrșită a discursurilor despre orice ⟨subiect⟩? Totuși, auzindu-mă odată vorbind despre această ⟨metodă⟩, Prodicos a rîs și a spus că el este singurul care a descoperit arta discursurilor potrivite și că nu e nevoie nici de discursuri lungi, nici de scurte, ci de discursuri de mărime potrivită. — *Ph.:* Foarte înțelept, Prodicos! — *S.:* Iar despre Hippias să nu vorbim? Căci și Elianul cred că ar fi de acord cu Prodicos. — *Ph.:* De ce nu? — *S.:* Și ce să mai spunem despre *Muzele cuvîntărilor* alelui Polos[149], ca de exemplu repetiția[150] și vorbirea sentențioasă[151] și vorbirea figurată[152] și cuvintele Licymnice pe care (Licymnos) le-a inventat pentru a folosi la crearea armoniei vorbirii. — *Ph.:* Dar, Socrate, nu are și Protagoras ceva asemănător? — *S.:* Ba da fiule: o *Vorbire corectă*[153] și altele multe și frumoase. Dar în domeniul discursurilor sfîșietoare pe tema bătrîneții și a sărăciei, după părerea mea ⟨i⟩-a învins ⟨pe toți⟩ forța Chalcedonianului [Thrasymachos; DK 85, B 6]. Căci s-a arătat foarte priceput să stîrnească mînia mulțimii și odată stîrnită, să o potolească cu vraja descîntecului după cum spunea chiar el; știa foarte bine și să acuze și să respingă acuzațiile de oriunde ar fi venit ele. Cît despre sfîrșitul discursurilor, se pare că, în general, toți au căzut de acord asupra lui, doar că unii îl numesc recapitulație, alții, altfel.

27. ARISTOTEL, *Rhet.* III, 5, 1407 b 6 A patra regulă [pentru claritatea stilului] constă în a distinge ca Protagoras, genul substantivelor[154]: masculine, feminine şi neutre[155].

28. — *Sophistici elenchi* 14, 173 b 17 Aceasta înseamnă să faci (un solecism): Poţi şi părea că l-ai făcut, fără să-l faci ⟨în realitate⟩, poţi şi să-l faci fără a părea. Dacă-i aşa cum spunea Protagoras, *mînia* şi *casca* sînt de genul masculin[156], cine numeşte ⟨mînia⟩ *distrugătoare*[157] face un solecism din punctul de vedere al lui Protagoras dar celorlalţi nu le pare că greşeşte; cel care, însă, numeşte ⟨mînia⟩ *distrugător*, pare că face un solecism, dar nu greşeşte [cf. C 3; Platon, *Cratylos* 430 D şi urm.].

29. — *Poetica* 19, 1456 b 15 Căci cine ar putea lua de bună vina pe care Protagoras i-o găseşte lui Homer cînd îl mustră că în vorbele „Cîntă, zeiţă, mînia ...", cu gîndul că înalţă o rugă, n-a făcut decît să poruncească? Căci, zicea el, a pune în vedere cuiva să facă sau să nu facă ceva este o poruncă[158].

30. AMMONIUS PHILOSOPHUS, *Scholia Homerica* [Grenfell—Hunt Oxyrh. Pap. II, p. 68], col. XII, 20, ad. il. XXI, 240 Protagoras spune, privitor la desfăşurarea luptei, că episodul care urmează după lupta dintre Xanthos şi un muritor se produce pentru a face trecerea la theomahie, poate şi pentru a scoate în relief ⟨figura⟩ lui Ahile ... nu în albia rîului, ci în cîmpie.

[U] *Reconstrucţie a unui text doxografic privitor la Protagoras*[159] Dreptul se întemeiază pe voinţa popoarelor, pe hotărîrile conducătorilor, pe sentinţele judecătorilor; acestea sînt aprobate de voturile sau hotărîrile poporului[160]. Atît de mare putere au părerile şi hotărîrile încît prin vot se răstoarnă ordinea naturală a lucrurilor. Legea poate face drept din nedrept[161]. Ce e bine şi ce e rău socotim că depinde de opinie. Căci, de exemplu, perfecţiunea arborelui sau a calului se bazează pe opinie. Dacă perfecţiunea în general este judecată după opinie, şi părţile ei sînt judecate după acelaşi criteriu. Calităţile naturale trebuie judecate după natură, virtuţile şi viciile trebuie altfel judecate. De fapt, ele nu trebuie judecate altfel, dar ce e bine şi ce e rău nu trebuie raportat la natură. Binele în sine ţine de opinii. Există o varietate a opiniilor şi (de aici) divergenţe[162]

între oameni şi fiindcă nu se întîmplă la fel şi cu simţurile, pe acestea le socotim sigure[163] prin caracterul lor natural. Iar cele care le par unora într-un fel, altora într-alt fel şi nici măcar aceloraşi ⟨oameni⟩ nu le par la fel, zicem că sînt artificiale. Cînd părintele, doica, profesorul, poetul, spectacolul de teatru iau în primire sufletele fragede şi neformate le întinează şi le deformează.

B) FRAGMENTE

Adevărul sau *Discursurile distrugătoare*[164] ale lui Protagoras.

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* VII, 60 Unii îl aşează şi pe Protagoras în rîndul filosofilor care suprimă criteriul, pentru că afirmă că toate reprezentările şi opiniile sînt adevărate şi că adevărul este ceva relativ, orice reprezentare sau opinie a cuiva fiind în directă legătură cu el[165]. De exemplu, la începutul *Discursurilor distrugătoare* a proclamat că „Omul[166] este măsura[167] tuturor lucrurilor[168], a celor care există, în ce fel există, a celor care nu există în ce fel nu există"[169] [cf. A 1, 51; A 13, A 14, 216; A 16; A 21 a (sf.), A 24].

PLATON, *Theaitetos* 151 E, 152 A urm. [Socrate şi Theaitetos. Th. spusese că ştiinţa este senzaţie]. — *Socrate:* Se pare că nu e deloc un fleac ce ai spus tu despre ştiinţă, ci, dimpotrivă, e tocmai ceea ce a spus şi Protagoras. Însă el a exprimat altfel aceleaşi lucruri. Într-adevăr, el spune undeva că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există, în ce fel există, a celor care nu există în ce fel nu există". Ai citit asta, probabil? — *Theaitetos:* Am citit-o, chiar de mai multe ori. — *S.:* Aşadar, el spune cam aşa: „lucrurile sînt pentru mine aşa cum îmi apar[170] ele mie, iar pentru tine, la rîndul tău, aşa cum îţi apar ţie", pentru că oameni sîntem şi tu şi eu, nu-i aşa?[171] ... Dar nu cumva uneori, la bătaia aceluiaşi vînt, unul dintre noi tremură de frig, iar celălalt nu? Şi unul ⟨tremură⟩ puţin, iar altul tare? — *Th.:* Desigur. — *S.:* Aşadar, vom spune atunci oare că vîntul în sine este rece sau ⟨vom spune⟩ că nu este rece? Sau îl vom crede pe Protagoras, că e rece pentru cel care tremură dar pentru cel care nu tremură

nu e ⟨rece⟩? — *Th.:* Aşa se pare. — *S.:* Asta înseamnă că şi apare aşa [diferit] pentru fiecare din cei doi? — *Th.:* Da. — *S.:* Deci *îi apare* înseamnă *simte*? — *Th.:* Aşa e. — *S.:* Deci reprezentarea şi senzaţia[172] sînt unul şi acelaşi lucru şi pentru cald şi pentru toate cele de acest fel. Deci, aşa cum le simte fiecare aşa şi sînt, probabil, pentru fiecare.

— — 161 C *Socrate:* În rest, ⟨Protagoras⟩ a spus lucruri care îmi plac mult şi anume că ceea ce i se pare fiecăruia, aceea şi există; dar m-a surprins începutul discursului său şi anume că nu a afirmat la începutul *Adevărului* său că măsura tuturor lucrurilor este porcul sau maimuţa sau orice alt animal mai ciudat încă dintre cele înzestrate cu simţire, ca să fi început să ne vorbească într-un chip solemn şi plin de dispreţ şi, în felul acesta, să ne fi demonstrat că noi îl admirăm ca pe un zeu pentru înţelepciunea sa, în vreme ce el nu este cu nimic mai bun la judecată decît un mormoloc, ca să nu zic decît un om[173] [cf. A 21 a].

Despre existenţă

2. PORPHYR. ἀπὸ τοῦ ᾱ τῆς φιλολόγου ἀκροάσεως la EUSEB., *Praep. Evang.* X, 3, 25 „Rare sînt cărţile celor care au trăit înainte de Platon; dacă n-ar fi aşa poate s-ar fi descoperit mai multe ⟨furturi⟩ ale filosofului. Într-un pasaj peste care am dat din întîmplare, citind lucrarea lui Protagoras *Despre existenţă*[174], îndreptată împotriva susţinătorilor unicităţii existenţei[175], descopăr că el întrebuinţează respingeri de acelaşi fel[176]. M-am străduit deci să menţionez textual spusele lui". [Eusebiu adaugă:] Şi spunînd acestea, aduce dovezi din belşug.

Marele tratat

3. *Anecdota Graeca*, Bibl. Reg. Parisiensis, ed. Cramer, I, 171, 31 de Hippomacho [ed. Bohler *Sophistae protrept.*, Leipzig, 1903, p. 46, 5] În lucrarea intitulată *Marele tratat*[177] Protagoras a spus: „Instruirea cere înzestrare naturală şi exerciţiu"[178] şi: „Din tinereţe trebuie să începem să

învățăm". Or, nu ar spune acest lucru dacă și-ar fi început el însuși tîrziu instruirea, după cum credea și spunea Epicur despre Protagoras [fr. 173 Us.; 68 A 9].

Despre zei

4. EUSEB., *Praep. Evang.* XIV, 3, 7 Într-adevăr, Protagoras pentru că a fost discipolul lui Democrit, a dobindit o concepție filosofică ateistă; se spune cel puțin, că, la lucrarea[179] *Despre zei*, a făcut o introducere de felul acesta:[180] „Despre zei nu știu[181] nici că[182] sînt, nici că nu sînt, nici ce fel sînt ca manifestare exterioară"[183].

DIOG. LAËRT. IX, 51 [A 1] „Despre zei nu poți ști nici că sînt, nici că nu sînt. Căci multe mă împiedică să știu: și obscuritatea[184] problemei și scurtimea vieții omenești"[185].

Argumente contrare I și II

5. DIOG. LAËRT. III, 37 Euphorion[186] [fr. 124 Meineke = 152 Scheidweiler] și Panaitios[187] [fr. 50 Fowler] au afirmat că s-a găsit începutul *Republicii* [de Platon] refăcut în mai multe versiuni, iar Aristoxenos[188] [fr. 33, FHG II, 282 = fr. 67 Wehrli] declară că și *Republica* era aproape în întregime cuprinsă în *Argumentele contrare* ale lui Protagoras[189].

— *57 Republica* ... despre care Favorinus, în cartea a doua a *Istoriilor felurite* [fr. 21, FHG III, 580] spune că se găsește aproape în întregime în *Argumentele contrare* ale lui Protagoras[190].

Titluri îndoielnice

Arta controversei [eristica] [cf. A 1, 55]

6. CICERO, *Brutus* 12, 46 [Din Aristotel, Τεχνῶν συναγ., fr. 137 Rose] Așadar, spune Aristotel, atunci [cînd după doborîrea tiranilor în Sicilia, bunurile particulare au fost mult timp revendicate prin acțiuni judiciare... sicilienii Corax și Tisias au compus împreună lucrări normative și de teorie a artei retorice], a compus și a scris și

Protagoras argumentări de teme importante[191], care acum sînt numite locuri comune[192].

— QUINTILIAN. III, 1, 10 Protagoras din Abdera de la care se spune că Euathlos[193] [cf. A 1, 54 și 56; A 4] a învățat plătindu-i zece mii de dinari[194] arta pe care a creat-o.

1, 12. Dintre aceștia, primii care se spune că au tratat locuri comune sînt Protagoras și Gorgias; primii despre care se spune că au pus în mișcare pasiunile sînt Prodicos, Hippias, același Protagoras și Thrasymachos.

6 a. DIOG. IX, 51 „Cu privire la fiecare lucru (Π.). există două argumente opuse unul altuia" [cf. A 20].

6 b. ARISTOTEL, *Rhet.* II, 24, 1402 a 23 „... Să faci mai puternic ... argumentul mai slab" [cf. A 21].

Despre științe [cf. A 1, 55]

7. ARISTOTEL, *Metaph.* II, 2, 997 b 32 Nici nu e adevărat că topometria se ocupă cu mărimile sensibile și vremelnice. De-ar fi așa, ar pieri și ea odată cu ele. Chiar și astronomia nu se ocupă cu mărimile sensibile și cu universul sensibil. Nici geometrul nu vorbește despre liniile sensibile, iar linia dreaptă sau curbă în sensul matematic al cuvîntului nu se găsește în lumea sensibilă, după cum nici tangenta sensibilă nu atinge cercul sensibil doar într-un singur punct, ci așa cum a spus Protagoras combătîndu-i pe geometri ...[195].

[U] 7 a. SIMPL., *Phys.* 1108, 18 Cu această explicație[196] rezolvă Aristotel și problema pe care Zenon din Elea i-a pus-o lui Protagoras sofistul: „Spune-mi, Protagoras", zise el, „oare un grăunte de mei, sau a zeceamia parte dintr-un grăunte de mei, fac zgomot cînd cad?" Și cum Protagoras a spus că nu, Zenon a spus: „Dar o medimnă de grăunțe de mei face zgomot cînd cade, sau nu?" Și cum Protagoras a răspuns că medimna face zgomot, a zis Zenon: „Cum, deci, nu există un raport între o medimnă de grăunțe și un grăunte sau a zeceamia parte dintr-un grăunte?" La răspunsul lui Protagoras că există ⟨un raport⟩ Zenon a spus: „Cum, în acest caz, nu vor exista aceleași raporturi reciproce și între zgomote? Căci, așa cum sînt cauzele zgomotelor, așa sînt și zgomotele; or, dacă așa stau lucrurile,

dacă *medimna* de grăunțe face zgomot, va face zgomot și un singur grăunte și a zeecamia parte dintr-un grăunte"[197].

Așa a pus deci problema Zenon [cf. 29 A 29]

Despre luptă [A 1, 55]

[U] 8. PLATON, *Sofistul* 232 B—C[198] *Un străin din Elea:* — Să reluăm mai întîi definițiile sofistului. Căci una, mi se pare, îl caracterizează cu deosebire. *Theaitetos:* — Care anume? *S.E.:* — Am spus că el este un fel de antilogist. *Th.:* — Da. *S.E.:* — Așadar, nu urmează că el îi învață și pe alții tocmai acest lucru? *Th.:* — Desigur. *S.E.:* — Să vedem deci în ce domeniu zic ei [sofiștii de acest fel] că formează antilogiști. Cercetarea noastră să se desfășoare luînd-o de la început astfel: oare îi pregătesc să facă acest lucru cu privire la cele divine, care rămîn ascunse celor mulți?[199]. *Th.:* — Se spune, cel puțin, despre ei acest lucru. *S.E.:* — Și cu privire la cele perceptibile prin simțuri, ale cerului, ale pămîntului și altele asemenea? *Th.:* — Bineînțeles. *S.E.:* — Dar în întîlnirile particulare, cînd se fac afirmații cu caracter universal despre devenire și despre existență, știu că și ei înșiși sînt în stare să susțină părerea contrară și că îi fac și pe ceilalți pricepuți în ce sînt ei?[200] *Th.:* — Exact. *S.E.:* — Dar în privința legilor și a tuturor treburilor politice, oare nu promit ei să facă oameni apți pentru dispute?[201] *Th.:* — Nimeni nu ar sta de vorbă cu ei, ca să zic așa, dacă nu ar promite și acest lucru.

— —, 232 D—E *S.E.:* — Cît despre cele ce sînt de spus într-o dispută asupra ansamblului îndeletnicirilor și asupra fiecăreia luată în parte, cu fiecare specialist în profesiunea sa, acestea sînt destul de cunoscute întrucît au fost stabilite în scris și puse la dispoziția celui care vrea să învețe. *Th.:* — Mi se pare că vorbești despre lucrările lui Protagoras despre luptă și despre celelalte îndeletniciri[202]. 233 A *S.E.:* — Cum ar putea așadar cineva, el însuși fiind neștiutor, să spună ceva cuminte, contrazicînd pe cineva care știe? *Th.:* — În nici un fel.

[U] SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* VII, 55—59[203] și Anacharsis[204], scitul, după cum se spune[205], exclude receptarea critică a oricărei meserii și îi judecă foarte tare pe

grecii care o admit. Într-adevăr, spune el, cine este cel care poate judeca ceva cu competență?[206] Oare profanul sau specialistul?[207] N-am putea spune că profanul, pentru că el e neputincios în cunoașterea particularităților tehnice ale meseriilor[208] și așa cum orbul nu sesizează obiectele vizibile, nici surdul pe cele ale auzului, tot așa nici profanul nu are vederea pătrunzătoare în receptarea a ceea ce a fost săvîrșit după normele meseriei[209]; dacă i-am recunoaște și lui capacitatea de judecare a unei lucrări executată după normele meseriei, nu s-ar mai deosebi nepriceperea de meserie, ceea ce este absurd. Urmează de aici că nu profanul este cel care poate judeca particularitățile tehnice ale meseriilor. Rămîne deci să spunem că specialistul ⟨este judecătorul⟩, afirmație care nici ea nu este de crezut. În fond, sau se judecă colegii de meserie[210] între ei, sau se judecă cei cu preocupări diferite. Dar un specialist într-un domeniu nu este capabil să judece pe specialistul în alt domeniu; căci fiecare este expert în propria-i meserie iar față de una străină rămîne un profan. Iar specialistul într-un domeniu nu poate nici el certifica valoarea colegului de meserie. De fapt, noi cercetăm tocmai acest lucru: cine este în stare să-i judece pe aceștia, printr-o competență[211] unică în măsura în care practică aceeași meserie? ⟨E de observat⟩ mai ales că, dacă unul îl judecă pe altul, totuna vor fi judecătorul și judecatul, cel demn de încredere și cel care nu este demn de încredere. Căci colegul de meserie, cînd el însuși este judecat, nu va fi demn de încredere, dar va fi, cînd judecă la rîndul său. Or, nu e posibil ca una și aceeași persoană să judece și să fie judecată, să fie și să nu fie demnă de încredere. Deci nu se găsește cineva care să judece după principiile meseriei. De aceea nu există nici ⟨un⟩ criteriu.

Într-adevăr, unele criterii sînt bazate pe principiile meseriei[212], altele sînt ⟨formulate⟩ de profani[213]. Nici cele profane nu au valoare de apreciere așa cum nu poate aprecia nici profanul; nici cele de specialitate nu judecă așa cum nu poate judeca specialistul din motivele arătate mai sus. Așadar nu există nici un criteriu.

8 a. *Despre stat* [A 1, 55], cf. B 5.

8 b. *Despre starea primordială a oamenilor* [A 1, 55], cf. C 1.

8 c. *Despre ambiție* [A 1, 55].

8 d. *Despre virtuți* [A 1, 55].
8 e. *Despre faptele greșite ale oamenilor* [A 1, 55].
8 f. *Precepte* [A 1, 55].
8 g. *Proces pentru onorar* [A 1, 55], cf. A 1, 55, B 6.
8 h. *Despre lucrurile din Hades* [A 1, 55], cf. A 1, 55.

Din serierile nesigure

9. PSEUDO-PLUTARCH., *Cons. ad Apoll.* 33, p. 118 E Pericle, cel numit Olimpianul din cauza extraordinarei sale capacități oratorice și a inteligenței sale, cînd a aflat că amîndoi fiii săi, atît Paralos cît și Xantippos, au murit (cum povestește Protagoras cu aceste cuvinte ...*); el deci, imediat după ce a aflat de moartea celor doi fii ai săi, încununat, totuși, după obiceiul strămoșesc, și îmbrăcat în alb, a vorbit în fața poporului, „sfătuindu-l de bine" [Hom., *Il.* II, 273] și stîrnindu-i pe atenieni și mai mult la război.

*) „Deși avea fii tineri și frumoși și i-au murit numai în opt zile, a îndurat fără jale ⟨nenorocirea⟩. Într-adevăr, și-a păstrat neclintit seninătatea cu care a cîștigat mult, pe zi ce trecea și anume: fericire, alungarea durerii și faimă la cei mulți. Căci fiecare văzîndu-l pe el că-și suportă cu tărie durerea, îl considera generos și viteaz și mai tare decît el însuși, fiind conștient de neputința ⟨proprie⟩ în împrejurări asemănătoare"[214].

10. STOB. III (Flor.) 29, 80 Protagoras a spus că teoria[215] nu înseamnă nimic fără practică[216], nici practica fără teorie.

11. PSEUDO-PLUTARH, *Despre exerciții* 178, 25 [„Rhein. Mus". 27, 526] Protagoras a spus: nu încolțește ⟨sămînța⟩ culturii în suflet dacă nu pătrunde la mare adîncime.

Pasaje de autenticitate îndoielnică

12. *Graeco-Syr.* [Aforism tradus de Ryssel, în „Rhein. Mus." 51, 1896, 539, n. 32] Protagoras a spus: osteneală, muncă, instruire, educație și înțelepciune sînt cununa gloriei, împletită cu florile unei vorbiri elocvente și pusă pe fruntea celor ce-o iubesc. Grea cu adevărat este vorbirea,

totuşi florile sale sînt splendide şi veşnic proaspete, iar spectatorii şi cei ce o aclamă şi profesorii sînt mulţumiţi şi şcolarii fac progrese şi proştii se enervează sau poate nu se enervează pentru că nu au destulă perspicacitate.

C) ADĂUGIRI*

1. PLATON, *Protagoras* 320 C—322 D[217].

[U] 1 a. — — 324 A-B[218] *Protagoras:* Printre acestea [*sc.* cusururile corespunzătoare însuşirilor ce se pot dobîndi prin învăţătură] se află şi nedreptatea şi impietatea şi în general tot ce este contrariul virtuţii în viaţa publică; pentru acestea fiecare se mînie pe celălalt şi-l mustră, desigur pentru că se presupune că o putea dobîndi prin studiu şi învăţătură. Ia gîndeşte-te, Socrate, dacă vrei, ce rost are pedepsirea celor ce săvîrşesc nedreptatea. Acest lucru te va învăţa că oamenii cred[219] că virtutea se poate dobîndi. Căci nimeni nu pedepseşte pe cei care săvîrşesc nedreptatea numai şi numai pentru acest lucru, anume pentru că au greşit, cel puţin în cazul cînd cineva nu se răzbună ca un animal fără judecată; cel care însă încearcă să pedepsească cu judecată nu pedepseşte pentru greşeala comisă — căci lucrul săvîrşit nu se poate îndrepta — ci pentru viitor, ca să nu mai repete greşeala nici el, nici altul, văzînd că acesta este pedepsit; şi avînd în minte acest gînd, el socoteşte de fapt că virtutea se poate învăţa; aşadar, pedepseşte pentru a preîntîmpina. Acesta este gîndul pe care îl au în minte toţi cei care pedepsesc fie în viaţa particulară, fie în viaţa publică.

325 A-B *Protagoras:* — Dacă există aşa ceva [*sc.* un lucru de care toţi cetăţenii trebuie să aibă parte pentru ca cetatea să poată exista], acest lucru nu este nici dulgheria, nici turnătoria, nici olăria, ci dreptatea şi chibzuinţa şi pietatea[220] sau mai pe scurt denumesc acelaşi

* Dintre textele următoare, o parte (o parodie şi o aluzie la ideile protagoreice) se află la DK, o parte la Untersteiner, citeva sînt adăugirile prezentei ediţii.

lucru ca fiind virtutea proprie omului[221]. Dacă ea este acel lucru de care trebuie să se ţină toţi şi în conformitate cu care trebuie să acţioneze oricare om, indiferent dacă vrea să înveţe sau să facă altceva, iar altfel nu, şi dacă acesta este lucrul de la care abătîndu-se cineva trebuie învăţat şi pedepsit, fie copil, fie bărbat, fie femeie, pînă ce se îndreaptă, iar dacă fiind pedepsit şi învăţat nu ascultă, trebuie să fie izgonit din cetăţi sau ucis; dacă aşa stau lucrurile şi dacă aşa este în firea lor, vezi cît sînt de ciudaţi oamenii de ispravă de vreme ce îi învaţă pe fiii lor celelalte lucruri dar pe acesta nu?

[I.B.] — —326 B După ce ⟨copiii⟩ au învăţat să cînte la cithară, le dau să înveţe şi operele altor poeţi de vază care au alcătuit şi muzică, punîndu-i să le execute şi făcînd ca armoniile şi ritmurile să pătrundă în sufletele copiilor, insuflîndu-le mai multă blîndeţe şi astfel devenind mai mlădioşi şi mai armonioşi, să fie destoinici la vorbă şi la faptă; căci toată viaţa omului are nevoie de o bună mlădiere şi de armonie[222].

326 C-D După ce încetează să se mai ducă la şcoală, e rîndul cetăţii să-i silească a învăţa legile şi a trăi după ele, ca să nu facă după cum îi taie capul, ci întocmai aşa cum dascălii de gramatică desenează cu condeiul literele pentru acei copii care nu sînt încă în stare să scrie şi apoi le dau tăbliţa şi îi silesc să scrie după literele desenate, tot astfel zic, şi cetatea prescriindu-le legile, aflate şi rînduite de legiuitorii buni din trecut, îi silesc să conducă sau să se lase conduşi după ele; cel ce umblă în afara lor are de dat socoteală, iar numele ce se dă acestei răspunderi în faţa legii, la voi ca şi în multe alte părţi, este acela de îndreptare, căci într-un fel dreptatea îndreaptă[223].

[U] — —326 C-328 B *Protagoras:* — De ce atunci [dacă virtutea se poate învăţa] mulţi fii din părinţi de ispravă sînt bicisnici? Ei bine, nu-i nimic de mirare, dacă eu am avut dreptate cînd spuneam mai înainte[224], că pentru a exista cetatea nimeni nu trebuie să fie străin de un anumit lucru, adică de virtute. Dacă într-adevăr ceea ce spun este aşa — şi este fără doar şi poate aşa — gîndeşte-te la orice alt obiect de studiu sau învăţătură pe care vrei să-l alegi. De pildă, dacă nu ar putea exista cetatea, dacă nu am cînta toţi la flaut, pe cît ar sta în putinţă fiecăruia, şi fiecare,

atît în particular cît și în public, ar învăța pe celălalt acest meșteșug și l-ar mustra pe cel care nu cîntă bine și nu ar exista nici o supărare pentru acest lucru, așa cum în prezent nu există nici o supărare pentru cele drepte și legiuite, nici vreun ascunziș, așa cum e cazul cu alte meșteșuguri — căci ne folosește cred, tuturor deopotrivă simțul dreptății și virtutea; de aceea fiecare vorbește cu bunăvoință celuilalt și-l învață despre cele drepte și legiuite[225] — deci dacă tot astfel și în ceea ce privește cîntatul din flaut am avea deplină bunăvoință și lipsă de invidie pentru a ne învăța unii pe alții, crezi oare Socrate, zise el, că fiii flautiștilor buni ar ieși flautiști mai buni decît fiii flautiștilor slabi? Eu nu cred; ci fiul cutăruia întîmplîndu-se să fie mai înzestrat de la natură pentru cîntatul la flaut, ar ajunge celebru, iar fiul altcuiva fiind neînzestrat, ar rămîne fără nici o faimă; și de multe ori fiul unui flautist bun a ieșit prost flautist, și invers. Însă toți ar fi flautiști cît de cît față de ceilalți oameni care n-au nici o idee despre cîntatul la flaut.

Așa socotești și acum că omul acela care ți se pare cel mai nedrept[226] dintre oamenii crescuți în respectul legilor, este drept și lucrător al dreptății dacă îl compari cu oamenii care nu au nici educație, nici curți de judecată, nici legi, nici vreo constrîngere care să-i facă cumva să se îngrijească de virtute, ci ar fi niște sălbatici ca cei pe care ni i-a înfățișat Pherecrates[227] anul trecut la Jocurile leneene. Dacă ai ajunge printre astfel de oameni întocmai ca mizantropii din corul acela, cu siguranță că ți-ar face plăcere să întîlnești oameni ca Euribates și Phrynondas[228] și ai suspina după răutatea oamenilor de aici. Acum, faci nazuri Socrate, pentru că toți sînt dascăli[229] de virtute și ție ți se pare că nu e nici unul. După cum dacă ai căuta cine e dascăl de elenă, ți s-ar părea că nu e nici unul, sau dacă ai căuta, cred, cine i-a învățat pe fiii meseriașilor noștri meseria pe care ei au învățat-o de la tatăl lor, pe cît le-a fost cu putință s-o învețe de la el, sau de la prietenii tatălui lor care erau de aceeași meserie, nu cred că ți-ar fi ușor, Socrate, ca cercetînd cine i-a învățat pe aceștia, să arăți cine a fost dascălul lor, pe cînd în cazul celor neștiutori e simplu. La fel se întîmplă și cu virtutea și cu toate celelalte; dar dacă există cineva mai presus de noi, în stare să ne facă să înaintăm cît de puțin în virtute, fie binevenit[230].

2. ARISTOFAN, *Norii* 112 urm. [cf. A 21] *Strepsiades:* — Se zice că ei stăpînesc amîndouă raţionamentele: cel tare, aşa cum o fi el, şi cel slab. Dintre acestea, se zice că ultimul, cel slab, învinge cînd pledează cauze nedrepte [Cf. întrecerea între Δίκαιος şi Ἄδικος λόγος, 889 urm.][231].

3. — — 658 urm.' [cf. A 28] *Socrate*[232]*:* — Dar alte lucruri trebuie să înveţe înaintea acestora. De exemplu: dintre patrupede, care sînt, corect, de parte bărbătească? *Strepsiades:* — Dar eu le ştiu pe cele de parte bărbătească, dacă nu mi-am pierdut minţile: berbec, ţap, taur, ciine, pasăre. *Socrate:* — Vezi ce păţeşti? partea femeiască o numeşti pasăre şi la fel pe cea bărbătească. *Str.:* — Păi, cum aşa? Hai ⟨spune-mi⟩! *S.:* — Cum? Spui pasăre şi pasăre. *Str.:* — Aşa e, pe Poseidon. Atunci, cum trebuie să-i spun? *S.:* — Păsărea şi păsăroi[233]. *Str.:* Păsărea?



Bine zici, pe Văzduh! Chiar numai pentru această învățătură și-ți voi umple de făină, ochi, „cardopul"[234]. *S.:* — Vezi? O iei de la început ⟨cu greșeala⟩: „cardopul", o faci masculină deși e feminină ... 677. *Str.:* — Dar cum trebuie să-i spun de aici înainte? *S.:* — Cum? „Cardopa", așa cum spui Sostrata. *Str.:* — Cardopa, feminin? *S.:* — Da. Acum e bine.

4. EURIPIDE, *Bacchantele* 199 urm. [cf. B 1] *Cadmos:* — Nu-i disprețuiesc pe zei, eu care sînt un muritor. *Tiresias:* — Să nu folosim argumente subtile în legătură cu zeii. Obiceiurile străbune care sînt ale noastre, de-o vîrstă cu timpul, nici o rațiune nu le va distruge. Nici dacă mințile ascuțite vor găsi înțelepciunea[235].

5. (?) AESCHINES SOCR., *Callias*, fr. 16, p. 50, ed. Krauss = 34, p. 284 Dittmar [cf. Prodicos A 4 b].

NOTE

[1] Pentru Artemon, vd. și A 3 Hesych. Pentru Maiandrios, vd. și A 2 Lex. *Suda*, Protagoras. M. Untersteiner (*I Sofisti* I, Milano, 1967, p. 15) socotește mai de crezut al doilea nume care este ionic și este preferat de Apollodoros, bazat la rîndu-i pe mărturia lui Herakleides din Pont (fr. 21 Voss = fr. 150 Wehrli).

[2] Deinon, istoric din Colofon, secolul IV î.e.n. Istoria Persiei scrisă de el se întinde de la Semiramis la Artaxerxes III.

[3] Herakleides din Pont, istoric al civilizației și culturii grecești. Discipol al lui Platon.

[4] Thurioi, cetate din sudul Italiei întemeiată cu ajutorul Atenei, în spirit panelenic, în 444/443 î.e.n. în apropiere de fostul loc al cetății Sybaris, distrusă de crotonieni în 509 î.e.n. După cum povestește Diodor din Sicilia (12, 10), o încercare de recolonizare a cetății Sybaris soldîndu-se cu un eșec din cauza crotonienilor, noii sybariți, urmași, se pare, ai celor dintîi, cer ajutorul Atenei și Spartei pentru a-și reîntemeia cetatea. Sparta refuză, dar Atena acordă ajutorul cerut, chemînd să participe la colonizare și voluntari din toată lumea greacă. Cetatea devine în scurtă vreme un înfloritor și vestit centru economic și cultural. Rolul lui Protagoras în stabilirea legilor cetății Thurioi a fost obiect de discuție. E probabil că el a adaptat coduri de legi mai vechi, cu largă circulație în cetățile grecești occidentale (codurile de legi ale lui Zaleucos, sec. VII și Charondas, sec. VI î.e.n.) condițiilor speciale ale noii cetăți. Pentru discuția privitoare la caracterul acestei legislații și măsura în care ea ar fi putut reflecta ideile politice ale lui Protagoras cît și pentru bibliografia problemei, M. Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 18—19 și n. 30—37.

[5] Teos, cetate ionică pe coasta Asiei Mici, metropola Abderei. În sensul acesta putea fi numit Protagoras Τήϊος = din Teos.

[6] Eupolis (446—411 î.e.n.), unul dintre reprezentanții de frunte ai comediei attice vechi. Comedia *Lingușitorii* (gr. Κόλακες), prezentată și premiată în 421 î.e.n., cînd *Pacea* lui Aristofan a obținut premiul al doilea, satiriza pe sofiști și pe protectorii lor bogați. Vezi și A 11.

[7] Elevul lui Democrit: vd. și A 1, 53, A 2, 1, A 3, A 4, B 4. Cu toată insistența izvoarelor antice asupra acestui raport între Democrit și Protagoras, el nu ar putea fi acceptat decît admițînd pentru Democrit cronologia lui Diodor (494—404 î.e.n., cf. Democrit, fr. A 5), nu pe cea a lui Apollodoros (460—360 î.e.n., cf. Democrit, fr. A 1) avînd în vedere că data cea mai tîrzie a nașterii lui Protagoras este 485 î.e.n. (cf. n. 38). În cazul acesta însă, ar trebui dat înapoi în timp și Anaxagoras, ca mai bătrîn decît Democrit (cf. Democrit, fr. A 1 și A 7). Critica mai recentă, preferînd însă pentru Democrit cronologia lui Apollodoros și aducînd argumente în acest sens, anulează valoarea izvoarelor antice în privința raportului Protagoras—Democrit. Dacă o influență a existat, ca între doi contemporani și concetățeni, chiar în afara raporturilor de școală, ea s-a exercitat în sens invers (cf. M. Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 16—17 și n. 15—25; cf. și É. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, pp. 28—30).

[8] Favorinus (85—143/176 e.n.), filosof eclectic, reprezentant ilustru al elenismului din perioada romană, a trăit la Roma și a călătorit mult. Opera sa, caracterizată prin erudiția literară și istorică, s-a păstrat fragmentar. Diogenes Laërtios a folosit mult *Istoriile felurite* (Παντοδαπὴ ἱστορία) care sînt citate aici.

[9] În această propoziție se află într-o formă concisă tema *Argumentelor contrare* (gr. δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις). Nu trebuie acordată valoare absolută afirmației că Protagoras a fost primul care a formulat această idee. El a fost cel care a analizat-o și a dezvoltat-o în opera sa, evidențiind în toate problemele importante existența celor două argumente opuse. Ideea, a cărei apariție, ca recunoaștere a relativității valorilor, a existenței punctelor de vedere diferite, a fost pregătită de întreaga istorie a civilizației grecești (M. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea I, par. 1) marchează depășirea fazei aforistice a filosofiei sentențioase (cf. I. Banu, vol. I, partea I. Studiu istoric, p. CCXXI).

[10] gr. οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας. După Diels, οἷς se referă la λόγους (vd. n. 9). Deci, *ad litt.* traducerea ar fi: cu ajutorul cărora a și argumentat, primul făcînd acest lucru. M. Untersteiner (*I Sofisti*, T. F., n. *ad loc.*) consideră că οἷς anticipează un pronume demonstrativ neexprimat. Reformulează deci textul astfel: πρῶτος τοῦτο πράξας τούτοις οἷς συνηρώτα, și traduce: „e fu il primo ad applicare questo principio nelle sue discussione dialettiche". Această interpretare a textului îl sprijină în înțelegerea lui συνηρώτα ca referitor la discuția cu întrebări și răspunsuri de tip socratic (cf. par. 53) și nu referitor la dialogul silogistic (după Diels).

[11] gr. ψυχή. Din Platon, *Theaitetos* 152 A (fr. B 1) aflăm că, după Protagoras, știința (ἐπιστήμη) = senzația (αἴσθησις). Acest fapt a făcut pe unii cercetători să corecteze textul după versiunea platonică. M. Untersteiner (*I Sof.*, T. F., f. I, n. *ad loc.* și *I Sof.*, I, p. 89, n. 23), bazîndu-se pe G. Rensi (*Introduzione alla scepsi etica*, Napoli, 1921, p. 172) menține textul, ca necontrazicîndu-l pe cel platonic: pentru Protagoras

sufletul este o unitate indivizibilă de simțire și gîndire. Sufletul este senzație, succesiune de senzații, fără nimic substanțial în spatele său, care să-i fie izvor sau punct de sprijin.

[12] Vezi și par. 54 și A 2, A 12, A 23 Cicero și n. 23. Pentru arderea cărților (informație considerată fără valoare), vezi și A 4.

[13] Vezi și A 1, 50, A 2 și A 3. Remunerarea ajunge să fie una din trăsăturile caracteristice ale sofiștilor și în același timp un motiv de reproș adresat lor de pe diverse poziții. Cf. W. K. Guthrie, *Les sophistes*, Paris, 1976, pp. 44—48.

[14] gr. καιρός. Doctrina gnoseologică a lui καιρός îi aparține lui Gorgias. Protagoras poate să se fi ocupat de doctrina retorică a lui καιρός (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. 1, nota *ad loc.*).

[15] Cf. n. 10. Totuși această informație este pusă la îndoială.

[16] Nu e sigur dacă Protagoras a susținut imposibilitatea contradicției (gr. οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). El a afirmat întemeierea în egală măsură a tuturor opiniilor omenești (cf. A 21 a, B 1). Argumentul imposibilității contradicției, care este desemnat de Aristotel (*Metafizica* V, 29, 1024 b-1025 a 1; *Topica* I, 11, 104 b 19) drept caracteristic lui Antisthenes, întemeietorul școlii cinice (435—370 î.e.n.), avea rădăcini în filosofia anterioară și devenise în vremea lui Platon caracteristica unui grup filosofic lărgit. În pasajul din Platon la care trimite aici Diogenes Laërtios, Socrate reduce propoziția referitoare la imposibilitatea contradicției la propoziția privitoare la imposibilitatea rostirii falsului, trimițînd explicit la școala protagoreică și la alți filosofi anteriori. (Deja de la p. 286 a, demonstrația argumentului în cauză, făcută de Dionysodoros, trecea ca printr-un punct necesar prin recunoașterea inexistenței falsului). Această filiație de idei nu este recunoscută de toți cercetătorii, pentru că negarea erorii ar avea temeiuri diferite la Protagoras și Antisthenes: la Protagoras, se naște dintr-un relativism epistemologic, la Antisthenes, ea are un temei ontologic de tip parmenidian (cf. G. Liiceanu, Lămuriri preliminare la *Euthydemos*, pp. 50—51, în Platon, *Opere*, III; cf. și Guthrie, *Les sophistes*, p. 191 și n. 2, 3, care pe de o parte spune că trimiterea la alți filosofi anteriori poate fi pusă pe seama tendinței lui Platon de a prezenta pe vechii filosofi și chiar poeți drept părinți ai doctrinelor filosofice, pe de altă parte nu exclude posibilitatea formulării de către Protagoras a imposibilității contradicției). Propoziția οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν a fost atribuită și lui Prodicos pe baza unei mărturii din sec. IV e.n., — cf. G. Binder și L. Liesenborghs, *Eine Zuweisung der Sentenz* οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν *an Prodikos von Keos*, „Museum Helveticum", 23, 1966, pp. 37—43 (cf. M. Untersteiner, *I Sof.*, n. 41, p. 147).

[17] Autor necunoscut din altă parte.

[18] Lucrare pierdută.

[19] gr. φορμοφόρος, vd. și A 3. Această informație, contestată de critica modernă, poate proveni dintr-un exemplu aflat într-o lucrare protagoreică privitoare la meserii, sau dintr-o expresie figurată (cf. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942, p. 264, n. 1).

[20] Pentru preocupările gramaticale ale lui Protagoras, v. și A 26, 27, 28, 29. Ele sînt specifice sofiștilor și derivă din interesul manifestat de aceștia față de posibilitățile și limitele vorbirii ca instrument, ca mijloc de a acționa asupra oamenilor. În lipsa unei mărturii contemporane mai precise, critica de specialitate preferă pe prima dintre cele două împărțiri

(gr. εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή) la care se pare că se referă Aristotel când amintește critica făcută de Protagoras exprimării homerice. Cf. A 29 (Untersteiner, *I Sof.*, T. F., n. *ad loc.*; *I Sof.* I, n. 50, p. 123; Guthrie, *Les soph.*, p. 227).

[21] Alkidamas din Elea, retor, discipol al lui Gorgias.

[22] Nu știm nimic altceva despre Megacleides sau Archagoras.

[23] De numele acuzatorului este legată și discuția asupra datei morții lui Protagoras. Se pare că nu trebuie considerate cuvintele „unul dintre cei patru sute" drept o indicație de cronologie, ci ca o simplă determinare a persoanei acuzatorului altminteri necunoscut. Deci procesul nu trebuie fixat în 411, anul instaurării puterii celor patru sute ci, după alte calcule, fie în 415/14 fie în 422/21 (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, p. 19, n. 7, p. 21). Nu numai data, dar și faptul în sine al procesului este obiect de discuție (vd. n. 58).

[24] Autoritatea lui Aristotel întărește această informație, dar eventuala identitate a acuzatorului Euathlos cu elevul lui Protagoras pomenit mai jos (par. 56) face ca totul să poată fi referit la un anumit gen de anecdote privind raporturile profesor — elev (W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München, partea I, vol. III, 1940, p. 28, n. 1).

[25] Această listă a lucrărilor lui Protagoras ca și, în general, chestiunea operelor sale a fost și continuă să fie obiectul multor discuții, fără a se putea ajunge la o soluție unanim acceptată și incontestabilă. Lipsesc din lista lui Diogenes Laërtios titluri de lucrări pomenite de alți autori (*Adevărul, Despre existență*) sau chiar de același autor (*Despre zei*, vd. mai sus par. 51 și 54) și apar în schimb titluri despre care nu se mai vorbește în altă parte. S-a presupus fie că operele nenumite aici nu s-au păstrat (și avem de-a face, în acest caz, cu o listă a operelor păstrate — σωζόμενα — ca un catalog de bibliotecă), fie că lista prezintă o lacună importantă, precum și adaosuri târzii, prin care secțiuni ale operelor lui Protagoras sînt menționate aparte, cu titluri descriptive (obiceiul atribuirii de titluri unor opere în proză era abia la început în secolul V î.e.n.). Opinia lui M. Untersteiner este că avem de-a face aici cu o parte din subtitlurile corespunzătoare celor două cărți ale *Argumentelor contrare* (Ἀντιλογίαι) dispuse în jurul a patru teme (sau secțiuni) mari pe care le-ar cuprinde această operă (după cum deduce pe baza textului din Platon, *Sofistul* 232 B—E = B 8): 1. Despre zei (subtitlu *Despre lucrurile din Hades*); 2. Despre existență (subtitluri: *Arta controversei, Proces pentru onorar* privite ca o extindere la cazuri practice a descoperirilor antilogice din domeniul teologiei și metafizicii); 3. Despre legi și toate problemele care privesc *polis*-ul (subtitluri: *Despre stat, Despre ambiție, Despre virtuți, Despre starea primordială a oamenilor, Despre faptele greșite ale oamenilor, Precepte*); 4. Despre meserii (subtitluri: *Despre luptă, Despre științe*).

Din toate titlurile listei lui Diogenes Laërtios doar ultimului nu i se contestă autenticitatea. *Adevărul* (Ἀλήθεια), nepomenit aici, este identificat de unii cercetători cu *Marele discurs* (Μέγας λόγος), de alții cu *Discursurile distrugătoare* sau *care pun adversarul la pământ* (Καταβάλλοντες sc. λόγοι). Cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 270 și n. 1; Untersteiner, *I Sof.* I, cap. 2, par. 1—3; pp. 29—43.

[26] gr. Τέχνη ἐριστικῶν (cf. n. 25). S-a remarcat de mult că nu e posibil ca Protagoras însuși să-și fi denumit astfel o lucrare, având în vedere sensul peiorativ al cuvîntului ἐριστικός. Dar, cum deseori s-au

pus în sarcină lui Protagoras reproşuri făcute eristicii (cf. de ex. n. 16), titlul a putut fi pus de tradiţie unei lucrări care dovedea abilitate în argumentare şi îndruma în arta discuţiei pro şi contra unei teze, tocmai pentru a-i evidenţia legătura cu raţionamentele eristice de tipul celor prezentate de Platon în *Euthydemos* sau de Aristotel în *Sophistici elenchi*.

[27] gr. Περὶ πάλης şi Περὶ μαθημάτων (cf. n. 25).

[28] gr. Περὶ πολιτείας (cf. n. 25). Nu i se cunoaşte conţinutul. Se socoteşte probabilă tratarea aici a confruntării între diverse forme de guvernămînt. După unii autori, discuţia privitoare la formele de guvernămînt din Herodot III, 80—82, ar fi de inspiraţie protagoreică (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 32—33 şi n. 22, p. 39, pentru discuţia privitoare la această ipoteză). Că *Despre stat* făcea parte din *Argumente contrare* este în general acceptat (cf. şi B 5).

[29] gr. Περὶ φιλοτιμίας şi Περὶ ἀρετῶν (cf. n. 25). Nu li se cunoaşte conţinutul. Poate prima este un subtitlu al celei de-a doua.

[30] gr. Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως (cf. n. 25). Am preferat traducerea prin care κατάστασις este interpretat ca referitor la om, la organizarea socială, cum este admis de majoritatea cercetătorilor. Opinia curentă este că lucrarea semnalată sub acest titlu ar corespunde mitului lui Protagoras din Platon, *Protagoras* 320 C-322 D (cf. n. 217). Făcînd parte dintre cei care admit inspiraţia protagoreică a mitului transmis de Platon, M. Untersteiner îl consideră o lucrare distinctă şi aparţinînd *Adevărului*. Lucrarea desemnată cu titlul în discuţie ar fi înfăţişat doar situaţia primordială a societăţii omeneşti încă sfîşiată de contradicţiile firii (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, p. 33 şi n. 24, p. 40; Guthrie, *Les soph.*, p. 72 şi n. 1, 2).

[31] gr. Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου (cf. n. 25).

[32] gr. Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων (cf. n. 25). M. Untersteiner socoteşte că οὐκ ὀρθῶς se referă la acţiunile omeneşti izolate deci contradictorii, nepuse sub autoritatea unei gîndiri colective, generalizatoare şi îl echivalează cu οὐ τῷ κρείττονι λόγῳ (cf. *I Sof.* I, p. 34 şi cap. III, partea a 3-a, par. 1, pp. 91—97).

[33] gr. Προσταχτικός (cf. n. 25). Traducerea prin *Precepte* este o interpretare, o acceptare a sensului moral al termenului, mai verosimil, excluzînd sensul lui gramatical pe care cuvîntul grecesc îl admite în alte contexte. *Discurs poruncitor* ar fi o traducere neutră.

[34] gr. Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ (cf. n. 25). Existenţa unei lucrări cu acest titlu este negată de unii cercetători care presupun că lucrarea a fost imaginată de tradiţie pornind de la întîmplarea cu discipolul prostplatnic (vd. mai jos par. 56).

[35] gr. Ἀντιλογιῶν ᾱ, β̄ (cf. n. 25).

[36] Philochoros din Atena, istoric din ale cărui lucrări s-au păstrat doar fragmente (sec. III î.e.n.).

[37] Marea majoritate a cercetătorilor nu acceptă vîrsta de 90 de ani pentru moartea lui Protagoras, cronologia care ar rezulta de aici nefiind în concordanţă cu alte date referitoare la viaţa sofistului.

[38] Ol. 84 e dată ca ἀκμή, probabil în legătură cu elaborarea constituţiei cetăţii Thurioi (cf. n. 4). După datele lui Apollodoros (care îl urmează pe Platon în privinţa duratei vieţii, vd. A 8), viaţa lui Protagoras ar fi cuprinsă între 483/2 şi 414/3. Luînd în considerare şi alte informaţii de cronologie relativă (cf. A 5) şi păstrînd ca durată a vieţii

70 de ani, în prezent sînt acceptate pentru naştere date între 492/485, pentru moarte între 422/415. Cf. pentru diversele ipoteze şi bibliografia problemei, Untersteiner, *I Sof.* I, n. 7, p. 21.

[39] Vezi mai sus § 54 şi n. 24.

[40] Cf. n. 7.

[41] Cf. A 1, 50 şi n. 1.

[42] Această informaţie a fost considerată legendară atîta timp cît cronologia admisă pentru Protagoras i se opunea. Acceptarea unei date a naşterii mai timpurii (492, vd. n. 38) elimină această obiecţie. Oricum, informaţia poate fi înţeleasă şi în sens larg: resimţirea de către tînărul Protagoras a unei influenţe a atmosferei spirituale înnoitoare, născută la întîlnirea culturii elene cu reprezentanţii unei culturi străine. S-a presupus că şi o asemenea influenţă a fost inventată pentru a justifica agnosticismul lui Protagoras în chestiunea cunoaşterii zeilor (cf. mai jos şi B 4). Informaţia poate proveni şi de la autorii elenistici care-şi justificau tendinţele cosmopolite prin evidenţierea lărgimii de spirit a Greciei războaielor medice. Şi despre Democrit s-a spus la fel. [Democrit, A 1, 34]. Pentru discuţia şi bibliografia problemei cf. M. Untersteiner, *I Sof.*, cap. I, pp. 15—16 şi n. 8—14, p. 22.

[43] Lăsînd la o parte tendinţa antichităţii greceşti tîrzii de a-şi reprezenta vechii filosofi ca discipoli ai Orientului, critica modernă acceptă că gîndirea teologică a lui Protagoras poate fi explicată ca datorată şi influenţei gîndirii religioase a magilor, care, în această privinţă, era în consonanţă cu tendinţele gîndirii filosofice a timpului (religie neantropomorfă, cu zei personificînd forţele naturii — filosofie a naturii, excluzînd zeii în reprezentările lor antropomorfe). Chiar deosebirea în sine a teologiilor celor două popoare putea să-l ducă pe Protagoras la agnosticism, prin confirmarea imposibilităţii definirii conceptului de zeu (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. I, p. 16, cap. III, partea I, par. 2 A, p. 56).

[44] Despre condamnarea, fuga şi moartea lui Protagoras, vd. şi A 1, 52, 54. A 12, A 23 Cicero şi n. 23, 58.

[45] Vezi şi A 1, 50, 52 şi n. 13.

[46] Vezi şi A 1, 50 şi n. 1.

[47] gr. φορτοβαστάκτης; vd. şi A 1, 53 şi n. 19.

[48] Vezi şi A 1, 50, 53, A 2, 1, A 3, A 4, B 4; cf. n. 7.

[49] Cf. n. 26.

[50] Cf. n. 13.

[51] gr. Λόγος.

[52] Cf. Prodicos, A 1 şi n. 3.

[53] Vezi şi A 1, 52 şi n. 12.

[54] Cf. n. 37. Pentru moartea într-un naufragiu, nepusă în legătură cu condamnarea şi fuga din Atena, vd. şi A 1, 55.

[55] Cf. n. 12.

[56] Cf. n. 7.

[57] Faptul că îşi recunoaşte calitatea de sofist profesionist este pentru Protagoras un motiv de laudă atît pentru curajul cît şi pentru sinceritatea sa. Aşa cum o spunea mai înainte (316 C—D), cetăţenii nu privesc cu ochi buni pe străinul care cutreieră cetăţi şi atrage la sine pe tinerii cei mai buni, cu promisiunea de a-i face mai buni şi făcîndu-i să-şi părăsească vechile legături.

[58] Se vede de aici (şi poate mai clar din A 8, cf. şi n. 64) că Protagoras nu a suferit nimic din cauza practicării profesiunii de sofist, ceea ce ar putea infirma ştirea despre procesul şi exilul său, de mirare a fi fost neglijată de Platon din perspectiva momentului în care scria. Condamnarea lui ar putea fi considerată, în acest caz, o legendă aparţinînd sec. IV (O. Gigon, *Studien zu Platons Protagoras* în Phyllobolia für Peter Von Der Mühll, Basel, 1964, p. 116, la Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 19—20).

[59] Protagoras promite să-l facă pe Hippocrates mai bun (βελτίων). Virtutea se poate învăţa. Cf. Untersteiner, *I Sof.*, cap. III, partea a III-a, par. 3, 3, pp. 107—109. Cf. A 21 a; cf. n. 217.

[60] Platon îl prezintă aici pe Protagoras disociindu-se de ceilalţi sofişti (mai ales de Hippias) mai tehnicî în învăţătura lor. Învăţătura lui Protagoras se vrea omenească, privind mai ales ştiinţa politică (πολιτικὴ τέχνη).

[61] gr. εὐβουλία = capacitatea de a lua hotărîri bune. Cf. şi A 21 a. După W. Nestle termenul este protagoreic şi revine în toată literatura vremii (*Vom Mythos zum Logos*, p. 267 şi n. 14).

[62] gr. κατὰ βραχύ. Nu numai despre Protagoras se spune acest lucru (vezi mai jos A 26; Platon, *Gorgias* 449 B; *Dissoi logoi* 8, 1).

[63] Vezi n. 13.

[64] Vezi şi A 5 şi n. 58. Guthrie, *Les soph.*, p. 269 spune totuşi că această afirmaţie nu e incompatibilă cu procesul de condamnare. Platon ar fi spus acelaşi lucru şi despre Socrate.

[65] Şederea în Sicilia, legată de practicarea îndeletnicirii de sofist, nu e datată cu precizie, dar avînd în vedere întîlnirea cu Hippias şi diferenţa mare de vîrstă dintre cei doi (cf. Nota introductivă la Hippias), ea trebuie plasată spre sfîrşitul vieţii lui Protagoras (πολὺ νεώτερος, în textul gr. despre Hippias = cu mult mai tînăr).

[66] gr. κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον. M. Untersteiner (*I Sof.*, *T. F.*, n. *ad loc.*) traduce: „secondo il massimo grado di verità logica". Pornind de la conceptul de ὀρθόν la Protagoras, aşa cum a fost el stabilit de cercetători (Schmid, *Lit.*, vol. III, p. 20, n. 3, adevăr raţional, adevăr logic, cu valoare relativă în domeniul opiniei) şi îmbogăţindu-l cu consideraţii personale, ajunge la concluzia că ὀρθόν, ὀρθὸς λόγος, ca moment cognitiv universalizant, poate fi identificat cu κρείττων λόγος în accepţiunea sa (vd. A 1 şi n. 124, cf. *I Sof.*, cap. III, partea a III-a, par. 1, pp. 95—97).

[67] gr. αἴτιος.

[68] Responsabilitatea suliţei corespunde unei credinţe primitive de regăsit la sărbătoarea Bufoniilor, celebrată la Atena, în recunoaşterea unei forţe autonome a obiectelor în pasaje din Homer, Eschil (μένος — corespunzătoare conceptului de *mana* din terminologia istoricilor religiilor). Pentru discuţia şi bibliografia problemei, cf. Untersteiner, *I Sof.*, cap. III, partea I, par. 2 C şi n. 66—72.

[69] Se pare că adevăratul sens al discutării triplei antilogii prezentate aici ar fi nu atît încercarea de soluţionare a problemei etice a responsabilităţii, cît imposibilitatea determinării cauzei, caracterul arbitrar al determinării acesteia în dependenţă de punctul de vedere al celui care ar da răspunsul (Rensi, *Et.*, p. 118 la Untersteiner, *I Sof.*, cap. III, partea I, par. 2 C). M. Untersteiner *(l.c.)* plasează acest episod legat de tematica *Argumentelor contrare*, în secţiunea a 3-a a acestei lucrări (cf.

n. 25) și consideră că Protagoras trebuie să fi afirmat în răspunsul său dependența dreptului de opinie. Dupréel (*Les sophh.*, pp. 47-48) vede în acest pasaj urmele unui dialog construit pe ideile lui Protagoras. Discuția legată de problema responsabilității trebuia să-l ducă pe Protagoras la demonstrarea caracterului convențional (νόμῳ), nu natural, legat de faptul în sine (φύσει) al stabilirii responsabilității în cazul unui omor involuntar.

[70] Stabilirea datei discuției relatate de dialogul *Protagoras* (și, legat de aceasta, a datei celei de-a doua șederi la Atena a lui Protagoras) este îngreunată de caracterul contradictoriu al informațiilor cronologice furnizate chiar de dialog: fiii lui Pericle iau parte la discuție; deci ne-am afla înainte de 429 î.e.n. (data morții lor) dar Hipponicos a murit deja (deci ne-am afla după 424 î.e.n.) etc. W.K.C. Guthrie, *Les soph.*, n. 5, p. 269, optează pentru anul 433, Von Fritz (RE XLV, Halb. b, *Prot.* 909, pentru 423/422.

[71] Cf. n. 6.

[72] S-ar putea ca piesa lui Eupolis să marcheze o a treia ședere la Atena, în 421 (prima anterioară anului 444 î.e.n. cînd s-a elaborat constituția cetății Thurioi, a doua în 433 sau 423/422, la care se referă dialogul platonic).

[73] Ameipsias, reprezentant al comediei attice vechi. Se cunosc numele a 7 piese și cîteva fragmente. Comedia *Connos* a fost reprezentată împreună cu *Norii* lui Aristofan.

[74] După procesul lui Anaxagoras, orice preocupare pentru cele cerești ca fenomene (τὰ μετέωρα) era privită drept condamnabilă din punct de vedere religios. Termenul folosit aici pentru Protagoras este edificator în acest sens (ἀλιτήριος = vinovat față de zei, nelegiuit). De aici nu trebuie neapărat dedus că fenomenele cerești intrau în sfera preocupărilor lui Protagoras; acuzația de a se ocupa de fenomenele cerești era în mod curent adusă filosofilor, devenind sinonimă cu lipsa de respect față de zei. Pentru Protagoras, în mod special, trebuie pusă în legătură cu atitudinea sa în problema cunoașterii existenței zeilor (B 4); cf. și Prodicos, n. 20.

[75] Probabil în calitate de symposiarch.

[76] gr. ἵνα πρὸ τοῦ κυνὸς τὸν πνεύμον' ἔκκλυστον ῥοῇ. Sensul acestui pasaj este nesigur. „Cîinele" poate însemna paznicul Hades-ului sau o constelație (Orion sau Sirius) sau Canicula. De aici, mai multe traduceri posibile: în Hades (în fața morții), înainte de caniculă, înainte de căderea serii. Pentru prima interpretare, un argument ar putea fi titlul unei opere a lui Protagoras, *Despre luerurile din Hades*, cf. A 1 și n. 25.

[77] Filosof din Cyrene, sec. IV—III î.e.n., discipolul lui Aristippos. S-au păstrat doar fragmente din scrierile sale. Pentru faptul că a negat existența *divinității* a primit și denumirea de ἄθεος (ateul).

[78] Cf. n. 180.

[79] Vezi A 1 și n. 23, 58.

[80] Poet și filosof sceptic (320—230 î.e.n.), elev al lui Pyrrhon, profesor de retorică și filosofie la Atena. Una din cele mai importante lucrări și din care s-au păstrat cele mai multe fragmente este Σίλλοι *(Silii)*, lucrare satirică în trei cărți, scrisă în versuri hexametrice și îndreptată împotriva filosofiei grecești dogmatice de pe pozițiile gîndirii sceptice.

[81] Primul vers este corupt. Conjectura lui Diels este cea care stă la baza traducerii noastre: ⟨πάντων πρωτίστῳ τό⟩ τε καὶ μετέπειτα σοφιστῶν.

[82] ὁποῖοί τινές εἰσι καὶ οἵτινες, cf. n. 180.

[83] Vezi A 1, 52.

[84] Judecat sau nu (vd. nota 58) Protagoras, nefiind cetățean atenian, nu putea fi condamnat să bea cucută așa cum urma să se întîmple cu Socrate.

[85] Afirmația lui Protagoras enunțată aici de Socrate (cf. B 1) este adusă în discuție în legătură cu problema denumirii corecte a lucrurilor (cf. și A 24 și n. 143; 144). Hermogenes, interlocutorul lui Socrate și susținător al tezei convenției, tocmai afirmase că pentru fiecare om (sau cetate) denumirea dată de el este cea corectă. Socrate îl întreabă dacă și esența lucrurilor variază cu fiecare individ așa cum spunea Protagoras (cel puțin în interpretarea platonică) sau lucrurile au prin ele însele o anume permanență, independentă de noi.

[86] Cf. n. 166—169.

[87] Platon folosește aici verbul φαίνεσθαι ca și în *Theaitetos* 152 A (B 1); în schimb, în *Theaitetos* 167 C (A 21) folosește verbul δοκεῖν. Care va fi fost cuvîntul folosit de însuși Protagoras, constituie obiect de discuție (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.* și *I Sof.* I, n. 34, p. 90). Discuția este importantă în măsura în care, prin diferențierea celor două posibile sinonime (în românește *a apărea—a părea*) se obține un argument fie în favoarea interpretării strict senzoriale, fie în favoarea interpretării mai largi, conceptuale, a afirmației relativiste a lui Protagoras. Cf. și notele 170—171.

[88] Termenul folosit aici de Platon este πράγματα, în locul sinonimului său întrebuințat de Protagoras, χρήματα (B 1). Platon este primul care face această înlocuire (traducere), preluată de doxografia ulterioară. W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*, p. 271) se opune identificării celor doi termeni (cf. și Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 140—141).

[89] Se înțelege din acest pasaj că Aristotel (ca mai tîrziu Sextus Empiricus, vd. A 14 și ca majoritatea cercetătorilor moderni) acceptă interpretarea lui Platon pentru μέτρον (= măsură, criteriu — cf. și κριτής — *Theaitetos* 160 B). M. Untersteiner, care dă o altă interpretare lui μέτρον (cf. n. 167), consideră că Aristotel, reducînd la un nonsens ceea ce el credea că este teoria lui Protagoras, critica în fapt interpretarea ei platonică. După Guthrie (*Les soph.*, pp. 192—193), Aristotel dă aici un exemplu de întrebuințare abuzivă a termenului μέτρον și judecă afirmația subiectivistă a lui Protagoras de pe poziția sa, care, în această privință, este și a lui Platon: acceptarea existenței unei realități dincolo de cunoaștere, independentă de ea. Obiectul, realitatea este măsura, criteriul cunoașterii și nu invers.

[90] gr. τὸν ἐπιστήμονα ἢ τὸν αἰσθανόμενον. Rezultă că Protagoras nu limita cunoașterea la senzații, ci includea în ea și inteligența. Aristotel înțelege ca fiind cuprinse în afirmația protagoreică a omului-măsură a tuturor lucrurilor atît activitatea simțurilor cît și cea a minții (cf. Untersteiner, *I Sof.*, p. 130).

[91] μέτρον = κριτήριον, conform interpretării platonice (cf. n. 89 și n. 167).

[92] χρήματα = πράγματα, cf. n. 88.

[93] τίθησι.

[94] gr. τὸ πρός τι.

[95] Această discutare a afirmației lui Protagoras se află într-un pasaj din *Schițe pyrrhoniene* în care Sextus Empiricus încearcă să delimiteze doctrina sceptică de doctrinele cu care a fost asemănată. Intenția autorului este deci de a marca limpede diferențele (cf. *Schițe pyrrhoniene* I, 209).

[96] gr. τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι. Termenul întrebuințat de Sextus Empiricus este tardiv. Pentru conceptul de curgere s-a demonstrat proveniența lui fie heracliteană (pe baza textului lui Platon, *Theaitetos* 152 E urm., în care prezintă o așa-zisă doctrină secretă a lui Protagoras constînd tocmai în afirmarea continuei deveniri), fie pythagoreică (cf. pentru această a doua filiație și pentru bibliografia problemei, Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 80—81 și n. 13, 14 a, 15, 17, p. 87). Chiar pentru includerea acestui concept în doctrina lui Protagoras s-au exprimat îndoieli (cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 194).

[97] gr. συνεχῶς. Acest adverb poate fi referit la „curge" (ῥεούσης) sau la „au loc adaosuri" (προσθέσεις γίγνεσθαι) sau la ambele (Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1961, p. 330).

[98] gr. λόγοι — termen foarte discutat atît în ce privește autenticitatea expresiei cît și în ce privește sensul și traducerea în limbi moderne: *le ragioni, fondamenti, le possibilità di conoscere, die Ursachen, Verhältnisse, Gründe, Grundstrukturen, fondement*, cf. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota *ad loc.* sau *I Sof.* I, n. 11, pp. 86—87.

[99] gr. τῶν ἐν τῇ ὕλῃ.

[100] Această afirmație e luată de Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, Londra, 1935, 34 urm.) drept mărturie pentru realismul senzualist naiv al lui Protagoras, neacceptînd calificarea doctrinei sale drept subiectivistă sau relativistă. Guthrie (*Les soph.*, p. 194) nu acceptă această interpretare neapreciind textul lui Sextus Empiricus drept mărturie de încredere pentru Protagoras. Vd. interpretarea acestui pasaj la Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 82—83.

[101] gr. ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφεκτῶν. Valoarea întregii mărturii a lui Sextus Empiricus a fost pusă la îndoială de unii cercetători (vezi de ex. n. 100) imputîndu-i-se lipsa de obiectivitate din dorința de a demonstra originalitatea scepticismului. Dimpotrivă, alți cercetători o consideră cea mai bună interpretare, bazată pe surse sigure, eventual chiar pe originalul protagoreic, doar terminologia sa fiind tîrzie (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., n. *ad loc.*).

[102] gr. φαντασία.

[103] Cf. A 21 a.

[104] Autor creștin care folosește o terminologie tîrzie pentru doctrina lui Protagoras (cf. Capelle, *op. cit.*, p. 382).

[105] Față de reprezentanții filosofiei ionice despre care Hermeias vorbise mai înainte.

[106] Interpretarea lui Hermeias corespunde cu cea a lui Sextus Empiricus (A 14): „toate cîte le apar oamenilor ...".

[107] Aristotel s-a aflat într-o aprinsă polemică cu contemporanii săi Eubulides și Diodor, reprezentanți ai școlii întemeiate de Euclid din Megara.

[108] Megaricii, ca adepți ai imuabilității și necesității, nu acceptă de-

venirea, întîmplarea, posibilul. Potența este pentru ei pe același plan cu actul.

[109] Afirmația făcută conform teoriei megaricilor (cine nu clădește acum nu are putința de a clădi) duce la urmări absurde (cineva nu e arhitect atîta timp cît nu construiește) dacă avem în vedere esența arhitectului: putința de a construi.

[110] gr. τέχναι.

[111] gr. πρᾶγμα — este meseria în sine, nu priceperea într-o anumită meserie desemnată în întregul pasaj prin τέχνη (H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, 1848, I, p. 385).

[112] După cum observă Bonitz, apodoza nu se potrivește cu protaza. Concluzia ar fi trebuit să fie exact contrariul. Reținem aici una din propunerile sale de înțelegere a textului: ar trebui să se lege mai strîns ceea ce s-a spus pînă la „nu va mai poseda această artă", cu ceea ce urmează, ca și cum protaza ar include și părerea citată a megaricilor, iar apodoza ar fi abia în fraza următoare; ca și cum s-ar fi spus: εἰ κατὰ τοὺς Μεγαρικοὺς ὅταν παύσεται οὐχ ἕξει τὴν τέχνην, πῶς λαβὼν πάλιν εὐθὺς οἰκοδομήσει = dacă, după părerea megaricilor, cînd va înceta să construiască nu va mai poseda această artă, în ce fel va *construi* (= va *ști* să construiască) cînd se va apuca din nou să construiască?

M. Untersteiner, citindu-l pe W. D. Ross (nota la traducerea sa, Oxford, 1925) explică: „protaza stabilește fapte, apodoza o concluzie care derivă din școala megarică și întrebarea stabilește o dificultate care urmează apodozei".

[113] Guthrie (*Les soph.*, p. 194) comentînd acest pasaj, consideră că Aristotel neagă astfel pentru Protagoras teoria unei substanțe sau materii incluzînd proprietăți care pot fi sau nu percepute, teorie care pare să-i fie atribuită de mărturia lui Sextus Empiricus (A 14, 218, 219, cf. și n. 100, 101).

[114] Cf. A 1, 53 și n. 16.

[115] Diogenes Laërtios (III, 35) relatează cum Platon, invitat de Antisthenes să asiste la citirea lucrării sale despre imposibilitatea contrazicerii, i-a demonstrat acestuia că se contrazice singur, putînd să scrie despre un lucru imposibil.

[116] Al doilea argument al lui Aristotel pentru dovedirea valabilității principiului contradicției.

[117] Dacă acest text, ca și următorul, dovedește că Protagoras nu a susținut explicit teza imposibilității contradicției (cf. și n. 16 și Untersteiner, *I Sof.* I, n. 41, p. 147), ci doar adevărul tuturor percepțiilor și gîndurilor, este subiect de discuție. Guthrie, socotind textul de mai sus neconcludent în acest sens, crede, după alte mărturii, că Protagoras a susținut imposibilitatea contradicției dar face următoarea restricție: ceea ce nu poate fi contrazis trebuie să fie crezut de cineva, cel puțin de un om. Protagoras n-ar putea fi de acord cu Aristotel în a declara că tot ceea ce poate fi declarat trebuie să fie adevărat și fals, căci nimeni nu crede că oamenii sînt „corăbii" sau „ziduri". (*Les soph.*, p. 191, n. 3).

[118] gr. τὰ δοκοῦντα καὶ τὰ φαινόμενα.

[119] εἶναι παγίως = a exista în mod ferm, neclintit. Aristotel, în *De caelo* 29—30, opune această expresie lui γίγνεσθαι și ῥεῖν, „a deveni" și „a curge", a fi în mișcare.

[120] gr. τἆλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις.

[131] M. Untersteiner găsește în acest fragment argumente în sprijinul interpretării pe care o dă propoziției protagoreice a „omului-măsură" (B 1) = omul dominator al experiențelor pe care le eliberează de afirmațiile contradictorii dintre care una trebuie să fie lipsită de realitate. Cu toată opoziția sa critică, Aristotel 1) recunoaște că pentru Protagoras cunoașterea experiențelor trebuia să ducă la un adevăr neschimbător, 2) afirmă că, în pofida dogmatismului său, Protagoras căzuse într-o poziție *sceptică*, deci *obținuse* contrariul a ceea ce își propusese.

[132] În *Argumente contrare*, cf. A 1, 51, 55 și n. 9.

[133] gr. φαινόμενον ἐνθύμημα.

[134] gr. τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Această propoziție este amplu discutată de M. Untersteiner în *I Sof.* I, cap. III, partea a III-a. Analizînd-o în lumina „apărării lui Protagoras" (cf. A 21 a și n. 129), autorul italian arată că argumentul mai puternic (κρείττων λόγος) reprezintă, ca moment gnoseologic, o etapă superioară argumentului mai slab (ἥττων λόγος), primul înfăptuindu-se prin universalizarea omului în omul colectiv, cel de-al doilea fiind propriu omului ca individ. Consideră această propoziție ca eminamente gnoseologică, avînd meritul de a face constructiv fenomenalismul protagoreic și o traduce astfel: *réduvre la minore possibilità di conoscenza a una maggiore possibilità di conoscenza.* (O bibliografie legată de această problemă, la p. 115, n. 2 a).

Interpretînd această propoziție, Eugène Dupréel (*Les soph.*, pp. 44—45) insistă asupra preocupărilor de educator ale lui Protagoras. Educatorul trebuie să facă să prevaleze la elev punctul de vedere corect, cel dobîndit, binele comun, interesul superior al cetății, asupra a ceea ce pare bun (și este la început mai puternic) pentru o conștiință needucată (interesul, pasiunea sa egoistă). Educatorul operează deci în mintea elevului o inversare: el dă putere argumentului (discursului) slab (dar bun) în dauna celui puternic (dar rău).

[135] Aristotel pare să se refere aici doar la aspectul retoric al propoziției pe care o critică de pe pozițiile logicii, nu ale moralei. Reproșul moral îndreptat împotriva acestei propoziții, sau mai bine zis împotriva a ceea ce putea ea să devină în mîinile unor adepți rău intenționați (un mijloc de a face să triumfe nedreptatea) este pus de Platon (*Apărarea lui Socrate* 23 D) în rîndul reproșurilor de obicei și nespecific adresate filosofilor. Numai în acest caz se poate traduce același τὸ τὸν ἥττω λόγον ... prin „a face să învingă judecata strîmbă". Moralitatea lui Protagoras nu poate fi pusă la îndoială. Despre aplicarea acestui principiu la retorică, cf. Untersteiner, *I Sof.*, pp. 112—113.

[136] Probabil o confuzie între propoziția de mai sus și opoziția contrariilor.

[137] Acest fragment, cunoscut sub numele de „apologia sau apărarea lui Protagoras" este considerat de majoritatea cercetătorilor ca fiind inspirat din gîndirea lui Protagoras (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea a III-a, n. 1, p. 114).

[138] Cf. B 1 și notele 166—169.

[139] Schimbarea produsă de înțelept (σοφός) astfel încît lucrurile care par rele (κακά) să pară bune (ἀγαθά), cu precizările aduse în continuare, pare a fi însăși menirea înțeleptului într-o concepție care egalizează pe planul adevărului părerile și le diferențiază pe planul calității (vezi mai jos). Pentru M. Untersteiner și É. Dupréel ea corespunde tocmai lui

τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (cf. A 21 și n. 124). Guthrie, care crede în subiectivismul lui Protagoras în ce privește reprezentările sensibile (cf. *Les soph.*, p. 195 și n. 2) găsește în această idee salvarea de la anarhia morală și politică prin părăsirea normei adevărului și falsului și înlocuirea ei cu norma pragmatică a mai binelui și mai răului, doctrină caracteristică epocii (*op. cit.*, p. 196). Demonstrația făcută în acest fragment este, în același timp, și singura cale de a împăca meseria de sofist cu adevărul tuturor părerilor (cf. Platon, *Theaitetos* 161 C urm. parțial la B 1): toate sînt adevărate dar nu toate bune (Guthrie, *Les soph.*, p. 180 și n. 1). Termenii pentru bun și rău întrebuințați în acest fragment sînt κακός și ἀγαθός (termeni generali), πονηρός și χρηστός (= care produce suferință, supărare și util, eficace, salvator) — *ibid.*, n. 2.

[130] Pentru sofiști, relația între morală, retorică și politică, pe de o parte și igienă sau medicină, pe de alta, era foarte importantă. Ei le considerau două ramuri ale aceleiași „arte": aceea a perfecționării naturii umane. S-a observat apropierea de idei în această privință între Protagoras și tratatul hipocratic *Despre medicina veche* (cf. Guthrie, *Les soph.*, pp. 175—177).

[131] După interpretarea lui M. Untersteiner, nu există deci pentru Protagoras antiteză între opinii adevărate și false, ci între reprezentări universale și cognoscibilitate imediată a fiecărui lucru. Ceea ce pare fals este limitarea cognoscibilității datorată experienței individuale, față de valoarea universală a cunoașterii realizată de om (*I Sof.*, T. F., n. *ad loc.*). Oricum, este limpede că Protagoras admitea inegalitatea de competență și că nu s-a oprit la constatarea irefutabilității senzațiilor în sine, nefiind interesat de acest aspect în mod special. Există, după el, oameni mai înțelepți decît alții, iar superioritatea științei lor se constată prin efecte (Dupréel, *Les soph.*, Protagoras, cap. Homo mensura).

[132] Manuscrisele îndreptățesc această traducere: χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν. Trebuie înțeles că senzațiile noi, cele bune, își păstrează calitatea de a fi adevărate. Lecțiunea aceasta este adoptată și de M. Untersteiner în ediția sa. Textul a fost considerat corupt și s-au făcut diverse conjecturi pentru înlocuirea cuvîntului ἀληθεῖς, dintre care menționăm ἕξεις (A. Diès). Traducerea ar fi în cazul acesta „senzații și dispoziții bune și sănătoase".

[133] Manuscrisele dau δοκεῖν εἶναι (să pară a fi). Heindorf propune δοκεῖν καὶ εἶναι, ceea ce ar corespunde mai bine lui αἰσθήσεις și ἀληθεῖς.

[134] Pasajul este important pentru atitudinea lui Protagoras în problema raportului dintre drept (δίκαιον) și legal (νόμιμον). El înclină pentru punerea lor pe același plan, dar nu în virtutea caracterului divin al legilor, ci în virtutea dependenței lor de părerea și hotărîrea cetății (acordul cetățenilor). Neputînd ignora existența legilor sau legislațiilor rele, el consideră totuși că legile au valoare atîta timp cît socotește cetatea. Supunerea față de legile existente, necesară menținerii ordinei sociale (Platon, *Prot.* 322 C) nu exclude schimbarea legilor cu consimțămîntul cetății, care ajunge să considere drept ceea ce e bun (util, avantajos) sub influența înțelepților (cf. Guthrie, *Les soph.*, pp. 144—145; 152—154; 18—84; I. Banu, *Studiu istoric*, în vol. I, partea 1, pp. CCXIV—CCXVII).

[135] Astfel (οὕτω) stabilește o relație directă între oratorii înțelepți și destoinici și sofiști. Sofistul își propune să-i facă pe oameni mai buni

(βουλόμενος) în sensul larg al cuvîntului şi să le formeze priceperea în treburile proprii şi ale cetăţii, cu alte cuvinte să le predea ştiinţa politicii— πολιτικὴ τέχνη (cf. A 5 — Platon, *Prot.* 318 A, 319 A).

[136] gr. τὰ δίκαια καὶ ἄδικα.

[137] gr. τὰ ὅσια καὶ ἀνόσια. Lucrurile despre care cetatea îşi exprimă opinia nu sînt proprietăţile sensibile, ci chestiunile care o interesează: drept, nedrept etc. Aceasta pare să fie adevărata sferă de interes a lui Protagoras însuşi.

[138] gr. οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον. Apare limpede aici că Protagoras situează legile morale şi juridice de partea valorilor care există νόμῳ nu φύσει. Nici o natură fixă nu dă individului mijlocul de a împiedica colectivitatea să hotărască de comun acord asupra a ceea ce e bun sau rău (cf. Dupréel, *Les soph.*, Protagoras, cap. Homo mensura).

[139] gr. τὸ κοινῇ δόξαν. După M. Untersteiner aceste cuvînte explică sensul lui κρειττων λόγος (cf. *I Sof.*, p. 107).

[140] **Întreg** pasajul oglindeşte pe de o parte echivalenţa între bun (ἀγαθός) şi folositor, util (ὠφέλιμος), pe de altă parte caracterul diverse-concret al **utilului** (valoarea sa relativă, nu absolută).

[141] Cf. B 4. Socrate tocmai îşi pusese în încurcătură interlocutorul (Theaitetos), arătînd că propoziţia protagoreică a omului-măsură îl ridică la un nivel de înţelepciune pe care nu-l poate depăşi nu numai nici un om, dar nici măcar un zeu. „Sau, poate", sugerase Socrate, „măsura lui Protagoras se aplică mai puţin la zei decît la oameni". Neputinţei lui Theaitetos de a face faţă acestui mod de a privi propoziţia în discuţie, care risca să ducă la concluzii lipsite de pietate, îi răspunde Socrate, amintind de celebra propoziţie agnostică a lui Protagoras.

[142] Cf. n. 12.

[143] gr. τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων *i.e.* τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων. Preocuparea pentru dreapta potrivire a numelor este atribuită de Platon lui Protagoras, lui Prodicos, sofiştilor în general.

[144] Dreapta potrivire a numelor este adusă în discuţie aici în legătură cu chestiunea corectitudinii naturale sau convenţionale a denumirii lucrurilor. Teza originii arbitrare şi convenţionale a cuvintelor, apărată de Hermogenes, este luată în discuţie pentru a conduce la teoria lui Protagoras (susţinută în *Adevărul*) despre om-măsură a tuturor lucrurilor (sau lucrurile sînt aşa cum apar ele fiecăruia), teorie pe care Hermogenes este obligat să o respingă (386 A urm.). Învăţătura lui Protagoras despre dreapta potrivire a cuvintelor este aici privită ca decurgînd din *Adevărul* (τὰ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα) W.K.C. Guthrie crede chiar că tot ceea ce a scris Protagoras despre acest subiect se găsea în *Adevărul*, înlăturînd astfel părerea că ar fi constituit o lucrare aparte. După M. Untersteiner, ἡ ὀρθότης τῶν ὀνομάτων este manifestarea specifică în vorbire a lui κρειττων λόγος = ὀρθοέπεια (*I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*; cf. şi n. 66).

[145] gr. περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι.

[146] gr. ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή. Asocierea în acest pasaj a cuvintelor ὀρθῶς şi ἔπος poate evoca termenul ὀρθοέπεια. Cf. A 26 (Guthrie, *Les soph.*, n. 4, p. 213).

[147] Urmează interpretarea unei poezii a lui Simonides.

[148] Insinuaţia — termen tehnic ieşit din uz, care desemna partea discursului care urma exordiului şi cuprindea expunerea faptelor. Cei doi termeni următori ar putea să-i fie subordonaţi.

[149] Polos — retor, discipol al lui Gorgias. Μουσεῖα λόγων este probabil titlul operei sale.

[150] gr. διπλασιολογία. Sensul acestui cuvînt este obiect de discuţie. În afară de „repetiţie" s-au mai propus următoarele sensuri: cuvinte compuse, isocolon, antiteză, cuvinte îmbinate muzical.

[151] gr. γνωμολογία.

[152] gr. εἰκονολογία.

[153] gr. ὀρθοέπεια. Poate fi acelaşi lucru cu ὀρθότης ὀνομάτων (A 24) sau poate cuprinde observaţii privitoare la corectitudinea vorbirii făcute în cadrul criticii poeziei (cf. Guthrie, *Les soph.*, pp. 213—214 şi A 25).

[154] Cf. A 28. Pentru modul în care Protagoras încerca să corecteze formele uzuale — cf. şi C 3.

[155] σκευη (= obiecte). Aristotel le numeşte în altă parte (*Poet.* 1458 a 9) μεταξύ. Gramaticii posteriori introduc termenul οὐδέτερον, lat. *neuter*.

[156] gr. μῆνις, şi πῆληξ, s.f. Oricare va fi fost motivul pentru care Protagoras socotea aceste cuvinte ca fiind de genul masculin, această schimbare faţă de uzul comun al limbii trebuie să fi corespuns cerinţei de a adecva limbajul logicii. Pentru πήληξ = cască, pare verosimilă presupunerea lui Th. Gomperz (*Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1928, p. 489): analogia de sens şi formă cu alte trei cuvinte desemnînd echipament militar terminate în ξ şi de genul masculin (θώραξ — platoşă, πόρπαξ = mîner de scut, στύραξ = vîrf de lance).

[157] gr. οὐλομένη. Acesta este epitetul dat de Homer miniei lui Achile (v. *Iliada* I, 2): μῆνιν . . . οὐλομένην.

[158] Cf. A 1, 53, 54.

[159] Reconstrucţia e făcută de M. Untersteiner pe baza unui fragment din Cicero, *De legibus* I, XVI—XVII, 43—47. Demonstraţia încastrării acestui text doxografic în polemica ciceroniană se află în *La dottrina di Pitagora e un nuovo testo dossografico*, „Riv. di filologia classica", N.S, XXII—XXIII, pp. 84—99. Textul e socotit important pentru că, după Untersteiner, stabileşte înlănţuirea între cele trei propoziţii protagoreice: δύο λόγοι (A 1, 51), μέτρον ἄνθρωπος (B 1) şi τὸν ἥττω λόγον . . . (A 21).

[160] Pentru relativitatea dreptului, cf. A 10 şi Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea I, par. 2 c.

[161] lat. *Ius ex iniuria lex facere potest*. Propoziţia aceasta se opune celei următoare. Ea nu poate figura într-un text protagoreic. Este evidentă aici poziţia critică a sursei doxografice.

[162] lat. *dissensio* = λόγοι ἀντικείμενοι.

[163] lat. *Certos putamus*. Această propoziţie reprezintă consecinţa propoziţiei omului-măsură.

[164] E probabil că aceste titluri să nu fi fost date de Protagoras. *Adevărul* (Ἀλήθεια) îşi datorează, poate, calitatea de titlu prezenţei în propoziţia de început a lucrării şi importanţei lui ca punct de interes constant al filosofiei. Se poate ca Platon să-l fi consacrat ca titlu (vezi n. B 1 — Platon, *Theait.* 161 C). *Discursuri distrugătoare* este titlul

schimbat de Sextus Empiricus corespunzător poate unei indicații sintactice a intenților autorului exprimate la începutul operei.

[165] Cf. și A 14.

[166] gr. ἄνθρωπος. Semnificația acestui cuvînt a stîrnit ample și aprinse discuții. Foarte pe scurt, părerile exprimate sînt: a) Protagoras folosește cuvîntul în sens individual (omul ca individ), b) în sens universal (specia umană sau colectivitatea umană); c) Protagoras ignoră distincția sau se gîndește la ambele aspecte ca la două momente ale unui proces dialectic. Majoritatea cercetătorilor vechi au adoptat punctul a) de vedere. Th. Gomperz este primul care adoptă părerea b). Printre partizanii ultimei opinii se află și M. Untersteiner. O bibliografie a problemei — la Guthrie, *Les soph.*, pp. 197—198; la Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 138—140 și notele corespunzătoare.

[167] gr. μέτρον = κριτήριον, cf. A 13 b, A 14, A 16, n. 89. M. Untersteiner înțelege termenul ca „punct culminant", „plenitudine", ce aici „*dominio*" (în traducerea fragmentului „*dominatore*") Cf. *I Sof.* I pp. 129—135 și n. 32, pp. 144—146, pentru evoluția sensului.

[168] gr. χρήματα, cf. n. 88. Cuvîntul are întrebuințare foarte largă. M. Untersteiner înțelege prin χρήματα tot ce stă în fața omului de la sensibil la inteligibil. Lumea desemnată prin acest termen constituie sfera de acțiune a omului. Traducerea italiană este „*esperienze*" (cf. *I Sof.* I, pp. 127—129; n. 8, p. 141 — rezumatul altor interpretări). Chiar dacă acest aspect al raportului cu umanitatea nu era prezent în mintea filosofului grec, nu se poate nega că „lucrurile" cuprind calități (toate exemplele date de Platon și Aristotel — cf. A 17, A 21 a, A 22) sensibile și inteligibile: caldul și recele dar și dreptatea și nedreptatea, binele și răul. Cf. și I. Banu, vol. I, *Stud. ist.*, p. CCXVI.

[169] gr. τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Această parte a propoziției protagoreice a fost obiectul unor interpretări diferite. Un punct important al discuțiilor a fost cuvîntul ὡς al cărui înțeles poate fi *că* sau *cum* sau și una și alta. Discuția se extinde și asupra lui ἔστιν: *există* sau *sînt*, sau chiar *sînt astfel* (C.H. Kahn, „*The Greek verb «to be» and the Concept of Being*", Fundation of Langage, 1966, 245—265, la Guthrie, *Les soph.*, p. 199).

Literatura privitoare la această propoziție este imensă și redarea în detaliu a variatelor opinii exprimate nu poate face obiectul lucrării de față. Pentru bibliografie, cf. Untersteiner, *I Sof.*, n. 34, p. 146, Guthrie, *Les soph.*, pp. 198—199; cf. și n. 182. τῶν μὲν ὄντων — τῶν δὲ οὐκ ὄντων este după opinia lui M. Untersteiner (*I Sof.* I, pp. 136—138) o expresie polară, caracteristică limbii grecești, în care se produce diferențierea unei unități conceptuale în opușii concreți. Dar dincolo de această valoare stilistică, ea semnifică (conform interpretării sale) și faptul că omul domină experiențele, eliberîndu-le de discursurile opuse (ἀντικείμενοι λόγοι) dintre care unul trebuie să fie lipsit de realitate. Traducerea dată întregului fragment este „*L'uomo è il dominatore delle esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale, e della nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà*".

[170] φαίνεται, cf. n. 87.

[171] Platon deduce afirmația relativist individualistă din afirmația omului-măsură. Această legătură stă la baza interpretării tradiționale a propoziției protagoreice. Protagoras, se spune, are în vedere omul ca

individ (cf. n. 166); totuşi individualitatea senzaţiei nu pare a fi principala sa preocupare (cf. A 21 a şi n. 129, 131, 135, 137).

[172] gr. φαντασία şi αἴσθησις.

[173] Această reducere la absurd a afirmaţiei protagoreice prin aplicarea ei la lumea animalelor, înzestrată şi ea cu simţire (extindere care se baza poate pe un atac literar, foarte cunoscut atunci, împotriva doctrinei lui Protagoras, — cf. M. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*), face parte din demonstraţia lui Socrate menită să-i pună în încurcătură interlocutorul (Theodoros): odată puşi oamenii la acelaşi nivel de înţelepciune, prezenţa sofiştilor care să-i înveţe apare ca inutilă; pretenţia lor de a da lecţii bine remunerate apare neîntemeiată. Cu atît mai evidentă ar apărea impostura sofiştilor prin echivalarea omului cu orice făptură înzestrată cu simţuri. Rezolvarea acestei contradicţii o găsim în „apărarea lui Protagoras" (A 21 a).

[174] gr. περὶ τοῦ ὄντος. Acest titlu nu apare în lista lui Diogenes Laërtios (A 1, 51 şi n. 25). S-a emis ipoteza că această scriere era un capitol al *Adevărului.*

[175] gr. πρὸς τοὺς ἓν τὸ ὂν εἰσάγοντας. E vorba de eleaţi, mai exact, probabil de Melissos (cf. M. Untersteiner, *I Sof.* I, n. 15, pp. 38—39).

[176] Cf. altă acuzaţie împotriva lui Platon de a-l fi plagiat pe Protagoras, la B 5. Pentru toate plagierile atribuite lui Platon de antici, cf. K. Ziegler — *Plagiat*, R.E. XX, 2, 1971—1973.

[177] Μέγας λόγος. Această scriere a fost diferit identificată cu alte scrieri: *Despre virtute* (Nestle), *Precepte* (Frey), *Adevărul* (Diels, Untersteiner).

[178] Înzestrarea naturală (φύσις) şi exerciţiul (ἄσκησις) reprezintă ἥττων λόγος în domeniul educaţiei, iar instruirea (διδαχή) sau teoria (τέχνη — B 10) constituie κρείττων λόγος. Cf. şi A 21 a unde problema educaţiei este implicit pusă în raport cu τὸ τὸν ἥττω λόγον κτλ (M. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*).

[179] gr. σύγγραμα. Nu e obligatoriu să înţelegem prin acest termen o lucrare de-sine-stătătoare. El poate fi folosit şi cu referire la o parte de lucrare.

[180] Fragmentul reprodus de Eusebiu se deosebeşte de cel dat de Diogenes Laërtios în trei puncte: a) conţine formularea „nici ce fel sînt ca manifestare exterioară" (οὐθ'ὁποῖοί τινες ἰδέαν) a cărei idee este redată şi de Sextus Empiricus (A 12), Cicero şi Philodemos (A 23), dar lipseşte, în afară de Diogenes Laërtios, şi la Hesychius (A 3) şi Platon (A 23). De aceea, prezenţa acestor cuvinte în textul protagoreic a fost contestată, bănuindu-se a proveni de la Timon (citat de Sextus Empiricus — A 12). După Diels, prezenţa lor la Cicero şi Philodemos, deci la izvorul lor comun epicurean, demonstrează o tradiţie antică. Protagoras a atins deci în acest fragment cele două principale probleme care au preocupat filosofia presocratică cu privire la zei: existenţa şi forma. Cf. pentru formă Xenofan, DK 21, B 23,2; Parmenides, DK 82, B 8, 43; Herodot III, 53 (W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 189, la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*). b) Spune *nu ştiu* (οὐκ οἶδα) faţă de *nu pot să ştiu* (οὐκ ἔχω εἰδέναι) la Diogenes Laërtios. c) Nu conţine fraza finală „căci multe ... ţinemeşti".

Considerîndu-se că cele două redactări se completează reciproc, fragmentul protagoreic a fost refăcut de Diels şi recunoscut ca atare de majoritatea cercetătorilor după cum urmează: „Despre zei nu pot şti nici că sînt, nici că nu sînt, nici ce fel sînt ca manifestare exterioară, căci multe mă împiedică să ştiu, şi obscuritatea problemei şi scurtimea vieţii omeneşti".

[161] Cf. n. precedentă b).

[162] gr. ὡς. Discuţia privitoare la sensul conjuncţiei (*că* sau *cum*) se poate extinde şi asupra acestui fragment (cf. B 1, n. 169). M. Untersteiner crede că trebuie înţeles în ambele sensuri: nu e posibil să cunoşti fenomenalitatea zeilor, adică nu numai dacă zeii există sau nu, ci şi dacă există un mod de manifestare al lor în lumea fenomenelor. Acest al doilea aspect al problemei cuprins în posibila semnificaţie *cum* a lui ὡς este izolat şi dezvoltat în propoziţia următoare: οὔθ' ὁποῖοί τινες (*I Sof.* I, n. 38, p. 67).

[163] gr. ἰδέαν.

[164] gr. ἀδηλότης. Această caracteristică aparţine celor ce nu pot fi cunoscute prin simţuri şi pentru care nu se poate avea o experienţă directă.

[165] Despre conţinutul eventual al operei care debuta cu această afirmaţie, cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea I, par. 2 a şi n. 47 pentru alte ipoteze; cf. şi Guthrie, *Les soph.*, p. 242.

[166] Euphorion din Chalkis, poet şi învăţat din sec. III î.e.n., unul dintre reprezentanţii cei mai fecunzi ai poeziei şi erudiţiei alexandrine. Din opera lui s-au păstrat doar titluri şi fragmente. A tratat, mai ales în versuri, subiecte de istorie mitică şi legendară.

[167] Panaitios din Rhodos (185—110 î.e.n.), filosof, fondatorul stoicismului mediu *(media stoa)*. La Roma (145—130) a exercitat o influenţă importantă în cercurile filosofice romane, mai ales în cercul Scipionilor. Prieten cu Publius Scipio Aemilianus. Din numeroasele sale opere s-au păstrat numai fragmente.

[168] Aristoxenos din Tarent, filosof peripatetic, sec. IV—III î.e.n., discipol al lui Aristotel. Reia concepţia pythagoreică a sufletului ca armonie, extinzînd-o la totalitatea organismului omenesc. El atribuie muzicii semnificaţie etică şi funcţie educativă. Printre operele sale, păstrate fragmentar, se află şi cîteva biografii (βίοι ἀνδρῶν) printre care şi cea a lui Platon la care se referă aici Diogenes Laërtios.

[169] şi [190] Cf. B 2 şi n. 176. Pentru diverse ipoteze cu privire la conţinutul *Argumentelor contrare* legate de această informaţie, înţeleasă desigur în limitele necesare, cf. Untersteiner, *I Sof.* I, n. 77, p. 73.

[191] lat. *Rerum illustrium disputationes*. R.i. — teme, idei care dau discursului o anumită strălucire.

[192] Cicero, *Orator* 126 — „*Communes ⟨loci⟩ appellati quod videntur multarum eidem esse causarum*". Cf. şi *De inv.* II, 48.

[193] Conflictul între profesor şi elev, legat de plata onorariului, e povestit pe larg de Aulus Gellius, *Noptile attice* V, 10.

[194] lat. *Denarius* — monedă de argint romană, aproximativ egală, ca început, cu drahma de argint attică. Quintilian foloseşte aici termenul ca echivalent latin al grecescului δραχμή (drachma). Cf. A 1, 52 şi A 3 unde se vorbeşte de suma de 100 de mine, adică 10.000 drachme.

[195] Teoriile geometrilor sînt în contradicție cu datele experienței; tangenta sensibilă atinge circumferința în mai multe puncte.

[196] Rezolvarea despre care e vorba se află în *Phys.* 520 a 19. Aristotel explică absența zgomotului prin absența mișcării aerului la căderea unei infime părți de grăunțe de mei.

[197] Acest episod a fost interpretat ca o dovadă că Protagoras a negat divizibilitatea la infinit, susținînd un atomism geometric, în opoziție cu matematicienii și cu metoda infinitezimală (R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci*, Firenze, 1934, pp. 181—182). Totuși nu pare să fie așa de vreme ce el nu neagă divizibilitatea în părți mereu mai mici de grăunțe de mei și persistența unui raport între aceste infime părți și medimnă. Protagoras judecă din punctul de vedere al experienței sensibile. Așa cum vederea nu percepe contactul tangentei într-un punct, ci într-un segment, tot așa aici auzul nu percepe zgomotul căderii meiului decît pînă la o anumită limită (M. Timpanaro Cardini, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Ed. Laterza, 1975, vol. II, n. 58, p. 896). Protagoras susține drepturile aparenței sensibile (conform cu propoziția omului-măsură) împotriva raționamentului matematic care ar duce la concluzia că zgomotul se produce indiferent dacă îl auzim sau nu.

După opinia lui É. Dupréel, paradoxul acesta își putea găsi răspuns în tezele lui Protagoras pornind de la ideile de relativitate și convenție. Calitatea de a face zgomot e relativă ca și celelalte. Depinde de ce va cuprinde numele de „zgomot". În toate trecerile prin continuitate sau prin salturi de la o calitate la contrariul său, convenționalismul lui Protagoras putea rezolva ceea ce absolutismul eleaților prezenta ca pe ceva deconcertant (É. Dupréel, *Les soph.*, pp. 47—49).

[198] M. Untersteiner socotește acest text platonic drept o mărturie asupra conținutului și secțiunilor *Argumentelor contrare* ale lui Protagoras (*Le „Antilogie" di Protagora*, în „Antiquitas", II, III, 1947—1948, pp. 34—37). Vezi și n. 25.

[199] gr. Περὶ τῶν θείων. Aceasta ar fi o referire la *Despre zei*; cf. n. 198.

[200] „Cele percepțibile prin simțuri" (φανερά) și „afirmațiile cu caracter universal despre devenire și despre existență" ar fi o referire la *Despre existență* [B 2]; cf. n. 198.

[201] Referire mai ales la acea parte a *Argumentelor contrare* de care depinde *Republica* lui Platon (B 5); cf. n. 198.

[202] Nu se știe cu precizie, în pofida ipotezelor savant argumentate, ce s-ar fi aflat sub acest titlu (cf. n. 25) și dacă a existat o lucrare mai amplă privitoare la toate meseriile, sau mai multe lucrări abordînd pe rînd diversele meserii, dacă poziția lui Protagoras era de apărător sau, dimpotrivă, de critic al diverselor îndeletniciri, din cauza interesului său aproape exclusiv pentru știința politicii.

[203] Motivele atribuirii lui Protagoras a opiniilor expuse aici de Sextus Empiricus ca fiind ale legendarului Anacharsis (vd.n. 204) se află la M. Untersteiner, *Prot. Ant.*, pp. 37—44. Pe scurt: Protagoras care era, spre deosebire de ceilalți sofiști, un adversar al meseriilor considerate în sine și de o singură persoană, s-a servit de acest personaj pentru a-și dezvolta (probabil în *Argumente contrare*) ideile sale cu privire la

meserii. Sextus Empiricus a putut găsi textul într-o culegere de apofteme atribuite lui Anacharsis fără a şti de unde provine el.

[204] **Anacharsis, înţelept legendar, originar din Sciţia, pe care tradiţia literară (începînd cu Herodot) îl prezintă ca pe un străin dornic de instruire care călătoreşte prin Grecia sec. VI i.e.n., aducînd cu sine înţelepciunea sa naivă, simplitatea obiceiurilor neamului său cu care pricecă binele şi răul statelor civilizate. I se atribuie multe vorbe înţelepte. Uneori e considerat unul din cei şapte înţelepţi. Cinicii au făcut din el un maestru ai cărui discipoli se voiau.**

[205] gr. ὅς φασιν. Această incidentă arată că Sextus Empiricus redă vorbele lui Anacharsis ca fiind luate de la a doua mînă.

[206] gr. τεχνικῶς = după normele meserici.

[207] gr. ἰδιώτης şi τεχνίτης — **termeni** posteriori lui Protagoras.

[208] gr. τὰ τεχνικὰ ἰδιώματα — se mai poate traduce: principiile specifice ale meseriilor, detaliile tehnice.

[209] gr. τὸ τεχνικῶς ἀποτελεσθέν.

[210] gr. ὁμόζηλος — termen tîrziu pentru termenul platonic ὁμότεχνος (*Prot.* 328 A).

[211] gr. ἐν μιᾷ δυνάμει.

[212] gr. τεχνικά.

[213] gr. ἰδιωτικά.

[214] Nu se ştie din ce operă făcea parte acest fragment. I s-a atribuit lucrării *Despre virtuţi* (Bodrero). După M. Untersteiner, dacă această lucrare făcea parte din *Argumentele contrare* (cf. n. 25), fragmentul nu i se poate atribui. După problematica abordată, pasajul se leagă de partea constructivă a operei lui Protagoras, deci de *Adevărul*. Avem aici o realizare practică a poziţiei teoretice a lui Protagoras faţă de morală. El vede valorile etice ca opera unei gîndiri care ştie să le impună, în virtutea lui κρείττων λόγος, universalităţii oamenilor. Pericle apare aici ca dominatorul situaţiei şi creatorul unei moralităţi cu valoare universală (cf. *I Sof.* I, pp. 107—108; cf. şi n. 124 şi 129 şi A 21 şi 21 a).

[215] gr. τέχνη, cf. n. 178 şi M. Untersteiner, *I Sof.* I, p. 106.

[216] gr. μελέτη.

[217] **Textul pe care alte ediţii (DK, Capelle, Untersteiner) îl dau aici cuprinde celebrul mit al apariţiei şi evoluţiei oamenilor şi societăţii omeneşti (o istorie a civilizaţiei de genul celor care au interesat foarte mult pe greci, cf. şi Democrit 68 B, 5 bis), pe care Protagoras, solicitat de Socrate, îl povesteşte alegînd această formă şi nu cea a „logos"-ului, ca fiind mai plăcută de ascultat. El are de apărat în calitate de dascăl de virtute (ἀρετή), ideea că virtutea se poate învăţa, lucru care ar veni în contradicţie cu ideea că ea este un dar natural al speţei umane, temei pe care se sprijină principiul democraţiei ateniene de a nu socoti tehnice chestiunile politice şi prin urmare de a solicita tuturor părerea în acest domeniu şi nu doar unor specialişti (cum se întîmplă în celelalte domenii de activitate). Protagoras susţine în mit ambele poziţii: omul plămădit de Epimeteu din pămînt, odată cu celelalte vieţuitoare şi lăsat fără mijloace de apărare şi de procurare a hranei este dăruit de Prometeu cu abilitate tehnică (ingeniozitate, inteligenţă practică = ἔντεχνος σοφία) şi foc (sau capacitatea de a produce focul şi de a se servi de el). Înzestrat astfel cu resurse proprii (δυνάμεις), pe**

care spre deosebire de alte vieţuitoare le împărtăşeşte cu zeii, el dobîndeşte priceperea necesară vieţii (ἡ περὶ τὸν βίον σοφία). Rămîne însă lipsit de apărare, pentru că nestăpînind ştiinţa politică (πολιτικὴ τέχνη) nu poate trăi în societate. Zeus trimite atunci pe Hermes să împartă tuturor αἰδώς (ruşine, moderaţie, respect faţă de altul) şi δίκη (simţul binelui şi al dreptăţii) fără de care nu e posibilă viaţa în societate. Dacă cineva totuşi se arată incapabil să dobîndească aceste daruri, trebuie omorît ca o boală a cetăţii. (Vezi textul în traducere românească, Platon, *Opere*, vol. I, pp. 435—437). Din mit şi din explicaţia care îi urmează, se înţelege că natura umană cuprinde (prin αἰδώς şi δίκη) posibilitatea unui progres moral, dar împlinirea lui ţine de experienţă şi educaţie (în familie, şcoli, stat). M. Untersteiner (care consideră acest mit ca o mare sinteză doctrinală cuprinzînd premisele filosofiei protagoreice travestite în formă mitică), spune că sînt traduse aici cele două propoziţii constructive ale lui Protagoras. Cu ἔντεχνος σοφία se reprezintă ideea individualistă a lui μέτρον ἄνθρωπος care îşi cucereşte personala dominare a experienţelor. În schimb, πολιτικὴ σοφία constituie κρεῖττων λόγος care reuşeşte să domine ἥττων λόγος propriu stadiului e.s. (cf. *I Sof.* I, p. 102. Pentru toată interpretarea mitului, cf. cap. III, partea a III-a, par. 2).

Nu dăm textul pentru că inspiraţia sa protagoreică a fost şi continuă să fie obiectul unor nesfîrşite discuţii.

Pentru bibliografie, rezumatul diverselor opinii, cf. Untersteiner, *I Sof.*, n. 24, p. 118; Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Loudon, 1957, pp. 407—409; Guthrie, *Les soph.*, p. 72, n. 2.

[218] Protagoras expune aici în opoziţie cu concepţia pedepsei ca răzbunare (reacţie firească) concepţia mai elevată a pedepsei ca intimidare, care este o dovadă a convingerii că virtutea se poate învăţa. Vd. Eschil, *Ag.* 176, *Eum.* 519; Tucidide III, 37—48 (cele două teze opuse susţinute de Cleon şi Diodotos). Cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. II, partea a III-a, par. 4.

[219] Cf. A 21 a. E vorba de convingerea colectivităţii.

[220] gr. δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι.

[221] gr. ἀνδρὸς ἀρετή = condiţie a existenţei cetăţii.

[222] gr. εὐρυθμία şi εὐαρμοστία.

[223] gr. ὡς εὐθυνούσης τῆς δίκης. Cf. ὀρθὸς λόγος κρεῖττων λόγος n. 66. Statul îşi educă cetăţenii, proces prin care se înfăptuieşte dispoziţia naturală de progres moral (cf. n. 217). Aceasta explică diferenţa între cei crescuţi în respectul legilor (în cetăţi) şi cei izolaţi, care nu au avut parte de nici o educaţie (cf. mai jos 327 D).

[224] Sc. în mit (cf. n. 217) şi în C la 325 A.

[225] gr. τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων, cf. n. 134.

[226] gr. ἀδικώτατος. Necesitatea respectării legilor şi ordinii într-o comunitate e mai puternică decît imboldul individualist al instinctelor. M. Untersteiner presupune aici o polemică Protagoras—Hippias (cf. *I Sof.*, T.P., n. *ad loc.*).

[227] Piesa *Sălbaticii* (Ἄγριοι) a lui Pherecrates a fost reprezentată în 420. Apărea acolo un cor de mizantropi care renunţau să trăiască în civilizaţie, preferînd o stare naturală.

[228] Răufăcători ale căror nume deveniseră proverbiale.

[229] διδάσκαλοι.

[230] Sc. de exemplu, el însuşi. Această concluzie care justifică poziţia sofiştilor este unul dintre punctele către care tinde întreaga demonstraţie a lui Protagoras; cf. n. 217.

[231] Aristofan, prin gura personajului său, face desigur aluzie la afirmaţia protagoreică din A 21, deşi vorbeşte despre Socrate pe care îl asimilează sofiştilor. Se referă la aspectul retoric al afirmaţiei şi identifică abuziv (cel puţin în ce-l priveşte pe Protagoras) slab cu nedrept şi tare cu drept; cf. n. 125.

[232] Că în versurile care urmează e ridiculizat Protagoras şi nu Socrate, ne-o dovedeşte textul de la A 28.

[233] În textul grecesc e de fapt vorba de cuvîntul ἀλεκτρυών care era folosit atît pentru cocoş cît şi pentru găină. În locul acestui unic termen se propun două cuvinte diferite: ἀλέκτωρ (formă poetică pentru cocoş aparţinînd vocabularului dorian — cf. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1968, p. 324) şi ἀλεκτρύαινα (formă analogică) inexistentă în limbă; exista totuşi un feminin — ἀλεκτορίς). Avînd în vedere sensul peiorativ al sufixului -αινα, întrebuinţat mai ales pentru desemnarea de animale dispreţuite (λύκαινα, ὕαινα, cf. Chantraine, *La formation* ..., p. 108), nu poate fi vorba de o propunere reală a lui Protagoras (ca în A 28), ci este probabil o parodie schiţată de Aristofan a încercărilor de îndreptare a limbii după criterii logice (cf. şi n. 156).

[234] Strepsiades foloseşte cuvîntul ἡ κάρδοπος (copaie, albie în care se frămîntă pîinea) care aparţine declinării tematice în ε/ο dar e printre puţinele substantive de genul feminin din cadrul acestei declinări. Protagoras (cf. n. 232), prin propunerea sa (ἡ καρδόπη), trece substantivul la temele în α(η) predominant feminine şi pune astfel de acord terminaţia cu articolul, care este feminin. Evident, nu putem şti dacă Protagoras a încercat realmente să facă această modificare. Este mai probabil o parodie a lui Aristofan (cf. A 28).

[235] Critică a afirmaţiei agnostice privitoare la zei (cf. B 4).

PRODICOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

S-a născut în cetatea ioniană Iulis din insula Ceos, la o dată care se situează între 470—460 î.e.n. Sursele antice ni-l prezintă drept contemporan cu Democrit și Gorgias (A 1), mai tînăr decît Protagoras (Platon, *Prot.* 317 C). A venit la Atena în mai multe rînduri ca ambasador al cetății sale. S-a bucurat de succes în misiunea sa și a dobîndit faimă și bani, cu prelegerile ținute tinerilor dornici de învățătură din Atena și din alte cetăți (A 1 a, A 3, A 4, A 4 a, A 11). Printre discipolii săi transmiși de tradiție se află Theramenes (A 4 b, A 6), Euripide (A 8), Tucidide (A 9), Isocrate (A 7), Damon (A 17). Raporturile sale cu Socrate au făcut obiectul multor discuții. Socrate se numește el însuși la Platon elevul și prietenul lui Prodicos, în mai multe rînduri (A 3, A 11, A 18, A 10 *Menon*, *Prot.*). Uneori, mai rar însă, se distanțează ironic de el (A 2, A 3 a). În privința raporturilor Prodicos—Socrate, o opinie mai deosebită neadoptată de alți cercetători, este aceea a lui É. Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, pp. 117—182) care consideră că Prodicos ar fi inspiratorul sau chiar autorul unor teze băuuite a fi socratice.

Apropierii de figura lui Socrate i se datorează poate și informația despre condamnarea sa la moarte sub acuzația că ar fi corupt tinerii (A 1). Anul morții nu i se cunoaște. Era în viață încă în anul 399, anul procesului lui Socrate (A 4).

Se cunosc trei titluri de lucrări, provenite din surse diferite — *Anotimpuri* (B 1), *Despre natură* (B 3), *Despre natura omului* (B 4). Titlurile sînt diferit interpretate în ce privește raportul existent între ele, precum și conținutul operelor pe care le desemnau, discutarea lor constituind un punct important al literaturii privitoare la Prodicos. (Cf. și *notele* 58, 73, 74).

Un lucru cert sînt preocupările sale semantice manifestate mai ales în distingerea exactă a înțelesului cuvintelor în general considerate sinonime (A 9, A 11, A 13-A 19, B 4) dar locul și importanța acestor preocupări în ansamblul învățăturii sale precum și în raport cu definițiile socratice sînt obiect de discuție.

În paginile care urmează, numerotarea mărturiilor și fragmentelor coincide cu cea din Diels—Kranz, *Die Vorsokratiker*, vol. II. Pentru textele care lipsesc din DK, dar apar la Untersteiner, *I Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Florența, 1948, am păstrat ordinea dată de Untersteiner cu mențiunea [U]. Cele cîteva texte adăugate de noi (urmînd opinia exprimată de É. Dupréel în *Les sophistes*, cap. Prodicos), au fost intercalate cu mențiunea [E.D.].

Am preluat pentru o parte din texte traduceri românești recent publicate. Acestea sînt: Platon, *Opere*, Ed. științifică și enciclopedică, vol. I, 1975, *Apărarea lui Socrate*, trad. Francisca Băltăceanu, *Charmides*,

trad. Simina Noica, *Laches*, trad. Dan Sluşanschi, *Protagoras*, trad. Şerban Mironescu; vol. II, 1976, *Hippias Maior*, trad. Gabriel Liiceanu, *Menon*, trad. Liana Lupaş şi Petru Creţia; vol. III, 1978, *Cratylos*, trad. Simina Noica, *Euthydemos*, trad. Gabriel Liiceanu;

Quintilian, *Arta oratoriei*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1974, trad. Maria Hetco.

În textele de la A 13—A 19 care conţin distincţiile sinonimice atribuite lui Prodicos, am subliniat termenii româneşti corespunzători chiar cînd în traducerea românească reprodusă evidenţierea lipseşte sau este realizată altfel.

Alte mici modificări au fost menţionate şi explicate în note.

I.P

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. Lex. *Suda.* Prodicos din Ceos, născut în insula Ceos, cetatea Iulis, filosof al naturii[1] și sofist, contemporan cu Democrit din Abdera[2] și cu Gorgias, discipol al lui Protagoras din Abdera[3]. A murit la Atena, bînd cucută, învinuit că ar fi corupt tinerii[4].

1 a. PHILOSTRATOS, *Vitae sophistarum* I, 12, ed. Kayser. Renumele lui Prodicos din Ceos în înțelepciune ajunsese atît de mare încît fiul lui Gryllos, [Xenofon], care era prizonier la beoțieni, a venit să-l asculte vorbind, după ce a depus garanție pentru persoana sa[5]. Fiind trimis ca ambasador la atenieni, cînd s-a înfățișat înaintea Sfatului, a părut foarte potrivit pentru acea însărcinare, deși vorbea cu voce joasă și era greu de auzit[6].

Umbla în așa măsură după tineri nobili cît și după tineri din familii umile, încît avea și intermediari pentru acest fel de vînătoare. Căci era robul banilor[7] și dedat plăcerilor[8].

Iar povestirea lui Prodicos despre alegerea lui Herakles, pe care am pomenit-o la început, și Xenofon a socotit-o vrednică de a fi relatată. Și de ce aș mai caracteriza stilul lui Prodicos cînd Xenofon l-a reprodus destul de bine?[9]

2. PLATON, *Protagoras* 315 C-D *Socrate:* L-am văzut chiar și pe Tantalos[10]; căci într-adevăr, venise și Prodicos din Ceos, dar era într-o cameră pe care Hipponikos[11] o folosea mai mult ca magazie ... Prodicos stătea încă în pat, înfășurat în blănuri și velințe, destul de multe la număr, pe cît se părea. [Aproape de el stăteau Pausanias și Agathon și alții]. Despre ce vorbeau, eu unul nu mi-am putut da seama de afară, deși eram foarte curios să-l aud pe Prodicos: mi se părea că e nemaipomenit de priceput la toate și că are ceva divin în el[12]. Dar fiindcă vocea sa era foarte gravă, se producea în cameră un vuiet în care nu se mai distingea ce spune.

3. — *Hippias Maior* 282 C *Socrate:* Ca să nu mai vorbesc de prietenul meu Prodicos, care nu o dată a trecut pe aici cu treburi de ale cetății. Dar ultima oară, venind la Atena ca reprezentant al Ceosului, a stîrnit mare admirație vorbind în Consiliu; iar apoi s-a gîndit și la ale sale; cu prelegeri și cu lecții a cîștigat o groază de bani, de te miri cît.

3 a. — *Theaitetos* 151 B *Socrate:* Uneori, Theaitetos, cei care nu îmi par în nici un fel „grei"[13], dîndu-mi seama că nu au cîtuși de puțin nevoie de mine, cu multă bunăvoință caut să-i îndrum în altă parte și, să zicem, cu ajutor divin, ghicesc întocmai, în tovărășia cui ar avea ei de cîștigat. Pe mulți dintre aceștia i-am lăsat lui Prodicos, pe mulți — altor înțelepți și minunați bărbați.

4. — *Apărarea lui Socrate* 19 E *Socrate:* Mi se pare frumos să fie cineva în stare să-i instruiască[14] pe oameni, cum fac Gorgias din Leontinoi și Prodicos din Ceos și Hippias din Elis. Într-adevăr, fiecare dintre aceștia este în stare, atenieni, ca, în orice oraș s-ar duce, să atragă pe lîngă sine pe tinerii care altminteri ar putea să-și ia drept sfătuitori fără plată pe oricare din concetățenii lor; îi conving pe tineri ca, părăsind tovărășia acelora, să vină la ei, dar plătind bani și purtîndu-le, pe deasupra și recunoștință.

4 a. XENOPHON, *Symposion* 4, 62 Eu știu, zise [*Socrate*], că tu [Antisthenes] ai fost mijlocitor între Callias, aici de față, și înțeleptul Prodicos, cînd ai văzut că primul este îndrăgostit de filosofie, iar celălalt are nevoie de bani.

4 b. ATHENAIOS, *Ospățul sofiștilor* V, 220 B Lucrarea acestuia [a lui Aischines Socraticul, fr. 16, p. 50 Krauss = fr. 34, p. 284 Dittmar], intitulată *Callias*[15], cuprinde neînțelegerea[16] lui Callias cu tatăl său, precum și ridiculizarea sofiștilor Prodicos și Anaxagoras[17]. Într-adevăr, el spune că Prodicos și l-a făcut pe Theramenes[18] discipol, iar celălalt pe Philoxenos, fiul lui Eryxis și pe Ariphrades[19], fratele lui Arignotos, citharedul, vrînd să evidențieze din necinstea și lăcomia vulgară a celor [mai sus] numiți, [calitatea] învățăturii pe care le-au dat-o profesorii lor.

5. ARISTOFAN, *Norii* 360 *Corul norilor* [către Socrate]: Spune ce vrei, căci n-am pleca urechea la nici un alt meteorosofist[20] din zilele noastre în afară doar de Prodicos[21];

la el, datorită înțelepciunii și a cunoștințelor sale, la fine [Socrate] ... [urmează înșirarea calităților lui Socrate].

5. — *Tagenistai*, fr. 490 Kock. Pe omul acesta l-a stricat fie o carte, fie Prodicos, fie măcar vreun palavragiu.

6. *Scholii* la ARISTOFAN, *Norii* 361 Acesta [Prodicos] era și profesorul lui Theramenes cel supranumit „Coturnul"[22].

7. DIONYS DIN HALICARNAS, *Isocrate* 1 [Isocrate][23] a fost și discipolul lui Prodicos din Ceos și al lui Tisias Syracusanul, care aveau renume mare pe atunci printre greci pentru erudiția lor; după cum povestesc unii, a fost și discipolul oratorului Theramenes, pe care l-au condamnat la moarte cei 30 [de tirani] pentru că era suspectat de a fi favorabil democrației.

8. GELLIUS, *Noctes att.* XV, 20, 4 [Euripide] a fost discipolul filosofului naturii, Anaxagoras, și al retorului Prodicos.

9. MARCELLINUS, *Vita Thucydidis* 36 [Tucidide] a imitat în mică măsură, după cum spune Antyllos și corespondențele și antitezele de vocabular[24] ale lui Gorgias din Leontinoi, foarte gustate in acea vreme la greci și desigur a imitat și precizia terminologiei[25] lui Prodicos din Ceos.

10. QUINTILIAN. III—1, 12 Dintre aceștia, primii despre care se spune că au tratat despre locuri comune sînt Protagoras și Gorgias; primii despre care se spune că au pus în mișcare pasiunile sînt Prodicos, Hippias, același Protagoras și Thrasymachos.

ARISTOFAN, *Păsările* 692 „Dați-ne atenție nouă, care sîntem nemuritoare, pentru ca, după ce veți fi auzit totul, corect, de la noi, despre fenomenele cerești, ... să-i spuneți lui Prodicos[26] din partea noastră să plîngă de aici înainte" [urmează o variantă hazlie de theogonie, cf. Orfeu A' 12] *Scholii la* ARISTOFAN, *Păsările* 692 Pe nedrept Callimachos[27] îl numea pe Prodicos printre retori, căci în mod clar în aceste versuri el apare ca filosof.

[E.D.] PLATON, *Protagoras* 341 A *Socrate:* Bagă de seamă, Protagoras, s-ar putea ca știința lui Prodicos [în ce privește sensul exact al cuvintelor] să fie divină, vechimea ei fiind considerabilă, căci ea începe de la Simonides sau chiar mai de departe. Tu, cu toate că te pricepi

la multe altele, pari a nu te pricepe la aceasta, pe cînd eu, ca fost elev al lui Prodicos, mă pricep.

[E.D.] — *Menon* 96 D *Socrate:* Tare mă tem, Menon, că sîntem niște nepricepuți, și tu și eu, și că n-am învățat destul, tu de la Gorgias, iar eu de la Prodicos[28].

11. — *Cratyl.* 384 B *Socrate:* Și într-adevăr, nici cu privire la nume nu se întîmplă să fie o învățătură prea ușoară. Dacă, în fapt, aș fi dat ascultare cursului de 50 de drahme[29], al lui Prodicos, care e în măsură — după cum spune chiar el — să instruiască pînă la capăt pe ascultător asupra acestui lucru, nimic nu s-ar împotrivi ca tu să afli pe loc adevărul despre dreapta potrivire a numelor; numai că eu nu am audiat decît pe cel de o drahmă[30].

12. ARISTOTEL, *Rhetorica* III, 14, 1415 b 12 Așa încît, ori de cîte ori se ivește ocazia, trebuie spus[31]: „Și acum, fiți atenți la mine, pentru că nu e cu nimic mai mult în interesul meu decît al vostru" și „iată, vă voi spune ceva cum n-ați mai auzit de minunat și uimitor". Asta revine la cele ce spunea Prodicos auditorilor cînd picoteau de somn și anume că le intercalează o parte din lecția de 50 de drahme[32].

13. PLATON, *Protagoras*[33] 337 A-C *Socrate:* După ce Critias a spus acestea, luă cuvîntul Prodicos: „Cred că ai dreptate, Critias. Într-adevăr, cei ce participă la astfel de discuții trebuie *să dea ascultare deopotrivă* ambilor vorbitori, dar nu *în aceeași măsură*[34]. Căci nu este totuna; trebuie să ia aminte deopotrivă la amîndoi, dar nu trebuie să dea fiecăruia aceeași apreciere, ci se cuvine să dea mai multă apreciere celui mai priceput, iar celui mai nepriceput o apreciere mai mică. Eu însumi, Protagoras și Socrate, vă cer să cedați și *să dezbateți împreună* probleme serioase, dar *să nu vă certați*[35], căci prietenii discută între ei cu bunăvoință, numai străinii și dușmanii se ceartă unii cu alții. Astfel și întîlnirea noastră ar deveni foarte plăcută, iar voi, vorbitorii, ați dobîndi în acest fel *aprobarea* noastră, a celor care vă ascultăm, nu numai lauda[36]. Aprobarea se află în sufletele celor care ascultă fără înșelăciune, pe cînd lauda se află adesea în cuvintele celor ce grăiesc altfel decît cred. Iar noi, ascultătorii, *am încerca o bucurie intelectuală* fără seamăn și nu doar *o plăcere de rînd*[37]. Căci a încerca o bucurie intelectuală înseamnă a învăța ceva

şi a dobîndi înţelepciune cu ajutorul gîndirii, pe cînd plăcerea de rînd este ceva la nivelul trupului, ca de pildă, o mîncare sau vreo senzaţie plăcută". Aşa a vorbit Prodicos şi mulţi din cei prezenţi l-au încuviinţat.

14. — — 340 A *Socrate* [către Prodicos]: „Căci pentru a-l salva pe Simonides e nevoie de rafinamentul tău, cu ajutorul căruia deosebeşti pe *a vroi* şi pe *a dori*[38] cum că nu sînt unul şi acelaşi lucru". 340 B — „Crezi că *a deveni* este acelaşi lucru cu *a fi*[39], sau e altceva"? — „Altceva, pe Zeus", a zis Prodicos. 341 B „Căci *grozav*, spune el [Prodicos], însemnează *rău* ... Ce înţelegea Simonides prin cuvîntul *greu*, o Prodicos?" „*Rău*", zise el[40].

15. — *Menon* 75 E *Socrate* [către Menon]: Există ceva pe care îl numeşti *sfîrşit*? Spun *sfîrşit* cum se spune *capăt* sau *limită*. Toate acestea au acelaşi sens pentru mine. Poate că Prodicos ar găsi o diferenţă aici[41].

16. — *Euthydemos* 277 E *Socrate* [către Cleinias]: În primul rînd, cum spune Prodicos, trebuie să înveţi folosirea corectă a cuvintelor; tocmai acest lucru vor să ţi-l arate cei doi străini [Euthydemos şi Dionysodoros]. Nu ai ştiut că oamenii folosesc cuvîntul *a învăţa* în două cazuri diferite: cînd, neavînd iniţial ştiinţa unui obiect, o dobîndeşti ulterior; dar şi cînd, înzestrat deja cu această cunoaştere, te foloseşti de ea pentru a cerceta acelaşi obiect, fie prin fapte, fie prin spuse. E drept că, în acest caz, ei spun mai degrabă *a înţelege* decît *a învăţa*[42], dar alteori spun deopotrivă şi *a învăţa*.

17. — *Laches* 197 B *Nicias:* Eu cred dimpotrivă, că *lipsa de frică* şi *curajul*[43] nu sînt unul şi acelaşi lucru. Apoi, sînt de părere că de *prevedere* şi de *curaj* au parte foarte puţini, pe cînd *cutezanţa* şi *îndrăzneala* şi *lipsa de frică*[44] fără de prevedere îi caracterizează pe foarte mulţi [bărbaţi şi femei, copii şi animale].

A se vedea *Laches* 197 D *Socrate:* Nici să nu-i spui nimic [lui Nicias], Laches. Mi se pare că nu ţi-ai dat deloc seama că şi-a tras felul acesta de înţelepciune de la prietenul nostru Damon, iar Damon[45] se află mereu împreună cu Prodicos cel care, între toţi sofiştii pare a face cu cea mai mare măiestrie distincţii de numiri.

18. — *Charmides* 163 A-B *Socrate:* Dar, spune-mi, întrebai eu, după tine nu-i acelaşi lucru *a face* şi *a să-*

vîrși?[46] *Critias:* — Nu, fără îndoială, spuse el. După cum *a lucra* și *a face*[47] nu sînt deopotrivă. Am învățat de la Hesiod care spunea: „lucrul[48], de nici un fel nu este de ocară" [*Munci și zile* 311]. Crezi tu, că dacă el ar fi denumit asemenea lucrări de care tocmai pomeneai adineaori și prin *a lucra* și prin *a săvîrși*, n-ar fi văzut atunci nimic de ocară în meseria făcătorului de încălțăminte, a negustorului de sărături, ori a aceluia care zace prin casele de pierzanie? Să nu-ți închipui asta, Socrate. Părerea mea e că și Hesiod făcea o deosebire între *făptuire*, *săvîrșire* și *lucrare*[49], iar uneori *fapta* poate ajunge de ocară, dacă nu se însoțește cu frumosul; *lucrul*[50] însă nu poate fi hulit niciodată. Pe cele bine făcute și de folos le numea *lucrări*[51], iar asemenea *făptuiri* sînt *lucrări* și *săvîrșiri*[52].

A se vedea 163 D *Socrate:* Doar l-am auzit pe Prodicos făcînd nenumărate asemenea diferențieri ale înțelesului cuvintelor.

19. ARISTOTEL, *Topica* II, 6, 112 b 22 Și mai trebuie avut în vedere cazul[53] cînd cineva își reprezintă un lucru drept caz particular pentru el însuși[54], considerîndu-l diferit numai pentru că numele este altul, așa cum Prodicos împarte *plăcerile* în *bucurie*, *desfătare* și *încîntare*. Într-adevăr, acestea toate sînt denumiri pentru unul și același lucru și anume, plăcerea[55].

ALEXANDROS DIN APHRODISIAS, *Commentaria graeca* in ARISTOTELIS *Topica* la acest loc 181, 2 Prodicos încerca să lege de fiecare din aceste cuvinte un înțeles distinct, așa cum fac și stoicii care numesc *bucurie*, o exaltare rațională, *plăcere*, o exaltare instinctivă, *desfătare*, plăcerea urechilor, *încîntare*, plăcerea de a asculta discursuri. Toate acestea sînt de-ale celor care stabilesc reguli, dar nu spun nimic bun.

[U] *Scholii* la PLATON, *Phaidros* 267 B [= Herm. *in Plat. Phaedr.*, p. 238] Acesta [Prodicos] a găsit semnificația precisă a cuvintelor, de exemplu, diferența dintre desfătare, bucurie, încîntare, numind *desfătare*, plăcerea urechilor, *bucurie*, pe cea a sufletului, *încîntare*, pe cea a ochilor[56].

20. PLATON, *Phaidros* 267 B *Socrate* [despre procedeele retorice și despre retorii iluștri, despre Tisias și Gorgias care au inventat formularea scurtă și lungirea nemăsurată

a discursurilor despre orice]: Totuşi, auzindu-mă o dată vorbind despre această metodă, Prodicos a rîs şi a spus că el este singurul care a descoperit arta discursurilor potrivite şi că nu e nevoie nici de discursuri lungi, nici de scurte, ci de discursuri de o lungime potrivită[57].

B) FRAGMENTE

1. *Scholii* la ARISTOFAN, *Norii* 361 Există şi o lucrare a lui Prodicos, intitulată *Anotimpuri*[58], în care acesta a înfăţişat întîlnirea lui Herakles cu Virtutea şi Corupţia şi cum, fiecare îmbiindu-l pe drumul ei, Herakles a înclinat către Virtute şi a preferat sudoarea [ostenelilor] plăcerilor trecătoare ale Corupţiei[59].

PLATON, *Symposion* 177 B *Eryximahos* [reproducînd spusele lui Phaidros]: Observă dacă vrei şi că principalii sofişti au compus în proză elogiul[60] lui Herakles şi al altora, ca de pildă excelentul Prodicos.

[E.D.] — *Protagoras* 340 C-D *Socrate:* „Nu-i aşa, că în primele versuri Simonides şi-a spus părerea sa proprie, anume că „e greu să devii cu adevărat om de ispravă?", am zis eu. — „Ai dreptate", a zis Prodicos. — „Pe Pittacos îl dezaprobă, dar nu aşa cum crede Protagoras, deşi spune acelaşi lucru, ci pentru că spune de fapt altceva, căci Pittacos nu s-a exprimat precum Simonides, că e greu să devii bun, ci că e greu să fii bun: ori nu este acelaşi lucru, Protagoras, a fi şi a deveni, după cum spune Prodicos acesta; deci dacă a fi nu e tot una cu a deveni, nici Simonides nu se contrazice singur. [U] Dar poate că Prodicos şi mulţi alţii ar zice împreună cu Hesiod" ... [urmează o parafrază după *Munci şi zile* 287—292, păstrînd foarte mulţi din termenii hesiodici][61].

[U] XENOPHON., *Memorabilia* II, 1, 20 *Socrate:* În plus, trîndăvia şi plăcerile de moment nici nu pot să dea corpului vigoare, după cum spun profesorii de gimnastică, nici nu sădesc în suflet vreo ştiinţă demnă de luat în seamă. În schimb, rîvna stăruitoare te face să împlineşti fapte bune şi frumoase, cum spun oamenii de seamă. De exemplu, spune undeva şi Hesiod: „Cu uşurinţă poţi să obţii şi chiar din belşug, răul./Drumul i-e neted şi foarte

aproape se află./Sudoare-au[62] pus însă zeii în calea virtuții;/drumul la ea este lung și pieptiș și aspru dintîi;/ odată pe culme ajuns, din greu în ușor se preface." O spune și Epicharmos în următorul vers: „Pe trudă, zeii ne vînd tot binele"; și în alt loc spune: „Nefericite, nu rîvni ce-i ușor și plăcut, să n-ai parte de greu"*.

2. — — II, 1 (21) Și înțeleptul Prodicos în lucrarea lui despre Herakles, mult citită, exprimă o părere asemănătoare, despre Virtute, zicînd, pe cît mi-aduc aminte, cam așa[63]: „Pe cînd Herakles trecea de la copilărie la adolescență, vîrstă la care tinerii, deveniți acum independenți, arată dacă vor intra în viață pe drumul virtuții sau pe cel al viciului[64], retrăgîndu-se într-un loc liniștit s-a oprit acolo, neștiind pe care dintre cele două drumuri[65] să apuce; (22) atunci i s-au arătat, venind spre el, două femei înalte. Una din ele era plăcută la vedere, în cuviința și firească-i noblețe, avînd drept podoabă curățenia feței, sfiala în priviri[66], modestia ținutei, îmbrăcămintea albă; cealaltă, bine împlinită la trup și molatecă, la chip înfrumusețată să-i pară pielea și mai albă și mai rumenă decît era în realitate; iar ținuta să-i pară mai dreaptă decît era din fire; avea ochii larg deschiși[67] și haine prin care frumusețea-i în floare să se poată străvedea mai bine; mereu se tot uita la ea și pîndea să vadă dacă nu-i privită, ba, de multe ori mai trăgea cu ochiul și la umbra ei. (23) Cînd s-au apropiat de Herakles, cea despre care am vorbit mai întîi nu și-a schimbat mersul, dar cealaltă, vrînd să o ia înainte, a alergat la Herakles și i-a spus: văd Herakles, că nu știi pe ce drum să apuci în viață. Dacă te vei împrieteni cu mine, te voi duce pe drumul cel mai plăcut și mai ușor, nu-ți va rămîne nici o plăcere negustată și vei trăi neîncercat de necazuri. (24) Căci, în primul rînd, nu vei purta nici grija războaielor, nici a [altor] treburi, ci mereu vei căuta ce ai putea găsi mai bun de mîncat sau de băut, sau ce te-ar bucura să vezi sau să auzi, sau ce ți-ar face plăcere să miroși sau să atingi, sau cu ce băieți te-ar încînta[68] mai mult să ai legături și cum să te culci mai pe moale și cum să le obții pe toate fără nici un fel de osteneală. (25) Iar dacă vreodată vei bănui că-ți lipsesc mij-

* Pt. Prodicos ca autor al citării, cf. nota 62.

loacele pentru a le obține, nu te teme că te voi împinge să ți le procuri cu osteneala corpului și suferința sufletului, ci, dimpotrivă, tu te vei bucura de ceea ce obțin ceilalți prin muncă, fără să te dai în lături de la nimic de unde ai putea cîștiga. Căci eu le dau voie celor care mă urmează să tragă foloase în orice chip." (26) Atunci Herakles, auzind acestea zise: „Dar care ți-e numele, femeie?" Iar ea: „Prietenii, zise, îmi spun Fericirea, dușmanii mă numesc, ponegrindu-mă, Corupția"[69]. (27) Între timp și cea de-a doua femeie, apropiindu-se, zise: „Și eu vin la tine Herakles pentru că îți cunosc părinții, iar firea ți-am remarcat-o încă din timpul educației tale. De aceea, sper că, apucînd pe drumul care duce la mine, de bună seamă tu ai înfăptui multe acțiuni frumoase și nobile iar eu încă m-aș bucura de mai multă cinste și strălucire prin faptele tale bune. Nu te voi amăgi promițîndu-ți plăceri, ci îți voi înfățișa lucrurile în tot adevărul lor, așa cum zeii le-au orînduit. (28) Căci zeii nu dau oamenilor nici un lucru bun și frumos fără osteneală și strădanie și dacă vrei să-ți fie zeii prielnici, trebuie să-i cinstești pe zei, dacă de prieteni să fii iubit dorești, trebuie să le faci bine prietenilor, dacă onorurile unei cetăți le rîvnești, trebuie să fii de folos acelei cetăți, dacă ți-e să fii admirat de întreaga lume grecească pentru meritul tău, trebuie să te sileștí să faci bine Eladei, dacă vrei ca pămîntul să-ți dea roade îmbelșugate, trebuie să cultivi pămîntul, dacă îți propui să te îmbogățești de pe urma vitelor, trebuie să te ocupi de vite, dacă năzuiești să devii puternic prin războaie și vrei să fii în stare să-ți eliberezi prietenii și să-ți subjugi dușmanii, trebuie și să înveți de la cei ce se pricep meșteșugul războiului în sine și să te obișnuiești cu practicarea lui[70]. Dacă vrei să fii și puternic la trup, trebuie să-ți obișnuiești trupul să asculte de rațiune și să-l deprinzi cu osteneala și cu sudoarea"[71]. (29) Aici, Corupția, luîndu-i vorba, zise, după cum spune *Prodicos*: „*Îți dai seama Herakles ce drum greu și lung* către plăceri îți înfățișează femeia aceasta? Pe cînd eu te voi duce spre fericire pe un drum ușor și scurt." (30) Iar Virtutea spuse: „Dar tu, sărmana de tine, ce ai tu bun? Ce plăcere cunoști tu oare cînd nimic nu vrei să faci pentru ea? Tu, care nici nu aștepți dorința plăcerilor, ci, mai înainte să apuci a le dori, te saturi de toate, mîncînd înainte

să-ţi fie foame, bînd înainte să-ţi fie sete; născoceşti feluri de mîncare ca să mănînci cu plăcere, îţi oferi vinuri scumpe ca să bei cu plăcere, iar vara, colindînd peste tot, cauţi zăpada; ca să dormi profund şi dulce nu-ţi procuri numai aşternuturi din cele moi, ci şi paturi şi tălpi de leagăn pentru pat. Căci tu vrei să dormi nu de oboseală, ci pentru că nu ai nimic de făcut. Plăcerile iubirii le stîrneşti înaintea dorinţei, recurgînd la orice născociri şi folosind bărbaţi şi femei. Căci aşa îţi obişnuieşti prietenii, noaptea făcîndu-i de ruşine, în schimb punîndu-i să doarmă cea mai preţioasă parte a zilei. (31) Deşi nemuritoare, ai fost respinsă de zei şi eşti dispreţuită de oamenii cumsecade. Lucrul cel mai plăcut de auzit din toate, lauda ta, ţie nu ţi-e dat să-l auzi şi n-ai parte să vezi cel mai plăcut spectacol; niciodată nu ţi-ai admirat o faptă frumoasă, făcută de tine. Cine s-ar bizui pe vorba ta? Cine te-ar ajuta la nevoie? Sau ce om cu minte s-ar încumeta să facă parte din cortegiul prietenilor tăi? Aceştia, tineri fiind, sînt neputincioşi la trup, iar cînd îmbătrînesc, îşi pierd mintea. După ce şi-au petrecut tinereţea prosperînd fără osteneală, îşi tîrăsc cu greu bătrîneţea în mizerie, cînd ruşinîndu-se de ce-au făcut, cînd împovăraţi de ceea ce fac. Au alergat în tinereţe de la o plăcere la alta, iar greutăţile le-au amînat pentru bătrîneţe. (32) Eu însă trăiesc laolaltă cu zeii, laolaltă cu oamenii cei buni. Şi nici o lucrare frumoasă, fie ea divină, fie omenească, nu se împlineşte fără mine. Mă bucur de cea mai mare cinste la zei şi la oamenii care merită stimă, sînt drag ajutor meşteşugarilor, sînt paznic de nădejde al caselor pentru stăpîni, blîndă protectoare a slujitorilor, bună tovarăşă de muncă pe timp de pace, aliat de nădejde în lupte, cea mai bună părtaşă la prietenie[72]. (33) Prietenii mei gustă cu plăcere necăutată din mîncare şi băutură, căci aşteaptă pînă cînd le doresc. Somnul le e mai dulce decît celor nemunciţi şi nici nu le e greu să se despartă de el, nici nu-şi părăsesc de dragul lui, obligaţiile. Şi tinerii se bucură de laudele bătrînilor şi bătrînii sînt cinstiţi de respectul tinerilor, şi faptele trecute şi le amintesc cu plăcere după cum se bucură să-şi împlinească bine obligaţiile prezente. Datorită mie sînt îndrăgiţi de zei, iubiţi de prieteni, cinstiţi de patria lor. Iar cînd vine sfîrşitul hărăzit de soartă, nu zac în uitare, lipsiţi de cinstire, ci înfloresc veşnic, celebraţi

în amintirea oamenilor. Dacă-ţi vei da astfel silinţa, tu Herakles, fiu al unor părinţi aleşi, îţi stă în putinţă să atingi fericirea desăvîrşită". (34) Cam aşa relatează Prodicos lecţia de morală primită de Herakles de la Virtute, numai că şi-a împodobit ideile cu cuvinte încă mai solemne decît o fac eu acum.

3. GALENOS, *De elem. secundum Hippocratem* I, 9 (I, 487 Kühn ; 54, 18 Helmreich. Cf. 24, A 2). Toate scrierile celor vechi, ale lui Melissos, Parmenides, Empedocles şi Alkmaion şi ale lui Gorgias şi Prodicos şi ale tuturor celorlalţi sînt intitulate *Despre natură*[73].

CICERO, *De oratore* III, 32, 128 *Catulus* [despre varietatea preocupărilor vechilor oratori] : Ce să spun despre Prodicos din Ceos, despre Thrasymachos din Chalcedonia, despre Protagoras din Abdera? Fiecare dintre ei a vorbit şi a scris foarte mult în acele vremuri, chiar despre natură.

4. GALEN., *De virt. physic.* II, 9 [III, 195 Helmreich ; cf. XV, 325 Kühn] Prodicos însă, în lucrarea despre natura omului[74], cînd dă numele de φλέγμα inflamaţiei şi ca să zic aşa uscării secreţiei, avînd în vedere înţelesul verbului πεφλέχθαι[75], foloseşte cuvîntul în alt sens, dar fenomenul îl înţelege la fel cu ceilalţi. Cît despre inovaţiile lui Prodicos în materie de cuvinte, ne dă suficiente dovezi şi Platon [A 13—19]. Dar ceea ce îndeobşte se numeşte φλέγμα, cea care este de culoare albă, şi pe care Prodicos o numeşte βλέννα — mucozitate, este o secreţie rece şi umedă care se adună în cantitate mare şi la bătrîni şi la cei care au răcit cumva şi despre care numai un nebun ar putea spune că este altfel decît rece şi umedă. [Cf. Philolaos A 27 şi Democrit A 159].

Serieri incerte

5. PHILODEMOS, *De pietate*, c. 9, 7, p. 75 G E limpede că Perseus[76] ... distruge divinitatea sau că nu ştie nimic despre ea cînd, în lucrarea sa *Despre zei*, spune că nu par incredibile cele scrise de Prodicos şi anume că mai întîi au fost socotite divinităţi şi venerate lucrurile capabile să-i hrănească ⟨pe oameni⟩ şi să-i ajute şi apoi[77] descoperitorii fie ai unei surse de procurare a hranei, fie ai unui adă-

post, fie ai celorlalte îndeletniciri ca de exemplu, Demeter și Dionysos și ...

— [U] MINUCIUS FELIX, *Octavius* 21, 2[78] Prodicos spune că au fost trecuți printre zei cei care, prin roadele noi descoperite în drumurile lor, au adus foloase oamenilor.

CICERO, *De natura deorum* I, 42, 118 Iar Prodicos din Ceos, care a spus că au fost trecute în rîndul zeilor cele ce sînt de folos vieții oamenilor, ce a mai lăsat pînă la urmă din religie?

— — 15, 38 Perseus spune că au fost considerați zei cei care au descoperit lucruri de mare folos pentru viață și că înșeși lucrurile folositoare și salvatoare au fost desemnate cu numele de zei.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* IX, 18 Prodicos din Ceos spune: „Cei vechi au recunoscut ca zei[79] Soarele și Luna și rîurile și izvoarele și, în general, toate cele folositoare vieții noastre din cauza folosului avut de pe urma lor. Cum fac de exemplu egiptenii cu Nilul"; și mai spune că de aceea pîinea a fost considerată zeița Demeter, vinul Dionysos, apa Poseidon, focul Hephaistos și tot așa, fiecare dintre lucrurile folositoare ... IX, 51 Așa-numiții atei, ca de exemplu Euhemeros ... și Diagoras din Melos[80] și Prodicos din Ceos[81] și Theodoros ... spun că nu există divinitate ... IX, 52 Prodicos spune că ceea ce folosește vieții a fost acceptat ca divinitate, ca de exemplu, Soarele și Luna și rîurile și lacurile și pajiștile și roadele și orice alt lucru de felul acesta.

[U]. — — IX, 39, 41 (39) Și desigur, cei care spun că oamenii din vechime au socotit că sînt zei toate cîte le sînt de folos pentru viață, ca Soarele și Luna și rîurile și lacurile și altele asemenea, pe lîngă faptul că susțin o părere incredibilă, îi acuză de cel mai înalt grad de prostie pe cei vechi. Totuși nu e probabil ca aceștia să fi fost atît de lipsiți de judecată încît să accepte drept divinități lucruri care se distrug sub ochii lor, sau să atribuie putere divină lucrurilor mîncate și mistuite de ei ... (41) Într-adevăr, mergînd tot așa înainte, ar fi trebuit să-i considere zei și pe oameni, și mai ales pe filosofi (căci și ei sînt de folos vieții noastre) și pe multe dintre animalele negrăitoare (căci trudesc alături de noi) și pe cele de pe lîngă casă și uneltele și orice, chiar și lucruri mai mărunte decît ele. Dar acestea toate

sînt întru totul ridicole. Aşadar trebuie spus că părerea expusă nu este corectă.

[U] EPIPHANIUS, *Adversus haereses* III, 21 — în *Doxographi Graeci*, H. Diels, 1879, p. 591, r. 15—16 Prodicos numeşte zei cele patru elemente, apoi Soarele şi Luna. Căci de la acestea spunea el că au toate forţa vitală[82].

— THEMIST., *Or.* 30, p. 422 Dindorf[83] [U] Dacă am invoca şi pe Dionysos şi nimfele şi pe fiica Demetrei şi pe Zeus aducătorul de ploaie şi pe Poseidon dătătorul de hrană [DK] ne apropiem acum de riturile de iniţiere şi vom insera printre cuvintele noastre şi ştiinţa lui Prodicos, care leagă toate sacrificiile făcute de om şi misteriile şi iniţierile de foloasele agriculturii, socotind că de aici le-a venit oamenilor şi ideea de zei[84] şi orice formă de cult[85].

6. PLATON, *Euthydemos* 305 C *Socrate:* Ei [cei care neagă valoarea întregii filosofii — cf. nota 86], Criton, fac parte din două lumi şi, după cum spune Prodicos, reprezintă graniţa dintre filosof şi omul de stat. Se consideră oamenii cei mai înţelepţi. ... (D) Iar că se cred atît de înţelepţi, nu-i de mirare; şi din filosofie şi din politică iau cîte ceva, nici mult, nici prea puţin[86].

7. STOB. IV, 20, 65 Din PRODICOS: „Dorinţa cînd devine de două ori mai mare este iubire, iar iubirea îndoită devine nebunie".

Texte îndoielnice

8. PSEUDO-PLATON, *Eryxias* 397 D urm. *Socrate:* Cînd, nu demult, în Lyceion, am zis eu, un bărbat înţelept, anume Prodicos din Ceos, a susţinut în discuţie tocmai acest argument [pe care îl susţinuse Critias şi anume că bogăţia poate fi şi un rău pentru unii oameni], a lăsat impresia celor prezenţi că vorbeşte aiurea în aşa măsură încît nu a putut convinge pe nimeni de adevărul spuselor sale ...

Tînărul [aflat printre cei care asistau la discuţie] îl întreba pe Prodicos cum crede el că a fi bogat este un rău şi în ce fel este un bine? Iar acesta, întrerupîndu-l, a replicat ca şi tine ⟨Critias⟩ acum, că, pentru oamenii desăvîrşiţi este un bine şi pentru cei care ştiu pe ce să-şi folosească averea este un bine, dar pentru cei răi şi pentru ignoranţi este un rău. „Şi cu toate celelalte lucruri, zise el, e la fel:

într-adevăr, lucrurile sînt în mod necesar pe potriva celor care le folosesc"[87].

[U] — — 398 C *Socrate* [continuă relatarea discuției lui Prodicos cu tînărul]: *T.* — „Crezi, zise tînărul, că virtutea se poate învăța sau e înnăscută? *P.* — După părerea mea, se poate învăța, zise Prodicos. *T.* — Așadar, zise, nu ți se pare un prost cel care ar crede că, rugîndu-se zeilor, devine profesor de gramatică sau om învățat, sau capătă vreo altă știință pe care trebuie să o dobîndească învățînd de la altul sau descoperind-o singur?" — Prodicos a aprobat și acestea.

— „Așadar, conchise tînărul, tu, Prodicos, cînd te rogi zeilor să fii fericit și să ai parte de bine, nu te rogi pentru nimic altceva decît să devii desăvîrșit în virtute, cel puțin dacă e adevărat că oamenilor buni le merg și treburile bine, iar celor răi, rău. Dacă așadar virtutea se poate învăța, s-ar părea că nu te rogi pentru nimic altceva decît să capeți învățătura pe care nu o ai"[88].

Prodicos voia tocmai să se lanseze într-un atac contra tînărului pentru a se apăra și pentru a demonstra ceea ce ai demonstrat tu ⟨Critias⟩ acum, pentru că nu suporta să pară că invocă zeii în zadar. Dar, venind spre ei gymnasiarhul, îi porunci să plece din gymnasion.

[E.D.] PLATON, *Protagoras* 358 A—359 A *Socrate*: „Dar vă întreb împreună cu Protagoras, pe voi Hippias și Prodicos, — căci argumentația trebuie să fie și a voastră —, vi se pare că am dreptate sau că greșesc?" — Tuturor le-a părut că aveam dreptate cu prisosință în cele ce spusesem [și anume: ceea ce numesc oamenii „a fi învins de plăcere" este de fapt neștiința alegerii prin dreaptă cumpănire a plăcerii și a neplăcerii, a binelui și a răului]. „Așadar sînteți de acord că plăcerea este bună, iar neplăcerea este rea. Fac apel la dibăcia lui Prodicos, de a distinge cuvintele; spune cum vrei *plăcut* sau *desfătător* sau *îmbucurător*[89] sau oricum îți face plăcere să numești acestea, prea bunule Prodicos, numai răspunde-mi la întrebare". Prodicos, zîmbind, a încuviințat, la fel și ceilalți. — „Dar ce înseamnă asta oameni buni?, am zis eu. Toate faptele care țintesc la o viață plăcută și fără durere nu sînt oare frumoase [și folositoare]? Și fapta frumoasă nu este bună și folositoare?" Li se păru că da. — „Deci dacă ceea ce este plăcut este

bun, nimeni, știind sau crezînd că există alte lucruri mai bune decît cele pe care le face, și care îi stau în putință, nu le va mai face pe cele dintîi, putîndu-le face pe cele mai bune. Iar a se da bătut nu înseamnă altceva decît neștiință, în timp ce a se învinge pe sine[90] nu e altceva decît știință." — Toți au încuviințat. — „Dar ce? Numiți așadar neștiință, a avea o părere greșită și a greși în ceea ce privește lucrurile importante?" — Au aprobat cu toții și acest lucru. — „Prin urmare se poate spune că nimeni nu recurge cu dinadinsul la cele rele sau la cele ce i se par rele, pe cît se pare acest lucru nici nu este în firea omului, anume să săvîrșească acele lucruri pe care le socotește rele în locul celor bune. Și atunci cînd e silit să aleagă între două lucruri rele, nimeni nu va alege pe cel mai mare, avînd putința să-l aleagă pe cel mai mic." — Toți au fost de acord asupra acestor lucruri. — „Dar, am zis eu, ce înțelegeți prin frică și teamă? Oare ceea ce înțeleg și eu? Mă adresez ție, Prodicos. Eu înțeleg prin asta un fel de așteptare la ceva rău, fie că o numiți frică, fie că o numiți teamă." — Protagoras și Hippias erau de părere că frica și teama înseamnă acest lucru; lui Prodicos i se părea că acest lucru înseamnă teamă nu frică. — „Dar nu are nici o însemnătate, Prodicos, am zis eu, ci iată despre ce e vorba. Dacă cele de mai-nainte sînt adevărate, care dintre oameni va dori oare să întîmpine acele lucruri de care se teme, avînd putința să le întîmpine pe cele de care nu se teme? După cele convenite, nu este oare aceasta cu neputință? Am convenit că cele de care te temi le socotești a fi rele; ori nimeni nu caută să aleagă înadins acele lucruri pe care le socotește rele". — Toți au încuviințat și acestea. [În continuare Socrate revine la discuția anterioară despre curaj, făcîndu-l pe Protagoras să consimtă că și curajul înseamnă știință ca și celelalte părți ale virtuții, contrazicînd afirmația sa din 349 D][91].

9. PS.-PLATON, *Axiochos* 366 B urm. *Socrate:* Axiochos, tu spui lucruri neadevărate despre mine. Tu crezi, deopotrivă cu poporul atenian că, de vreme ce cercetez lucrurile, dețin o știință. Dar eu aș dori să cunosc măcar lucrurile comune, atît sînt de departe de ideile superioare. C. Chiar și acestea pe care ți le spun sînt ecouri ale spuselor înțeleptului Prodicos, cumpărate, unele cu o jumătate de drahmă, altele cu două drahme, altele cu patru. Căci omul

acesta nu învaţă pe nimeni pe gratis, ci are obiceiul să citeze mereu vorba lui Epicharmos: „o mînă spală pe alta, dă-mi şi-ai să primeşti ceva"[92]. Şi deunăzi de exemplu, cu ocazia unei expuneri la Callias, fiul lui Hipponikos, a acuzat de atîtea rele viaţa, încît eu unul aproape că era să renunţ la ea şi de atunci, sufletul meu, Axiochos, tînjeşte după moarte[93]. [*E.D.*] — — 369 B-C *Socrate:* L-am auzit odată şi pe Prodicos spunînd că moartea nu-i priveşte nici pe vii nici pe morţi. — *Axiochos:* Cum asta, Socrate? — *S.:* Adică pentru cei vii ea nu există, iar în ce-i priveşte pe morţi, ei nu mai sînt. Aşa încît nici pe tine ea nu te priveşte acum, pentru că n-ai murit, nici dacă ai păţi ceva, nu te va privi, căci tu nu vei mai fi. Aşadar e zadarnică jale să se plîngă Axiochos de ceva care nu-l priveşte şi nu-l va privi, şi e ca şi cum te-ai plînge de Scyla sau de Centaur, adică de ⟨închipuiri⟩ care nu există pentru tine şi nu vor exista nici mai tîrziu, după sfîrşitul vieţii. Într-adevăr, temerile sînt pentru cei care există; cum ar putea fi pentru cei care nu există?[94]

Texte false

10. PLUTARCH., *De tuenda sanitate praecepta* 8, p. 126 D Într-adevăr se pare că Prodicos a spus in mod ingenios că cel mai bun condiment este focul[95].

11. GALEN., *De methodo medendi* X, 474 Kühn. Cu siguranţă laptele este foarte bun dacă poate fi supt chiar din mamele, aşa cum cred Euryphon şi Herodot şi Prodicos[96].

NOTE

[1] φυσιχός, cf. B 3 şi B 4.

[2] Contemporan cu Democrit — afirmaţia este exactă după cronologia lui Apollodoros (Democrit, fr. A 1) pentru Democrit (460-360), nu după cea a lui Diodor (Democrit, fr. A 5), 494-404.

[3] Discipol al lui Protagoras — ca vîrstă, e posibil (Platon, *Prot.* 317 C), dar nici Platon nici Philostratos (A 1 a) nu vorbesc despre aceasta. Cercetarea modernă elimină această informaţie.

[4] Nu se ştie nimic despre proces. Acuzaţia, condamnarea şi moartea trimit mai degrabă la Socrate cu care, probabil, a fost aici confundat.

[6] Prizonieratul lui Xenofon la Theba, necunoscut altfel, este nesigur. Faptul că l-a ascultat pe Prodicos vorbind ar putea fi crezut, avînd în vedere mai ales prezența în *Memorabilia* a apologului lui *Herakles între virtute și viciu*. Philostratos spune în *V. Soph.* I, Praef., p. 4, 2 că Prodicos a fost foarte apreciat de thebani și lacedemonieni datorită apologului lui Herakles pe care îl repeta mereu în folosul tinerilor.

[6] Cf. și A 2.

[7] Cf. și A 2, n. 10, 3, 11, 12.

[8] Această informație nu mai apare în altă parte.

[9] Totuși chiar Xenofon contrazice această afirmație, cf. B 1, par. 21 și 34.

[10] Aluzie la Homer, *Od.* XI. 582. Sofistul, suferind, apare astfel ca o umbră aflată în suferință. Ar putea fi și o aluzie la lăcomia lui de bani dacă luăm în considerare expresiile proverbiale: Ταντάλου χρήματα, πλοῦτος.

[11] Hipponikos, tatăl lui Callias, avea să moară în lupta de la Delion — noiembrie 424 î. e. n. Data presupusă a acțiunii dialogului *Protagoras* și deci și a unuia dintre vizitele lui Prodicos la Atena este 433 î.e.n. Dar cf. *Prot.*, A 11.

[12] πάσσοφος . . . καὶ θεῖος. Cu aceleași calificative și altele asemănătoare sînt desemnați de Platon și alți sofiști (Euthydemos și Dionysodoros în *Euthyd.* 271 C) față de care detașarea ironică a lui Socrate este mai evidentă.

[13] gr. ἐγκύμονες — se spune despre femeile însărcinate. Aici termenul e întrebuințat în sens figurativ. Socrate, care spune despre sine, că, fără să-i învețe nimic pe tineri, îi ajută, cunoscînd arta moșitului (maieutica), să găsească în sufletul lor și să „nască" adevăr și frumusețe, îi respinge pe cei care nu au nimic de „născut", care nu sînt „grei' întru suflet și îi îndrumă spre Prodicos sau spre alți sofiști care i-ar putea instrui.

[14] Socrate a spus tocmai că el nu învață pe alții pentru bani, acuzație care provenea dealtfel din falsa lui asimilare cu sofiștii. Același termen de a instrui (παιδεύειν) îl întrebuințează Platon și pentru a desemna raporturile lui Prodicos cu Socrate (A 10 *Menon* 96 D. Cf. și Nota introductivă.

[15] Informațiile pe care Athenaios ni le dă despre această scriere provin din Κωμῳδούμενοι de Herodikos (cf. Athen. 219 c).

[16] gr. διαφορά — se poate traduce și *deosebirea*. În dialog era criticat Callias, foarte risipitor în opoziție cu parcimonia tatălui său.

[17] Anaxagoras mai e numit sofist de Diodor 12, 39 (DK 59, A 17) dar nu în sensul special, consacrat de tradiția și critica modernă (cf. Guthrie, *Les sophistes*, Paris, 1976, p. 38).

[18] Om politic atenian. A participat la instaurarea regimului oligarhic la Atena (411), unul dintre cei 30 de tirani în 404, unul dintre acuzatorii strategilor luptei de la insulele Arginuse. Lisias (12, 62 urm., 13, 9 urm.) și Xenofon (*Helenicele* I, 7, 4 și 31, II, 2-3) îl judecă aspru pe Theramenes spre deosebire de Tucidide (VIII, 68, 89-92) și Aristotel (*Pol. Ath.* 28, 32).

[19] Philoxenos — cf. Aristofan, *Viespile* 84; Eupol., fr. 235 K. Ariphrades, cf. Aristofan, *Cavalerii* 1281, *Viespile* 1280, *Pacea* 885.

[20] gr. μετεωροσοφιστής — savant în fenomenele cerești (care practică

știința fenomenelor cerești). Termenul este depreciator, ironic— cf. Platon, *Republica* 488 E și 489 C — unde se spune că marinarii care nu bănuiesc că un adevărat cîrmaci trebuie să studieze vremea și cerul și stelele și vînturile, neștiind că există o știință a conducerii corăbiei, îi privesc pe adevărații cîrmaci ca pe niște μετεωροσκόποι (cască gura la stele) și palavragii și nefolositori și μετεωρολέσχαι (care pălăvrăgesc despre fenomenele cerești). Interesul pentru fenomenele cerești ca și pentru cele subpămîntene era asociat cu lipsa de credință în zei și făcea parte dintre acuzațiile îndeobște aduse filosofilor. Cf. și Platon, *Apărarea lui Socrate* 23 D. (Untersteiner, *I., Sofisti*, T.F., fasc. II, n. la A 5 Prodicos). Deci întrebuințarea termenului μετεωροσοφιστής relativ la Prodicos nu este o dovadă foarte sigură pentru existența preocupărilor de acest gen la el. Cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 54, n.1, pp. 234-235. Pe de altă parte, poate constitui un indiciu asupra scepticismului religios al lui Prodicos. Vd. Capelle, *Die Vorsokratiker*, 1961, n.1, p. 360: „Termenul a căpătat la un moment dat sensul de *ateu*."

[21] Prodicos pare aici sesizat de ironia adresată meteorosofiștilor dar cf. și fragmentul următor. Cataudella, *Intorno a Prodico di Ceo*, pp. 2-6 *passim* (citat de Untersteiner. *I Sofisti*, T.F., f. II, notă la A 5) consideră că aprecierea lui Prodicos este serioasă pentru că există o concordanță între principiile etice afirmate de Aristofan în *Norii* și de Prodicos în *Herakles între Virtute și Viciu*.

[22] Pentru Theramenes, cf. și A 4 b, nota 18 și A 7. Coturnul, gr. χοθόρνος, —figurat— om schimbător ca un coturn care se potrivește la ambele picioare. Xenofon în *Helenice* II, 3, 30-31 explică, în acuzarea rostită de Critias, porecla lui Theramenes prin desele sale schimbări de atitudine politică.

[23] Influența lui Prodicos asupra lui Isocrate a fost susținută de Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, „Philologus", 70, 1911, p. 42 și de Meyer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913, p. 122 (la Untersteiner, I *Sofisti*, T. F., f. II, n. la A 7.

[24] gr. παρισώσεις καὶ ἀντιθέσεις τῶν ὀνομάτων.

[25] gr. ἀκριβολογία — este un termen al antichității tîrzii pentru expresiile mai vechi τὰ ὀνόματα διαιρεῖν (A 17) περὶ ὀνομάτων διαιρεῖν (A 18), διαίρεσις τῶν ὀνομάτων (B 8— Platon, *Prot.*) ὀνομάτων ὀρθότης (A 11).

În ce privește influența lui Prodicos asupra lui Tucidide — cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 231, unde se dau exemple de distincții sinonimice frapant asemănătoare cu cele prodiciene.

[26] Menționarea lui Prodicos în acest context, certifică preocupările sale cosmogonice și theogonice (cf. și B 5). Untersteiner (*I Sofisti*, Milano, 1967, C.X, par. 2) crede că roadele acestor preocupări și-au găsit locul în *Anotimpuri*. De asemenea, sprijinindu-se pe Cataudella, *Prod.*, pp. 20-21 și Nestle, *Die Horen des Prodicos*, „Hermes", 71, 1936, p. 162 și *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, p. 355, afirmă (*I Sof.*, T. F. n. la A 10; *I Sof.*, vol. II, nota 3, p. 29, nota 33, p. 33) că reprezentarea oamenilor și a originii lor care precede varianta theogonică a păsărilor (Aristofan, *Păsările* 685-687) este prodiciană: „Voi oameni, care din fire trăiți obscur, asemenea frunzelor, ființe fără putere, plă-

mădite din lut, neam cu chip de umbră, fără trup, făpturi efemere, fără aripi, nefericiți muritori, oameni asemenea viselor!" Pentru viziunea pesimistă asupra vieții omenești, cf. și B 9. Guthrie (*Les soph.*, p. 248, nota 3) crede că din v. 692 nu se poate conchide decît că Prodicos a elaborat o cosmogonie, dar nu neapărat că v. 685-687 sînt o aluzie la aceasta. S-ar putea de asemenea ca numele lui Prodicos să fie citat doar ca al unui μετεωροσοφιστής (A 5) oarecare.

[27] În ale sale Ἱνάκες.

[28] I. Dupréel (*Les sophistes*) acordă mare importanță acestui pasaj, considerînd că ne dă dreptul să-i atribuim lui Prodicos ideea susținută în 87-89 C de către Socrate (virtutea ca știință).

[29] gr. πεντηκοντάδραχμος ἐπίδειξις, — cf. și A 12 și nota 32. Atît termenul de ἐπίδειξις cît și suma arată că e vorba de o singură expunere și nu de un curs întreg pentru care 50 de drahme ar fi o plată mică față de ceea ce știm despre sofiști: Euenos din Paros cerea 5 mine, deci 500 de drahme (Platon, *Apărarea* 20 B).

[30] Din acest pasaj reiese că Socrate a vrut să învețe de la Prodicos, dar nu și-a atins scopul. Din A 3 a reiese însă intenția lui Socrate de a-și diferenția metoda și scopul de cele pe care le atribuie lui Prodicos și celorlalți sofiști. Uneori, se recunoaște însă că sinonimica lui Prodicos a pregătit bazele definițiilor conceptului după maniera socratică (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la A 11 și *I Sof.*, vol. II, cap. 11, pp. 22-23 și nota 66, p. 36; cf. și Guthrie, *op. cit.*, p. 230, cu n. 3, pp. 281-282, cu n.1).

[31] Exemplu de mijloc de a trezi atenția auditoriului (cf. mai jos gr. οἱ ἀκροαταί, auditorii, adică discipolii).

[32] E. Dupréel, *Les sophistes*, p. 180, n. 1, înțelege „παρεμβάλλειν τῆς πεντήκοντα δράχμου αὐτοῖς" = „le intercalează o bucată de 50 de drahme" și consideră că este o expresie a lui Prodicos devenită proverbială, din care Platon ar fi dedus cu maliției zate opoziția celor două lecții, una completă, plătită cu 50 de drahme, alta de o drahmă, în care cunoștințele sînt pe măsura plății. Cf. A 11 și nota 29.

[33] Asupra sinonimicii lui Prodicos, cf. Untersteiner, *I Sof.*, vol. II, C.XII, par. 2.

[34] κοινοὺς μὲν εἶναι — ἴσους δὲ μή — să fie imparțiali dar nu neutri.

[35] ἀμφισβητεῖν — ἐρίζειν.

[36] εὐδοκιμεῖν — ἐπαινεῖσθαι.

[37] εὐφραίνεσθαι — ἥδεσθαι — cf. și A 19 și notele corespunzătoare.

[38] βούλεσθαι — ἐπιθυμεῖν.

[39] γενέσθαι — εἶναι.

[40] Prodicos, după relatarea de aici, nu accepta deci asocierea lui δεινός cu ceva bun (bogăție, pace, sănătate), socotind conceptul de δεινόν drept ceva rău și asociabil de exemplu cu boală, război, sărăcie. De asemenea „greu" — χαλεπόν — are înțelesul de rău pentru cei din Ceos și pentru Simonides. În continuare însă 341 D, această părere a lui Prodicos e considerată o glumă.

[41] τελευτή — πέρας — ἔσχατον.

[42] συνιέναι — μανθάνειν. Pasajul, în întregime, este dintre cele defavorabile lui Prodicos, din partea lui Platon care pune aici la baza sofismelor lui Euthydemos și Dionysodoros, învățătura lui Prodicos. Distinc-

ţia sinonimelor nu este însă la fel de precisă ca în alte cazuri. Poate fi doar „în maniera" lui Prodicos (Meyer — *Prod.*, p. 33, la Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. II, nota la Prod. A 16).

[43] τὸ ἄφοβον — τὸ ἀνδρεῖον.

[44] προμήθεια καὶ ἀνδρεία — θρασύτης, τόλμα, τὸ ἄφοβον. Distincţia între îndrăzneală şi curaj este făcută şi în *Prot.* 349 D–350 D, dar de Protagoras.

[45] Damon, (vezi secţiunea a X-a, p. 778), însemnat muzicolog, i-a fost lui Pericle profesor de muzică, dar se pare că adevăratul său rol pe lîngă Pericle era acela de consilier politic (cf. Plutarh, *Per.* 4 şi 9), de inspirator al multor acţiuni politice ale acestuia (Aristotel, *Const. At.* 27, 4). În acelaşi sens vorbeşte despre el Platon în *Laches* 180 D, *Republica* 400 B, 424 C, *Alcibiade I* 118 C. Cf. şi Isocrate XV, 235. Diogenes Laërtios (II, 19) spune că Socrate ar fi fost elevul lui Damon. Nicias (în *Laches* 180 D) spune despre el că îi e profesor de muzică fiului său, vrednic să stea de vorbă nu numai despre muzică, ci despre tot ce vrei. Legătura dintre Nicias—Damon—Prodicos pune în seama acestuia din urmă distincţia sinonimică προμήθεια, ἀνδρεία — θρασύτης, τόλμα, ἄφοβον.

[46] τὸ ποιεῖν — τὸ πράττειν.

[47] ἐργάζεσθαι — ποιεῖν.

[48] ἔργον. De fapt, în textul lui Hesiod sensul lui ἔργον este *muncă*, activitate producătoare de bunuri materiale, opus lui ἀεργία — *inactivitate*. *Lucru* se potriveşte însă mai bine cu interpretarea pe care o dă Critias fragmentului, fără a exclude sensul hesiodic.

[49] ποίησις, πρᾶξις, ἐργασία — numele de acţiune respectiv pentru verbele ποιεῖν, πράττειν, ἐργάζεσθαι.

[50] ποίημα, ἔργον.

[51] τὰ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα = ἔργα.

[52] Am făcut unele modificări în traducerea publicată a Siminei Noica, evitînd, în măsura posibilului, variaţia sinonimică care nu este cerută de textul grecesc, şi folosind aceleaşi radicale pentru verbe şi pentru substantivele corespunzătoare (aşa cum se prezintă situaţia în textul grecesc). L-am tradus deci pe ἐργάζεσθαι prin *a lucra* (nu *a munci*) şi pe ἔργον prin *lucru* şi *lucrare* (nu *muncă* şi *operă*), pe ποίησις prin *făptuire* şi *faptă* (nu *creaţie*), pe πρᾶξις prin *săvîrşire* (nu *făptuire*) corespunzător verbelor *a făptui* (ποιεῖν), a *săvîrşi* (πράττειν). Pasajul face parte din discuţia primei definiţii a înţelepciunii dată de Critias „τὰ ἑαυτοῦ πράττειν". Critias încearcă să-şi apere definiţia făcînd o distincţie între *a face* (τὸ ποιεῖν), *a săvîrşi* (τὸ πράττειν) şi *a lucra* (τὸ ἐργάζεσθαι). Socrate justifică faptul că îl înţelege pe Critias în aceste distincţii de cuvinte, prin ascultarea lui Prodicos. Dar nu le dă prea mare importanţă şi îşi readuce interlocutorul la miezul problemei lăsindu-l să numească cum vrea lucrurile, dar să-i spună şi lui. Dupréel, *Les sophistes*, p. 135 urm. consideră că şi definiţia îi aparţine lui Prodicos dar că Socrate se preface a nu-i atribui decît diferenţierea sinonimelor.

[53] Ceea ce urmează este, pentru Aristotel, un exemplu de situaţie în care interlocutorul poate fi combătut din cauza unei greşeli.

[54] gr. ἑαυτῷ συμβεβηκός

[55] Din acest pasaj se poate întrevedea o sistematizare a sinonimelor în opera lui Prodicos. Totuşi Aristotel nu dă şi semnificaţia fiecărui

concept specific: *bucurie, desfătare, încîntare* (χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη) față de generalul *plăcere* (ἡδονή). Mai amănunțită este scholia la Platon, *Phaidros* 267 B. Toate fragmentele A 19 cît și A 13 (Platon, *Prot.* 337 C) garantează că exprimarea conceptului de *plăcere* intrase în atenția sinonimicii lui Prodicos.

[56] διὰ τῶν ὀμμάτων. Definiția *încîntării* nu coincide cu cea din Platon, *Prot.* 337 C. Meyer, *Prod.*, p. 24 (la Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. II, nota la Pr., A 19) propune înțelegerea lui ὄμμα (ochi, vedere) ca organ al spiritului pentru a pune de acord cele două fragmente. În cele 3 fragmente din A 19 am tradus constant pe χαρά prin *bucurie*, τέρψις — *desfătare*, εὐφροσύνη — *încîntare*, ἡδονή — *plăcere*.

[57] Este vorba poate de o reacție la stilul lui Gorgias.

[58] gr. ~Ωραι. Acest titlu a fost interpretat în multe feluri. Diels îl crede de origine alexandrină; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, p. 100, îl înțelege *Anotimpuri* și crede că e vorba de diferitele vîrste ale lui Herakles relatate în episoade independente. Nestle (*Prod.*, pp. 151-153) crede că numele derivă de la numele zeițelor Hore — onorate în Ceos, patria lui Prodicos și reprezentînd întregul proces al naturii ca divinități ale anotimpurilor. Untersteiner, ținînd seama de reconstrucția lui Nestle, face la rîndul său o reconstrucție proprie. Lucrarea ar fi cuprins trei secțiuni: 1) Cosmogonia (B 5), antropogonia (A 10), originea religiozității și raporturile acesteia cu agricultura (B 5). Subtitlu: Περὶ φύσεως (B 3). 2) Dezvoltarea civilizației, incluzînd și sinonimica și etimologia Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (B 4). Etica — de care ținea apologul lui Herakles (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., nota la Prodicos B 1 și *I Sof.*, cap. XI — *passim*).

[59] În gr. κακία, „răutatea" care corupe tot ce este nobil și bun.

[60] Povestirea transmisă de Xenofon (B 2) nu pare un elogiu (ἔπαινος). Meyer (*Prod.*, p. 9 la Untersteiner, *I Sof.*, T. F., nota la Prod., B 1) sugerează ipoteza că printre diversele λόγοι — care constituiau opera *Anotimpuri* ar fi putut exista și un adevărat elogiu al lui Herakles.

[61] Pasajul este citat și de Xenofon, *Mem.* II, 1, 20 chiar înaintea apologului lui Herakles (cf. și nota urm.).

[62] ἱδρώς (în text ἱδρῶτα) — sudoare, ca semn al ostenelii, al trudei, cuvînt pe care îl regăsim atît în *Schol.* la Arist., *Norii* 361 (B 1), cu referire la apologul lui Herakles cît și în apologul lui Herakles. Xen., *Mem.* II, 1, 28 (B 2). Se presupune că autorul citării este Prodicos, cu atît mai mult cu cît același text, parafrazat în dial. *Prot.* 340 *D*, este considerat acolo a exprima concepția lui Prodicos. Pasajul din Epicharmos întărește aceeași idee. Se poate presupune și aici că citarea îi aparține lui Prodicos.

[63] gr. ὧδέ πως — Xenofon atrage atenția prin această expresie că nu ne prezintă întocmai, vorbă cu vorbă, spusele lui Prodicos. Aceeași rezervă și în paragraful 34 — οὕτω πως.

[64] Motivul mai vechi al momentului hotărîrii, al alegerii drumului în viață este introdus, se pare, de Prodicos în viața lui Herakles.

[65] Deși apologul se intitulează tradițional *Herakles la răscruce*, cuvîntul ὁδός (drum) din text trebuie înțeles chiar în povestire, metaforic: drumul virtuții sau al viciului. Esențială, în fond, este întrecerea celor două femei în a-l atrage pe Herakles fiecare pe drumul ei în viață.

[64] Aristotel, *Rhet.* II, 6, 1384 a, citează un proverb: „ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ" — în ochi sălășluiește rușinea.

[67] τὰ ὄμματα ἀναπεπταμένα — ochii larg deschiși, cu privirea neplecată, semn al lipsei de sfială, ochi, privirea nerușinată.

[68] Verbele care exprimă bucuria, plăcerea, încîntarea sînt aici χαίζομαι, τέρπομαι, ἥδομαι, εὐφραίνομαι — referitor, respectiv, la gust, văz și auz, miros și pipăit, plăcere sexuală. Din fragmentele citate la A 19 rezultă o altă repartiție a sinonimelor făcută de Prodicos. În general întrebuințarea sinonimelor nu este făcută, în această povestire, în genul lui Prodicos, care explică diferențele și nu variază expresia pe baza sinonimiei (cf. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893-1901, II, 1, pp. 125, 134, la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., fasc. II, nota la „Prodicos", fr. B 2, par.24).

[69] Καλία — traducerea obișnuită și mai potrivită în opoziție cu Virtutea (ἀρετή) este *Viciul*. Dar întruchiparea sa feminină din poveste ne-a făcut să preferăm un substantiv de genul feminin în limba română. Cele două figuri alegorice par a fi inovații ale lui Prodicos.

[71] Untersteiner, *I Sof.*, T.F., II, notă la „Prodicos", fr., B 2, par.28 (καρτούς) consideră că în acest paragraf (28) se face aluzie la principalele cuceriri ale civilizației despre care fusese vorba în precedentele secțiuni ale *Anotimpurilor*. În ce privește variația sinonimică pentru *a vrea, a dori*: βούλομαι, ἐθέλω, ἐπιθυμέω, cf. n. 68.

[73] λῇρῶτι, cf. Platon, *Prot.* 340 *D* (B 1 [U]) care confirmă paternitatea prodiciană a conceptului.

[74] Virtutea are pentru Prodicos caracter unitar, cf. Untersteiner, *I Sof.*, vol. II, cap. XI, par.3.

[75] În sprijinul afirmației că Prodicos a scris o lucrare *Despre natură* vin fr. A 10, B 3 Epiph. Cf. și nota 58. Unii autori pun la îndoială existența unei lucrări cu acest titlu (cf. Welcker, *Prodicos von Keos, Vorgänger der Sokrates*, „Kleine Schriften", Bonn, 1845, II, pp. 522-523; Chiappelli, *Per la storia della Sofistica greca*, „Archiv für Gesch. des Philosophie", 3, 1890, p. 18, nota 50 — citați de Untersteiner, *I Sof.*, T.F., fasc. II, nota la Prod. B 3.

[76] *Despre natura omului* este considerat fie un subtitlu pentru *Anotimpuri* (Cataudella, Prod., p.20 la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la Prod., B 4) fie o secțiune din *Despre natură* (Welcker, *Prod.*, p.525, *ibidem*). Conținutul lucrării e greu de precizat pornind doar de la informația lui Galenus. Untersteiner consideră că lucrarea putea să trateze despre dezvoltarea civilizației omenești, un aspect important al acesteia fiind originea și perfecționarea limbajului. Deci, din informația lui Galenus ar fi de reținut distincția sinonimică (Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la Prod., B 4 și *La storia dell'umanità e la soluzione dell'antitezi Nomos — Phusis in Prodico di Ceo*," Riv. di Storia della filos"., 2, 1947, p. 122).

[77] περιλέχθαι = inf. pf. pasiv al verbului φλέγειν — a aprinde, a arde, a încinge. φλέγμα — ca derivat al acestui verb, exprimă rezultatul acțiunii. De aceea, în text, verbul este dat la pf. pasiv.

[78] Perseus—filosof stoic din sec. III î.e.n.

[77] gr. μετὰ ταῦτα. S-a discutat mult în jurul acestei expresii, dacă este corelată cu πρῶτον (mai întîi) și deci afirmația existenței a două faze în dezvoltarea religiei îi aparține lui Prodicos (cf. B 5, fr. Cicero,

D.N.D. 15, 38 şi Minucius; cf. Untersteiner, *I Sof.*, vol.II, cap.XI, par. 1, pp. 16-17 şi notele); sau (mai greu de acceptat ca sintaxă) se referă la spusele lui Perseus, avînd în vedere că Cicero, *D.N.D.* 1, 118 şi Sextus, *Adv. math.* IX, 18 şi 52 îi atribuie lui Prodicos doar divinizarea obiectelor din natură nu şi a descoperitorilor lor (H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, p. 113 şi 251, la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la Prod., B 5 şi *I Sof.*, vol.II, nota 9, p. 30); [cf.şi Guthrie, *Les soph.*, pp 246-248.

[78] Acest pasaj, adăugat de Untersteiner, T. F., fsc. II, 192, ca urmare a demonstraţiei lui Nestle *(Bemerkungen zu den Vorsokratiken und Sophisten*, „Philologus", 67, 1908, pp. 557—558; *Die Horen des Prodicos*, „Hermes", 71, 1936, p. 161, V. M. Z. L., p. 354, nota 22) clarifică pasajul din Philodemos în sensul primei interpretări.

[79] θεοὺς ἐνόμισαν.

[80] Euhemeros din Messina — sec. III î.e.n., autorul doctrinei care îi poartă numele, a divinizării personalităţilor (regi, conducători) preistorice. — Diagoras din Melos. Tradiţia îl consideră fără excepţie ateu, fără a se şti pe ce bază filosofică îşi va fi sprijinit ateismul, cărnia i se dă doar un temei moral, o amară experienţă de viaţă. Acuzat de impietate, de atenieni, este condamnat în lipsă, se presupune, cu puţin înainte de expediţia în Sicilia (415 î.e.n.).

[81] Anticii l-au considerat ateu pe Prodicos. Pentru moderni, obiect de discuţie.

[82] Acest pasaj a fost adăugat de Untersteiner în *I Sof.*, T. F., fasc. II, pp. 194—195, ca element esenţial al istoriei sentimentului religios după Prodicos; cf. Untersteiner, *Prod.*, p. 121; *I Sof.*, vol. II, cap. XI, par. 1.

[83] Themistius — sec. IV e.n. Discursul 30 este un elogiu al agriculturii nu numai ca sursă de procurare a mijloacelor de trai, dar şi ca origine a vieţii civilizate.

[84] θεῶν ἔννοιαν — corectarea lui Diels pentru εὔνοιαν [ms.].

[85] Se presupune o lacună în text, pentru care sînt două conjecturi: ἐγγενέσθαι (adoptată de noi după Untersteiner — Kalbfleisch) şi ἐγγυώμενος (Diels).

[86] Criton tocmai îi relatase lui Socrate părerea proastă despre filosofi şi filosofie a unui martor la discuţia lui Socrate cu Euthydemos şi Dionysodoros, reprezentanţi ai eristicii. La acest martor şi la cei care îi seamănă se referă aici Socrate citîndu-l pe Prodicos. Modelul acestui personaj (numit şi „logograful anonim") a fost mult discutat —, cei mai mulţi autori înclinînd către Isocrate (sau retorul de tip isocratic). Isocrate revendica pentru el şi retorii asemănători care practicau arta discursurilor politice, calitatea de filosof, socotindu-i „sofişti" pe toţi adepţii dialogului. Cf. pentru situaţia discuţiilor şi bibliografia corespunzătoare, nota lui G. Liiceanu la traducerea românească a dialogului *Euthydemos*, în Platon — *Opere*, vol. III, Ed. şt. şi enc., Buc., 1978, nota 59, p. 127 urm. Cf. şi É. Dupréel (*Les sophistes*, pp. 144—149) care acordă o mare importanţă pasajului legînd ideea exprimată aici de Prodicos de critica enciclopedistului superficial (cf. *Charmides* şi *Rivalii*), fals înţelept care pretinde a fi primul pentru că ştie cîte puţin din toate. Oricum, Platon reprezintă prin acest personaj figura celor care nu ştiau să distingă între

eristică (care își propune respingerea cu orice preț a afirmațiilor interlocutorului) și dialectica socratică (bazată tot pe metoda discuției, dar țintind adevărul), negînd valoarea întregii filosofii. Și Prodicos va fi avut de combătut adversari din aceeași categorie cu cei ai lui Platon (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., f. II, nota la B 6).

[87] Untersteiner socotește că acest pasaj trebuie să fi aparținut *Antitimpurilor* și că se leagă de ideea din B 2, 28, în măsura în care se demonstrează tocmai că ἐπιμέλεια [B 2, 28], deci buna folosire a lucrurilor *(nomos)* poate da o valoare lui *physis*, în timp ce folosirea rea nu reușește (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. II, nota la B 8; *I Sof.*, vol. II, C. XI, p. 3).

[88] Ideea dezvoltată aici tinde să demonstreze inutilitatea rugăciunii dedusă logic din principiul că virtutea se poate învăța. Dupréel (*Les soph.*, pp. 166—170) consideră acest pasaj ca foarte important, printre altele și prin atribuirea doctrinei înțelepciunea = știința, „adevăratului ei inventator".

[89] ἡδύ, τερπνόν, χαρτόν — am modificat puțin traducerea pentru a o pune de acord cu traducerea acelorași termeni sau a celor din aceeași familie cu ei din pasajele A 19.

[90] În textul grecesc τὸ ἥττω εἶναι αὑτοῦ și κρείττω ἑαυτοῦ. În traducerea publicată: *a fi învins ... a fi mai tare.*

[91] É. Dupréel consideră că prezența lui Prodicos și a lui Hippias, a intervențiilor și a aprobărilor lor, avea menirea să amintească lectorilor timpului „mai bine informați decît noi asupra surselor dialogurilor [platonice] care este adevărata origine a temelor pe care își brodează Socrate variațiile" (*op. cit.*, p. 123). Dealtfel, după părerea lui É. Dupréel *(Les sophistes)*, o serie de texte din dialogurile platoniciene sau ps.-platoniciene ar expune, în fond, teze de origine predominant sau chiar exclusiv prodiciene. Le menționăm pe cele mai importante, cu firească rezervă: *Menon* 87 C — 89 C (ar fi, în expunerea lui Socrate, morala lui Prodicos), *Protag.* 338 E—347 A, *Rivalii* 138 A—C, *Menexenos* 246 E—248 A, *Al doilea Alcibiade* (ar cuprinde teze prodiciene), *Primul Alcibiade* (ar fi construit aproape în întregime pe morala lui Prodicos).

[92] Cf. A 1 a, A 3, A 11, A 12.

[93] Valoarea acestui pasaj ca sursă de cunoaștere a moralei prodiciene este mult discutată și părerile sînt împărțite între cei care consideră că autorul dialogului s-a inspirat din surse mai tîrzii și cei care cred în inspirația prodiciană a pasajului citat aici sau chiar a unui fragment mai mare 366 D—367 C—369 C (deci Prodicos ar fi sursă comună de inspirație a autorului lui Axiochos și a altor filosofi la care apar idei asemănătoare). Diels (care oricum consideră pasajul de autenticitate îndoielnică) înlătură din discuție continuarea expunerii, considerînd-o inspirată din literatura academică, cinică, epicureică (cf. DK, note la B 9). É. Dupréel este unul dintre susținătorii moderni ai inspirației autentic prodiciene a dialogului (cf. *Les sophistes*, pp. 172—176). Untersteiner păstrează în ediția sa doar fragmentul din DK, cf. nota sa la B 9. Pentru viziunea pesimistă asupra vieții omenești la Prodicos, cf. A 10 și nota 26.

[94] După părerea lui L. Robin (Platon, *Oeuvr. compl.*, Paris, 1942, vol. II, n. 22, p. 1584) Prodicos este aici un pseudonim pentru Epicur. (Răspunsul lui Axiochos apreciază cele spuse de Socrate aici drept discuții la modă —, lipsite de valoare). Ideea expusă o consideră o imitație a

Scrisorii a III-a a lui Epicur (124 urm.). După Dupréel, existența aceleiași idei la Epicur nu implică neapărat paternitatea asupra lor. Ideea putea fi mai veche.

[95] Adevăratul nume al autorului este Eu[h]enos, fr. 10 Bgk. — așa cum apare el tot la Plutarh în alte locuri (*De adul. et am.* 50 a, *Quaest. conv.* 697 c, *Quaest. Plat.* 1010 c). Cuvîntul grecesc ἡδυσμα, ca derivat al verbului ἡδύνω (a face plăcut, a da gust, a asezona), înseamnă *ceea ce face plăcut(ă) gustoas(ă) o mîncare, ceea ce dă gust* unei mîncări, *condiment.* În acest sens mai larg este întrebuințat în traducere termenul de condiment. La fel se spune (atît în continuarea textului citat cît și în celelalte texte din Plutarh la care am făcut trimitere) că sănătatea, sau prezența unui prieten sînt condimente.

[96] În loc de Ἡρόδικος trebuie citit Ἡρόδικος. Cf. Gal., *op. cit.*, XVII b, 98 urm., cf. Ann. Londin (Suppl. Arist. III, 1) 9, 20, p. 14 nota, p. 115 a 14. Aceasta este medicul Herodikos din Selymbria, cf. DK, 85 A 6; pentru Herodikos, medic, frate cu Gorgias, cf. DK 82, A 2.

CRITIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Coborîtor din străvechea stirpe aristocratică a Dropizilor prin care se înrudea cu Solon şi cu Platon, Critias din Atena s-a născut în anul 462 î.e.n. ca fiu al lui Callaischros şi al Potonei. Primind mai întîi o educaţie în familie potrivit condiţiei sale, tînărul Critias l-a audiat o vreme pe Socrate, pe care, odată scopul instructiv atins, l-a părăsit pentru a se lansa în politică. În anul 415 î.e.n., denunţat ca participant la sacrilegiul Hermelor, este întemniţat, dar, după o scurtă detenţiune, este eliberat prin mărturia oratorului Andokides. În 411 participă efectiv la cîrmuirea oligarhică a celor Patru Sute, poate împreună cu tatăl său. Îndîrjirea sa antidemocratică şi filospartană manifestată cu acest prilej i-au atras mai tîrziu, în 407, o propunere de exilare din partea democratului radical Cleophon. Ca loc de exil a ales Thessalia, unde a frecventat cercurile din jurul lui Gorgias şi a organizat o diversiune politică antidemocratică sub aparenţe democratice. În 404, după înfrîngerea de la Aigospotamoi şi capitularea necondiţionată a Atenei, revine din exil şi este ales unul din cei cinci efori care, sub oblăduirea armatelor spartane, urmau să restabilească ordinea. Devine în continuare membru în Comisia Celor Treizeci, constituită iniţial pentru a întocmi proiectul noii constituţii după model spartan, dar transformată curînd într-o tiranie oligarhică sîngeroasă. Ivindu-se în sînul oligarhiei reacţia aripii moderate condusă de Theramenes, Critias preia conducerea aripii radicale, îşi suprimă adversarul şi continuă politica de crime, confiscări şi ilegalităţi. Trimis, în mai 403 î.e.n., împotriva forţelor democratice ale lui Thrasybulos, îşi găseşte moartea luptînd cu curaj la asaltul de la Munychia. Viaţa lui Critias e marcată de mari contraste. Ales printre Cei Treizeci ca să restaureze legile, le-a încălcat el cel dintîi trimiţînd la moarte, fără judecată, pe democratul Leon din Salamina, pe tovarăşul său de idei Theramenes, şi pe mulţi alţii, atrăgîndu-şi astfel renumele de „cel mai violent şi mai sîngeros dintre Cei Treizeci de Tirani"; a redactat propunerea de revenire a lui Alcibiade din exil, dar tot el a scris decretul de exilare a aceluiaşi; acest cupid om politic a avut îndrăzneala de a-i acuza pe Themistocles şi pe Cleon că s-au îmbogăţit prin politică; el, filospartanul, îi reproşează lui Cimon că i-ar fi ajutat pe spartani; discipol al lui Socrate, îşi abandonează maestrul de îndată ce crede că şi-a atins scopul, iar mai tîrziu îi va interzice chiar, prin lege, să predea arta argumentării. Contrastul dintre viaţa şi opera sa este încă şi mai mare. Politicianul extremist era astfel dublat de un sofist, orator, poet, dramaturg şi prozator de valoare. Izvoarele îl prezintă ca pe un amator pasionat de filosofie („profan între filosofi şi filosof între profani"), ateu, erudit şi elocvent, dă o inteligenţă strălucită. Fără a fi un sofist profesionist — poate şi pentru că i-o interzicea înalta sa origine aristocratică —, prin scrierile şi ideile sale Critias aparţine curentului sofiştilor, aflat la apogeu. Scrierile sale poetice cuprin-

deau: elegii (între care *Elegia către Alcibiade*), erudiție politică și literară (*Constituții în versuri*, Πολιτεῖαι ἐμμετροι: s-au păstrat fragmente numai din cea spartană; *Despre viețile poeților*?) și drame (*Tennes*, *Rhadmanthys*, *Peirithoos*, *Sisyphos*). A scris de asemenea în proză: opere retorice (*Exordii la discursuri politice*, lucrare de tinerețe), politice (discursuri reale; *Constituții: a atenienilor*?, *a thessalienilor*, compusă între 407 și 404, în timpul exilului, *a lacedemonienilor*; decrete redactate în calitate de legislator) și filosofice (*Aforisme*, în cel puțin 2 cărți; *Conversații*, 2 cărți; *Despre natura dragostei sau despre virtuți*). Din fragmentele păstrate se desprinde imaginea unui cercetător interesat de istoria culturii, civilizației și religiei; a manifestat un interes special pentru poezie, progresul tehnic și meșteșugăresc, pentru etnografie și folclor. Contribuția sa sub raport speculativ nu poate fi neglijată. Printre altele, Critias a formulat o doctrină a timpului apropiată de cea a lui Heraclit (fr. B 18 Critias); opoziția dintre lege (νόμος) și caracter (τρόπος) — ca aspect particular al contradicției generale dintre natură (φύσις) și lege — a rezolvat-o în favoarea caracterului (fr. B 22); după el, în toate împrejurările, principiul călăuzitor (τὸ ἡγεμονικόν) trebuie să fie intelectul-voință (γνώμη) opus percepției senzoriale (ψυχή, suflet) și manifestat concret prin caracter, care e φύσις (fr. B 39, cf. B 32). Se pare că deviza comportamentului social al lui Critias a fost aceea pe care o găsim în fr. B 41 a. „Înțelepciune înseamnă a-și urmări fiecare propriile interese". Pentru a explica originea religiei, a vieții civile și a dreptului, împrumută haina unui mit ateu, pus în gura șiretului Sisyphos, în celebrul fragment B 25.

O ipostază mai puțin cunoscută a lui Critias este aceea de precursor al poeziei alexandrine în multe direcții: în poezia didactică, tratatele în versuri pe teme literare, elegia alexandrină erudită, preferința pentru cuvîntul rar, obscuritate, concizіune și etiologii. Totodată, i se pot atribui cîteva certe priorități: el este cel dintîi care a scris în proză constituții grecești; cel dintîi care, — alături de Hippocrates — a scris aforisme filosofice; cel dintîi care, — înainte de Poseidonios —, a manifestat interes pentru folclor; este și cel care a inventat strofa pythiambică. Ca scriitor s-a bucurat de o unanimă prețuire, începînd cu Herodes Atticus care l-a reintrodus, după o lungă eclipsă, în circuitul literar. Stilul „excelentului Critias" a făcut să fie considerat un model de limbă attică, a cărui frază se caracterizа prin somptuozitate, expunerea prin originalitate, lexicul prin inventivitate. Natură deconcertantă, bipolară, om politic temerar, filosof diletant, dar în același timp tiran sîngeros, insensibil, lipsit de scrupule, Critias a fost un aliaj rar de bine și rău. Nu am putea decide dacă a avut un caracter contradictoriu sau s-a petrecut o evoluție în comportamentul său. Totuși ni se pare a recunoaște o constantă de viață în ideologia elitară a aristocratului care afișa un dispreț de clasă pentru un om ca Archilochos și aproba aservirea celor mulți și mediocri, întrucît aceasta ar corespunde raporturilor din natură.

C. G.

A) VIAȚA ȘI SCRIERILE

1. PHILOSTR., *V. Soph.* I, 16 Critias sofistul[1], dacă trebuie să-l socotim un personaj nedemn [κακὸς], o facem nu pentru faptul că a răsturnat conducerea democratică la Atena (căci democrația ar fi fost răsturnată poate chiar de ea însăși, de vreme ce se sumețise într-atît încît nici de arhonții însărcinați cu paza legilor nu mai asculta!), ci pentru că a susținut fățiș pe spartani[2], și anume i le-a predat templele; a distrus Zidurile cu ajutorul lui Lysandros[3]; atenienilor pe care îi exilase le-a interzis să se așeze vreundeva în Grecia, amenințînd cu război din partea Spartei pe oricine primea un fugar atenian [cf. DEMOSTH. 23, 38—89]; de asemenea, pentru că prin cruzime și crimă i-a întrecut pe Cei Treizeci[4] și a conceput împreună cu spartanii un proiect smintit, anume ca Attica să devină pășune pentru oi[5], după ce va fi fost evacuată de turma oamenilor. Pentru toate acestea, mie cel puțin, îmi se pare cel mai ticălos om (κάκιστος ἀνθρώπων) între cei cărora le-a mers numele întru ticăloșie. Și dacă măcar ar fi fost împins la aceste fapte de ignoranță, ar fi valabilă spusa celor care afirmă că el a fost corupt de Thessalia[6] și de contactul cu ea; căci firile necioplite (τὰ ἀπαίδευτα ἤθη) sînt foarte ușor de abătut pe o cale greșită, cînd e să-și aleagă felul de viață. Dar fiindcă primise o educație excelentă și discuta sumedenie de teme filosofice (γνώμας πλείστας ἑρμηνεύων), și se trăgea din Dropides[7], cel care a cîrmuit pe atenieni după Solon [593/2 î.e.n.], nu ar putea scăpa de învinuirea din partea celor mai mulți că poate din ticăloșia firii sale a făptuit aceste nelegiuiri. Și pe de altă parte și acel fapt ciudat (ἄτοπον) că el nu s-a asemănat cu Socrate[8] al lui Sophroniscos, care avea reputația de cel mai înțelept și mai drept om din vremea sa și cu care de atîtea ori a disputat pe teme filosofice, ci s-a asemănat cu thessalienii, la care domină aroganța nestăpînită, iar puterea (τὰ

τυραννικά) este exercitată la băutură. Cu toate acestea, nici thessalienii nu se dezinteresau de înţelepciune, ci cetăţile din Thessalia, mici sau mari, îşi întorseseră privirile spre Gorgias din Leontinoi şi-l imitau (ἐγοργίαζον) : şi ar fi trecut şi la imitarea lui Critias (τὸ κριτιάζειν)[9], dacă Critias ar fi făcut la ei vreo demonstraţie a înţelepciunii sale. Dar el se dezinteresa de aceasta, ba din contră, le făcea oligarhiile şi mai apăsătoare, stînd de vorbă cu potentaţi de acolo, atacînd orişice cîrmuire democratică[10] şi calomniind pe atenieni, precum că dintre oameni cel mai adesea ei sînt de vină, încît, pentru cel care cugetă la acestea, mai degrabă Critias a corupt pe thessalieni decît thessalienii pe Critias. A murit ucis de partizanii lui Thrasybulos, care readuceau de la Phyle la Atena conducerea democratică[11]. Unora însă li se pare că tocmai prin moartea sa a devenit un om de bine, fiindcă a slujit tiraniei drept linţoliu (ἐνταφίῳ)[12]. Dar să mi se arate mie că a existat vreun om care să fi murit de moarte buuă (καλῶς ἀποθανεῖν), pentru idealuri pe care le-a ales prost! (οὐκ ὀρθῶς εἵλετο). Tocmai din aceste motive mi se pare că şi înţelepciunea acestui bărbat[13] şi roadele cugetărilor sale (τὰ φροντίσματα) au fost mai puţin studiate de către greci[14]; căci dacă vorbele nu se vor acorda cu caracterul[15], vom apărea că vorbim cu limba altuia (ἀλλοτρίᾳ γλώττῃ), întocmai ca flautele.

Sentenţios în ce priveşte stilul[16], Critias e afectat (πολυγνώμων) şi foarte iscusit în emfază (σεμνολογῆσαι)[17], nu cea ditirambică, nici cea care recurge la expresii luate din poezie, ci aceea care constă din cuvintele cele mai proprii (τῶν κυριωτάτων) şi care apare firească (κατὰ φύσιν). Văd că el este şi suficient de concis şi grozav de bătăios în specia apărării; atticizează[18], dar cu măsură (οὐκ ἀκράτως), şi în mod nedeplasat (căci lipsa de gust în vorbirea attică e ceva barbar) : cuvintele attice se străvăd în discursul său ca nişte luciri de raze (ἀκτίνων αὐγαί). Aplicarea asyndetonului între un membru şi alt membru de frază e predilecţia lui Critias; la fel, efortul de a fi original în invenţie (ἐνθυμηθῆναι), original în expunere (ἀπαγγεῖλαι)[19]; suflul oratoric e cam scurt (ἐλλιπέστερον)[20], dar suav şi blînd (λεῖον), ca boarea zefirului.

2. DIOG. LAËRT. III, 1 Platon, fiul lui Ariston şi al Perictionei (sau al Potonei[21]) — cea care-şi urca obîrşia

pînă la Solon—atenian prin naștere; frate cu Solon a fost Dropides, din care au descins, pe rînd: Critias, Callaischros, *alt Critias, unul din Cei Treizeci* (Κριτίας ὁ τῶν τριάκοντα), și Glaucon, din care au ieșit: Charmides și Perictione, iar fiul acesteia și al lui Ariston este Platon, cel de al șaselea coborîtor din Solon. PLAT., *Charm.* 154 B [Vorbește *Critias*] pe Charmides, fiul unchiului meu Glaucon, deci văr cu mine. PLATON, *Charm.* 157 E [*Socrate* către Charmides] într-adevăr, spița paternă (ἡ πατρῴα οἰκία) a voastră, a lui Critias fiul lui Dropides, ni s-a transmis prin tradiție că a fost preamărită (ἐγκεκωμιασμένη) și de Anacreon, și de Solon, și de mulți alți poeți. *Schol.* AESCH., *Prom.* 130 Căci [Anacreon] s-a stabilit în Attica, fiindcă era îndrăgostit de Critias.

3. PLATON, *Tim.* 20 A Cumva toți cei de aici știm că Critias nu este profan (ἰδιώτην) în nimic din cele ce discutăm[22]. PLATON, *Tim.* 20 D—E [vorbește *Critias*] Ascultă atunci, Socrate, o povestire foarte ciudată dar întru totul adevărată[23], așa cum a istorisit-o cîndva Solon, cel mai înțelept dintre cei Șapte Înțelepți; acesta era rudă și foarte bun prieten cu străbunicul nostru Dropides, după cum spune el însuși în mai multe rînduri în poeziile sale; bunicului nostru Critias, cum iarăși ne amintea bătrînul, i-a spus că mari și uimitoare fapte străvechi ale acestei cetăți ar fi fost șterse de timp și de pieirea oamenilor ... PLATON, *Tim.* 21 A Cît despre mine, voi istorisi o veche poveste pe care am auzit-o de la un om care nu era nici el tînăr; căci pe atunci Critias [bunicul tiranului] era deja, după cîte spunea, de aproape nouăzeci de ani, iar eu să fi avut cel mult zece ani. *Schol. ad loc.* Critias avea o înfățișare nobilă și viguroasă, era în contact cu societatea filosofilor și era numit profan între filosofi și filosof între profani[24]; și el a exercitat tirania, fiind unul din Cei Treizeci.

4. XENOPH., *Memorab.* I, 2, 12 și urm. (12) Dar, spuse acuzatorul [Polycrates], Critias și cu Alcibiade, care au frecventat amîndoi pe Socrate[25], foarte multe rele au făcut amîndoi cetății. Căci Critias, dintre toți cei implicați în oligarhie a fost cel mai tîlhar (κλεπτίστατος), cel mai violent și mai ucigaș (βιαιώτατος καὶ φονικώτατος)[26], iar Alcibiade, și el, dintre toți cei părtași la regimul democratic, cel mai nestăpînit, mai insolent și mai brutal. (13) Eu, desigur, dacă

aceştia doi au făcut vreun rău cetăţii, nu îi voi dezvinovăţi; voi expune numai legătura cu Socrate, în ce fel au avut-o. (14) În fapt, aceşti doi bărbaţi au fost prin natură cei mai ambiţioşi (φύσει φιλοτιμοτάτω) dintre toţi atenienii, voind ca toate prin ei să se facă şi dintre toţi, ei să fie cei mai renumiţi ... (16) Dar s-a văzut cum sînt din cele pe care le-au făptuit; căci, de îndată ce au socotit că sînt mai presus decît colegii lor (κρείττονε τῶν συγγιγνομένων), îndepărtîndu-se imediat de Socrate, au început să pratice viaţa politică (ἐπραττέτην τὰ πολιτικὰ), pentru care îl căutaseră pe Socrate. ... (24) Şi atît Critias cît şi Alcibiade, cîtă vreme au fost în preajma lui Socrate, au putut cu ajutorul lui să-şi stăpînească dorinţele, nu tocmai frumoase; dar, depărtîndu-se ei de acela, Critias a fugit în Thessalia şi acolo s-a înhăitat (συνῆν) cu oameni[27] care uzau mai curînd de practici ilegale (ἀνομίᾳ) decît de dreptate (δικαιοσύνῃ) ... (29) Dar pe drept cuvînt ar putea fi blamat Socrate în cazul cînd, el însuşi nefăcînd nimic josnic, ci numai văzîndu-i cum făptuiesc lucruri netrebnice, ar fi însemnat că-i aprobă. În realitate însă, simţindu-l pe Critias că e îndrăgostit de Euthydemos[28] şi că încearcă să abuzeze de el, întocmai ca aceia care se folosesc de trupuri pentru plăcerile Afroditei, încerca să-l oprească spunînd că asta e ceva nevrednic de un om liber (ἀνελεύθερον) şi că nu şade bine (οὐ πρέπον) unui om desăvîrşit (ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ) ca pe cel iubit, căruia vrea să-i apară demn de cinstire, să-l roage implorîndu-l, ca cerşetorii, să-i dea ce cere, deşi nimic bun nu e în aceste lucruri. (30) Critias însă nesupunîndu-se unor îndemnuri de acest fel şi neputînd fi împiedicat, se zice că Socrate, în prezenţa multor altora şi a lui Euthydemos însuşi, a spus că Critias suferă de o afecţiune porcină (ὑικὸν πάσχειν), dorind să i se prosterne lui Euthydemos precum purceluşii, pietrelor[28 bis]. (31) Din cauza acestor lucruri, desigur, Critias îl duşmănea pe Socrate pînă într-atît încît, atunci cînd aflîndu-se printre Cei Treizeci, a ajuns nomothet împreună cu Charicles[29], i-a purtat pică (ἀπεμνημόνευσεν αὐτῷ) şi a interzis prin lege să predea arta discuţiilor[30].

4ª. CIC., *De oratore* 3, 34, 139

Ce să mai zic de Critias? Dar de Alcibiade? Desigur, n-au fost ei nişte cetăţeni folositori *(boni)* pentru cetăţile

lor, dar au fost cu siguranță eruditi și înzestrați cu elocință, și oare nu în discuțiile socratice fuseseră deprinși?

5. ANDOK. I, 47 Haide dar, vă voi citi și numele persoanelor pe care el [Diocleides] i-a denunțat pentru mutilarea statuilor lui Hermes[31] ... Critias, văr și el cu tatăl meu [Leogoras]: căci mamele lor erau surori. ANDOK. I, 68 Au fost salvați: tatăl meu, cumnatul meu, trei veri, șapte dintre celelalte rude, toți fiind cît pe aci să moară pe nedrept, și care acum văd lumina soarelui datorită mie.

6. [DEMOSTH.], 58, 67 Aristocrates fiul lui Skelias ... după ce a săvîrșit multe și frumoase fapte de arme pe vremea cînd cetatea era în război cu lacedemonienii, distrugînd din temelii Ektìoneia[32] în care partizanii lui Critias (οἱ περὶ Κριτίαν) intenționau să primească pe lacedemonieni [în 411 î.e.n.], a dărîmat fortificațiile și a restaurat conducerea democratică. Cf. TUC. VIII, 92.

7. LYCURG., *c. Leocr.* 113 Adunarea Poporului hotărăște, la propunerea lui Critias (Κριτίου εἰπόντος) de a acuza pe mort [Phrynichos, asasinat în 411 î.e.n.] de trădare (προδοσίας)[33], pentru ca, dacă se dovedește că, deși trădător, a fost îngropat în țară, osemintele acestuia să se dezgroape și să se arunce în afara Atticii.

8. ARISTOT., *Rhet.* A 15. 1375 b 32 Și Cleophon[34] s-a folosit, împotriva lui Critias, de elegiile lui Solon, pentru a dovedi că familia lui e din vechime desfrînată (ἀσελγὴς); căci altminteri nicicînd n-ar fi compus Solon acest vers: „Zic lui Critias cu părul cel roșu (Κριτίᾳ πυρρότριχι) să asculte de tată-său" [fr. 18 Diehl].

9. XEN., *Hell.* II,3,12 Dar în anul următor [404/3 î.e.n.] ... Adunarea Poporului a hotărît să aleagă o Comisie de Treizeci de bărbați (τριάκοντα ἄνδρας) care să întocmească legile strămoșești potrivit cărora ei vor cîrmui Statul[35]. Și au fost aleși următorii: Polychares, Critias etc.

10. XEN., *Hell.* II, 3, 15 Așadar în prima perioadă Critias era prieten cu Theramenes și de aceeași părere cu el, dar, după ce s-a pornit să ucidă pe mulți, fiindcă și el fusese exilat de democrați [în 407], iar Theramenes opunea rezistență, spunînd[36] etc. ... XEN, *Hell.* II, 3, 18 Atunci Critias și ceilalți Treizeci, deja temîndu-se, și nu cel mai puțin de Theramenes, ca nu cumva spre el să se scurgă

cetăţenii[37], întocmesc o listă de trei mii de persoane, anume cei ce vor participa la conducerea Statului. ... XEN., *Hell.* II, 3, 36 [Discursul lui Theramenes] Desigur, nu sînt mirat de faptul că Critias m-a judecat greşit; căci atunci cînd aceste evenimente au avut loc [procesul Arginuselor][38], el s-a întîmplat să nu fie aici de faţă, ci în Thessalia unde, împreună cu Prometeu, organiza orînduirea democratică (δημοκρατίαν κατεσκεύαζε) şi înarma pe penești[39] împotriva stăpînilor lor.

11. LYS. 12, 43—44 După ce a avut loc bătălia navală [de la Aigospotamoi][40] şi cetăţii i s-a întîmplat nenorocirea, pe cînd încă era o conducere democratică — de unde s-a şi început dezbinarea — au fost instituiţi cinci efori de către cei aşa-numiţi „camarazi" (ἑταίρων)[41], oficial unificatori ai cetăţenilor, dar de fapt conducători ai conjuraţilor (ἀρχοντες τῶν συνωμοτῶν), care acţionau contrar democraţiei voastre; ei erau Eratosthenes şi Critias. Aceştia au instituit filarhi peste cartiere şi dictau tot ce trebuie să se voteze şi cine era nevoie să conducă şi deţineau depline puteri (κύριοι ἦσαν) în orice altceva voiau să înfăptuiască.

12. XEN., *Hell.* II, 4, 8 şi urm. Din această cauză [atacarea fortăreţei Phyle de către Thrasybulos][42], Cei Treizeci, considerînd că situaţia nu mai e sigură pentru ei, au vrut să ocupe Eleusis, ca să le fie lor refugiu, dacă va fi nevoie. Şi ordonînd cavalerilor, Critias şi restul Celor Treizeci au venit spre Eleusis [urmează capturarea locuitorilor din Eleusis] ... (10) După aceea, luînd Thrasybulos pe cei din Phyle, acum adunaţi cam la vreo mie, ajunge în timpul nopţii la Pireu ... Îndată ce au aflat acestea, Cei Treizeci au şi venit în ajutor cu spartani din garnizoană, călăreţi şi hopliţi ... (11) Iar cei veniţi de la Phyle ... s-au rînduit în formaţie strînsă la Munychia[43] ... (19) Acolo, dintre Cei Treizeci au murit Critias şi Hippomachos[44] [mai 403] ...

12 bis. NEP., *Thrasyb.* 2, 7 În a doua bătălie a căzut Critias, conducătorul tiranilor *(dux tyrannorum)*, pe cînd, ce-i drept, lupta vitejeşte *(fortissime)* împotriva lui Thrasybulos[45].

13. *Schol.* AESCHIN. I, 39, p. 261 Schultz. O mostră de felul de guvernămînt (δεῖγμα τῆς πολιτείας) a Celor Treizeci este şi aceasta: la moartea lui Critias, unul din Cei Treizeci, au aşezat pe mormînt o Oligarhie care

ţinea o torţă şi dădea foc unei Democraţii, dimpreună cu următoarea inscripţie:

Acest mormînt este al unor bărbaţi de bine[46], care au stăvilit cîtva timp de la insolenţă blestemata democraţie (τὸν κατάρατον δῆμον)[47] ateniană.

14. ARISTOT., *Rhet.* Γ 16, 1416 b 26 Faptele vestite, ajunge să le amintim, cele mai multe nu au nevoie de o explicaţie (διηγησεως); de exemplu, dacă vrei să elogiezi pe Achile, fiindcă toţi îi cunosc isprăvile, trebuie doar să aminteşti de ele la nevoie. Dar dacă vrei să elogiezi pe Critias, trebuie să le explici, căci nu mulţi le cunosc[48].

15. ATHEN. IV, 184 D Chamaileon din Herakleea[49] în discursul intitulat *Protrepticul* spune că toţi lacedemonienii şi thebanii învaţă să cînte din flaut (αὐλεῖν), de asemenea pe vremea lui încă mai practicau acest obicei herakleoţii din Pont, iar dintre atenieni cei mai iluştri sînt Callias al lui Hipponikos şi Critias al lui Callaischros[50].

16. [PLUT.], *V. X. orat.* 1, 1, p. 835 D—E Totuşi, pe cei cîţi — referindu-ne la timpurile cele mai vechi — trebuie să-i menţionăm că au mînuit acest stil oratoric (ἰδέαν τῶν λόγων)[51], toţi aceştia s-ar descoperi că vin după Antiphon [din Rhamnus][52], deja vechi faţă de el; de exemplu pe Alcibiade[53], Critias, Lysias şi Archinos[54].

17. CIC., *de orat.* II, 23, 93 Pe aceştia [adică pe oratorii Pericle, Alcibiade, Tucidide] i-au urmat Critias, Theramenes, Lysias; rămîn multe lucruri scrise de Lysias, cîteva de Critias; despre Theramenes ştim din auzite; toţi, după atîta timp, mai păstrau încă acea vestită sevă *(illum sucum)* a lui Pericle, dar erau de un stil ceva mai abundent *(paulo uberiore filo)*. PHILOSTRAT., *Ep.* 73 Critias şi Tucidide nu ignoră că elevaţia (τὸ μεγαλόγνωμον) şi mîndria (τὴν ὀφρὺν) le-au dobîndit de la acesta [Gorgias], dar că le-au prefăcut în ceva ce le e propriu[55], unul prin fluenţă (εὐγλωττίας)[56], celălalt prin forţă (ῥώμης).

18. DIONYS. HALIC., *Lys.* 2 [Lysias] este foarte pur ca exprimare (καθαρὸς τὴν ἑρμηνείαν) şi excelent etalon (ἄριστος κανών) de limbă attică, nu cea veche de care se folosesc Platon şi Tucidide, ci cea uzuală în acel timp, cum se poate dovedi prin discursurile lui Andokides şi ale lui Critias[57] şi prin multe altele. Cf. DIONYS. HALIC., *Isae.* 20.

19. HERMOGENES, *de ideis* B 401, 25 Rabe Despre Critias. Căci şi acesta este aproape tot atît de maiestuos (σεμνὸς) ca şi Antiphon şi deschis spre sublim (διηρμένος πρὸς ὄγκον) şi cel mai adesea sentenţios (ἀποφαντικῶς)[58], dar mai curat în ce priveşte exprimarea (τὴν λέξιν) şi atît de ordonat cînd amplifică fraza, încît reuşeşte să fie limpede, în ciuda emfazei (σαφὴς ἅμα τῷ μεγέθει), şi totodată precis (εὐκρινής). De multe ori, şi mai cu seamă în *Exordiile la discursuri politice* (Δημηγορικοῖς προοιμίοις)[59], dobîndeşte şi adevăr şi verosimilitate (πιθανόν). Fiind poate puţin prea îngrijit (ἐπιμελὴς), totuşi nu se foloseşte numai de această însuşire, şi nici nu duce pînă la saturaţie claritatea ca Antiphon, ci numai atît cît să atingă adevărul. Iar de celelalte trăsături ale stilului, cum ar fi convenienţa (ἐπιεικεία) sau simplitatea (ἀσφαλεία) sau cîte şi mai cîte de acest fel, nu se foloseşte în mod excesiv.

20. PHRYNICHOS, *Praepar. sophist.* [Phot., *Bibl.* 158, p. 101 b 4 Bekk.] Etaloane, reguli (στάθμας) şi model (παράδειγμα) excelent de vorbire neamestecată (εἰλικρινοῦς), pură şi atticăˢ⁰ se spune că sînt ... [Platon, cei 10 oratori, Tucidide, Xenofon, Aeschines Socraticul][61] şi de asemenea Critias al lui Callaischros şi Antisthenes[62].

21. PHILOSTR., *V. Soph.* II, 1, 14 [Herodes][63] se devota tuturor celor din vechime, iar la Critias chiar aderase fără rezerve şi l-a introdus în habitudinile literare ale grecilor, pe el, care pînă atunci fusese neglijat (ἀμελούμενον) şi trecut cu vederea (περιορώμενον).

22. PHILOP., *de anima* 89, 8 [la nr. 23] În ce-l priveşte pe Critias, fie că este vorba de unul din Cei Treizeci care a fost şi discipolul lui Socrate, fie de vreun altul, nu putem face distincţia. Se spune că a mai fost şi un alt Critias sofistul[64], de care sînt scrierile ajunse pînă la noi; căci cel ce făcea parte din Cei Treizeci nu ar fi scris altceva în afară de *Constituţii în versuri* (πολιτείας ἐμμέτρους)[65].

23. ARISTOT., *de anima* A 2. 405 b 5 Alţii însă spun că sîngele (αἷμα) [*i.e.* este sufletul][66] precum Critias, cînd presupun că sensibilitatea (τὸ αἰσθάνεσθαι) este lucrul cel mai propriu al sufletului[67] şi că acest lucru există din natura sîngelui[68]. PHILOP., *de an.* prooem. 9, 19 [cf. 89, 12] Critias, unul din Cei Treizeci, spunea că sufletul e sînge.

„Căci — spune el — sîngele care scaldă inima (περικάρδιον) este facultatea gînditoare (νόημα) a oamenilor" [= CRIT., fr. 8 Bach][69].

B) FRAGMENTE. TEXTE ÎN VERSURI

HEXAMETRI

1 [7 Bach[2] (1827), 8 Diehl]. ATHEN. XIII, p. 600 D Cîntîndu-l mereu [pe Eros], subtilul Anacreon este pe buzele tuturor. Despre acesta spune şi excelentul (ὁ κράτιστος) Critias cele ce urmează[70]:

Pe cel ce odinioară a compus cîntece melodioase pentru femei,
Pe dulcele Anacreon Teosul[71] l-a mînat în Grecia
Ca stimulent (ἐρέθισμα)[72] la ospeţe, seducător (ἠπερόπευμα)[73] al femeilor,
Adversar (ἀντίπαλον) al flautelor, iubitor de liră (φιλοβάρβιτον), suav, fără grijă,
Niciodată dragostea de tine nu va îmbătrîni şi nici nu va muri[74],
Cît timp paharnicul face să circule în cupe
Apă amestecată cu vin, împărţind toasturi spre dreapta (προπόσεις ἐπὶ δεξιὰ)[75],
Şi coruri de femei serbează sacrele serbări nocturne,
Iar discul (πλάστιγξ), fiu al bronzului, stă sus de tot
În vîrful cottabosului (κοττάβου)[76], sub stropii zeului Bromios[77] ...

Elegii

2 [1 B., 1 D.]. ATHEN., *epit.* I, p. 28 B Critias înşiruie astfel particularităţile originare (ἰδιώματα)[78] din fiecare cetate: *„còttabos ... la Marathon"*. Şi în realitate este lăudată ceramica attică. ATHEN. XV, 666 B Mai întîi originea cottabos-ului: este un joc din Sicilia, cei dintîi care l-au descoperit[79] fiind sicilienii, după cum spune Critias fiul lui Callaischros în *Elegii* prin aceste cuvinte: *„Jocul còttabos ... şi splendoare"*. Lex. Bekk. VI, Anecd. I, 382, 19 [Phot. A 73, 3 Reitzenst.] *reazim al gîn-*

dului (ἀλεξίλογα): aşa a numit literele Critias tiranul [v. 10].

Jocul còttabos este de fel din pămîntul sicilian, operă aleasă
Pe care o aşezăm ca ţintă la aruncarea stropilor de vin[80],
Apoi carul (ὄχος) sicilian, cel mai de frunte prin frumuseţe şi splendoare ...

* * *

Din Thessalia e jilţul (θρόνος), sălaş preavoluptuos al mădularelor;
Frumuseţea deosebită a patului (λέχους) odihnitor o deţin
Miletul şi Chios, cetatea scăldată de mare a lui Oinopion[81].
Cupa tyrrheniană (Τυρσενὴ φιάλη) bătută cu aur triumfă,
Şi orice bronz ce împodobeşte casa la vreo trebuinţă[82].
Fenicienii au născocit literele[83], ireazim al gîndului (γράμματ' ἀλεξίλογα);
Theba a construit cea dintîi laviţa carului (ἁρματόεντα δίφρον)
Iar corăbiile purtătoare de poveri (φορτηγοὺς ἀκάτους), carienii, supraveghetorii hotarelor[84].
Dar roata olarului (τροχὸν) şi vlăstarul pămîntului şi al cuptorului,
Mult vestita ceramică, de folos în gospodărie
A descoperit-o cetatea care a aşezat un monument al victoriei la Marathon[85].

3. [33 B.]. MALL. THEODOR., *de metr.* VI, 589, 20 Keil Că metrul numit hexametrul dactilic a fost născocit mai întîi *(inventum primitus)*[86] de Orfeu o afirmă Critias. [Cf. DK II, 146, 1 şi nota].

Lui Alcibiade

4. [3 B., 2 D.]. HEPHAEST., *ench.* 2, 3, p. 9, 6 [Despre synizesă (περὶ συνεκφωνήσεως)] Sau două scurte contopite într-o singură scurtă, ceea ce se găseşte în toate metrele ...

dar rareori în poemele epice; după cum Critias în *Elegia către Alcibiade* nu credea că numele Alcibiade o permite; căci spune el:

Şi acum voi încununa pe fiul lui Cleinias, pe atenianul
Alcibiade, cîntîndu-l cu noi modulaţii (νέοισιν τρόποις),
Căci în elegie numele său nu putea să se potrivească în nici un chip:
Acum însă va fi plasat nediscordant în iamb[87].

5 [4 B., 3 D.]. PLUT., *Alcib.* 33 Decretul (ψήφισμα) de reîntoarcere în ţară[88] fusese ratificat mai întîi în redactarea lui Critîas fiul lui Callaischros, după cum el însuşi a scris în *Elegii* amintindu-i lui Alcibiade de recunoştinţa datorată, în aceşti termeni:

Decizia (γνώμη) care te-a rechemat dintre toţi eu
Am rostit-o şi, redactînd-o (γράψας)[89], am desăvîrşit opera.

Pecetea limbii mele[90] e pusă peste cuvintele ei. Cf. fr. B 75.

Constituţii în versuri[91]. Cf. fr. A 22

Constituţia lacedemonienilor. Cf. fr. B 32—37

6 [2 B., 4 D.]. ATHEN. X, 432 D Toasturi (προπόσεις) nu era obiceiul să se facă la ospeţele lacedemoniene şi nici să-şi închine unii altora cupe ale prieteniei (φιλοτησίας) în cursul acestora. Aceste lucruri le arată Critias în *Elegii*[92]:

La Sparta acest obicei (ἔθος) şi această datină (μελέτημα) sînt rînduite,
De a bea[93] propria cupă, cu belşug de vin,
Iar nu de a o trece mai departe rostind toasturi pe nume,
Şi nici spre partea dreaptă (ἐπὶ δεξιτερὰν χεῖρα), dînd roată comesenilor

[aşa cum se obişnuieşte la Atena]

*
* *

Mîna lydiană, născută în Asia, a născocit[94] vasele de băut (ἄγγεα)
Şi faptul de a oferi toasturi spre dreapta[95] şi de a invoca
Pe nume pe cel în cinstea căruia vrei să închini[96].
După asemenea fel de a bea limbile se dezleagă
Spre vorbe urîte şi trupul se face
Mai nevolnic[97]; înaintea ochilor stăruie o ceaţă neguroasă,
Uitarea topeşte din inimi (πραπίδων) amintirea
Iar cugetul se clatină. Slujitorii iau obiceiuri
Desfrînate; înăuntru se năpusteşte risipa care ruinează casele.
Dar flăcăii lacedemonieni beau doar atît
Cît să-şi mîne gîndul către o speranţă veselă,
Iar limba către voie bună şi rîs cu măsură.
Un asemenea fel de a bea este folositor şi trupului
Şi minţii şi averii; se potriveşte şi muncilor Afroditei
Şi somnului, liman al ostenelilor,
Şi celui mai plăcut lucru dat de zei muritorilor, Sănătatea,
Şi Cumpătării (Σωφροσύνην), vecină cu Evlavia (Εὐσεβίης),

şi mai spune în continuare:

Şi toasturile cu cupele pline peste măsură, care pentru moment (παρὰ χρῆμα)
Fac plăcere, dacă ţin toată viaţa (εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον), aduc durere.
În schimb felul de viaţă (δίαιτα) al lacedemonienilor e rînduit în cumpătare,
Să mănînci şi să bei cu măsură, pentru a fi în stare
Să gîndeşti (φρονεῖν) şi să trudeşti (πονεῖν); nu există o zi anume,
Spre a robi vinului trupul cu băuturi fără măsură.

7 [36 B., 5 D.]. *Schol.* EURIP., *Hippol.* 264 A unuia din cei şapte înţelepţi e maxima: „Nimic prea mult" (μηδὲν ἄγαν) pe care unii, precum Critias, o atribuie lui Chilon. DIOG. LAËRT. I, 41 [v. I, 61, 12] fără nume de autor:

Un lacedemonian[98], înţeleptul Chilon, a fost cel care a spus:
„Nimic prea mult!" Totul e bine la timpul potrivit (καιρῷ)[99].

8 [5 B., 6 D.]. PLUT., *Cim.* 10 [după DK 82 B 20] Critias, care a fost printre Cei Treizeci, îşi doreşte:

Bogăţia Scopazilor, mărinimia lui Cimon
Şi izbînzile lui Arkesilaos lacedemonianul[100].

9 [6 B., 7 D.]. STOB. III, 29, 11 De-a lui Critias:

Mai mulţi oameni destoinici apar prin exerciţiu (ἐκ μελέτης) decît prin natură (φύσεως)[101].

Drame

10. *Vita Eurip.*, p. 135, 33 Dintre [dramele lui Euripide], trei sînt considerate neautentice: *Tennes*, *Rhadàmanthys* şi *Peirìthoos*. Cf. mai jos p. 383, 18 şi urm. Wilamowitz a adăugat aici ca dramă satirică *Sìsyphos* (*Analecta Eurip.*, p. 166).

Tennes

11. Eponim al insulei Tènedos[102]; cf. CONON[103], *narr.* 28 [PHOT., *bibl.* 126, p. 135 b 19 B.] = *FGrHist.* 26 F 1.

12. [EUR., fr. 695, TGF, p. 578 Nauck²] STOB. III, 2, 15 Euripide în *Tennes:*

Vai! nu mai e nimic drept în generaţia de azi[104].

Rhadamanthys

12 a. V. DK „Adaosuri": [Castor fratele] lui Polydèuces; a fost ucis în luptă dreaptă. În vreme ce Rhadamanthys se bucura de izbîndă, dar era şi îndurerat din pricina fetelor, Artemis ivindu-se porunci Elenei să pregătească cinstirile de înmormîntare pentru amîndoi fraţii morţi, şi vesti că fiicele lui Rhadamanthys deveniseră zeiţe[105].

13 [660 N.] *Anecd. Gr.*, ed. Bekker *Lex. I*, 94, 1 *A nimici* (ἐξαιρεῖν), în loc de a distruge (ἀφαιρεῖν). Căci spune Euripide în *Rhadamanthys:*

Nu-i nimeni care să ne poată nimici ...

14 [658 N.] STRABON VIII, p. 356 Euripide ... în *Rhadamanthys:*

Cei ce deţin pămîntul Eubeei[106], cetate învecinată.

15 [659 N.]. STOB., *ecl.* II, 8, 12; IV, 20; II, 61 *Rhadamanthys* al lui Euripide:

Felurite-s patimile (ἔρωτες) în viaţă[107]:
Unul rîvneşte să dobîndească noblеţe,
Altuia nu la asta-i e gîndul, ci vrea
Să fie numit stăpîn al multor bogăţii, în casele sale;
Altuia îi place ca, scornind vorbe nesănătoase
Cu îndrăzneală ticăloasă, să-i înşele pe vecini;
Alţii caută cîştiguri ruşinoase mai curînd decît binele
Semenilor: astfel viaţa oamenilor este rătăcire (βίοτος ἀνθρώπων πλάνη).
Eu însă nu doresc să obţin nimic din toate acestea,
Ci aş vrea doar să am faima bunului nume (δόξαν εὐκλείας)[108].

Peirithoos

15 a. V. DK „Adaosuri". Oxyrh. pap. 17, 36 urm. [Cinci fragmente din pap. 2078 împreună cu resturi din 85 versuri, publicate de Hunt; cf. A. KÖRTE, „Archiv für Papyrusforschung" X, 1932, p. 50 şi urm.; MOREL, „Bursian's Jahresberichte über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft" LIX, 1933, p. 159 urm.].

16. IOHANN. DIACON., la HERMOG. [din Vatic. gr., 2228, p. XIV, „Rhein. Mus." 63 (1908)], p. 144 urm., ed. Rabe. GREGOR. CORINTH., la HERMOG. B 445, 7 Rabe (iar Euripide: „Zeus, după cîte se spune" — (Ζεύς, ὡς λέλεκται) — atribuire, şi de-adevărat (τῆς ἀληθείας ὕπο) — confirmare): Acest vers [vezi mai jos, v. 9] se găseşte în două drame ale lui Euripide, în cea intitulată *Peirithoos* şi în *Înţeleapta Melanippe*[109]. Subiectele şi temele acestora nu este oportun să le expun pentru iubitorii de erudiţie. Subiectul lui *Peirithoos* este acesta: Peirithoos[110], coborînd în Hades împreună cu Theseus pentru peţirea Persephonei, şi-a primit pedeapsa cuvenită: încătuşat de stînci într-o poziţie imobilă, acesta era străjuit de guri căscate de balauri, iar Theseus, socotind ruşinos lucru să părăsească acolo pe prietenul său, a preferat vieţii traiul în Infern. Dar Herakles, trimis de către Euristeu în contra Cerberului a întrecut în forţă jivina, iar pe Theseus şi pe cei din preajma sa, cu ajutorul zeilor subpămînteni i-a slobozit de apăsarea ursitei, printr-o singură ispravă îmblînzind şi fiara duşmană, obţinînd şi

graţia din partea zeilor, îndurîndu-se şi de prietenii aflaţi în nenorocire. Este introdus în această dramă Eacòs[111] care se adresează lui Herakles:

—Ei, dar ce-i asta? văd pe unul care zoreşte încoace
Cu sîrg şi cu sufletul foarte îndrăzneţ.
Drept e, străine, să spui cine eşti, cum de te atingi
De aceste meleaguri şi din ce pricină.
Iar HERAKLES către acesta [EURIPIDE, fr. 591 TGF, p. 547 Nauck²]:

Nu-i nici o ezitare să-ţi dezvălui toată povestea;
Ţara mea de baştină e Argos, iar numele Herakles,
M-am născut din Zeus, părintele tuturor zeilor;
Căci la nobilul pat al mamei mele venit-a
Zeus, după cîte se spune, şi de-adevărat[112].

Vin aici de nevoie, supunîndu-mă
Autorităţii lui Euristeu, care m-a trimis în Hades cu poruncă
Să aduc cîinele, viu, la porţile
Micenei, nu pentru că vrea să-l vadă, ci socotea
C-a găsit pentru mine această ispravă cu neputinţă de îndeplinit (ἄθλον ἀνήνυτον).
Pe urmele unei asemenea isprăvi (πρᾶγος), am dat ocol Europei
Şi Asiei întregi, şi-acum am ajuns în măruntaiele (ἐς μυχοὺς) pămîntului.

17 [17 B., EURIP., fr. 592 N.]. ATHEN. XI, 496 A Plemochòe, (πλημοχόη), vas de argilă în formă de sfîrleză ... se întrebuinţează la Èleusis în ultima zi a misteriilor, care tocmai de aceea se numeşte Ziua Plemochòëlor ... îl menţionează şi cel care a scris *Peirithoos*, fie că este Critias tiranul, sau Euripìde, atunci cînd spune:
Ca să vărsăm aceste plemochòë în abisul (χάσμα)
Pămîntului, rostind cuvinte de bun augur[113].

18 [16 B., 594 N.]. CLEM. ALEX., *Stromat.* V, 35 [II, 349. 18 St] Cu privire la acestea informează reprezentările de pe Chivotul Sfînt (ἁγιᾶς κιβωτοῦ)[114], caracteristice lumii inteligibile (τοῦ νοητοῦ κόσμου), ascunse şi refuzate celor mulţi. Şi în plus o arată şi acele imagini de aur (χρυσᾶ ἀγάλματα), fiecare cu cîte şase aripi, fie că înfăţişează,

așa cum vor unii, cele două Urse, fie că, ceea ce e mai de crezut, cele două emisfere, iar numele lor de heruvimi vrea să arate multă știință. Amîndouă au împreună douăsprezece aripi și aceasta, prin cercul zodiacal și timpul străbătut de-a lungul lui, indică lumea sensibilă (αἰσθητὸν κόσμον). Cred că și tragedia care discută despre fenomenele naturale (ἡ τραγῳδία φυσιολογοῦσα)[115], despre aceasta vorbește:

Timpul, neostenit (ἀκάμας χρόνος) și plin de o curgere
Veșnică (ἀενάῳ ῥεύματι), cutreieră încoace și încolo zămislindu-se
El însuși pe sine (τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν)[116]; Ursele gemene,
Cu zbaterile iute-mișcătoare ale aripilor,
Străjuiesc polul Atlantic.

Atlas, adică polul impasibil (ὁ μὴ πάσχων πόλος), poate fi și sfera stelelor fixe, dar mai bine poate că închipuie veșnicia imobilă (αἰῶνα ἀκίνητον). *Schol.* ARISTOPH., *Av.* 179 Cei vechi credeau, nu cum cred cei mai aproape de noi că polul e un semn (σημεῖον, punct) și o extremitate a axei, ci că e tot ce ne înconjoară (τὸ περιέχον ἅπαν). Euripide în *Peirithoos* spune: „*străjuind și polul Atlantic*" (καὶ τὸν Ἀτλάντιον φρουρῶν πόλον), întrucît și el se mișcă de jur împrejur și datorită lui se mișcă tot Universul.

19 [15, B., 593 N.] CLEM. ALEX., *Stromat.*, v. 115 [II, 403, 14 St.] În drama *Peirithoos*, același [Euripide] mai spune și acestea în stilul tragic: [*Schol.* APOLL. RHOD. IV, 143 și EUR., *Or.* 982 citează vers. 1—2; SATYR, *Vit. Eur.* (Ox. Pap. IX), p. 140 citează vers. 1—4]:

Tu, de-sine-zămislitul[117], care în învîrtejirea
Văzduhului ai amestecat natura tuturor lucrurilor,
În jurul căruia dansează lumina și întunecata noapte
Cu culori schimbătoare și mulțimea nenumărată
A stelelor, necontenit.

Aici cuvîntul de-sine-zămislit (αὐτοφυῆ) redă intelectul creator (τὸν δημιουργὸν νοῦν)[118], iar cele ce urmează se referă la Univers, în care sînt și contrastele de lumină și întuneric.

20 [10 B., 595 N.]. PLUT., *de amic. multit.* 7, p. 965 c Unii care nu s-au bucurat de prieteni cînd aceștia erau

fericiți, pier împreună cu ei cînd se găsesc în nenorocire. Și acest lucru li se întîmplă mai ales celor iubitori de cunoaștere (φιλόσοφοι) și înzestrați cu har (χαρίεντες), precum Theseus care, alături de Peirithoos pedepsit și înlănțuit:

Se încătușează cu cătușele nefăurite din bronz ale Onoarei (χάλκεαις ἀχαλκεύτοισιν πέδαις).

21 [13 B., 598 N.]. STOB., *ecl.* II, 8, 4 În *Peirithoos* al lui Euripide:

Nu dintr-un cuget neștiut a aruncat
Vorba cine a spus mai întîi
Că pe cei ce gîndesc cuminte Soarta îi ajută.

22 [12 B., 597 N.] STOB., *flor.* III, 37, 15 În *Peirithoos:*

Un caracter bun (τρόπος χρηστὸς) este mai sigur decît legea (ἀσφαλέστερος νόμου)[119]:

Căci pe acesta nici un orator nu l-ar putea
Perverti, dar legea, tulburînd-o în sus
Și-n jos cu discursurile lui, adesea o vatămă (λυμαίνεται).

23 [14 B., 596 N.]. STOB., *flor.* IV, 53, 23 În *Peirithoos* al lui Euripide:

Nu e mai bine să nu trăiești decît să trăiești în chip
netrebnic?

24 [Din *Peirithoos* provin, după Welcker] EURIP., *fr. inc.* 865: Faima (φήμη) îl arată pe omul nobil (τὸν ἐσθλὸν) chiar și în măruntaiele pămîntului. EURIP., fr. 936 Nu: ci încă respirînd m-a primit Hades, după Wilamowitz, EURIP., fr. 964 [v. mai sus II, 14, 5] și PHOT. A 91. 18 Fără-de-mamă (ἀμήτορος): Euripide:

„Tu, Aphidnos[120], fiu al Geei cea fără-de-mamă"[121].

Sisyphos, dramă satirică[122]

25 [9 B., 1, p. 770 N.]. SEXT. EMP., *adv. math.* IX, 54 Și Critias, unul dintre cei care au exercitat tirania la Atena, pare a fi din tagma ateilor (ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων)[123], deoarece spune că legiuitorii din vechime l-au închipuit pe

zeu ca pe un soi de supraveghetor (ἐπίσκοπον) al acţiunilor omeneşti, lăudabile sau condamnabile (κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων), pentru ca nimeni să nu jignească într-ascuns pe aproapele său, de teama pedepsei (τιμωρίαν) din partea zeilor. Există la el pasajul acesta: *„A fost ... un neam al zeilor"*. AËT. I, 7, 2 (D. 298) Euripide poetul tragic nu a vrut să-şi dezvăluie gîndurile sale în mod direct, temîndu-se de Areopag[124], ci le-a expus în felul acesta: l-a introdus pe Sisyphos ca apărător al acestei opinii şi i-a atribuit această cugetare: *„A fost o vreme*, zice el, *cînd ... robită forţei"* [vv. 1—2]. Apoi spune că ilegalitatea (ἀνομίαν) a fost desfiinţată prin introducerea legilor (νόμων εἰσαγωγῇ); şi, fiindcă legea putea să împiedice infracţiunile făţişe (τὰ φανερὰ τῶν ἀδικημάτων), mulţi le comiteau pe ascuns (κρύφα), atunci un om abil (τις σοφὸς ἀνὴρ) a stabilit că trebuie, printr-o poveste mincinoasă (ψευδεῖ λόγῳ), să întuneci adevărul şi să-i convingi pe oameni că *„Există un geniu ..., care şi aude, şi vede, şi gîndeşte cu prisosinţă"* (vv. 17—18). AËT. I, 6, 7 (D. 294) De unde şi Euripide spune: *„Alcătuirea înstelată a cerului, ... Timpul, meşter iscusit"* (vv. 33—34).

A fost o vreme, cînd[125] viaţa omului era necivilizată
(ἄτακτος)[126]
Şi animalică şi robită forţei,
Cînd nici o răsplată (ἆθλον) nu exista pentru cei buni
Şi nici o pedeapsă (κόλασμα) pentru cei netrebnici.
Abia mai apoi mi se pare că oamenii au statornicit
Legi drept pedepsitori (νόμους κολαστάς)[127], pentru ca dreptatea să fie regină.
⟨Deopotrivă tuturor⟩, iar silnicia (ὕβριν) să o aibă de roabă;
Şi era sancţionat (ἐζημιοῦτο) oricine greşea.
Apoi, de vreme ce legile îi opreau
Să făptuiască cu silnicie rele în văzul tuturor (τἀμφανῆ)
Şi ei le făptuiau pe ascuns (λάθρᾳ)[128], atunci, pare-mi-se,
⟨Pentru prima oară⟩[129], un om isteţ şi iscusit la minte
(πυκνὸς καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ)[130]
A născocit pentru muritori teama de zei (θεῶν δέος)[131], ca
Să fie o sperietoare (δεῖμα) printre cei răi[132] şi pentru ceea ce
Făptuiesc, spun sau gîndesc ei pe ascuns.
Prin urmare, a introdus divinitatea (τὸ θεῖον)

Ca geniu (δαίμων) care înfloreşte cu o viaţă nepieritoare,
Care cu mintea-i (νόῳ)[133] şi aude, şi vede, şi gîndeşte cu prisosinţă (ἄγαν)[134],
Atent la ce fac oamenii şi avînd o natură divină,
Care va auzi tot ce se spune între muritori
Şi va putea să vadă tot ce se făptuieşte de ei[135].
Dar chiar de urzeşti ceva rău pe tăcute,
Aceasta nu va scăpa zeilor; căci în ei facultatea de a gîndi (τὸ φρονοῦν)
Se găseşte cu prisosinţă. Rostind el cuvinte de-acestea,
A introdus cea mai ademenitoare dintre învăţături (διδαγμάτων ἥδιστον)[136]
Învăluind adevărul cu vorbă mincinoasă[137].
Mai afirma că zeii sălăşluiesc în locul[138] cu care,
Rostindu-l, îi înspăimînta cumplit pe oameni,
Tocmai acolo de unde ştia că provin temerile pentru muritori
Şi foloasele pentru viaţa lor necăjită:
De pe bolta rotitoare a cerului de asupra unde observa
Că sînt scăpărări de fulger, şi pocnetele grozave
Ale tunetului şi alcătuirea înstelată a cerului (ἀστερωπὸν δέμας),
Frumoasă împestrire a timpului, meşter iscusit,
Acolo de unde înaintează dogoarea (μύδρος) strălucitoare a astrului[139],
Şi de unde se porneşte ploaia umedă înspre pămînt.
Astfel de spaime (φόβους) a presărat el în jurul oamenilor,
Datorită cărora a construit (κατῴκισεν) în chip măiestru, prin cuvîntul său,
Divinitatea, şi a instalat-o la locu-i cuvenit,
Şi a stins cu desăvîrşire lipsa de legi prin legiuiri[140] (τὴν ἀνομίαν τοῖς νόμοις κατέσβεσεν).
Şi puţin mai departe adaugă:
Astfel cred eu că întîia dată cineva i-a făcut
Pe muritori să socoată că există un neam al zeilor[141].

Din drame incerte

26 [22 B., 2 N.]. STOB., *ecl.* I, 8, 11:
După umbră, cel mai iute îmbătrîneşte timpul[142].

27 [20 B., 3 N.]. STOB., *flor.* III, 14, 2 De-a lui Critias.

Cf. B 15 a (la DK „Adaosuri").
Cine se-ntîlneşte cu prietenii pentru a le face
Întru totul pe plac[143] transformă plăcerea
De moment în ură viitoare.

28 [19 B., 4 N.]. STOB., *flor.* III, 23, 1 De-a lui Critias:
Rău e cînd un smintit pare om cu minte (τις μὴ φρονῶν δοκῇ φρονεῖν)[144].

29 [21 B., 5 N.]. STOB., *flor.* IV, 33, 10 De-a lui Critias:
Oare-i mai bine să ai în casă
Bogata neghiobie[145] sau înţeleapta
sărăcie? Cf. B 94 nota.

TEXTE ÎN PROZĂ

Constituţia atenienilor

30 [Aici aparţin poate fragmentele B 53—73].

Constituţia thessalienilor[146]

31 [30 Bach, 7 Müller, FHG II, 69] ATHEN. XIV, 662 F „Există un consens că thessalienii au fost cei mai risipitori (πολυτελέστατοι) dintre greci şi în ce priveşte veşmintele, şi în felul de trai (τὴν δίαιταν)[147]; ceea ce pentru ei a fost şi cauza pentru care i-au asmuţit pe perşi împotriva Eladei, fiindcă rivalizau cu ei în lux şi risipă. Cu privire la risipa acestora relatează şi Critias în *Constituţia* lor [cf. ATHEN. XII, 527 A].

Constituţia lacedemonienilor[148]

32 [23 Bach, 1 Müller, FHG II, 68] CLEM., *Stromat.* VI, 9 [II, 428, 12 St.] După ce Euripide, la rîndul său, a spus în versuri că „dintr-un tată şi o mamă care duc o viaţă aspră, ies odrasle mai bune" [fr. 525, 4. 5], Critias scrie:

Încep chiar de la naşterea omului (ἀπὸ γενετῆς)[149]: în

ce chip poate el deveni cel mai bun şi mai puternic la trup?[150] dacă cel care-l procreează face gimnastică, mănîncă vîrtos şi îşi călеşte corpul, iar mama copilului ce va să se nască îşi fortifică trupul şi face exerciţii gimnastice[151].

33 [24 B., 2 M.]. ATHEN. XI, 463 E Există feluri osebite de a bea (τρόποι πόσεων ἴδιοι) potrivit cu fiecare cetate, după cum prezintă lucrurile Critias în *Constituţia lacedemonienilor* prin aceste cuvinte: „Locuitorul din Chios şi cel din Thasos beau din cupe mari, trecînd apoi cupa spre dreapta, cel din Attica din cupe mici, de asemenea, spre dreapta, iar thessaliotul închină pocale mari, trecînd-o celui care doreşte. Lacedemonienii însă, fiecare bea din cupa sa[152], iar paharnicul îi mai toarnă atît cît poate bea"

34 [25 B., 3 M.]. ATHEN. XI, 483 B Critias în *Constituţia lacedemonienilor* scrie astfel: „în afară de acestea, ca regim, cele mai ieftine (σμικρότατα) mîncăruri[153]; foarte bune-s încălţările laconiene, de asemenea foarte plăcute şi foarte folositoare hainele; *cothon*-ul (κώθων), paharul (ἔκπωμα) laconian, este vasul de băut cel mai avantajos în campanie şi cel mai uşor de purtat în raniţă; şi pentru ce este atît de folositor, ⟨voi lămuri imediat: soldatul⟩ adeseori este silit să bea apă impură. Mai întîi, nu se prea vede ceea ce bei; apoi cothon-ul, avînd ieşituri pe fund (ἄμβωνας) reţine impurităţile înăuntru". PLUTARCH., *Lyc.* 9, 7 [26 B.] De aceea, cele mai comune şi mai necesare dintre mobile, ca paturi (κλιντῆρες), scaune (δίφροι) şi mese, la ei erau foarte bine lucrate, iar cothon-ul laconian era preţuit mai cu seamă în campaniile militare, după cum spune Critias; căci adeseori fiind necesar să se bea apă care îngreţoşa vederea, ca era ascunsă de culoarea vasului, iar murdăria fiind împinsă înăuntru şi alipindu-se de buzele răsfrînte ale vasului, apa băută ajungea la gură mai curată. POLL. VI, 97 *Cothon* [vas de băut] laconian: marginile de amîndouă părţile cothon-ului, ca şi acelea ale ulcelei, se numesc *buze* (ἄμβωνες). Cf. PHOT., cothon.

35 [28 B., 5 M.]. ATHEN. XI, 486 E Critias în *Constituţia lacedemonienilor* (comparaţie cu mobilele spartane): „Pat lucrat la Milet (κλίνη Μιλησιουργὴς)[154] şi scaun lucrat la Milet (δίφρος Μιλησιουργής), pat lucrat la Chios (κλίνη Χιουργὴς) şi masă lucrată la Rheneion[155] (τράπεζα Ῥηνειοεργής)". HARPOCR. s.v. Fabricate de către Ly-

kios[156] (Λυκιουργεῖς) (după un citat din Didymos): dar se pare că gramaticianul ignoră că o asemenea formaţie adjectivală nu s-ar putea găsi de la nume proprii, ci mai degrabă de la nume de oraşe şi neamuri: „*Pat fabricat la Milet*", spune Critias în *Constituţia lacedemonienilor.*

36 [29 B., 6 M.]. EUSTATH., *in Od.* VII, 376, p. 1601, 25 [din Suetonius, *Despre jocuri?*] (Περὶ παιδιῶν) Era un obicei străvechi să se joace astfel şi era, se spune, în mare cinste la lacedemonieni o întrecere, anume jocul cu mingea (σφαιρομαχία) ... mai notează că era tot un soi de dans şi atare joc cu mingea, ca cel de mai jos, după cum arată şi cel care a scris astfel: „thermaüstris (θερμαϋστρὶς): dans de mai multe perechi". Spune într-adevăr Critias[157] aşa: „Sărind ei în sus, înainte de a reveni pe pământ executau multe răsuciri cu picioarele, ceea ce numeau ei „a dansa dansul cleştilor (θερμαϋστρίζειν)". Cf. ATHEN. XIV, 629 D.

37 [0]. LIBAN., *or.* 25, 63 (II, 567 Förster) ... Lacedemonienii care îşi iau libertatea de a-i ucide pe hiloţi, şi despre care Critias spune că la Sparta pînă şi oamenii liberi (καὶ ἐλεύθεροι) sînt întru totul sclavi (δοῦλοι)[158]. Ce altceva înseamnă aceasta, decît ceea ce însuşi Critias spune, *că din cauza neîncrederii* (ἀπιστίας εἵνεκα) faţă de aceşti *hiloţi, spartiatul în timp de pace le ia mînerul* (τὸν πόρπακα) *de la scut. Acest lucru însă neputîndu-l face în campanie, fiindcă aici e nevoie adeseori de repeziciune, el circulă cu lancea* (δόρυ) *întotdeauna asupră-i, ca în acest fel să fie mai tare decît hilotul, în caz că ar încerca să se răzvrătească numai cu scutul. Şi-au născocit şi nişte zăvoare, pe care le cred mai puternice decît uneltirile din partea acelora* [cf. ARISTOPH., *Thesm.* 421] (64) Aşa stau lucrurile atunci cînd vieţuieşti împreună cu teama (συνοικούντων φόβῳ) şi nu eşti lăsat să răsufli de către cei de temut prin nădejdile lor. Aşadar, în timp ce aceştia se ospătează sau dorm sau se duc după treburi, teama de slujitori îi înarmează. În ce chip, atunci, o fiu al lui Callaischros, ar putea să se bucure de libertatea pură unii ca ei, împotriva cărora sclavii se răsculaseră, cu ajutorul lui Poseidon[159], şi răspîndiseră teama că în împrejurări asemănătoare vor face la fel? După cum, aşadar, regii la ei nu erau cu totul liberi, din moment ce eforilor le fusese dată îngăduinţa de a închide şi de a ucide pe rege, tot astfel toţi spartiaţii, fără

excepție, tot trăind împreună cu ura slujitorilor, pierduseră libertatea. [Cf. mai departe B 60 (II, 398, 24 nota)].

Dintr-o constituție incertă

38 [B., p. 89]. POLL. VII, 59 Pantalonii persiani (ἀναξυρίδες) se mai numesc și ițari (σκελέαι); termenul se găsește și la Critias în *Constituții*[160].

Aforisme[161], cărțile I—II ...

39 [39 B.]. GALEN., *comment. in Hippocr. de offic.* I, 1 [XVIII, B 654 Kühn; lucrurile care pot fi percepute prin văz, prin pipăit, prin auz, cu nasul, cu limba și cu rațiunea (γνώμη)][162]. O asemenea interpretare a sensului percepției (αἴσθησις) este stoică. De aceea și Aephicianus, elevul lui Quintus, a admis-o, îmbrățișînd filosofia stoică ... GALEN., *de offic.* I, 1, XVIII B, 655, 7 Se spune că Hippocrates este cel care s-a folosit de termenul „a percepe" (αἰσθέσθαι) referindu-se la facultatea de a cunoaște (γνώμη) ... GALEN., *de offic.* I, 1, XVIII, B 656, 2 Amintește și despre substantivul „rațiune" (γνώμη), spunînd că în vechime se spunea, cu același înțeles, „minte" (νοῦς) sau „inteligență" (διάνοια), dacă nu cumva chiar și „cugetare" (ἔννόησις). Deși există multe mărturii, la acestea voi mai alătura cîteva.

Critias, în prima carte a *Aforismelor*, scrie următoarele: „Nici cele pe care omul le percepe cu restul corpului[163], nici cele pe care le cunoaște prin rațiune".

Și iarăși: „învață asta numai oamenii care s-au obișnuit să fie cu mintea sănătoasă"[164].

Conversații[165], cărțile I—II

40 [40 B.]. GALEN., *in Hipp. de offic.* I, 1, XVIII, B, 656 Kühn [după B 39]. Și în prima carte a *Conversațiilor* (Ὁμιλιῶν): „Dacă tu te-ai fi deprins să devii puternic (ἱκανὸς) prin rațiune, nu ai fi fost cîtuși de puțin indus în eroare de ele [senzații]"[166] și de mai multe ori în aceeași carte; dimpotrivă, în cea de-a doua carte a *Conver-*

saţiilor, opunînd raţiunea senzaţiilor[167] adeseori a spus ca şi Antiphon etc. [DK 87 B 1].

41 [0]. HERODIAN., περὶ μον.λέξ., p. 40, 14 Cuvîntul ὀρσότης întîlnit la Critias în *Conversaţii*, este incorect, în loc de ὁρμή (avînt).

41 a. [0]. PLAT., *Charm.* 161 B [Vorbeşte Charmides] Adineaori mi-am amintit de ceea ce deja am auzit spunîndu-se, anume că înţelepciunea (σωφροσύνη) ar însemna: a-şi urmări fiecare propriile interese (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) (cf. 162 A—C)[168].

Despre natura dragostei sau despre virtuţi

42 [37 B.]. GALEN., *Lex. Hippocr.* XIX, 94 Kühn (la Epid., III, 17, 11 [III, 134 L.] Femeia îmbufnată (γυνὴ Δυσήνιος): Îmbufnata: Critias, în lucrarea *Despre natura dragostei*[169] *sau despre virtuţi* (Περὶ φύσεως ἔρωτος ἢ ἀρετῶν), explică astfel cuvîntul: „*Îmbufnat* (δυσάνιος) *este cel care se supără pentru lucrurile mici şi pentru cele mari, mai mult decît ceilalţi oameni sau mai multă vreme*". Cf. fr B 48.

Exordii la discursuri politice (Δημηγορικὰ προοίμια)[170]

43 HERMOG., *de id.*, B 401, 25 Rabe. = fr. A 19.

Din scrieri în proză cu titlu incert

44 [35 B., 12 M.]. AELIAN., *Var. hist.* X, 13 Critias îl învinuieşte pe Archilochos că el însuşi a spus lucruri atît de rele despre sine. „Căci dacă", spune el, „nu ar fi răspîndit la greci o astfel de părere despre sine, nu am fi aflat noi nici că era fiu al sclavei Enipò nici că, din sărăcie şi lipsă părăsind Parosul, s-a dus la Thasos, nici că sosind aici a devenit duşman localnicilor, şi nici că vorbea de rău deopotrivă, şi pe prieteni, şi pe duşmani". „Pe lîngă acestea" — mai zicea el — „n-am fi ştiut nici că a fost desfrînat (μοιχὸς)[171], dacă nu am fi aflat de la el însuşi, nici că a fost lasciv (λάγνος) şi insolent (ὑβριστής)[172], şi ceea ce este încă lucrul cel mai ruşinos dintre toate, că şi-a lepădat scutul. Deci pentru sine nu a fost un bun martor Archilochos de vreme ce a lăsat un asemenea renume (κλέος) şi o asemenea

faimă (φήμην) despre el însuşi". Aceste învinuiri împotriva lui Archilochos[173] sînt aduse de Critias, nu de mine.

45 [31 B., 8 M.]. AELIAN., *Var. hist.* X, 17 Spune Critias că Themistocles, fiul lui Neoclès, înainte de a intra în viaţa politică, avea trei talanţi ca avere părintească; dar cînd a ajuns în fruntea treburilor obşteşti, iar apoi a fost exilat şi averea i-a fost confiscată, s-a descoperit că are o avere de peste o sută de talanţi. Tot aşa şi Cleon, înainte de a ajunge la conducerea treburilor obşteşti, nu era defel înlesnit în ce priveşte afacerile personale, dar după aceea a lăsat o avere de cincizeci de talanţi[174].

46 [0]. ARISTID., *Ars rhet.* II, 15 Schm. [despre începutul *Banchetului* lui Xenofon 1, 1]: „Dar într-adevăr, mi se pare" (ἀλλ' ἔμοι γε δοκεῖ). Dacă discursul ar fi fost început de el în formă afirmativă, ca de pildă: „Mi se pare, într-adevăr" (δοκεῖ δ'ἔμοι γε), ar fi fost mai dur şi ar fi părut că este mai degrabă al lui Critias[175] sau al unuia ca el.

47 [0]. ARISTID., *ars rhet.* II, 50 [despre *Banchetul* lui Xenofon 1,4 „Mai curînd de unii ca voi decît de generali, comandanţi de cavalerie sau candidaţi la magistraturi"] Dar dacă tu, generalizînd, ai fi spus contrariul, anume că: „Cei ce preferă pe unii de acest fel, adică pe aceia pe care îi văd că se ridică mai mult decît ceilalţi în funcţii de conducere, cinstiri şi autorităţi de acest fel, nu mi se pare că procedează just", — o asemenea întorsătură (τρόπος) ar fi părut că e mai curînd a lui Critias[176] sau a vreunuia dintre vechii sofişti.

48 [38 B.]. DIO CHRYSOST. 21, 3 [II, 267 Arn.] Sau nu ştii că Critias, unul din Cei Treizeci, a spus că *cea mai frumoasă înfăţişare la bărbaţi este cea feminină, iar la femei, contrariul*?[177]. Deci pe drept cuvînt l-au ales atenienii legiuitor (νομοθέτην) pe acesta, spre a modifica legile străvechi, pentru că din ele nu a lăsat nici una în picioare[178]. Cf. A 4 (II, 373, 1 şi urm.).

49 [0] PSEUDO-DIONYS., *ars, rhet.* 6, II, 277, 10 Us.—Rad. [sec. III e.n.] Căci pentru om, după cum spune fiul lui Callaischros, unul dintre Cei Treizeci, *„Sigur nu e nimic, pentru cel care s-a născut*[179], *decît moartea*[180], *şi cît trăieşte, nu poate face un pas făr'de năpastă* (ἐκτὸς ἄτης)"[181] ...

50 [34 B., 11 M.]. PHILOSTR., *V. Soph. praef.*, p. 1, 9 K Căci ştiu desigur că şi Critias sofistul nu a citat ascendenţa paternă, exceptîndu-l numai pe Homer şi pe tatăl său, fiindcă voia să arate ca pe o minune faptul că tatăl lui Homer este un fluviu[182].

51 [43 B.] PLANUD., *in Hermog. Rhet. Gr.* v. 484 Waltz Ca de exemplu, „La concursul de la Jocurile Pythice (τῷ ἀγῶνι τῶν Πυθίων)": această exprimare este comună şi ieftină, dar Critias, inversînd[183], a spus: „La ale Pythicelor Jocuri concurs (τῷ τῶν Πυθίων ἀγῶνι)".

52 [32 B., 9 M.]. PLUT., *Cim.* 16 În timp ce Ephialtes se împotrivea şi protesta spunînd că nu trebuie să ajute şi nici să refacă o cetate rivală a Atenei, ci să lase mîndria Spartei să zacă la pămînt şi să fie călcată în picioare, spune Critias că Cimon, punînd mărirea patriei mai prejos de interesul lacedemonienilor[184], a convins poporul să iasă şi să-i ajute împreună cu mulţi hopliţi[185].

53 [44 B.]. POLL. II, 58 *A scruta* (διοπτεύειν), spun Critias şi Antiphon [fr. B 6].

54 [45 B.]. POLL. II, 122 La Critias, oratorul (ὁ ῥήτωρ) mai este numit şi *vorbitor* (λογεύς).

55 [46 B., 8 Nauck²]. POLL. II, 148 „Iute de mînă" (ταχύχειρ), cum spune Critias.

56 [47 B.]. POLL. III, 116 Şi cum spune Critias: „avariţie" (ῥυπαρία).

57 [48 B.]. POLL. IV, 64 Lui Critias, cîntecele cu acompaniament la cithară îi place să le numească „prosodii" (προσῳδαί).

58 [49 B.]. POLL. IV, 165 La Critias apare cuvîntul „de două drahme" (διδραχμιαῖοι) oameni tocmiţi pentru două drahme).

59 [27 B.]. POLL. VI, 31 „A parachefui" (ἐπικωθωνίζεσθαι, spune Critias pentru „a bea mai departe".

60 [50 B.]. POLL. VI, 38 Critias a spus *şi aprovizionare cu alimente* (ὀψωνίας)[186] şi *a aproviziona* (ὀψωνεῖν), iar pentru „a aproviziona" a mai spus şi *a supraveghea preţul alimentelor* (ὀψονομεῖν).

61 [51 B., 9 N.]. POLL. VI, 152—153 *Martorii mincinoşi* (ψευδομάρτυρες) sînt numiţi la Critias şi *martorul mincinos* (ψευδομάρτυς), nu mai ştiu unde; şi *a depune mărturie mincinoasă* (ψευδομαρτυρεῖν) spune undeva acelaşi Critias.

62 [52 B.]. POLL. VI, 194 *A fi împrăştiat* (διασκεδάννυσθαι) ... sau *a fi dispersat* (διαπεφορῆσθαι), cum spune Critias.

63 [53 B.]. POLL. VI, 195 [Pentru a indica un raport de relaţie şi de limitare] Dinspre partea lor, cît le stă în putinţă, ce e potrivit cu ei, ceea ce revine în puterea lor, ce le e cu putinţă. Critias spune undeva: „*Cît priveşte faptul de a fi* (ἐπὶ τὸ εἶναι) *oameni de treabă*".

64 [54 B.] POLL. VII, 78 Cei care cînd vînd haine sînt *negustori de veşminte* (ἱματιοπῶλαι), căci Critias s-a folosit de acest cuvînt.

65 [55 B., 7 N.]. POLL. VII, 91 [cf. II, 196]. Cele pe care Critias le numeşte *jambiere* (ποδεῖα), prin ele trebuie să se înţeleagă fie pantofi de pîslă (πίλους)[187], fie moletiere pentru picioare (περιειλήματα ποδῶν); pe acestea Eschil le numeşte în *Frigienii* [fr. 259 N.], *bandaje de gleznă* (πέλλυτρα).

66 [56 B.]. POLL. VII, 108 „Gravori de inele" (δακτυλιογλύφοι): cuvîntul se găseşte la Critias.

67 [57 B.]. POLL. VII, 154 „Negustor de corzi muzicale" (χορδοπώλης), cum spune Critias.

68 [58 B.]. POLL. VII, 177 „Miresmar" (μυρεψός): Critias a găsit acest nume.

69 [59 B.]. POLL VII, 179 „Împletitor de plase de păr" (κεκρυφαλοπλόκος), cum a spus Critias.

70 [60, 61 B.]. POLL. VII, 196—197 Cuvintele care urmează, pe cele mai multe le foloseşte Critias, dar şi mulţi din cei ce se pricep mai bine decît el la eufonie: „negustori de bronz" (χαλκοπῶλαι), „negustori de fierărie" (σιδηροπῶλαι), *zarzavagii* (λαχανοπῶλαι), ... „negustori de brînză" (τυροπῶλαι), ... „negustori de purgative" (συρμαιοπῶλαι), *negustori de cîlţi* (στυππειοπῶλαι), „negustori de lînă" (ἐριοπῶλαι), „negustori de tămîie" (λιβανωτοπῶλαι), ... „negustori de rădăcini" (ῥιζοπῶλαι), „negustori de silphium" (σιλφιοπῶλαι), „negustori de varză" (καυλοπῶλαι), „negustori de echipament" (σκευοπῶλαι), „culegători de seminţe" (σπερμολόγοι), „negustori de seminţe" (σπερματοπῶλαι), „negustori de oale" (χυτροπῶλαι), ... „negustori de leacuri" (φαρμακοπῶλαι), ... „negustori de ace" (βελονοπῶλαι), ... „negustori de

platouri cu păsărele" (πιναχοπῶλαι) ... pe aceştia însă Critias îi numeşte „negustători de păsări" (ὀρνιθοκαπήλους).

71 [62 B.]. POLL. VIII, 25 Critias a spus „a achita" (ἀποδικάσαι) pentru „a rezolva un proces" sau „a declara cauza învingătoare", cum am spune noi „a vota achitarea". Tot el a spus şi „a judeca permanent" (διαδικάζειν), adică a împărţi dreptatea în tot timpul anului.

72 [63 B.]. POLL. IX, 17 „Edil" (ἀστυνόμος) iar la Critias „care trăieşte la oraş" (ἀστύτριψ).

73 [64 B., 6 N.]. POLL. IX, 161 La Euripide [fr. 1100], cuvîntul „bună educaţie" (εὐπαιδευσία), şi la Critias „*perspicacitate*" (εὐξυνεσία).

Fragmente neautentice sau nesigure

74 [Proverbele din culegerea de *Maxime greco-syriace* a lui Ryssel („Rhein. Mus." 51, 1896, p. 531 şi urm.), n. 4, 11, 15, sînt nesigure în ce priveşte forma numelui, iar în ce priveşte conţinutul nu au nimic de-a face cu sofistul].

75 PLATON, *de rep.* II, 368 A [*Socrate* către Glaucon şi Adeimantos]: O, copii ai acelui bărbat [= Thrasymachos], nu degeaba iubitul (ἐραστής) lui Glaucon [Critias?] şi-a început elegiile adresate vouă, care v-aţi distins în lupta de la Megara, spunînd:

Fii ai lui Ariston, neam zeiesc al unui om vestit!

NOTE

[1] S-au exprimat îndoieli cu privire la calificativul de „sofist" acordat lui Critias. A. Levi (*Sulla Sofistica. Studi introduttivi:* „Sophia", 1937, pp. 191–211; 1938, pp. 325-356 — în special pp. 332-335) îl consideră printre „pseudosofişti", alături de Callikles, Euthydemos şi Dionysodoros; doctrina sa ar fi un amestec din doctrinele altora, printre care orfismul, gîndirea physiologilor şi experienţele vieţii cotidiene (a se vedea şi M. Untersteiner, *The Sophists*, translated ... by K. Freeman: New York, 1954, pp. 331–332). Într-adevăr, Critias nu a fost un sofist în accepţia curentă în epocă, aceea de „profesor de înţelepciune remunerat pentru lecţiile sale". Dealtfel, în fr. A 22, Philoponos şovăie de a se pronunţa între Critias Tiranul şi un alt Critias, Sofistul.

[2] În *Protagoras* 343 A, Platon enumeră pe cei Şapte Înţelepţi ca pe tot atîţia simpatizanţi ai modului de viaţă lacedemonian, — printre ei şi Solon din Atena —, folosind acelaşi verb λακωνίζειν.

[3] După un asediu care dura din noiembrie 405 î.e.n. și după o iarnă petrecută în lipsuri, foamete și lupte între oligarhi și democrați în problema păcii, în cele din urmă oligarhii triumfă, acceptă condițiile spartane — între care și dărîmarea Zidurilor Lungi ridicate de Themistocles, simbol al măreției și prosperității Atenei, — iar în mai 404 î.e.n. navarhul lacedemonian Lysandros intră în Pireu, asistind la spectacolul demolării, în ritmul flautelor. Cf. Xenofon, *Hellenicele* II, 2, 20—24.

[4] În urma înfrîngerii de la Aigospotamoi (septembrie 405 i.e.n.) și a acceptării Dictatului spartan, la Atena, vîrfurile oligarhiei, încurajate de prezența trupelor lui Lysandros, au instituit o Comisie a Celor Treizeci, cu scopul de a întocmi proiectul noii Constituții care stipula revenirea la vechile rînduieli, în fapt pentru a răsturna conducerea democratică. Cîrmuirea Celor Treizeci s-a transformat curînd într-o tiranie sîngeroasă căreia, în cele opt luni cît a durat (septembrie 404 — mai 403 î.e.n.), i-au căzut victimă mai mult de 1 500 de cetățeni. După modelul statului spartan, numărul cetățenilor care se bucurau de drepturi civile și politice în noua orînduire a fost limitat la 3 000. Profitînd de slăbirea puterii spartane, democrații exilați, în frunte cu Thrasybulos, au reușit să răstoarne din exterior tirania Celor Treizeci.

[5] Această soluție radicală preconizată de Critias este rezultatul unei evoluții ideologice coerente și se atașează la ideologia elaborată de gruparea oligarhilor extremiști, pe care o conducea. (G. Insolera, *L'ἄτοπον βούλευμα di Critia :* „Helikon", XVII, 1977, pp. 247—252). Spre deosebire de Philostratos, Plutarh atribuie inițiativa acestui proiect thebanului Eriantos *(Viețile paralele : Lysandros* 15).

[6] Deși în vechime Thessalia se distinsese prin vitejia stăpînitorilor ei, un Achile, un Patrocle, un Philoktthetes, la epoca lui Critias rămăsese o regiune relativ puțin civilizată, cu oameni turbulenți și nestăpîniți, dominată de o aristocrație funciară, departe de înțelegerea democrației și de binefacerile progresului.

[7] Cf. fr. A 2 și A 3.

[8] Întocmai lui Alcibiade, cu care este asociat în fr. A 4.

[9] Cele două formații verbale în -άζω, γοργιάζω și κριτιάζω, sînt derivate de la numele proprii Γοργίας și respectiv Κριτίας. Primul verb datează din epoca clasică, al doilea este o creație a lui Philostratos — imitată după modelul celui dintîi și folosită în mod ironic.

[10] Cum era și de așteptat din partea unui oligarh și reacționar; dar tot el, după mărturia lui Theramenes (citată de Xenofon, *Hell.* II, 3, 36), a instalat la thessalieni, poate ca o diversiune, un guvern democratic. Cf. Untersteiner—Freeman, *op. cit.*, p. 335. Este numai unul din multiplele aspecte contradictorii ale comportamentului lui Critias.

[11] În luna mai a anului 403 i.e.n. Cf. fr. A 12 și A 12 bis.

[12] Philostratos reia, probabil cîtînd un alt autor, exprimarea lui Isocrate din *Archidamos* 45, în legătură cu tiranul Dionysios: „Tirania e un frumos lințoliu" (καλόν ἐστιν ἐντάφιον ἡ τυραννίς).

[13] Personalitatea și gîndirea lui Critias au lăsat o puternică impresie asupra tînărului Platon care, mai tîrziu, i-a acordat roluri importante în cîteva din dialogurile sale: *Timaios, Critias, Charmides, Protagoras*, precum și în discursul pseudo-platonic *Eryxias*. Cf. U. v. Wilamowitz, *Platon*[2], vol. 1, p. 116 și urm., 140, 199, 590 și urm.; RE, XI, col. 1911 (E. Diehl).

[14] Cf. fr. A 14.

[15] Acesta este motivul pentru care grecii nu au dat prea multă atenție filosofiei lui Critias (W. K. C. Guthrie, *Les sophistes*, Paris, 1976, p. 304).

[16] Alte aprecieri asupra stilului lui Critias, în fr. A 16, A 17, A 18, A 19, A 20; B 46, B 47.

[17] Sau „stilul solemn".

[18] Dionysios din Halicarnas îl recomandă pe Critias ca model de limbă attică, punîndu-l alături de Lysias și de Andokides (*Lys.* 2 = fr. A 18).

[19] Prin aceste două trăsături stilistice distinctive, exprimarea asindetică și paradoxală, Critias se apropie de Tucidide, de care îl leagă și aceeași admirație pentru Gorgias. Cf. Philostratos, *Epist.* 73 și fr. A 17; Marcellinus, *Thucydidis vita* 36; 51.

[20] Sau „deficitar", „lacunar".

[21] De fapt, Potone este — așa cum remarcă Timpanaro Cardini în nota 2 — fiica lui Ariston și sora lui Platon.

[22] După ipoteza lui Guthrie (*op. cit.*, p. 305), Platon s-a concentrat în mod deliberat asupra anilor de început, de formație și de strălucite promisiuni ai lui Critias, pentru care nu mai era nevoie să-și ascundă simpatia, ținînd seama că evoluția ulterioară a personajului era cunoscută de toți. În dialogul *Charmides* (de exemplu, 161 C), Socrate de asemenea îl admiră pe Critias matur pentru înțelepciunea și erudiția sa.

[23] Lui Critias îi revine cinstea de a istorisi atît povestea Atlantidei, pe scurt, în dialogul *Timaios* (20 D—25 C) cît și, mai pe larg, în dialogul neterminat *Critias* (108 D—121 C), războiul dintre atenieni și atlanți petrecut cu nouă mii de ani înainte de epoca lui Solon, în care Cetatea Atenei a stăvilit invazia marei puteri de la apus. În ciuda afirmațiilor despre Atlantida ca ficțiune literară a lui Platon, cercetări recente de arheologie submarină și mai ales de oceanologie par să confirme existența unui continent scufundat în Atlantic, pe locul indicat de Platon.

[24] Scoliastul reproduce aici textul din comentariul lui Proclos la *Timaios* (I, 70, 20 și urm.). Cît privește formularea, să se compare Empedocles, fr. A 24.

[25] Dar nici Alcibiade și nici Critias nu s-au asemănat cu maestrul lor (cf. fr. A 1). În dialogul platonician *Charmides*, Socrate discută cu frumosul Charmides și cu vărul acestuia Critias despre înțelepciune și moderație, virtuți pe care nici unul dintre interlocutori nu reușește să le definească în mod satisfăcător. La sfîrșit, Charmides e îndemnat de Critias — și el promite — să se alăture lui Socrate spre a le învăța de la sursă. Ironia unor atari îndemnuri apare limpede dacă ne gîndim la evoluția solidară a celor două personaje. (C. Bruell, *Socratic politics and selfknowledge. An interpretation of Platon's Charmides*: "Interpretation", VI, 1977, pp. 141—203). Atît Charmides cît și Critias au căzut, luptînd de partea regimului extremist al Celor Treizeci, în ciocnirile de la rîul Cephisos (Xenofon, *Hell.* II, 4, 19).

[26] Critias s-a făcut vinovat, direct sau indirect, de moartea lui Leon din Salamina (cf. mai jos, nota 30), Theramenes (fr. A 10) și Alcibiade (Cornelius Nepos, *Alcibiades*, 10, 1 și urm.; Plutarh, *Viețile paralele: Alcibiade* 38—39).

[27] Fr. A 10 îl numește pe Prometeu, personaj dealtfel necunoscut.

[35] Supranumit „cel frumos", Euthydemos, *fiul lui Diokles* — unul din Cei Treizeci — elev preferat al lui Socrate, mai apare în *Banchetul* lui Platon (222 B) și în *Memorabiliile* lui Xenofon (IV, 2–3).

[36] bis Exprimare proverbială.

[37] Cf. mai sus nota 4. Charicles fusese navarh în timpul războiului peloponesiac, iar apoi ales ca membru al Comisiei Celor Treizeci (Xenofon, *Hell.* II, 3—2).

[38] Ca pretext i-a servit refuzul lui Socrate de a-l acuza pe Leon din Salamina, strateg în anul 407 î.e.n., democrat de vază, care, totuși, la instigarea lui Critias, a fost condamnat și executat, faptul stîrnind indignarea multora și determinînd începutul opoziției lui Theramenes (Xenofon, *Hell.* II, 3, 39).

[39] Evenimentul a avut loc în noaptea de 22 *mai 415/414* î.e.n., cînd Hermele de piatră din Atena au fost desfigurate. Autorii au rămas necunoscuți dar, dușmanii lui Alcibiade, în baza denunțului unor meteci și a unor sclavi, l-au acuzat de mutilarea Hermelor și de parodierea misteriilor. Lui Alcibiade i s-a îngăduit să plece cu flote spre Sicilia, dar în luna septembrie a aceluiași an a fost rechemat la Atena spre a se justifica. Democrații bănuiau o conspirație oligarhică și tiranică. S-au făcut multe alte denunțuri și numeroase arestări (Tucidide VI, 27—29; 53; 60).

[40] Limbă de pămînt a Pireului, pe lîngă care se face intrarea în portul Pireu.

[41] Fost strateg în timpul expediției din Sicilia, Phrynichos se alăturase, ca și Critias, facțiunii oligarhice a celor Patru Sute, sub guvernarea cărora (iunie—august 411/410 î.e.n.) a devenit unul dintre fruntași. Trimis la Sparta cu o misiune care a eșuat, a fost acuzat de trădare și asasinat — spune Lycurg — de către Apollodoros și Thrasybulos.

[42] Demagog atenian, opozant al oligarhilor; după bătălia de la Aigospotamoi, într-o revoltă populară antioligarhică din iarna anului 405/404 i.e.n., Cleophon a fost ucis (Xenofon, *Hell.* I, 7, 35).

[43] Cf. mai sus fr. A 1 și nota 4.

[44] Theramenes fusese, ca și Critias, discipol al lui Socrate; ca și Critias se număra printre fruntașii oligarhiei, îi era inferior lui Critias numai în ce privește puterea de decizie și duritatea, ceea ce a dus la o ruptură între ei: Critias a devenit tiranul sîngeros, Theramenes conducătorul aripii moderate. Punînd în paralelă discursurile rostite de cei doi în *Hellenicele* lui Xenofon, pentru a stabili raportul față de textele cuvîntărilor reale, S. Usher (*Xenophon, Critias and Theramenes*: JHS, 88, 1968, pp. 128—135) consideră că discursul lui Critias este redat într-o formă condensată după o copie, cel al lui Theramenes (II, 3, 19 și 35—49) i-a fost doar relatat lui Xenofon care a făcut eforturi ca să și-l reamintească. Despre talentul oratoric al lui Theramenes, stau mărturie și Tucidide VIII, 68, sau Cicero, *Brutus* VII (29), care îl pune alături de Alcibiade și de Critias.

[45] După discursul de acuzare al lui Critias și răspunsul strălucit al lui Theramenes, în ciuda curentului de simpatie creat, Theramenes este smuls cu brutalitate de lîngă altarul Hestiei unde se refugiase, aruncat în temniță și executat. Se relatează că, fără a-și pierde cumpătul, bînd cupa cu otravă, Theramenes a rostit memorabila urare: „Să-i fie lui Critias cel frumos!" (Κριτίᾳ τοῦτ' ἔστω τῷ καλῷ), prezicîndu-i astfel

tiranului o moarte apropiată (Xenofon, *Hell.* II, 3, 56; Cicero, *Tusc.* I, 40).

[38] După marea bătălie navală de la insulele Arginuse dintre atenieni și lacedemonieni, încheiată cu victoria atenienilor (vara anului 406 î.e.n.), strategii care conduseseră lupta au fost totuși destituiți, iar șase dintre ei, care au debarcat la Atena, au fost acuzați de neglijență criminală în salvarea naufragiaților de pe 12 din cele 25 de corăbii scufundate, apoi judecați și executați, în urma unui proces de răsunet, ca dezbateri furtunoase și procedură ilegală. Însărcinați cu adunarea supraviețuitorilor fusesetă Theramenes și Thrasybulos.

[39] Coloni agricoli supuși thessalienilor, avînd un statut similar celui al hiloților la Sparta. Cf. fr. A 4 și nota 27; fr. A 1 il arată pe Critias întărînd regimurile oligarhice din Thessalia — vezi și nota 6.

[40] În septembrie 405 î.e.n., la Aigospotamoi, în fața orașului Lampsakos din Chersonesul tracic, Lysandros obține asupra atenienilor o victorie zdrobitoare care pecetluiește soarta războiului peloponesiac. Toți prizonierii atenieni, în număr de trei mii, au fost executați (Xenofon, *Hell.* II, 1, 21—32; Plutarh, *Vieți paralele. Lysandros* 9—13). Apoi Lysandros s-a îndreptat cu corăbiile spre Pireu și a început asediul Atenei. A se vedea mai sus nota 4.

[41] Membri ai unei heterii (ἑταιρία), asociație politică sau club secret, creată inițial în cetățile democratice cu scop de întrajutorare în campaniile electorale, justiție etc., ulterior transformîndu-se în pepinieră oligarhică și antidemocratică.

[42] Așezată la granița Atticii cu Beoția, pe versantul sud-vestic al muntelui Parnas, fortăreața Phyle deținea avantaje strategice de prim ordin.

[43] Mică peninsulă, înălțime fortificată și port la vest de Pireu.

[44] Lista completă a Celor Treizeci este dată de Xenofon, *Hell.* II, 3, 3.

[45] Acest pasaj nu se găsește menționat în ediția Diels—Kranz, deși conține două amănunte interesante despre sfîrșitul lui Critias: curajul său și faptul că la Munychia au avut loc două lupte.

[46] Pluralul arată — spune Timpanaro Cardini în nota 10 — că mormîntul era comun lui Critias și Hippomachos care luptaseră și muriseră împreună.

[47] Membrii frățiilor oligarhice secrete jurau să deteste *demos*-ul și să-i prricinuiască numai rău (Aristotel, *Politica* 5, 9). În primul vers, faptele și vorbele democraților sînt considerate un *hybris* (ultragiu) juridic.

[48] Cf. fr. A 1 și nota 15. Interesul pentru stilul și opera lui Critias s-a manifestat tîrziu, odată cu Plutarh și Noua Sofistică (E. Diehl, în RE, XI, col. 1910).

[49] Chamaileon din Herakleea Pontului, filosof peripatetic, autor al unor lucrări de istorie literară și de filosofie, trăind la o epocă neprecizată, dar, în orice caz înainte de Athenaios și de Diogenes Laërtios (care îl menționează în III, 46 și V, 92).

[50] Cf. fr. A 2, de unde reiese că au existat doi Critias: Critias bunicul, fiul lui Dropides, și Critias nepotul, fiul lui Callaischros. Acest Callaischros a făcut parte din consiliul oligarhic al celor Patru Sute, în anul 411 î.e.n., ca și, probabil, fiul său, Critias Tiranul.

[51] Stilul discursurilor judiciare.

[53] Antiphon Oratorul (cca. 480—409 î.e.n.), primul nume din canonul alexandrin al oratorilor atici, autor a trei pledoarii în procese de omucidere şi a unor Tetralogii, a fost influent şi activ pe vremea celor Patru Sute, drept care, după revenirea democraţiei a fost condamnat la moarte. A se vedea şi capitolul despre Antiphon Sofistul, nota 6.

[53] Lactantius (*Inst.* III, 19, 25) reproşează lui Alcibiade şi lui Critias răul făcut cetăţii lor, dar le recunoaşte erudiţia şi elocvenţa.

[54] Orator şi om politic democrat, iniţial partizan al lui Thrasybulos, ulterior adversar al său. Demosthenes îi atribuie ocuparea fortăreţei Phyle (*Împotriva lui Timocrates* 742).

[55] După cum frecventarea lui Socrate i-a slujit lui Critias pentru împlinirea ambiţiilor sale politice (fr. A 1 şi nota 19), tot astfel audierea lui Gorgias i-a adus un profit oratoric precis (cf. şi fr. A 1 şi nota 25).

[56] Sau „iscusinţă oratorică". O caracterizare nuanţată a stilului lui Critias se găseşte la sfîrşitul fr. A 1.

[57] Cf. fr. A 1 („atticizează cu măsură") şi nota 18; de asemenea, fr. A 20.

[58] Spre exemplu, preceptul din fr. B 41 a, ce rezumă crezul etic şi politic al lui Critias însuşi.

[59] În afară de referirea la propunerea lui Critias făcută în Adunarea Poporului (fr. A 7) şi de discursul pentru acuzarea lui Theramenes din *Hellenicele* lui Xenofon (II, 3, 24—34), aceasta este cea de-a treia trimitere precisă la discursurile lui Critias, din care, dealtfel, nu s-a păstrat nimic.

[60] Phrynichos din Bithynia (a doua jum. a sec. II e.n.), din a cărui *Pregătire sofistică* este extras acest fragment, a mai scris o *Culegere de verbe şi nume attice.*

[61] Elev al lui Socrate, autor al unor dialoguri preţuite pentru redarea fidelă a figurii maestrului său, pentru puritatea limbii şi umorul său. Aceste dialoguri s-au pierdut. I-au mai fost atribuite trei din dialogurile pseudo-platonice, precum şi scrisori.

[62] Filosoful Antisthenes (cca 444—368 î.e.n.) a fost discipol al lui Gorgias şi al lui Socrate, după a cărui moarte (399 î.e.n.) a întemeiat în gimnaziul Kynosarges şcoala „cinicilor" (v. şi Diog. Laërt. VI, 1, 1—18).

[63] Herodes Atticus, cu numele întreg Tiberius Claudius Atticus Herodes (101—177 e.n.), a fost oratorul cel mai vestit al epocii sale, profesor de retorică atticizant şi bogat everget al Atenei.

[64] Cf. mai sus nota 1.

[65] A se vedea fr. B 6, B 7, B 8, B 9. Versificînd o materie aridă potrivită cu proza ştiinţifică, Critias anticipează poezia didactică din epoca elenistică, tot aşa după cum, la o epocă mai veche, Homer, Hesiod şi Simonides practicau arta sofistică învăluind-o în haina poeziei (Platon, *Protagoras* 316 D).

[66] Este greu de spus dacă afirmaţia provine dintr-un text în proză sau în versuri. Cf. E. Diehl, în RE Pauly Wissowa, XI, col. 1905.

[67] Sufletul este caracterizat de percepţie senzorială, spre deosebire de γνώμη care caracterizează activitatea intelectuală (Untersteiner—Freeman, p. 332).

[68] Cf. Tertullian, *De anima* 6: *Empedocles et Critias (animam)*

ex sanguine effingunt, „Empedocles şi Critias îşi reprezintă sufletul ca fiind alcătuit din sînge".

[69] Versurile aparţin de fapt lui Empedocles (fr. B 105, vv. 3—4), care deosebea gîndirea de senzaţie, deşi amîndouă ar fi fenomene corporale (Guthrie, p. 307). Cf. Empedocles, fr. A 86 şi A 97. Au mai emis păreri similare Parmenides şi Democrit (vezi Empedocles, fr. A 96—97).

[70] Din versurile trausmise de Athenaios rezultă interesul lui Critias pentru literatură, în special pentru poezie. Th. Bergk a presupus că aceste versuri provin dintr-o lucrare mai lungă despre vieţile poeţilor; în acest caz, Critias ar fi iniţiatorul tratatelor în versuri pe teme literare care au fost atît de gustate în epoca elenistică (Untersteiner—Freeman, p. 317).

[71] Oraş ionian pe coasta lydiană a Asiei Mici, locul de baştină al lui Anacreon.

[72] Cuvînt rar, ca şi ὑπερόπευμα de alături. Preferinţa pentru cuvîntul rar, obscuritate şi concizie, vădită în fragmentele în versuri, confirmă aprecierile despre stilul lui Critias (fr. A 1, A 19) şi anunţă unele aspecte ale poeziei alexandrine (A. Garzya, *Osservazioni sulla lingua di Crizia*: „Emerita", XX, 1952, pp. 402—412).

[73] Cuvîntul ὑπερόπευμα este format de Critias după modelul cuvintelor homerice ὑπεροπευτής (*Il.* III, 39 = XIII, 769) şi ὑπεροπεύω (*Od.* XIII, 327).

[74] Nemurirea pe care i-o prezice Critias lui Anacreon este şi un omagiu pentru meritele literare ale operei acestuia dar şi prinos de recunoştinţă pentru cel care preamărise în versuri pe bunicul său, Critias al lui Dropides (vezi fr. A 2).

[75] Cf. fr. B 6, vv. 4 şi 7.

[76] Jocul cottabos, foarte indrăgit între sec. VI—III î.e.n., în special la banchete (pentru care vezi şi fr. B 2, vv. 1—2), era probabil la origine o libaţie în cinstea lui Dionysos. Grecii il practicau în două variante principale: cea mai simplă consta din aruncarea picăturilor rămase în cupă, după ce ai băut, spre o ţintă, numită în general tot κόττᾰβος, care putea fi un vas cu gura largă (κοττᾰβεῖον) sau o farfurie, aşezate pe masă ori pe pămînt, sau chiar nişte farfurioare minuscule plutind într-un vas cu apă, pe care trebuia să le atingi cu stropii de vin şi să le scufunzi. Aruncînd, te gîndeai la o persoană iubită absentă de la banchet; dacă vasul-ţintă emitea un sunet clar şi nu cădea nici un strop pe alături, însemna că persoana respectivă se gîndea şi ea la tine. Varianta mai complicată necesita o tijă înaltă de lemn sau de metal, în vîrful căreia era aşezată în echilibru o farfurie. La mijlocul tijei era fixată o altă farfurie cu vîrful în jos. Cînd aruncai stropii spre farfuria de sus trebuia ca aceasta în cădere să atingă şi farfuria din mijloc, pentru ca aruncarea să fie considerată reuşită (P. Paris, G. Roques, *Lexique des antiquités grecques*, Paris, 1909, p. 211). La prima variantă a acestui joc se gîndea în glumă Theramenes, atunci cînd, sorbindu-şi cupa cu otravă, a rostit vorbele memorabile (cf. mai sus nota 37).

[77] Epitet poetic al zeului Bacchos, propriu-zis „Zgomotosul".

[78] Versurile care urmează sînt un catalog în maniera lui Hesiod dar, în acelaşi timp, ele prefigurează etiologiile alexandrine ale lui Callimachos. Critias ne apare şi aici în ipostaza de precursor. Cf. mai sus notele 65, 70, 72.

[79] Nevoia grecilor de a stabili prioritatea descoperirii în diversele domenii ale cunoașterii și-a găsit expresia în toposul literar πρῶτος εὗρεν (cf. în fr. B 3: *inventum primitus*). Numeroase sînt exemplele citate de filosofii preplatonici, din care spicuim doar cîteva: „cei dintîi bani au fost bătuți ... de lydieni" (Xenofan, fr. B 4); „cel dintîi autor de dialoguri ar fi fost Zenon din Elea" (Zenon, fr. A 14); „opinia că sufletul este nemuritor ... Pythagoras a introdus-o cel dintîi în Elada" (Pythagoras, fr. A 8 a), „Alkmaion din Crotona a compus cel dintîi un tratat despre natură" („Alkmaion", fr. A 2); „Demokedes din Crotona a adus cel dintîi la barbari medicina greacă" (Demokedes, fr. A 2); „Zenon ... este descoperitorul dialecticii, Empedocles al retoricii" (Empedocles, fr. A 5) etc. etc.

[80] Versul lui Critias (κότταβος ... /ὃν σκοπὸν ἐς λατάγων τόξα καθιστάμεθα) prezintă certe similitudini lexicale cu fr. 41 Diehl din Anacreon: Σικελὸν κότταβον ἀγκύλῃ λατάζων, „Aruncînd cottabos-ul sicilian cu mîna curbată".

[81] După legendă, Oinopion era fiul lui Theseus (sau al lui Dionysos) și al Ariadnei. Născut în Creta, mai tîrziu s-a strămutat în roditoarea insulă Chios, peste care a domnit ca rege.

[82] Enumerarea invențiilor utile oamenilor atestă interesul lui Critias pentru progresul tehnic și poate fi pusă în legătură cu amplul fragment 25 din *Sisyphos* unde se urmărește evoluția omenirii de la stadiul de animalitate, sălbăticie și violență la formarea conceptului despre zei și legalitate.

[83] Herodot de asemenea îi considera pe fenicieni ca inventatori ai scrierii (V, 58), alții pe Palamedes, iar Eschil pe Prometeu (Timpanaro Cardini, nota 15). Unii cercetători renunță la ipoteza importului din Orient, atribuind originea scrierii grecești unuia din sistemele autohtone de scriere folosite în Creta minoică, și anume cel mai simplu și mai rapid (a se vedea P. Faure, *Viața de fiecare zi în Creta lui Minos*, București, 1977, pp. 436—438).

[84] Carienii sînt atestați ca navigatori la Herodot (II, 152; VII, 93) și Tucidide (I, 8, 1).

[85] La 12 august (sau 16 septembrie) anul 490 î.e.n. o mică oaste ateniană de 11 000 de hopliți înfruntă și biruie în cîmpia de la Marathon, lîngă Atena, masivul corp expediționar persan compus din 50 000 de ostași. În amintirea victoriei, pe cîmpul de bătălie s-a ridicat mai întîi un trofeu din prăzile capturate, apoi un monument din marmură. Cf. Herodot, VI, 107—117; Pausanias, *Călătorie în Grecia* I, 29, 3; I, 32, 4.

[86] A se vedea nota 79.

[87] Continuînd motivele elegiei politice a lui Solon, cu care se și înrudea, Critias sparge, dintr-o necesitate metrică, și cu îndrăzneala-i cunoscută, tiparele formale tradiționale, în locul banalului distih elegiac unind un hexametru dactilic cu un trimetru iambic și oferind astfel primul exemplu din literatura greacă pentru strofa numită „pythiambică". Aceeași necesitate metrică i-a impus și utilizarea synizesei la numele destinatarului elegiei: Ἀλκιβιάδην (E. Diehl, în RE Pauly—Wissowa, XI, col. 1905—1906).

[88] După ocuparea Eubeei de către peloponesieni, atenienii, în fața iminenței unei invazii, au convocat ecclesia care a pus capăt dominației oligarhice a celor Patru Sute, precum și alte adunări în care s-a hotărît

reîntoarcerea lui Alcibiade şi a altora. Evenimentul s-a petrecut în primăvara anului 411 î.e.n. (Tucidide VIII, 97, 1—3; Plutarh, *Alcibiade* 27) şi constituie astfel un element de datare a elegiei însăşi.

[89] Singura mărturie, în afară de aceasta, este Pseudo-Demosthenes 58, 67 (Guthrie, *Les soph.*, p. 305).

[90] În opinia lui L. Radermacher (*Nachträgliches zur* σφραγίς *des Kritias*; WS, 1932, pp. 184—185), expresia σφραγίς ἡμετέρης γλώττης implică ideea de tăcere, de gură pecetluită. Dar o asemenea explicaţie nu este necesară: poate că, pur şi simplu, Critias atrage atenţia asupra caracterului autentic, personal, inconfundabil al propunerii sale.

[91] Titlul Πολιτεῖαι ἔμμετροι — observă Untersteiner—Freeman (p. 317) — este derivat din titlul constituţiilor în proză (fr. B 30—B 38), aşadar nu ar fi cel original. S-au păstrat fragmente numai din constituţia spartană în versuri.

[92] Prin tematica abordată în versurile care urmează, Critias se dovedeşte din nou un precursor al poeziei alexandrine, de data aceasta al elegiei alexandrine erudite. Cf. mai sus nota 78. Ca şi în fr. B 2 şi B 5, versul este distihul elegiac.

[93] A se vedea şi fr. B 33. Critias cunoştea, desigur, vechea elegie simpotică sau convivială iniţiată de Archilochos. Cf. fr. B 44.

[94] Cf. nota 79.

[95] Cf. fr. B 1, v. 7.

[96] Cf. nota 76.

[97] Cuvînt poetic, reminiscenţă homerică (*Il.* XXII, 43; XVIII, 380; *Od.* VII, 92), ca şi ἀχλύς din v. 11 sau ἐξονομακλήδην din v. 8.

[98] Fragmentul este identic cu o porţiune din fr. 1, secţiunea „Cei Şapte Înţelepţi" (=Diog. Laërt. I, 40, în vol. I, partea 1, p. 99). Eforul spartan Chilon sau Cheilon (Χείλων), vestit pentru laconismul exprimării sale (*brahilogie*), a trăit pe la anul 500 î.e.n. Vezi Diog. Laërt. I, I, 68—73.

[99] Distihul versifică două dictoane atribuite lui Chilon. În cel de-al doilea, conceptul de καιρός este aplicat la sfera morală (Timpanaro Cardini, nota 22). Se străvede influenţa elegiei gnomice a lui Theognis.

[100] Critias aristocratul îşi doreşte trei lucruri optime, greu de întrunit la un singur om. Scopazii (Σκοπάδαι), familie de dinaşti thessalieni care au stăpînit cetatea Crannon timp de 200 de ani (600—405 î.e.n.); cel mai vestit este bogatul Scopas, la curtea căruia a sălăşluit o vreme (după anul 500 î.e.n.) poetul Simonides din Ceos. — Cimon din Atena (504—449 î.e.n.), fiul lui Miltiade, strălucit general şi politician aristocrat filospartan, a înfrumuseţat cetatea Atenei cu numeroase construcţii şi a copleşit pe concetăţenii săi cu binefaceri. — Cît priveşte „izbînzile lui Arkesilaos", acestea se referă probabil la victoria de la concursul de care, obţinută în anul 466 î.e.n. cu prilejul Jocurilor pythice, de atelajul lui Arkesilaos suveranul din Cyrene; acesta cobora din famila Battiazilor, originari din insula Thera care era stăpînită de lacedemonieni, dar şi din argonautul Euphamos care se stabilise în Peloponeș (cf. Pindar, *Pyth.* IV).

[101] Guthrie crede (*Les soph.*, p. 306) că acest pentametru despre excelenţa educaţiei în raport cu natura, temă obişnuită în discuţiile sofistice, poate fi pus în legătură cu vredniciile meşteşugăreşti enumerate în fr. B 2. Untersteiner—Freeman (p. 335) trimite, pentru comparaţie, la Antiphon.

fr. B 60 şi Democrit, fr. B 242. Am adăuga fr. B 33 din Epicharmos: „Exerciţiul, prieteni, dăruieşte mai mult decît o natură înzestrată" (trad. A. Piatkowski).

[102] Tennes, fiul regelui Cycnos din Colonai în Troada, a colonizat insula Leucophrys din faţa Troiei, schimbîndu-i numele în Tenedos. În cursul războiului troian, Tennes a fost ucis de Achile (Diodor din Sicilia V, 83).

[103] Conon, gramatician şi mitograf grec din vremea lui Caesar şi Augustus, ale cărui povestiri despre întemeierea coloniilor au fost rezumate de către patriarhul Photios.

[104] Acest fragment, ca şi toate celelalte fragmente păstrate din dramele lui Critias, cu excepţia fr. B 17 şi B 18, sînt scrise în trimetrul iambic.

[105] Pausanias menţionează trei fii ai lui Rhadamanthys, şi anume: Erythros (VII, 3, 7), Gortyn (VIII, 53, 4), Hephaistos (VIII, 53, 5), dar nicăieri nu se vorbeşte despre fiicele lui Rhadamanthys. Critias urmează desigur aici o tradiţie mitologică pentru noi obscură, devansînd şi în acest punct preferinţele poeziei din epoca elenistică. Se crede că acest fragment constituia partea finală a argumentului piesei.

[106] După înfruntarea cu fratele său Minos, Rhadamanthys a fugit din Creta în Cicladele din faţa Asiei Mici, pe care le-a civilizat, iar de acolo în cetatea Okalea din Beoţia, unde s-a căsătorit cu Alcmena, văduva lui Amphitryon.

[107] Liste de felul celei care urmează erau curente în epocă, dar Critias introduce nuanţe sofistice (Guthrie, *Les soph.*, pp. 307—308).

[108] Cf. Heraclit, fr. B 29. Platon, în *Charmides* 169 C, spune textual: „Critias ţinea întotdeauna la bunul său renume". Năzuinţa personală expusă la sfîrşit dezvăluie ideologia elitară a aristocratului care, ca şi în elegii, dorea să reînvie străvechiul cod moral şi social al clasei sale (H. Pater, *Der Tyrann Kritias und die Sophistik*: Festschr. H. Gundert, 1976, pp. 3—19).

[109] Catalogul pieselor lui Euripide cuprinde două *Melanippe*: *Melanippe Prizonieră* şi *Înţeleapta Melanippe*. Este vorba de amazoana care condusese lupta împotriva lui Herakles şi pe care eroul a luat-o în captivitate. După încheierea păcii, Melanippe a fost răscumpărată de către regina Hippolyte în schimbul frîului său, pentru care venise Herakles.

[110] Peirithoos, fiul lui Ixion şi rege al lapiţilor din Thessalia, a fost prietenul nedespărţit al lui Theseus, săvîrşind împreună isprăvi legendare. Este posibil ca cel puţin două din dramele lui Critias, şi anume *Peirithoos* şi *Rhadamanthys*, să facă parte din aceeaşi trilogie, fiind legate între ele prin figura lui Theseus şi a Dioscurilor. Cf. fr. B 12 a.

[111] Eacos, fiul lui Zeus şi al Egiuei, cîrmuitor al insulei Egiua. Pentru cinstea sa nepătată, Zeus l-a aşezat după moarte judecător în Hades, alături de Minos şi Rhadamanthys, şi păzitor al cheilor Infernului. Scena a fost preluată în registrul comic de către Aristofan în comedia *Broaştele*, unde Eacos îl interpelează pe Dionysos deghizat în Herakles (vv. 464—478).

[112] După cum se spune la începutul fragmentului, acest vers se regăseşte şi în *Înţeleapta Melanippe*. Cf. mai sus, nota 109.

[113] Versurile sînt scrise în anapeşti şi rostite de corul iniţiaţilor în misteriile de la Eleusis, atunci cînd procesiunea revenea la porţile Atenei. Libaţia din vasul ţplemochòè era însoţită de cuvintele rituale „ὗε, κύε!".

[114] În peregrinările lor prin deşert, triburile israelite purtau cu ele o lădiţă cu incrustaţii de aur, numită Chivotul Sfînt, în care se păstra textul legii iudaice.

[115] Interesantă indicaţie privind conţinutul tragediei *Peirithoos*, care aşadar cuprindea mai multe pasaje filosofice, de genul celui ce urmează şi al fr. B 19.

[116] Acest fragment cosmologic scris in anapeşti pare să evoce o doctrină a timpului, dar este greu de spus care doctrină anume (J. Defradas, *Une image présocratique du temps:* RÉG, LXXX, 1967, pp. 152—159). Într-adevăr, în cosmogoniile orfice, spre exemplu, imaginea timpului e oarecum alta. Triplul inteligibil: Pămîntul, Tartarul şi Erosul, pe care îl găsim în *Cîntecele* atribuite lui Orfeu, este înlocuit în interpretarea neo-platonică, cu Chronos ca forţă creatoare primitivă, Etherul şi Haosul („Orfeu", fr. B 12, cf. *Argonauticele* orfice, vv. 12—16 şi *Imnuri orfice* XIII). Pentru Pythagoras, „timpul este sfera ce cuprinde [Universul]" („Pythagoras", fr. B 71). Wilamowitz, bazat pe fr. B 19, recunoaşte aici o aluzie la învăţătura despre νοῦς a lui Anaxagoras, — probabil aşa cum apare ea în fr. A 15, A 55, A 64. Mai apropiat ca viziune ni se pare însă gîndul lui Heraclit: „Timpul este sfîrşitul şi începutul tuturor; în el se află toate; pentru veşnicie există şi nu există; veşnic merge mai departe pornind de la ceea ce este şi se află lîngă sine însuşi ..." (*Imitaţii* 3, 2; trad. A. Piatkowski).

[117] Epitetul αὐτοφυῆ, „de-sine-zămislitul" trimite la versul 2 din fragmentul anterior şi se referă desigur la Timp.

[118] Clement din Alexandria se gîndeşte la conceptul binecunoscut al lui Anaxagoras.

[119] Ideea implicată în opoziţia dintre νόμος şi τρόπος, rezolvată în favoarea *tropos*-ului şi dezvoltată în versurile următoare este, aşa cum atrage atenţia Untersteiner—Freeman (p. 333) foarte complexă: legea exprimată în scris prin cuvinte şi interpretată oral prin cuvinte, este supusă distorsiunii cuvintelor, de unde caracterul ei superfluu. Dimpotrivă, un caracter bun este o condiţie fermă a justiţiei, care trebuie introdusă prin lege. În final, această opoziţie limitată exprimă opoziţia mai generală dintre φύσις şi νόμος, atît de dezbătută în epocă (la Antiphon, spre exemplu). Cf. mai sus, fr. A 4, par. 31; Tucidide II, 39, 3. După Heraclit, „caracterul este *daimon*-ul omului", adică spiritul său diriguitor (fr. B 119).

[120] Vergiliu menţionează în *Eneida* (IX, 702) un troian cu numele de Aphidnus, însoţitor al lui Aeneas, ucis de Turnus.

[121] Recent, unul din papirii inediţi de la Florenţa a putut fi pus în legătură cu Pap. Colon. 263 şi, pe baza anumitor indicii, ambii au fost atribuiţi tragediei *Peirithoos* a lui Critias (A. Carlini, *Un nuovo frammento di tragedia greca:* ASNP, 37, 1968, pp. 163—171).

[122] Printre cele opt drame satirice ale lui Euripide, gramaticienii antici numărau şi un *Sisyphos*. Untersteiner—Freeman presupune (p. 333) că *Sisyphos* era ultima piesă a tetralogiei *Tennes, Rhadamanthys, Peirithoos* + *Sisyphos*. Cf. mai sus nota 110. În ultima vreme se contestă că această piesă ar fi o dramă satirică (D. F. Sutton, *The nature of Critias' Sisyphus:* RSC, XXII, 1974, pp. 10—14).

[123] Atei propriu-zişi, adică negatori declaraţi ai existenţei zeilor şi ai credinţei în zei, erau consideraţi în antichitate, după mărturia lui Sextus

Empiricus (*Schiţe pyrrhoniene* 3, 218; *Adv. math.* 9, 51, 5), următorii filosofi: Diagoras din Melos, Prodicos din Ceos, Critias, Euhemeros din Tegeea şi Theodoros din Cyrene. La aceştia se adaugă cei enumeraţi de Clemens din Alexandria, *Protr.* 24 (I, 18, 7 St.): Euemenor din Agrigent, Nicanor din Cipru, Hippon din Samos, acesta din urmă fiind şi „cel dintîi care a fost supranumit «Ateul»" (fr. A 2, A 8, A 9). Numărul ateilor nedeclaraţi, a celor ce emiteau păreri ireverenţioase la adresa zeilor sau antiteiste era însă mult mai mare. Avînd în vedere ateismul piesei, W. Schmid (*Gesch. Gr. Lit.*, p. 180 şi urm.) credea că aceasta a fost scrisă de Critias nu pentru a fi reprezentată, căci oficialităţile nu ar fi permis-o, ci pentru a fi citită.

[124] Areopag, severul tribunal de pe colina lui Ares, situată în faţa Acropolei.

[125] Cu formula ἦν χρόνος, ὅτε, prin care îşi începeau de obicei sofiştii miturile de exemplificare (spre exemplu, Protagoras la Platon, *Protagoras* 320 C), debutează fragmentul cel mai important al lui Critias, o schiţă diacronică de filosofie a dreptului, pusă în gura lui Sisyphos. Printre personajele cu care Socrate (în *Apărarea lui Socrate*, 41 C) doreşte să converseze după moarte, educatori ai umanităţii sau victime ale injustiţiei, se numără şi Sisyphos. Interesul lui Platon pentru personaj s-ar putea să-l fi influenţat şi pe vărul său Critias în alegerea subiectului piesei (F. F. Brenk, *Interesting bedfellows at the end of the Apology:* CB, LI, 1975, pp. 44—46; *Addendum on Sisyphus:* CB, LII, 1976, p. 47).

[126] Această ἀταξία, adică dezordinea, confuzia, haosul, echivalează cu ἀνομία, „lipsa oricăror legi" şi marchează o primă fază în evoluţia urmărită de Critias. În aceiaşi termeni se exprimă şi Diodor din Sicilia I, 8, 1.

[127] Cea de-a doua fază în evoluţia omenirii o reprezintă instituirea legilor represive.

[128] Dezavantajul legilor era că, deşi pedepseau infracţiunile, ele nu puteau să prevină *intenţia de infracţiune* (a se vedea Gh. Vlăduţescu, *Ateismul în antichitate:* Bucureşti, 1978, p. 85 şi urm.). Ca urmare, făptuind delictele pe ascuns (cf. Democrit, fr. B 181) şi contravenind legii, oamenii nu făceau altceva decît să revină la viaţa în conformitate cu natura.

[129] Versurile 12—15 enunţă teoria întru totul originală, îndrăzneaţă şi ingenioasă despre religie ca născocire a unui legislator abil, apărută într-un anumit moment al dezvoltării societăţii şi avînd funcţia socială, necesară şi pozitivă de „frîu moral". Este cea de-a treia fază evolutivă de care se ocupă Critias.

[130] „Minte" (γνώμη) în sensul de „intelect-voinţă" (Untersteiner—Freeman, p. 334). După Timpanaro Cardini (nota 37), în sensul de „cunoaştere teoretică". Cf. fr. B 39.

[131] Spaima de o sancţiune supranaturală stă la originea naşterii zeilor şi a credinţei religioase ca impostură deliberată a cîrmuirii. Zeii ar fi aşadar un fel de paznici ai codului moral (Guthrie, pp. 249—251). Pure invenţii ale minţii omeneşti, ei ilustrează biruinţa *nomos*-ului în lupte cu *physis*.

[132] Spaima religioasă era menită să acţioneze la nivelul celor cîrmuiţi, nu şi al cîrmuitorului.

[133] Cf. mai sus, v. 12. Conceptul lui Anaxagoras a fost adaptat de Critias pentru nevoile oligarhismului său (A. Momigliano, *Ideali di vita nella sofistica. Ippia e Crizia:* Cult., IX, 1930, pp. 321—333).

[134] Sau „peste fire", „în chip supranatural".

[135] Cf. Xenophon., *Memorabilia* I, 4, 19: „această divinitate care .... vede totul, aude totul, e peste tot şi se-ngrijeşte de toate".

[136] În loc de ἥδιστον, „cea mai ademenitoare", Nauck şi Capelle propun κέρδιστον, „cea mai profitabilă".

[137] Cf. Cratylos, fr. 1, 2 şi 4. „Adevărul" reprezintă inexistenţa divinităţii, „vorba mincinoasă" — existenţa lor; altfel spus, convenţia cuvintelor falsifică natura.

[138] Cf. Lucretius V, 1188—1193.

[139] Guthrie (p. 250, nota 4) crede că este vorba despre meteori sau meteoriţi, deci nu despre Soare, deşi la Anaxagoras (fr. A 19) sintagma μύδρος διάπυρος, „masa incandescentă" indică Soarele.

[140] Cea de-a patra fază a procesului evolutiv descris de Critias este instituirea legalităţii ca o consecinţă a plăsmuirii expedientului politic al religiei, o religie a celor puţini impusă celor mulţi şi devenită religie populară. La baza ei stă deosebirea aşa-zis „naturală" dintre ἐσθλοί şi κακοί.. Cf. mai sus, v. 14 şi nota 132. A se vedea K. Doering, *Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfrucht:* A & A, XXIV, 1978, pp. 43—56.

[141] Pentru acest mit ateu, presupunea Wilamowitz (în *Glaube der Hell.* II, 216), la sfirşitul piesei necredincioşul Sisyphos, „cel mai şiret dintre oameni", cum îl numea Homer (*Il.* VI, 153), îşi primea pedeapsa. Recent, A. Dihle (*Das Satyrspiel Sisyphos:* „Hermes", ¡CV, 1977, pp. 28—42), reanalizînd întregul fragment în legătură cu restul textului din Sextus Empiricus, conchide că versurile aparţin nu lui Critias, ci lui Euripide şi că trebuie plasate alături de fr. 673/674 N şi de Pap. Ox. 2455, care conţine un text parţial din piesa *Sisyphos* a lui Euripide.

[142] Expresia „timpul care îmbătrîneşte" apare la Eschil în *Prometeu*, v. 981, şi în *Eumenidele*, v. 286.

[143] Kranz întregeşte înainte de primul vers:„ /Şi prietenilor li te-ai putea împotrivi/; dar ..."

[144] Cf. Eschil, *Prometeu*, v. 385; *Septuaginta, Prov.* 26, 9.

[145] Condamnată aici, bogăţia e lăudată în fr. B 31. Untersteiner — Freeman (p. 335) vede în aceste fragmente, ca şi în fr. A 19 şi A 1, dovada unui conflict antilogic caracteristic eticii contradictorii a lui Critias.

[146] Interesul etnografic, legat de preocupările sale de om politic, stă la originea acestor constituţii în proză: a atenienilor, text pentru care nu există dovezi directe, a thessalienilor, scrisă *de visu* în timpul exilului său între 407 şi 404 î.e.n., ca şi cea a lacedemonienilor, rod al admiraţiei sale filospartane.

[147] De remarcat că în fragmentele păstrate ceea ce îl interesează pe Critias este felul de trai (δίαιτα) al thessalienilor şi spartanilor (fr. B 32) mai mult decît orînduirea lor politică propriu-zisă.

[148] Cf. fr. B 6 şi B 7 din *Constituţia lacedemonienilor* în versuri.

[149] Cf. Xenofon, *Statul spartan* I, 4.

[150] Dominîndu-şi şi dirijîndu-şi şi trupul prin intelectul-voinţă, părinţii viitorului copil îşi afirmă *hotărîrea* lor deliberată, voluntară, de a-i transmite anumite calităţi. Este o idee originală a lui Critias. Euripide întrevede

doar *posibilitatea* ca odraslele să moştenească şi calităţile morale (Untersteiner—Freeman, pp. 332—333).

[151] Cf. Plutarh, *Vieţi paralele. Lycurg* XIV.

[152] Cf. fr. B 6, v. 2.

[153] Despre hrana simplă a spartanilor au mai scris Dikaiarchos (la Athenaios IV, 141 a-e) şi Plutarh (*Vieţi paralele. Lycurg* 12). Deoarece atît aceştia cît şi Critias (în fr. B 60) folosesc cuvîntul mai rar ὀψωνίας, W. Jaeger atribuie şi textele acestora lui Critias (E. Diehl, în RE, XI, col. 1909).

[154] Formaţiune adjectivală în -ουργής, ca şi celelalte trei care urmează, derivată de la toponimul Μίλητος.

[155] Rheneia, insulă aşezată în faţa portului din insula Delos. Aici îşi îngropau morţii locuitorii insulei sfinte.

[156] Sculptorul Lykios din Eleutherai, fiu şi elev al celebrului Myron, autorul *Discobolului*.

[157] Se pare că cel dintîi care a manifestat interes pentru folclor a fost Critias (a se vedea G.A. Megas, Ἡ σπουδὴ τῆς λαογραφίας, σκοπὸς καὶ ἔργον αὐτῆς: „Platon", III, 1951, pp. 3—34). Aceasta se leagă desigur de preocupările sale etnografice (cf. mai sus nota 146).

[158] Dintre sofişti, Critias şi Callikles aprobă tacit aservirea celor mulţi şi mediocri, căci aceasta ar corespunde raporturilor din natură (cf. Aristotel, *Politica* I, 2, 13), în timp ce alţii o contestă, precum Protagoras, Thrasymachos, Gorgias şi Antiphon. (A. M. Bayonas, *L'ancienne sophistique et l'esclavage* (în neogreacă cu rezumat în franceză): „Athena", 68, 1965, pp.. 115—168).

[159] În cursul celui de-al treilea război messenian, profitînd de marele cutremur din vara anului 464 î.e.n., hiloţii din Sparta s-au răsculat şi s-au refugiat în fortăreaţa de pe muntele Ithome în centrul Messeniei (Tucidide I, 101, 2; Plutarh, *Vieţi paralele. Lycurg* 28). Încă de la Homer, zeul Poseidon este numit „cel ce zguduie Pămîntul" (ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων).

[160] Critias pare să fie cel dintîi care a scris în proză constituţii greceşti, corespunzător preferinţelor sale politice, dar şi etnografice. (Untersteiner-Freeman, p. 318). Cf. mai sus, notele 146 şi 157.

[161] S-ar părea că Critias a fost şi cel dintîi care a scris aforisme filosofice, influenţat desigur de vechea literatură gnomologică şi sapienţială (Untersteiner—Freeman, p. 318).

[162] Percepţiei senzoriale, Critias îi opune conceptul de intelect-voinţă (γνώμη), cf. nota 67 la fr. A 23 şi nota 130 la fr. B 25. De asemenea, fr. B 40.

[163] Raţiunea este considerată şi ea o parte a corpului (Timpanaro Cardini, nota 50).

[164] Cf. Parmenides, fr. A 25; Antiphon, fr. B 2.

[165] Sau „Disertaţii".

[166] Cele două cărţi ale *Conversaţiilor* abordau, probabil, mai ales raporturile dintre intelectul-voinţă şi senzaţii.

[167] Privitor la opoziţia dintre raţiune şi senzaţii, a se vedea în special opiniile lui: Parmenides, fr. B 1; Heraclit, fr. B 107; Alkmaion din Crotona, fr. A 5 şi B 1 a; de asemenea, Guthrie, *op. cit.*, p. 210.

[168] Considerînd întreaga activitate a lui Critias, acest precept rezumă opţiunile sale politice şi etice fundamentale. Cf. mai sus nota 58 la fr. A 19.

[169] Cf. subtitlul dialogurilor platonice *Banchetul* şi *Phaidros*.

[170] Ele erau, probabil, compuneri de tinereţe şi slujeau ca modele retorice (Untersteiner—Freeman, p. 318). Cf. mai sus nota 59.

[171] Termenul sever folosit de Critias este confirmat de acțiunea epodei lui Archilochos recent descoperită pe papirusul de la Köln. (M. R. Lefkowitz, *Fictions in literary biography. The new poem and the Archilochus legend:* „Arethusa", IX, 1976, pp. 181—189; *The new Archilochus texts. The Cologne Epode* (Pap. Colon. inv. 7511): *ibidem*, pp. 129—130; cf. M. Marcovich, în „Živa Antika", XXIV, 1974, p. 262. Se poate chiar presupune că Critias se gîndea anume la versurile 33—35 din epoda de la Köln atunci cînd folosea acest epitet (A. Casanova, *Un' interpretazione del nuovo Archiloco:* „Prometheus", II, 1976, pp. 18—40).

[172] Aristocratul Critias nu putea avea decît un dispreț de clasă pentru un om ca Archilochos, de o poziție socială inferioară și cu o comportare indecentă în particular și în public (H.D. Rankin, Μοιχός, γάγγος καὶ ὑβριστής. *Critias and his judgement on Archilochos*: G.B., III, 1975, pp. 323—334).

[173] La învinuirile lui Critias se asociază cele aduse de Heraclit împotriva lui Homer și Archilochos în fr. B 42 care, pe lîngă sensul lui literal, sugerează că cei doi poeți și-au îndeplinit rău funcția lor socială și ca atare nu au dreptul să participe la discuția despre adevăr (E.N. Roussos, *Archilochus und Heraklit. Quellenforschungen zum Philosophen* (în neogr., cu rezumat în germană: „Philosophia", V—VI, 1975—1976, pp. 103—132).

[174] Fragmentul făcea probabil parte din *Constituția atenienilor*. Tocmai Critias, care trimisese oameni la moarte ca să le ia averea (Xenofon, *Hell.* II, 3, 21), acuză aici fără rușine pe Themistocles și pe Cleon de îmbogățire prin politică, iar în fr. B 52, pe Cimon de atitudine filospartană!

[175] Despre stilul lui Critias, vezi fr. A 1 la sfîrșit și A 16 — A 21. Cf. nota 48, precum și fr. B 47 și B 51.

[176] Simplitatea lui Xenofon este comparată cu somptuozitatea frazei lui Critias.

[177] Fragmentul trebuie pus în legătură cu lucrarea lui Critias, *Despre natura dragostei sau despre virtuți*.

[178] Ironie venită din partea unui sprijinitor al legii.

[179] Vd. Alkmaion din Crotona, fr. B 1.

[180] Acesta este unul din locurile comune ale sofisticii vulgare, poate citat liber dintr-o dramă, cum o atestă prezența cuvîntului poetic ἄτη.

[181] Ultima parte a sentenței s-ar putea să indice o experiență personală amară.

[182] Plutarh (*Viața lui Homer* 3) și Lucian (*Elogiul lui Demostene* 9) îi atribuie lui Homer epitetul Μελησιγενής, adică „odraslă a lui Meles". Acesta era numele unui fluviu în apropiere de Smirna, la izvoarele căruia, într-o grotă, se spunea că Homer și-ar fi compus poemele sale.

[183] Originalitatea în expunere — care merge uneori pînă la paradox — era una din particularitățile stilului lui Critias. Cf. sfîrșitul fr. A 1.

[184] Cf. mai sus nota 174. Totuși, nu este exclus să surprindem aici o contradicție în gîndirea lui Critias (cf. Untersteiner—Freeman, p. 335, și notele noastre nr. 10, 145, 174).

[185] După cutremurul din anul 464 î.e.n., lacedemonienii, pentru a face față războiului dus împotriva hiloților din Ithome, au cerut ajutor atenienilor,care au trimis un corp de armată sub comanda lui Cimon (Tucidide I, 102, 1). Cf. fr. B 37 și nota 159.

[186] Cf. fr. B 34 și nota 153.

[187] Cuvîntul era folosit poate în contrast cu încălțămintea spartană, mai aspră. (E. Diehl, RE, XI, col. 1909).

ANTIPHON SOFISTUL

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Activ în a doua jumătate a secolului al cincilea, contemporan cu Socrate şi mai tînăr decît Democrit, sofistul atenian Antiphon, a cărui viaţă ne este complet necunoscută, trebuie să fie deosebit de oratorul omonim. Prilejuită de un loc din Hermogenes care-l citează pe Didymos, problema mult controversată în secolul nostru a „celor doi Antiphoni", cu partizani ai identităţii sau ai separării, a fost tranşată la stadiul actual în favoarea separării, pentru care pledează mai multe argumente: argumentul politic (Antiphon Sofistul e un democrat radical, în timp ce Antiphon Oratorul are opinii ultraconservatoare); juridic (Sofistul cenzurează legile, Oratorul le subliniază valoarea); religios (Oratorul e un credincios, Sofistul neagă Providenţa divină). Între cei doi există de asemenea deosebiri în ceea ce priveşte stilul şi ortografia. Mărturiile antice şi fragmentele păstrate vorbesc despre preocupările multilaterale ale sofistului: cititor în semne, tălmăcitor de vise şi palmomant, poet epic, tragediograf (cu piesa *Plexippos*) şi retor, acesta vădea totodată un marcat interes pentru psihiatrie, psihologie şi antropologie. A compus o seamă de tratate filosofico-morale, nepăstrate, ale căror titluri oglindesc în parte aceste preocupări: *Despre Adevăr* (Περὶ τῆς Ἀληθείας, răspuns posibil la scrierea lui Protagoras, *Adevărul sau Discursurile de Demolare*, Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες); *Despre Concordie* (Περὶ ὁμονοίας, anul 403 î.e.n.); *Discurs despre Stat* (Πολιτικός, anul 422 î.e.n. ?); *Despre Interpretarea Viselor* (Περὶ κρίσεως ὀνείρων); *Despre oamenii cu merit deosebit*. Îi mai erau atribuite: *Despre poeţi*, *Despre agricultură* şi, foarte nesigur, o *Artă de a deveni imun la suferinţe* (Τέχνη ἀλυπίας). Gînditor democrat, raţionalist şi ireligios, Antiphon profesează chiar un liberalism şi un egalitarism de excepţie, în faimosul fragment papirologie B 44 descoperit în anul 1915. Acest fragment dezbate pe larg o temă preferată a sofistului: antiteza dintre natură *(physis)* şi lege *(nomos)* aplicată la cele mai diverse domenii, în care preeminenţa naturii apare, după părerea lui, evidentă. Unii cred că el ar fi discutat cel dintîi această antiteză. Prioritatea *naturii* e afirmată, între altele, în jurisprudenţă, unde sînt supuse criticii, dreptul pozitiv, justiţia instituţionalizată, şi, dimpotrivă, este apărat dreptul natural. Acest ideal este acela care, graţie lui Antiphon, va influenţa doctrina stoică a vieţii conforme cu natura (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). În ciuda obiecţiilor formulate la adresa *nomos*-ului, se desprinde totuşi o viziune optimistă asupra dreptului; căci Antiphon, spre deosebire de alţi sofişti, este preocupat să găsească justiţiei temeiuri etice *constructive*. În cadrul aceleiaşi antiteze mai generale, concordia, definită ca armonizare a contrariilor întru *physis*, poate fi pusă în paralel, spre exemplu, cu instituţia căsătoriei, văzută ca prilej de acţiuni contradictorii în cadrul *nomos*-ului (fr. B 49), iar educaţia (fr. B 60) este explicit opusă anarhiei (fr. B 61). Adeseori Sofistul îşi afirmă aluziv independenţa sau chiar opoziţia faţă de Gorgias — pe care-l

combate cu argumentele furnizate de logica lui Gorgias. S-au semnalat şi contradicţii în gîndirea lui Antiphon, datorate probabil modificării ideilor sale în cursul războiului peloponesiac. Mai mulţi termeni cu semnificaţii noi (δικαιοσύνη, διάστασις, διάθεσις), precum şi numeroase glose şi *hapax*-uri configurează originalitatea lexicului său. În cîteva direcţii însă, Antiphon deţine întîietatea absolută: astfel, el a dat prima definiţie grecească a timpului şi primul enunţ al disocierii corporal—incorporal (fr. B 9); primul document scris al geometriei greceşti (fr. B 13) ne-a parvenit prin intermediul lui; el cel dintîi a practicat, şi poate chiar a scris, o tehnică psihiatrică a alinării (τέχνη ἀλυπίας); a elaborat o metodă proprie de interpretare a viselor (***interpretatio artificiosa***, fr. B 79), atribuind divinaţiei statutul de ştiinţă. Ţinînd seama de aceste contribuţii remarcabile, privite în contextul mişcării spirituale a timpului, Antiphon ne apare ca cel dintîi dintre sofiştii de rangul doi, ***the second best***.

C.G.

A) VIAŢA ŞI SCRIERILE

1. Lex. *Suda*, s.v. Antiphòn din Atena, cititor în semne[1], poet epic[2] şi sofist; era poreclit Bucătar de Cuvinte (Λογομάγειρος)[3].

Antiphon din Atena, tălmăcitor de vise; a scris *Despre tălmăcirea viselor* [cf. fr. B 78—81].

2. HERMOG., *de id.* B 399, 18 Rabe. Cînd vorbim de Antiphon, este necesar să menţionăm în prealabil că — aşa cum spun destui alţii, şi printre ei Didymos gramaticianul, şi în plus, aşa cum rezultă din istorie — au existat mai mulţi inşi cu numele de Antiphon[4], dar numai doi care au fost sofişti (δύο δὲ σοφιστεύσαντες)[5], şi despre ei trebuie să aducem vorba acum. Dintre ei, unul este oratorul (ὁ ῥήτωρ)[6], căruia i se atribuie discursurile în procese de omor, discursurile politice şi tot ce seamănă cu ele; celălalt este cel despre care se spune că a fost şi *cititor în semne şi tălmăcitor de vise* (τερατοσκόπος καὶ ὀνειροκρίτης) şi căruia i se atribuie paternitatea discursurilor *Despre adevăr* (Περὶ τῆς Ἀληθείας) [fr. B 1 — 44], *Despre concordie* (Περὶ ὁμονοίας) [fr. B 44 a — 71] şi cele rostite în faţa poporului şi *Politicul* (ὁ Πολιτικός) [fr. B 72—77]. În ceea ce mă priveşte, din cauza diferenţei de stil[7] (ἕνεκα τοῦ διαφόρου τῶν ἰδεῶν) dintre aceste discursuri, sînt înclinat să cred că purtătorii numelui de Antiphon au fost doi (căci în fapt, e mare distanţă între discursurile intitulate *Despre adevăr* şi toate celelalte), dar, pe de altă parte, din cauza a ceea ce se relatează la Platon [*Menex.*, p. 236 A][8] şi la alţii, nu mai sînt înclinat să o cred. Căci aud pe mulţi care spun că Tucidide este elevul lui Antiphon din Rhamnus, şi ştiind că cel din Rhamnus este acela căruia i se datorează discursurile în procese de omor, şi că pe de altă parte Tucidide este mult deosebit de acesta, iar ca stil se înrudeşte mai degrabă cu acela al discursurilor *Despre adevăr*, iarăşi nu mai pot fi înclinat să o cred. Şi cu toate acestea,

fie că a existat un singur Antiphon care a practicat două modalităţi stilistice [δύο λόγων εἴδεσι, propriu-zis „două specii de discursuri"] atît de deosebite una de alta, fie că au existat doi, fiecare din ei urmărind exclusiv (χωρὶς) unul o modalitate, altul alta, este necesar să cumpănim separat despre fiecare în parte; căci, după cum am mai spus, distanţa dintre ei este foarte mare. [Vorbeşte în continuare despre Antiphon din Rhamnus. După aceea, la p. 401, 12]. Celălalt Antiphon, autor al discursurilor numite *Despre adevăr*, nu este cîtuşi de puţin interesat de politică (πολιτικὸς μὲν ἥκιστά ἐστι)[9], ci e solemn (σεμνὸς) şi pedant (ὑπέρογκος) şi în rest dar mai ales în faptul că delimitează totul prin sentenţe (δι' ἀποφάνσεων), ceea ce într-adevăr este caracteristic discursului axiomatic şi care vizează grandoarea, iar în vorbire (λέξει) e trufaş (ὑψηλὸς) şi tăios (τραχὺς), astfel încît se apropie de duritate (σκληρότητος). Şi este emfatic (περιβάλλει) în dauna clarităţii (χωρὶς εὐκρινείας), de aceea şi în discursurile lui apar confuzii şi de cele mai adeseori este neclar (ἀσαφὴς). Se îngrijeşte de construcţia sintactică (συνθήκην) şi se complace în paralelisme [parisose, ταῖς παρισώσεσι χαίρων]. Totuşi acest bărbat, nu are o caracteristică personală [ἤθους] şi o notă autentică (ἀληθινοῦ), ba aş spune chiar că măiestria (δεινότητος) sa nu este decît doar una aparentă (φαινομένης), iar nu cea veritabilă. Aproape de această concepţie stilistică (τῆς ἰδέας) se află şi Critias; de aceea, imediat după acesta vom vorbi despre Critias [cf. Critias, fr. A 19].

3. XEN., *Memorab.* I, 6, 1–5; 10–15 Dar cuvenit este, cînd vorbim de un om ca el [Socrate], să nu lăsăm la o parte şi disputele pe care le-a avut cu Antiphon Sofistul[10]. Căci Antiphon, voind odată să şi-i atragă de partea sa pe discipolii acestuia, apropiindu-se de Socrate în prezenţa lor, spuse cele ce urmează: (2) „— Socrate, în ceea ce mă priveşte, credeam că cei ce se îndeletnicesc cu filosofia ar trebui să fie mai fericiţi; tu însă îmi pari că ai tras din filosofie tocmai ponoasele (τἀναντία τῆς φιλοσοφίας). Într-adevăr, trăieşti aşa cum nici un sclav n-ar răbda să trăiască, dacă ar fi tratat la fel de stăpînul său; şi te hrăneşti cu bucate şi bei băuturi pe cele mai proaste (τὰ φαυλότατα) şi te înveşmîntezi cu o manta nu numai grosolană, dar una şi aceeaşi şi vara şi iarna, şi eşti tot timpul fără încălţări

şi fără tunică. (3) Şi pe lîngă toate acestea, baui nu iei, măcar că banul bucură pe cel care-l primeşte şi, odată dobîndit, îţi face viaţa mai liberă şi mai plăcută. Prin urmare, dacă şi tu îi vei forma pe elevii tăi întocmai ca dascălii de celelalte materii, care îi fac pe elevi să devină imitatorii lor, apoi socoteşte-te a fi dascăl de nefericire (κακοδαιμονίας διδάσκαλος). Iar Socrate la aceste lucruri zise: (4) „Mi se pare că tu, Antiphon, presupui că eu trăiesc în chip atît de mizer (ἀνιαρῶς), încît sînt convins că ai prefera mai curînd să mori decît să trăieşti ca mine. Haide, dar, să examinăm ce ai observat supărător în viaţa mea. (5) Oare aceea că cei ce primesc bani sînt nevoiţi să îndeplinească lucrul pentru care au primit plată, iar eu, care nu primesc, nu sînt nevoit să discut cu cel cu care nu vreau? Sau dispreţuieşti felul de viaţă (δίαιταν) pe care îl duc, pentru că hrana mea este mai puţin sănătoasă decît a ta şi oferă mai puţină forţă? ... (10) Tu, Antiphon, pari a crede că fericirea este moliciune şi lux (τὴν εὐδαιμονίαν τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι); eu însă consider că a nu avea nevoie de nimic este divin. Şi că, cu cît ai nevoie de mai puţine lucruri, eşti şi cel mai aproape de divinitate; iar cum divinitatea este perfecţiune, cel mai aproape de divinitate este şi cel mai aproape de perfecţiune". (11) Altă dată, într-o discuţie cu Socrate, Antiphon a spus: „— Socrate, eu desigur te consider drept (δίκαιον), înţelept (σοφὸν) însă nicidecum; îmi pare că şi tu recunoşti aceasta; tocmai de aceea nu pretinzi de la nimeni bani pentru lecţiile tale. Şi cu toate acestea, nu numai că nu ai da nimănui pe degeaba haina ta sau locuinţa ta sau orice altceva din cele pe care le posezi şi crezi că valorează ceva bani, dar nici chiar nu ai lua pe ele mai puţin decît valoarea lor. (12) În fapt, este evident că, dacă ai socoti şi tu că lecţiile tale au vreo valoare, ai pretinde şi de pe urma lor nu mai puţini bani decît valorează. Aşadar drept ai putea fi tu, fiindcă nu înşeli din cupiditate, înţelept însă nu, de vreme ce ştiinţa ta nu are nici o valoare (μηδενὸς ἄξια ἐπιστάμενος)". (13) Iar Socrate, la acestea a zis: „— Antiphon, pe la noi se crede că atît tinereţea (ὥραν) cît şi înţelepciunea ţi le poţi pune în valoare la fel de frumos, pe cît şi de urît. Căci tinereţea, dacă o vinzi pe bani doritorului, lumea te stigmatizează ca giuvan, dar dacă cineva şi-l face prieten

pe cel pe care-l ştie îndrăgostit de cinste şi virtute, noi îl socotim om cuminte ; şi tot aşa, pe cei ce vînd înţelepciunea pe bani doritorului oamenii îi înfierează drept „sofişti" (σοφιστὰς) ca şi cum ar zice „giuvani" (πόρνους) ; în schimb, oricine îşi face prieten pe cel pe care îl cunoaşte că e vrednic din fire (εὐφυᾶ), învăţîndu-l tot ce are mai bun, acesta considerăm noi că face ceea ce este de datoria cetăţeanului cinstit şi virtuos (καλῷ κἀγαθῷ). (14) Prin urmare şi eu însumi, Antiphon, aşa cum un altul se bucură de un cal bun, sau de un cîine sau de o pasăre, tot aşa, ba chiar mai mult, mă bucur de prieteni de ispravă, şi dacă am ceva bun, îi învăţ şi pe ei, şi îi pun în legătură şi cu alţii, de la care socot că vor trage vreun folos întru virtute ; iar comorile înţelepţilor din vechime, pe care aceia le-au lăsat înscrise în cărţi, le parcurg citindu-le laolaltă cu prietenii mei. Şi de cîte ori observăm ceva bun, îl culegem şi socotim un mare cîştig, dacă devenim dragi unii altora". Or, mie care ascultam aceste lucruri mi se părea că şi Socrate este fericit (μακάριος) şi că îi mînă pe ascultători spre desăvîrşire (καλοκἀγαθίαν). (15) Iar altă dată, pe cînd Antiphon îl întreba, cum poate crede că-i face pe alţii oameni politici (πολιτικοὺς) cînd el însuşi nu se ocupă de politică[11], deşi tot se pricepe, Socrate răspunse: „— În ce fel, Antiphon, m-aş putea ocupa mai bine de treburile politice : dacă m-aş ocupa eu singur de ele, sau dacă mă îngrijesc ca un număr cît mai mare de oameni să fie capabili să se ocupe de ele?".

4. ATHEN. XV, 673 E—F Căci după ce acesta [peripateticul Adrastos] a publicat cinci cărţi *Despre chestiunile istorice şi de limbă în Etica lui Teofrast* şi o a şasea despre cele din *Eticile către Nicomachos* ale lui Aristotel, la care se adaugă ample reflecţii despre piesa *Plexippos* a lui Antiphon tragediograful (τῷ τραγῳδοποιῷ), [Nauck, FGT, fr. 1 a, p. 792; cf. ARISTOT., *rhet.* B 2. 1379 b 15], şi după ce a spus cît se poate de multe lucruri şi despre Antiphon însuşi, [Hephaistion] şi le-a însuşit şi a scris o carte pe care a intitulat-o *Despre Antiphon în Memorabiliile* lui Xenofon, în care nu a mai adăugat nici o contribuţie personală.

5. DIOG. LAËRT. II, 46 Cu acesta [Socrate] era în rivalitate, după cum spune Aristotel în cartea a III-a a

Poeticii [fr. 75 Rose], un oarecare Antilochos din Lemnos și Antiphon, cititorul în semne.

6. [PSEUDO-PLUT.], *Vit. X orat.* 1, p. 833 C [Antiphon din Rhamnus] se zice că a compus tragedii, unele ale sale proprii, altele în colaborare cu tiranul Dionysios[12]; în timp ce încă era absorbit de poezie, a compus o *artă a nesuferinței* (τέχνην ἀλυπίας)[13] așa cum este tratamentul (θεραπεία) pe care medicii îl prescriu bolnavilor; și construindu-și el la Corint o casă de sănătate (οἴκημα) lîngă piața publică, a anunțat printr-un afiș că el poate trata pe cei năpăstuiți prin cuvinte (διὰ λόγων), și, aflînd cauzele bolii, îi mîngîia pe suferinzi. Dar socotind apoi că aceasta e mai prejos de posibilitățile lui, s-a îndreptat spre retorică. Sînt unii care atribuie lui Antiphon cartea lui Glaucos din Rhegium, *Despre poeți* [FHG II, 23]. PHILOSTR., *V. soph.* I, 15, 2 Antiphon [din Rhamnus, după cum crede și Philostratos] fiind foarte versat în arta persuasiunii (πιθανώτατος) și supranumit Nestor[14], din cauză că avea darul de a convinge în orice chestiune despre care se apuca să vorbească, a anunțat că dă lecții publice de suprimare a durerii (νηπενθεῖς ἀκροάσεις)[15], lăudîndu-se că nimeni nu ar putea mărturisi o durere atît de cumplită, încît el să nu i-o poată șterge din minte. Cf. *Arte retorice* B 3.

7. LUCIAN, *Ver. hist.* II, 33 (O insulă a viselor) și în apropiere două temple, al Înșelăciunii (Ἀπάτης) și al Adevărului (Ἀληθείας); aici ele își au și sanctuarul (τὸ ἄδυτον), și oracolul (τὸ μαντεῖον), în fruntea căruia stătea prorocind (προφητεύων) Antiphon[16], tălmăcitorul de vise (ὁ τῶν ὀνείρων ὑποκριτής), care obținuse această cinste de la zeul Hypnos.

8. CLEM., *Stromat.* VII, 24 [III, 17, 18] Plină de duh este spusa lui Antiphon: cum unul luase ca semn rău faptul că o scroafă de-a lui își devorase purceii, Antiphon văzînd că scroafa era slăbită în ultimul hal din pricina zgîrceniei stăpînului, zise: „Mai bine bucură-te de acest semn, fiindcă, deși atît de înfometată, nu i-a mîncat pe propriii tăi copii".

9. GNOMOL. VINDOB. 50, p. 14 Wachsm. Antiphon, fiind întrebat ce este aceea arta prezicerii (μαντική), a spus: „O supoziție (εἰκασμὸς) a unui om prudent" (φρονίμου)[17]. Se mai spune că a compus tragedii, și ale sale proprii, și în colaborare cu tiranul Dionysios.

B) FRAGMENTE

DESPRE ADEVĂR, cărțile I — II

I. TEORIA CUNOAȘTERII ȘI DOCTRINA DESPRE PRINCIPII

1 [81 a *Antiphont. or.* p. 130, Blass; 99 a *Oratt. att.* II, 147 Sauppe]. GALEN., *in Hipp. de med. offic.* XVIII, B 656 Kühn, după Critias, DK 88 B 40 [Uneori Critias opune conceptul de γνώμη celui de αἴσθησις][18]. Ca și Antiphon, în cartea I a lucrării sale *Despre Adevăr*, cînd spune astfel[19]: „Dacă ai priceput aceste lucruri, vei ști că pentru el [pentru Gorgias? pentru *logos*?] nu există nimic unic (ἕν τι οὐδὲν), nici ceea ce vede cu ochii (ὄψει) ⟨cel ce vede⟩ foarte departe, nici ceea ce gîndește cu gîndirea (γνώμῃ) cel ce gîndește foarte departe". În opoziție cu acesta, Hippocr., *De arte* 2 [p. 36, 18 Gomperz² = CMG I, 1, p. 10, 1]. Mi se pare deci că nici o artă (τέχνη) nu există în mod absolut, fără să existe și în mod real[20]; într-adevăr, este absurd (ἄλογον) să consideri ceva ca existent (τῶν ἐόντων τι), din moment ce nu există; fiindcă din cele ce nu există, ce substanță reală (οὐσίην) ar putea contempla cineva, ca să afirme că acele lucruri există? Căci, dacă putem vedea cele ce nu există deopotrivă cu cele ce există, nu știu cum ar putea cineva socoti că nu există acele lucruri pe care le poate vedea cu ochii (ὀφθαλμοῖσιν) și concepe cu mintea că există. Nu văd cum acest lucru ar putea fi altfel: într-adevăr, cele ce există se văd și se cunosc întotdeauna, în schimb cele ce nu există nici nu se văd (ὁρᾶται) nici nu se cunosc (γινώσκεται). Deci fiecare dintre arte poate fi cunoscută[21] după ce i-au fost învățate trăsăturile specifice (τῶν εἰδέων) și nu există nici una care să nu se poată vedea după vreuna din trăsăturile ei. În ceea ce mă privește, eu cred că artele și-au luat chiar și numele (τὰ ὀνόματα) de la însușirile (διὰ τὰ εἴδεα) lor; căci e absurd să consideri că însușirile lucrurilor provin de la nume, ba chiar ceva cu neputință; fiindcă numele sînt convenții (νομοθετήματα) în raport cu natura[22], pe cînd însușirile nu sînt convenții, ci zămisliri naturale (βλαστήματα).

2 [81 b B., 99 b S] GALEN., *In Hipp. de med. offic.* VIII, B 656 Kühn [urmează după fr. 1] El mai spune: *„Căci la toți oamenii mintea*[23] *este călăuza* (ἡγεῖται) *trupului*[24], *și spre sănătate și spre boală și spre toate celelalte"*.

3 [102 B., 120 S.]. POLLUX VI, 143 „Cu mintea nepregătită" (ἀπαρασκεύῳ γνώμῃ), a spus Antiphon în cărțile *Despre adevăr*, iar în *Arte retorice* (care se pare că nu sînt autentice)[25] a spus *ceva nepregătit* (ἀπαρασκεύαστον). Cf. A 6. B 93 (II, 369, 26 notă].

4 [86 B., 104 S.]. HARPOCR. „Lucruri invizibile" (ἄοπτα): cuvînt folosit de Antiphon în *Despre adevăr* c. I, cu sensul de lucruri nevăzute (ἀόρατα) și nezărite (οὐκ ὀφθέντα), dar pe care ni s-a părut că le vedem. De asemenea, POLLUX II, 58.

5 [87 B., 105 S.]. HARPOCR., „Nepătite" (ἀπαθῆ): în sensul de fenomene care nu au avut loc în mod efectiv, la Antiphon, în *Despre adevăr*, c. I.

6 [161 B., 165 a S.] POLL. II, 58 „A discerne" (διοπτεύειν) au spus Critias [DK 88 B 53] și Antiphon, iar Antiphon a mai spus și *vizibili* (εἴσοπτοι).

7 [174 B., 188 S.]. POLL. II, 57 Antiphon a spus și „organul văzului" (τὸ ὀψόμενον) și „prin văz" (τῇ ὄψει) [B 1], ca și cum am spune „cu ochii"; de asemenea, „observator" (ὀπτήρ) [Antiphon din Rhamnus, *De caed. Her.* 27] și „invizibile" (ἄοπτα) [cf. fr. B 4].

8 [173 B., 177 S.] POLL. II, 76 Substantivele „mireasmă" (ὀδμή) și „înmiresmare" (εὐοδμία) par celor mai mulți a fi cuvinte frumoase, dar ele sînt poetice, iar la prozatori ele sînt ionice și eolice; numai la Antiphon[26] se pot găsi cuvintele mireasmă și înmiresmare.

9 [105 a B.]. AËT. I, 22, 6 (Dox. 318) Antiphon și Critolaos afirmă că *timpul este gînd* (νόημα)[27] *sau măsură* (μέτρον)[28], nu o substanță (ὑπόστασιν)[29].

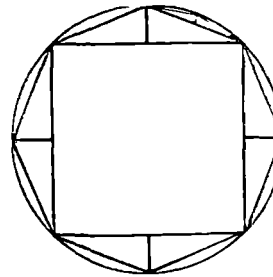
10 [80 B., 98 S.] Lex. *Suda*, s.v. ἀδέητος („fără nevoi"): cel ce nu duce lipsă de nimic și are de toate. Antiphon, în *Despre adevăr*, c. I, spune: *„De accea zeul nu are nevoie de nimic* (οὐδενὸς ἰδεῖται) *și nici nu acceptă nimic de la nimeni, ci este infinit* (ἄπειρος)[30] *și fără nevoi"*. Cf. HARPOCR. s.v.

11 [89 B., 107 S.]. HARPOCR., δεήσεις („nevoi"): în loc de lipsuri (ἐνδείας), spune Antiphon în *Despre adevăr*, cartea I.

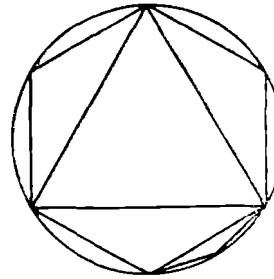
12 [98 B., 117 S.]. ORIG., *c. Cels.* IV, 25 Chiar dacă cineva ar fi oratorul Demosthenes cu întreaga-i perversitate (κακίας) şi cu cele făptuite de el din perversitate, chiar dacă ar fi Antiphon, un altul preţuit ca orator[31] şi care respinge providenţa (πρόνοιαν ἀναιρῶν)[32] în cărţile sale al căror titlu, *Despre adevăr*, a fost imitat întocmai de către Celsus, aceştia nu sînt mai puţin viermi care se tăvălesc în mocirla ignoranţei şi confuziei.

13 [103 B.]. ARISTOT., *Phys.* A 2. 185 a 14 Totodată însă nici nu se cade să respingem absolut toate raţionamentele, ci doar pe cele care, atunci cînd le expui pornind de la principii, se dovedesc false, iar pe cele care nu pornesc de la principii, nu; de pildă, să respingi cvadratura cercului realizată prin metoda segmentelor de cerc e treaba unui geometru, dar să respingi cvadratura lui Antiphon nu e treaba unui geometru. Cf. *Soph. el.* 11, 172 a 7. SIMPLIC., *Phys.* 54, 12 Căci mulţi căutînd cvadratura cercului (τὸν τετραγωνισμὸν τοῦ κύκλου) (aceasta consista în a construi un pătrat echivalent cu un cerc (τὸ κύκλῳ ἴσον τετράγωνον), şi Antîphon a crezut că o descoperă, şi Hippocrates din Chios [c. 42, 3][33], amîndoi in chip eronat. Dar eroarea lui Antiphon, prin faptul că nu a pornit de la principii geometrice (ἀπὸ γεωμετρικῶν ἀρχῶν), nu poate fi respinsă de un geometru, aşa cum vom demonstra ... Antiphon, desenînd un cerc, a înscris în el o suprafaţă poligonală (τι χωρίον πολύγωνον)[34], una dintre cele care pot fi înscrise. Fie figura înscrisă, de exemplu, un pătrat. După aceea, secţionînd în două (δίχα τέμνων) fiecare din laturile pătratului, de la secţiune (ἀπὸ τῆς τομῆς) pînă la arcurile circumferinţei (τὰς περιφερείας)[35] a dus linii drepte (ὀρθὰς γραμμὰς)[36] care, evident, secţionau în două părţi egale segmentul de cerc (τμῆμα τοῦ κύκλου) corespunzător. Apoi de la punctele de secţiune a prelungit linii drepte pînă la extremităţile laturilor pătratului, astfel încît s-au format patru triunghiuri (τρίγωνα), cele rezultînd din liniile drepte, iar întreaga figură înscrisă a devenit un octogon (ὀκτάγωνον). Şi din nou în felul acesta, după aceeaşi metodă, secţionînd în două fiecare din laturile octogonului, de la locul de sec-

ţiune ducînd spre periferie perpendiculare pe laturi şi de la punctele în care perpendicularele duse atingeau periferia trasînd linii drepte spre extremităţile (τὰ πέρατα) dreptelor divizate, a făcut ca figura înscrisă să devină un poligon



cu 16 laturi (ἐκκαιδεκάγωνον). Şi iarăşi, după acelaşi raţionament (λόγον), secţionînd laturile poligonului cu 16 laturi înscris şi trasînd linii drepte, dublînd (διπλασιάζων) numărul laturilor poligonului înscris şi făcînd mereu acest lucru, socotea că, odată şi odată, epuizîndu-se suprafaţa (δαπανωμένου τοῦ ἐπιπέδου), în felul acesta în cerc se va înscrie un poligon ale cărui laturi, din cauza micimii lor (διά σμικρότητα), vor coincide cu circumferinţa cercului. Şi din moment ce pentru orice poligon putem construi un pătrat echivalent, aşa cum am învăţat în *Elemente* [EUCL. II, 14],



tot astfel, din moment ce poligonul coincident (ἐφαρμόζον) cu cercul este considerat egal (ἴσον) cu el, vom putea construi şi un pătrat echivalent cu un cerc. Este limpede acum că aceas-

tă demonstrație nu pornește de la principii geometrice[37]; dar nu, cum spune Alexandros [din Aphrodisias], „pentru că geometrul presupune ca principiu ideea că cercul atinge dreapta [*tangenta*] într-un punct, în vreme ce Antiphon nu ține seama de aceasta", căci geometrul [EUCLID] nu-l presupune, ci îl demonstrează în cartea a treia [a *Elementelor*]. Este deci mai bine să spunem că principiul [de care nu ține seama Antiphon] este acesta: este imposibil ca o dreaptă să coincidă cu o circumferință [= un arc de cerc]; dar dacă este exterioară, va atinge cercul într-un singur punct; dacă e interioară, în două și nu mai mult, iar contactul se va produce cu un singur punct. Și cu siguranță geometrul, secționînd treptat suprafața cuprinsă între dreaptă și arcul de cerc nu va ajunge să o epuizeze, și nici nu va atinge vreodată circumferința cercului, dacă e adevărat că o suprafață este divizibilă la infinit. Și presupunînd că o va atinge, prin aceasta ar fi negat acel principiu geometric care spune că mărimile sînt divizibile la infinit[38]. Și Eudemos spune că acesta este principiul de care nu ține seama Antiphon. THEMIST., *Phys.* 4, 2 Împotriva lui Antiphon n-ar mai avea ce spune geometrul care, înscriind în cerc un triunghi echilateral (ἰσόπλευρον)[39] și pe fiecare din laturile acestuia construind un alt triunghi isoscel (ἰσοσκελὲς, echilateral) lîngă circumferința cercului și făcînd mereu acest lucru, socotea că odată și odată va face să coincidă latura ultimului triunghi, deși dreaptă, cu circumferința cercului. Dar acest lucru era treaba celui ce respinge diviziunea în infinit (τὴν ἐπ'ἄπειρον τομὴν), principiu pe care îl admite geometrul.

14 [82 B., 100 S.]. HARPOCR. „Orînduire" (διάθεσις): ... și într-adevăr, se folosește verbul a orîndui (διατίθεσθαι) în loc de a administra (διοικῆσαι). Antiphon, în *Despre adevăr*, cartea I: „*Dar de-ar fi fost despuiată de resursele-i materiale* (γυμνωθεῖσα ἀφορμῆς ⟨*natura ordonată*⟩[40] *ar fi orînduit rău* (κακῶς) *multe* ⟨*intenții*⟩ *bune* (καλὰ)"[41].

15 [83 B., 101 S.]. HARPOCR. „Însuflețit" (ἔμβιος), de exemplu Antiphon în *Despre adevăr*, cartea I: „*Și putrezirea* (ἡ σηπεδὼν) ... *ar deveni însuflețită*" în loc de „în viață" (ἐν τῇ ζῆν), adică „ar trăi și nu s-ar ofili, nici nu ar muri". ARISTOT., *Phys.* B 1, 193 a 9—17 Unora

li se pare că natura (ἡ φύσις) şi esenţa lucrurilor naturale (ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων) sînt principiul imanent (ἐνυπάρχων) fiecărui lucru şi care e inform (ἀρρύθμιστον) în sine, de exemplu natura patului e lemnul iar a statuii bronzul. Ca dovadă, spune Antiphon, este faptul *că dacă cineva ar îngropa un pat şi putreziciunea* ar dobîndi puterea de a face să răsară un vlăstar, nu s-ar naşte un pat, ci un lemn; ceea ce înseamnă că dispunerea conform unei anumite reguli şi unei anumite arte (τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τέχνην) este inerentă lucrurilor ca o însuşire accidentală (κατὰ συμβεβηκός), în timp ce esenţa (οὐσίαν) este aceea care dăinuie încontinuu (διαμένει συνεχῶς) prin atîtea vicisitudini[42].

Dacă cineva ar îngropa un pat, şi putrezirea lemnului ar prinde viaţă, nu s-ar naşte un pat, ci tot lemn.

16 [156 B., 160 S.] *Anecd. Gr.*, ed. Bekker, Lex. VI, p. 470, 25 „ajungînd" (ἀφήκοντος) ⟨spune⟩ Antiphon în loc de străbătînd (διήκοντος).

17 [88 B., 106 S.] *Anecd. Gr.*, ed. Bekker, p. 472, 14. Lex. VI, Afrodita [Ἀφροδίτης]: în loc de desfătările dragostei (ἀφροδισίων). Aşa spune Antiphon în cartea I a lucrării *Despre adevăr*.

18 [84 B., 102 S.] HARPOCR., „repetate" (ἀναποδιζόμενα), în loc de „examinate din nou" (⟨πάλιν⟩ἐξεταζόμενα), sau în loc de „lucruri spuse sau făcute de mai multe ori ca şi înainte"; cuvîntul se găseşte la Antiphon, în *Despre adevăr*, cartea I [cf. Poll. II, 196].

19 [85 B., 103 S.]. HARPOCR. „parvine" (ἀνήκει): la Antiphon în *Despre adevăr*, cartea I, este întrebuinţat în loc de verbul simplu „a sosit" (ἥκει) sau, de pildă, „s-a urcat" (ἀνεβιβάσθη) sau „a înaintat" (προελήλυθεν). *Anecd. Gr.*, ed. Bekker, Lex. VI, 403, 5 „Parvine" (ἀνήκει) spune Antiphon în loc de „ajunge la" (καθήκει).

20 [90 B., 108 S.]. HARPOCR. „alternative" (ἐπαλλάξεις): în loc de „schimburi" (συναλλαγὰς) sau „amestecuri" (μίξεις) spune Antiphon în *Despre adevăr*, cartea I.

21 [91 B., 109 S.]. HARPOCR. „a pofti" (ὀριγνηθῆναι, *litt.* „a se întinde după"): în loc de „a dori" (ἐπιθυμῆσαι) la Antiphon în *Despre adevăr*, c.I.

II. FIZICĂ, ANTROPOLOGIE, ETICĂ

22 [97 B., 116 S.]. HARPOCR. [cf. PHOT. A 37, 18 Reitzenstein] *veşnica stare a fiinţei* (ἀεισταί): numeşte Antiphon în cartea a doua a lucrării *Despre adevăr* veşnicia (ἀιδιότητα) şi permanenţa în aceeaşi stare[43], după cum şi fericirea (εὐδαιμονία) este numită de el bunăstare (εὐεστώ sau „prosperitate") [cf. Democrit, fr. A 167; B 4].

23 [94 B., 113 S.]. HARPOCR. „dimensiune" (διάστασις): Antiphon spune în *Despre adevăr*, c.II: „cu privire la dimensiunea care domneşte acum", în loc de „orînduirea Universului" (διακοσμήσεως τῶν ὅλων)[44].

24 [144 B., 147 S.]. HARPOCR. „neîntrerupt" (ἀδιάστατον): ceea ce nu e încă separat şi nici distinct, aşa a spus Antiphon. PHOT. A., p. 31, 17 Reitzenstein „neîntrerupt": precum zice Antiphon (?) „şi edificiul (οἰκοδόμημα) este ceva neîntrerupt" [un continuum? instabil?].

24 a [160 B., 165 S.] Lex. *Suda*. „rînduială" (s.v. διάθεσις): ... Antiphon a întrebuinţat cuvîntul „rînduială" [cf. fr. B 63] în sensul de judecată (γνώμη) sau inteligenţă (διάνοια)[45]; tot el, şi în sensul de „a rîndui un raţionament" (διαθεῖναι λόγον), adică a expune un raţionament. În cartea a II-a a lucrării *Despre adevăr* tot el îl întrebuinţează şi pentru orînduirea Universului (διακόσμησις) [cf. fr. B 23].

25 [95 B., 114 S.]. HARPOCR. „prin vîrtej" (δίνῳ)[46]; în loc de „prin rotire" (δινήσει), la Antiphon în *Despre adevăr* II.

26 [103 a B.]. AËT. II, 20, 15 (Dox. 351) (cu privire la esenţa (οὐσίης) Soarelui) Antiphon [spune că e] un foc[47] care consumă (πῦρ ἐπινεμόμενον) aerul umed din jurul Pămîntului şi produce răsărituri şi apusuri prin abandonarea (τῷ προλείπειν) în permanenţă a aerului ars şi ataşarea (τοῦ ἀντέχεσθαι) din nou de aerul umezit.

27 [104 a B., 121 S.]. AËT. II, 28, 4 (Dox. 358) Antiphon spune că Luna are lumină proprie (ἰδιοφεγγῆ)[48], iar dispariţia ei este doar o ocultare (ἀμαυροῦσθαι) datorată apropierii de Soare, fiindcă un foc care prin natura sa e mai puternic ocultează pe cel mai slab. Ceea ce, desigur, se întîmplă şi în legătură cu celelalte astre.

28 [104 b B.]. AËT. II, 29, 3 (Dox. 359) (despre eclipsa de lună) Alkmaion [DK 24 A 4], Heraclit [DK 22 A 12] şi Antiphon o explică prin răsturnarea şi înclinaţiile cavităţii lunare (τὴν τοῦ σκαφοειδοῦς στροφὴν καὶ τὰς περικλίσεις).

29 [92 B., 110 S.]. GALEN., *in Hipp. epid.* III, 32 [XVII, A 681 Kühn] *Tot astfel* şi la Antiphon, *în cartea a doua a Adevărului*, se poate găsi scris această denumire [„aglomerat", εἱλούμενον] în pasajul care urmează [referitor la originea grindinii]: *„Ori de eîte ori, aşadar, iau naştere în văzduh ploi şi vînturi opuse unele altora, atunci apa în bună parte se condensează* (συστρέφεται) *şi se solidifică* (πυκνοῦται); *elementul meteorologic care e biruit în ciocnire, acela se solidifică şi se condensează, fiind aglomerat* (εἱλούμενον) (pînă la grindină) *de suflarea vîntului* (πνεύματος) *şi de propria sa forţă*" (βίας). Astfel şi acesta (Antiphon) se pare că explică ceea ce e închis (κατακλειόμενον) şi conglomerat (συνειλούμενον) prin cuvîntul *aglomerat*.

30 [93 a B., 111 a S.]. HARPOCR. „ghebos" (γρυπάνιον): Antiphon, în *Despre adevăr* II: „Căci [focul] care arde Pămîntul şi-l lichefiază (συντῆκον), îl face şi ghebos".

31 [93 b B., 111 b S.]. *Etym. Gen.* „a gheboşi" (γρυπανίζειν): a se zgudui Pămîntul în vibraţie şi aproape a se zbîrci (ῥυσοῦσθαι) de cutremur; aşa zice Antiphon.

32 [105 B]. AËT. III, 16, 4 (Dox. 381 despre mare, în ce fel s-a format şi cum de este amară) Antiphon spune că e *„sudoare"* (ἱδρῶτα)[49] ⟨a umezelii primordiale evaporată prin⟩ căldură; *umezeala* (ὑγρὸν) rămasă s-a separat de ea ⟨şi a fost numită mare⟩, iar „prin încălzire" (τῇ κατεψηθῆναι) „a devenit sărată" (παραλυκίσασα)[50], ceea ce se întîmplă cu orişice sudoare. Cf. şi Anaxagoras, fr. A 90, Leucippos, fr. A 17.

33 [96 B, 115 S.]. HARPOCR. „a fi îmbrăcat în piele" (πεφοριῶσθαι): ... că şi la oameni se aplică cuvîntul „piele de porc" (φορίνη, şorici), o spune explicit Antiphon în cartea a II-a a tratatului *Despre adevăr* [cf. *ibidem*, s.v. φορίνη].

34 [p. 150 n. B.]. POLL. II, 41 „durere de cap" (κεφαλαλγία) şi îngreunare de cap (καρηβαρία, „mahmureală") ... precum şi băutură sau mîncare ce îngreunează capul

(καρηβαρικόν). Iar a face acest lucru, Antiphon îl redă prin verbul „a buimăci" (καροῦν).

35 [p. 150 n.B.]. POLL. II, 215 „sanguin" (ἔναιμον), iar la Antiphon, „sanguiniform" (ἐναιμῶδες).

36 [p. 150 n. B]. POLL. II, 223 Dar şi Antiphon a spus: *„Aceea în care fătul* (τὸ ἔμβρυον) *creşte şi se hrăneşte*[51], se *numeşte căiţă* (χόριον, „membrană", „placentă").

37 [p. 150 n. B.]. POLL. II, 224 se numeşte „prapur" (ἐπίπλους); Antiphon însă îl citează şi ca masculin (ἐπίπλους) şi ca neutru (ἐπίπλοον).

38 [148 B., 151 S.]. POLL. II, 7 Se spune şi „avortare" (ἄμβλωσις), ca Lysias [fr. 24 Sauppe], şi „avorton" (ἄμβλωμα), ca Antiphon.

39 [101 B.] POLL. II, 61 Antiphon în cărţile *Despre adevăr* a spus şi „schilodiri" (ἀνάπηρα).

39 a. GALEN., *de med. nom*[52] Din cartea a doua a tratatului *Despre adevăr* al lui Antiphon: Despre aceste lucruri ţi-am spus că bila le-a provocat, pentru că exista bilă în mîini şi în picioare; în schimb bila care se răspindea pînă la carne, dacă era în cantitate mare, producea febră cronică: deoarece atunci cînd bila ajunge pînă la carne, aceasta din pricina ei se strică în substanţa sa şi se umflă; căldura (θέρμη) nefirească provine deci de aici, dar durata şi continuitatea ei depinde de bilă, cînd bila se găseşte din belşug în carne şi nu se resoarbe şi nici nu scade repede, ci dăinuie, deoarece în acelaşi timp prelungeşte căldura nefirească. — Totul din bilă pătrunde pînă în carne, produce febră mare şi de durată. — Cînd în vasele de sînge curge mai mult decît pot ele suporta, atunci vasele se deschid şi în pereţii lor se formează o inflamaţie (φλεγμονή). Iar cînd inflamaţia s-a format şi începe să cauzeze dureri şi prinde rădăcini, atunci această boală poartă numele de gută.

40 [158 B, 162 S.]. POLL. VII, 169 Antiphon vorbeşte de *călire* (βάψις) *a bronzului şi a fierului.*

41 [159 B., 163 S.]. POLL. VII, 189 „nedescurcăreţi" (ἀμήχανοι), „încurcătură" (ἀμηχανία), şi, după cum spune Antiphon, „descurcăreţi" (βιομήχανοι, în a-şi procura mijloacele de trai).

42 [179 B., 183 S.]. POLL. IX, 53 Într-adevăr, cuvin-

tul „cîntărire" (ταλάντωσις) folosit de Antiphon arată greutatea.

43 [100 B., 119 S.]. HARPOCR. bogat în resurse (ἄβιος): cuvîntul „bogat în resurse" l-a aplicat Antiphon celui care are numeroase mijloace de trai (πολὺν βίον), după cum Homer (*Il.* XI, 155) spune „codru bogat în lemn" (ἄξυλον) în loc de „cu mult lemn". HESYCH. ἄβιος: „bogat"[53], după cum spune Antiphon în *Adevărul.*

43 a [99 B., 118 S.]. HARPOCR. „apreciază" (ἄγει): [„Antiphon îl foloseşte cu sensul lui] „a considera" (ἡγέομαι); el spune în *Despre adevăr*: dacă face (ἄγοι) mare caz de legi[54], în loc de „dacă consideră" (ἡγοῖτο).

44 [cf. 99 B., 118 S.]. Oxyrh. pap. XI, n. 1364 ed. Hunt[55].

Fragmentul A

col. 1 (1 — 33 Hunt)

... Justiţie (δικαιοσύνη)[56] aşadar înseamnă a nu încălca legile (νόμιμα = δίκαια) cetăţii în care eşti cetăţean[57]. De aceea un om se poate bucura de justiţie în chipul cel mai avantajos pentru sine, dacă de faţă cu martori (μετὰ μαρτύρων) va da o inaltă preţuire legilor (τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι), iar fără martori (μονούμενος μαρτύρων) poruncilor naturii (τὰ τῆς φύσεως); căci normele legilor (τὰ τῶν νόμων) sînt accesorii (ἐπίθετα), pe cînd cele ale naturii (τὰ τῆς φύσεως)[58] sînt necesare (ἀναγκαῖα); prescripţiile legilor sînt convenite (ὁμολογηθέντα), iar nu născute (φύντα), şi dimpotrivă cele ale naturii sînt născute, iar nu stabilite prin convenţie[59] (col. 2, **34**—66 Hunt) Aşadar cine încalcă normele legilor (τὰ νόμιμα)[60], în caz că o face fără ştirea autorilor lor (λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας)[61], este scutit de ruşine şi pedeapsă; dar dacă aceştia află, nu scapă de urmări infamante. Cine însă violează (βιάζηται) — împotriva posibilului — ceva din legile crescute de la natură odată cu noi (τῶν τῇ φύσει ξυμφύτων), chiar dacă o face fără ştirea nimănuî, răul nu este mai mic şi nici mai mare, chiar dacă toţi o ştiu; căci e lezată (βλάπτεται) nu opinia (δόξαν), ci adevărul însuşi (ἀλήθειαν)[62]. Examinarea acestor lucruri se face mai ales de aceea, pentru că cele

mai multe din cele ce sînt drepte după lege, stau în opoziţie cu natura (πολεμίως τῇ φύσει)[63]; căci au fost statornicite legi (νομοθέτηται) şi pentru ochi, ce trebuie ca ei să vadă, şi ce nu trebuie; (col. 3, 67—99 Hunt) şi pentru urechi, ce trebuie să audă şi ce nu; şi pentru limbă, ce trebuie să spună şi ce nu; şi pentru mîini, ce trebuie să facă şi ce nu; şi pentru picioare, încotro să meargă şi încotro nu; şi pentru minte (ἐπὶ τῷ νῷ), ce trebuie să dorească şi ce nu. Şi totuşi naturii nu-i sînt nici mai dragi nici mai familiare lucrurile de la care legile (οἱ νόμοι) îi îndepărtează (ἀποτρέπουσι) pe oameni decît cele la care îi îndeamnă (προτρέπουσι). Aşijderea viaţa (τὸ ζῆν) şi moartea (τὸ ἀποθανεῖν) sînt lucruri de la natură; viaţa le vine oamenilor de la cele folositoare (ἀπὸ τῶν ξυμφερόντων), iar moartea de la cele păgubitoare (μὴ ξυμφερόντων)[64] (col. 4, 100—131 Hunt) Cît priveşte avantajele (τὰ ξυμφέροντα), cele statornicite prin legi sînt cătuşe ale naturii (δεσμὰ τῆς φύσεως)[65], dar cele date de natură sînt libere (ἐλεύθερα). Nu este adevărat că ceea ce produce durere (τα ἀλγύνουντα) — cel puţin după dreapta judecată — slujeşte natura mai mult decît ceea ce îi aduce bucurie (τὰ εὐφραίνοντα). Nu este adevărat nici că durerea ar fi mai folositoare decît plăcerea (τὰ ἥδοντα)[66]; căci cele în adevăr folositoare nu trebuie să vatăme (βλάπτειν), ci să fie de ajutor (ὠφελεῖν). Şi totuşi, cele folositoare prin natură[67] ... ⟨Este drept după lege ca⟩ şi cei care au suferit o nedreptate (παθόντες) (col. 5, 132—164 Hunt) să se apere doar (ἀμύνωνται)[68], şi nu ei înşişi să înceapă cu fapta (τοῦ δρᾶν); şi cei care le fac bine părinţilor (τοὺς γειναμένους)[69], chiar dacă aceia sînt răi cu ei; şi cei care admit altora [= părţii adverse] să acuze sub prestare de jurămînt (κατόμνυσθαι), dar ei înşişi nu jură[70]. Printre cazurile menţionate s-ar putea găsi multe contrare naturii (πολέμια τῇ φύσει); fiindcă există în ele o suferinţă (ἀλγύνεσθαί) mai mare, cînd s-ar putea una mai mică, şi o plăcere (ἥδεσθαι) mai mică, cînd s-ar putea una mai mare, şi o nenorocire (κακῶς πάσχειν), cînd ea s-ar putea evita[71]. Dacă aşadar cei ce acceptă asemenea principii ar primi vreun reazem (ἐπικούρησις) din partea legilor, iar cei ce nu le acceptă, ci li se opun, vreo ştirbire (ἐλάττωσις) (col. 6, 165—197 Hunt), supunerea (πεῖσμα) faţă de legi ar fi ceva nu lipsit de avantaje (οὐκ ἀνόνητον); în realitate însă se