

© by POLIROM Co SA Iași, 1998 pentru prezenta ediție

Editura POLIROM

B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iași Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111
(032) 217440 (distribuție)

B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, București

Tel.: (01) 3138978

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

DODDS, E.R.

Grecii și iraționalul I E.R. Dodds -

trad. de Catrinel Pleșu - Iași: Polirom, 1998

288 p. 22 cm - (Plural M)

Index

ISBN: 973-683-115-9 I. Pleșu, Catrinel (trad.)

CIP: 165.63 14(38) 316.623 Printed in ROMÂNIA

E.R. Dodds

Grecii Și iraționalul

Ediția a II-a

Traducere de Catrinel Pleșu Prefață de Petru Creția

POLIROM , Iași, 1998

Hellada între Logos și Alogon

Înfățișînd publicului românesc această nobilă carte a lui E.R. Dodds, intitulată în original *The Greeks and the Irrational* (*Grecii și iraționalul*), ne vom feri să-i repetăm cititorului, descriind sau parafrazînd, ceea ce autorul, cu o rară eleganță a gîndului și a expresiei, deslușește mult mai bine cu vorbele lui. Ne vom mulțumi, succint, să dăm acele informații și să facem acele aprecieri despre semnificația mai largă a cărții și despre soarta sa care nu rezultă nemijlocit din atenta citire a ei.

Grecii și iraționalul reprezintă asamblarea în formă de carte a unei suite de opt conferințe ținute în 1949 la Berkeley în California (Sather Lectures), la care s-au adăugat, în apendice, două foarte erudite contribuții, una despre menadism, cealaltă despre teurgie în relațiile ei cu neoplatonismul.

La început mai puțin luată în considerare (deși s-a bucurat de numeroase recenzii), ea a devenit nu prea tîrziu indispensabilă, impunîndu-se drept o carte obligatorie de referință pentru oricine studiază spiritualitatea greacă și exercitînd de mulți ani o binemeritată și considerabilă influență, ca una dintre cele mai de seamă patru sau cinci contribuții moderne la progresul studiilor clasice și al culturii umaniste îndeobște. De altfel solida întemeiere a cărții s-a văzut și atunci cînd, după vreo 20 de ani, Dodds a mai publicat un număr de alte cîteva studii de aceeași factură; apăsarea evident că în răstimpul acesta autorul lor rămăsese, în felul care era al lui, neîntrecut.

Secole de-a rîndul gîndirea europeană a fost dominată de o imagine unilaterală asupra spiritualității grecești și a mării tradiții pe care, instituind-o, ne-a transmis-o ca principiu formator pentru civilizația căreia încă îi mai aparținem. Accentul cădea, în ciuda multor evidențe contrare, aproape exclusiv asupra atotorînduitoarei și iradiantei *raționalității* a acelui moment decisiv din istoria lumii. Ceea ce este și rămîne adevărat, însă reduce din însăși valoarea acestei biruințe, prin ignorarea celeilalte componente, de altminteri universale, cu care raționalitatea greacă a fost mereu într-un raport frămîntat, dinamic și fertil. Se postula astfel constituirea și instituirea unei ordini și a unei corelative seninătăți născute fără îndelungate cazne, fără șovăieli, fără urmă de răni, de umbre și de regresii din propria lor apriorică și incoruptibilă substanță. Și, firește, nici n-a fost așa, și așa nici nu avea cum să fie. A fost rolul istoric al marelui romantism german și al ecourilor sale celor mai tîrzii de a întrezări și apoi de

a privi în față chipul mai complex, mai contradictoriu și ca atare mai viu și mai grăitor al mării matrice spirituale de la care și astăzi ne revendicăm. Cu instituții strălucite, chiar dacă încă nebuloase (prezente la Carus, la Gorres, poate

6

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

îndeosebi la Friederich Creuzer din *Symbolik und Mythologie der alten Volker*, 1810-1812, unul dintre primii descoperitori ai miturilor dionisiace), renovarea romantică se dovedește rodnică pînă în pragul modernității, reînnoind radical, spre sfîrșitul secolului trecut, imaginea curentă despre lumea greacă, de data aceasta prin opera unor spirite specializate în cîmpul studiilor clasice, ca Erwin Rohde (*Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893) și mai ales prietenul acestuia, Friedrich Nietzsche, din a cărui puternică gândire derivă, pînă azi, o opoziție între spiritul rațional-apolinic și cel orgiastic--dionisiac, opoziție care s-a dovedit pe cît de sugestivă și de inovatoare în disoluția multor idei preconceptuate, pe atît de păgubitoare prin legitimarea, pînă la abuz și la sațietate, a altora, noi. Oricum, de la Nietzsche începe, la a cărui influență s-a adăugat nu numai sporul de fapte pozitive adus de cercetările ulterioare în domeniul grecesc, ci și contribuțiile deschizătoare de largi perspective pe care le-au adus antropologia și etnografia în cunoașterea structurală, comparativă și tipologică a comunităților umane, îndeosebi a celor mai mult sau mai puțin primitive (pentru relația mai apropiată cu cîmpul cercetărilor clasice nu poate să nu fie pomenit aici, tot pentru perioada mai veche, J.G. Frazer și marea sa lucrare *The Golden Bough*, 1890-1915). Și iarăși era exclus ca o înnoire mai radicală a punctului nostru de vedere despre lumea greacă și despre liniile de forță care au configurat-o de-a lungul veacurilor să n-o fi înlesnit și chiar provocat, mijlocit și nemijlocit, progresele hotărî-toare pe care le-au adus, în știința mecanismelor și dinamicii sociale, gândirea lui Karl Marx, iar în cea a cunoașterii straturilor celor mai adînci ale psihologiei umane contribuția lui Sigmund Freud și a urmașilor săi. Or, pe la mijlocul secolului nostru, însumarea tuturor acestor curente și tradiții, asociate cu grava experiență planetară a ultimului război, trebuia să capete cumva formă în sfera studiilor clasice printr-o carte scrisă *dinlăuntru* lor, cu o instrumentație specifică, îmbogățită și rafinată de noile aporturi, dar fără a o converti în altceva, străin de milenara lor tradiție și de rigoarea înscrisă în însăși esența lor. Și aceasta a fost cartea pe care, tradusă cu grijă în românește, o prezentăm aici, încercînd să determinăm și ce este ea cu adevărat și ce, în chipul cel mai hotărît, n-a dorit să fie, spre binele ei și al nostru.

Grecii vechi au devenit și așa, în opinia curentă, o realitate mentală supradimensionată în sensul rău al cuvîntului, un repozitoriu de reminiscențe rău asimilate și de diete rău înțelese, travestiul mitologic al unor false adîncimi. Dacă la asta se mai adaugă și explozivul concept de irațional, multă lume s-ar simți îndreptățită să aștepte o carte „abisală”, o deschidere către cine știe ce criptice mistere ale cunoașterii și ale omului, o ocultă introducere în tenebrele care au hrănit atîta clasică și pură lumină și atîta neoclasic echilibru. Nu asemenea lucruri va găsi cititorul în această netaumatrică lucrare a lui E.R. Dodds.

Acest om, cărui i-a plăcut toată viața să spună, în deplină sinceritate, că este „un simplu profesor de greacă”, își asimilase întreaga tradiție pe care, în atît de sărace linii, am schițat-o mai sus și era perfect conștient că fără o adîncită (dar precaută) folosire a noilor

HELLADA ÎNTRE LOGOS ȘI ALOGON

7

instrumente de lucru, cunoașterea lumii grecești nu putea fi împrăștiată dintr-o perspectivă mai modernă și totodată mai cuprinzătoare. Deci s-a decis să întreprindă acest lucru, de bună seamă nu fără oarecare impact asupra mobilurilor sale interioare a proliferării de iraționalisme de tot felul din cultura vremii sale. Dar s-a decis să facă acest lucru dinlăuntru meseriei sale, nearogîndu-și nimic mai mult decît cea severă competență ale cărei osteneți numai cei ce o exercită le știu. Așadar, gîndind lucrurile în termenii propuși de documentația existentă, refuzînd să proiecteze asupra ei concepte și preconcepte greu aplicabile aici (deci să cadă, printre altele, în vulgaritatea modernizărilor spectaculoase însă arbitrare) și, în sfîrșit, preferînd analiza atentă sintezelor răvășitoare după care unii însetează. Rezultatul a fost și rămîne, în liniile sale generale, admirabil și trainic, fiind, cu discreție și măsură, destul de înnoitor pentru ca studiile sale să constituie (oricîte lacune, de altfel declarate, ar avea) cartea globală fundamentală în această problemă, de cînd a fost scrisă pînă azi.

Dodds își scrie cartea pornind, nu de la început explicit, de la o triplă definiție a raționalității

cu care, chiar susceptibilă de unele elaborări, oricine poate fi de acord și care, cu oricâte hiaturi și rătăcirii, a dominat gândirea și conștiința europeană de la Socrate încoace:

Că obiectul propus cunoașterii noastre, realitatea la care ne raportăm (și din care facem parte) este rațională, adică guvernată de regularități și de legi, întemeiată pe o ordine determinată din care nu pot germina învălmășiri și aberații, o alcătuire coerentă imanentă sieși și neamenințată de transcendența nici unei dezordini.

Că o asemenea lume poate fi cunoscută în adevărul ei de rațiunea omenească (de logosul uman adecvat logosului cosmic), ca instrument unic ori măcar diriguitor și critic supraordonat oricărui tip irațional de cunoaștere nemijlocită de ea (intuiție, credință, extaz și comuniune mistică, imersiune vitalistă, divinație, revelație etc).

Că într-un univers astfel constituit și astfel cunoscut, sau putînd fi cunoscut, valorile însele (deci pozitivul și negativul referențial, binele și răul produs și pățimit în el) țin tot de o ordine rațională, se pot afla obnubilate numai de o tranzitorie disfuncție a rațiunii și se reechilibrează în sens pozitiv prin triumful ei.

Și, am putea adăuga, că toată negativitatea iraționalității și a răului nu sînt realități în sens ontologic, gnoseologic și etic, nu sînt elemente constitutive ale lumii, ci doar umbre insubsistente ale unei ordini raționale.

Cartea lui Dodds despre greci a apărut prea tîrziu în istoria culturii ca să ignore naivitatea unui asemenea radicalism raționalist. Deci analizele lui nu sînt tributare nici unei asemenea elementarității. Dar pomenita carte nu a apărut nici prea devreme pentru ca nobila și avizata raționalitate de la care se inspiră să nu poarte, cu gravitate, dar fără patos fals, toată învățătura vremii noastre, în ce-am gîndit, în ce-am săvîrșit, în ce, greșind cu nemăsură, am pățimit atît de nemăsurat. Dacă *Grecii și iraționalul* este o analiză a elementelor iraționale din lumea și din cultura greacă, analiza aceasta nu este nici naivă, nici sumbră, nici elementar iluministă, nici nefast tributară iraționalismului însuși. Este, dimpotrivă, o înaltă lecție de măsură și de bun gust

8

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

cărturăresc în contemperarea, pe terenul de cercetare pe care și-l propune, între o severă știință a faptelor și a doctrinelor și o luminoasă și încercată părtinire pentru acel adevăr care, făcînd un loc iraționalului în dinamica reală a istoriei, nu-l exaltă dincolo de, dar nici nu-l coboară sub marginile stricte ale legitimității lui, într-un cadru de referință esențialmente rațional. De fapt, unul dintre meritele cele mai evidente și mai edificatoare ale analizei pe care o face Dodds manifestărilor iraționalului în spiritualitatea greacă, și unul dintre cele mai puțin puse în lumină, este tocmai acesta: că pentru una dintre cele mai înalte forme ale raționalității atestate de istoria culturii se recunoaște cu luciditate, deci între margini susceptibile de cunoaștere rațională, rolul fertil (cînd este fertil) al iraționalului ca element constitutiv al totalității umanului. Și aceasta nu numai recunoscîndu-l ca atare, ci ridicîndu-l pînă la acel grad de conștiință care să fie apt de a-i exorciza părțile nocive și distructive și de a-l resorbi în zonele superioare ale omenescului, prin instituirea unei științe complexe a lui, care să-l legitimeze și să-l diriguiească *in nomine rationis*, în loc de a-l lăsa să ne bîntuie istoria *in nomine diaboli*. Și, în felul acesta, Dodds străbate, neieșind nici o clipă din zona bine întemeiată a faptelor și înnoind adesea domenii obosite ori neglijate, psihologia iraționalității homerice¹, transferul de la acel tip de cultură la acela, mai tulbure și mai frămîntat, al Greciei prearhaice și arhaice, împătrita iraționalitate a oracularului apolinic, a extaticului dionisiac, a divinei exaltări poetice și a fervei cu care ne sfîșie și ne călăuzește Erosul înalt, germenii de nouă spiritualitate sădiți în lumea greacă de influxurile mentalităților și practicilor șamanistice provenite din Nordul peninsulei și de mai sus, din zona scito-tracă, reacția raționalistă și refluxul ei în epoca clasică, rolul progresiv pe care Platon se vede silit să-l acorde, în desfășurarea gândirii sale, elementelor iraționale și, în sfîrșit, după o perioadă de sistematizare și de stabilizare, eșecul final al raționalismului în lunga perioadă dintre secolul III î.H. și asfințitul antichității, nu fără a da măsura rigorii și supleței demersului său în două studii adiacente volumului (chiar dacă publicate în altă parte), unul în care, împotriva prejudecăților comune, descoperă în Euripide o adîncă și literar benefică intuiție a iraționalului și altul, în care citește în filosofia lui Plotin o triumfală revendicare, la sfîrșitul unei lumi (invadată de formele inferioare și superstițioase ale iraționalului: cultul Fortunei, cultivarea magiei, a ocultismului, a teurgiei,

credința tot mai răspîndită în proprietățile și forțele imanente în anumite plante, animale ori pietre prețioase, tot mai marcate tendințe hermetice sau soteriologice etc), a tot ceea ce constituise măreția ei în întemeierea raționalismului european în formele sale cele mai înalte și mai perene.

Foarte instructivă pentru cititorul de azi și pentru că îl învață să vadă cum conceptele unor categorii psihologice la care se referă în chip firesc ca și cînd ar fi existînd obiectiv și dintotdeauna (ca, de pildă, acela de *voință*) s-au născut încet, de-a lungul unui proces milenar, și sînt rodul unor continue ajustări ale intelectului uman la fluida și greu sesizabila realitate lăuntrică a omului.

HELLADA ÎNTRE LOGOS ȘI ALOGON

9

Astfel că această carte încărcată de o larg cuprinzătoare și totuși riguroasă știință (cititorul răbdător al notelor de la sfîrșitul fiecărui capitol va înțelege ușor cîtă erudiție și cît orizont, cît scrupul de probitate profesională și cîtă politețe intelectuală avea „profesorul de greacă” Dodds), dacă nu va exalta pe cel care caută în ea ceea ce nu este, va da celorlalți folosul și bucuria pe care le produce, în cărțile bine gîndite, eleganța adevărului: sentimentul că a citit, cu toate nuanțele pe care autorul a știut să le discearnă între epoci, clase socio-culturale, între manifestări flagrante ori stadii latente, nu o istorie închisă a straturilor ocult-iraționale ale universului grec, ci pe aceea a raționalității instituite de greci în relația inerentă cu reversul ei dialectic.

Ar fi nedrept ca cititorul român să nu dobîndească aici și cîteva, fie chiar sumare, informații despre autorul acestei atît de bine informate, gîndite și scrise opere (de obicei filologii clasici gîndesc mai îngust și mai tehnicist și nu știu scrie întotdeauna fără măcar un dram, fie el plat ori contorsionat, de pedanterie profesională). Eric Robertson Dodds (1893-1979) este de origine și educație irlandeză presbiteriană, încheiată totuși la Oxford, University College, unde suferă influența marelui elenist Gilbert Murray. Și-a desfășurat activitatea universitară, începînd din 1919, în Anglia, întîi la Reading și la Birmingham, apoi, grație recomandării lui Gilbert Murray, care l-a preferat unor savanți nu mai puțin importanți și reputați precum J.D. Denniston și Maurice Bowra, ca *Regius professor* de greacă la Oxford, Christ Church, unde a fost multă vreme privit cu răceală de toți colegii, poate și datorită firii lui retrase și mefiente, poate și unui anume tip de neconformism și de radicalism irlandez, în sfîrșit poate și pentru că, fiind de o perfectă competență tehnică, profesa o anumită preferință în favoarea actului interpretativ și nu a celui strict și mărginit filologic¹, toate greu de conciliat cu mentalitatea oxoniană de atunci (poate și de acum). Nu și de studenți, care prețuiau la el nu doar marea sa știință, ci și prestigiul elocinței sale (lipsită în chip aproape neliniștitor, ca și conversația lui, de cea mai mică urmă de pedanterie), glasul și felul inimitabile cu care citea poezie greacă și nu numai greacă, farmecul discret și vag criptic al personajului, umorul lui de rară esență. Pacifist prin adînci convingeri, a participat ca voluntar, și nu numai formal, la amîndouă războaiele mondiale. Ca tînăr, a participat activ la cinacluri și întruniri literare, unde l-a cunoscut pe Aldous Huxley, pe Yeats, mai tîrziu pe T.S. Eliot și pe W.H. Auden, cu care a fost apropiat prieten. La 36 de ani a publicat un volum de poeme, *Thirty-two Poems* (1929), dintre care unele și-au găsit, după neîndoielnicul lor merit, locul în diferite antologii. Iar către sfîrșitul vieții, în 1977, a publicat una dintre cele mai încîntătoare, mai cu înzestrare scrise și mai subtil rezervate în sinceritatea și în modestia tonului ei autobiografii redactate vreodată de un asemenea sever universitar, *Missing Persons (Persoane pierdute*, potrivit cuvintelor scrise în prefața cărții de J.C. Powys: „ființele care am fost cîndva mai curînd se află pierdute decît împlinite în ceea ce am ajuns să fim”), o carte al cărei

1. Cum bine rezultă din lecția lui inaugurală de la Oxford : *Humanism and Technique in Greek Studies*, din 1936.

10

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

succes, consacrat de un premiu literar de prestigiu, a depășit cu mult cercul îngust al lumii cărturărești, impunînd-o drept una dintre marile reușite ale prozei engleze contemporane. Cît va fi pierdut din sine, trăind, E.R. Dodds este greu de știut, oricît de limpede ar fi confesiunea lui. Dar ne place să credem că în cartea pe care cititorul o are acum în față s-a păstrat, încă viu, tot

ceea ce în autorul ei nu era destinat să se piardă nicicum, avînd a dura mereu în neîncetata mișcare înainte a culturii și a spiritului care o însuflețește.

Petru Creția

Notă bibliografică

Select Passages Illustrative of Neoplatonism (2 voi., 1923-1924); *Thirty-two Poems* (1929); *The Confessions of St. Augustine. A Study of Spiritual Maladjustment* (în „Hibbert Journal”, 26, 1928, pp. 459 și urm.); *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One* (în „Classical Quarterly”, 22, 1928, pp. 129 și urm.); Proclus, *Elements of Theology*, Edition with Commentary (1933); Euripides, *Bacchae*, Edition, Introduction and Commentary (ed. I - 1944, ed. II - 1960); *The Greeks and the Irrational* (1952); cu M. Platauer: *Fifty Years of Classical Scholarship* (1950) și *Fifty Years (and Twelve) of Classical Scholarship* (1962), amîndouă consacrate studiilor homerice; Plato, *Gorgias*. New Text, Introduction and Commentary (1959); *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965); *The Ancient Concept of Progress* (1973, care conține un număr de articole publicate mai de mult, dar nementionate mai sus, și altele noi: *The Ancient Concept of Progress*, *The Prometheus Vincit* and *the Progress of Scholarship*, *Morals and Politics in the Oresteia*, *On Misunderstanding the Oedipus Rex*, *Euripides the Irrationalist*, *The Sophistic Movement and the Failure of Greek Liberalism*, *Plato and the Irrational*, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, *The Religion of Ordinary Man in Classical Greece*, *Super-normal Phenomena in Classical Antiquity*), *Missing Persons. An Autobiography* (1977). - în 1973, venerabila revistă, astăzi centenară, „The Journal of Hellenic Studies”, i-a închinat lui E.R. Dodds un volum omagial, volum de severe studii care se deschide cu o dedicație în admirabile versuri grecești scrisă de H. Lloyd-Jones și cu o *Nocturnă* dedicată lui Dodds de marele poet W.H. Auden, a cărei traducere regretăm că n-o putem da aici, pentru a evoca ceva dintr-o lume în care E.R. Dodds a făcut parte ca un senior spiritual printre seniori.

Prefața autorului

Cartea de față se întemeiază pe o serie de conferințe pe care am avut cîntea să le țin la Berkeley în toamna anului 1949. Reproducîndu-le am lăsat neschimbată substanța lor inițială, completînd-o doar pe alocuri. Publicul în fața căruia am vorbit includea mulți antropologi și o sumedenie de savanți care nu aveau cunoștințe specializate despre Grecia antică; sper că, în forma lor actuală, conferințele mele vor stîrni interesul unui public la fel de cuprinzător. De aceea am tradus practic toate citatele grecești care apar în text și am transliterat principalii termeni grecești care nu au echivalent englezesc. Am evitat de asemenea, pe cît a fost posibil, să încarc textul cu argumente controversate despre detalii care nu ar spune nimic cititorilor nefamiliarizați cu ele și să complic tema principală urmărind numeroasele ramificații laterale care l-ar ispiti pe savantul de profesie. Asemenea ramificații apar în note, unde am încercat să specific în mod concis motivația opiniilor mele, fie - cînd a fost necesar—prin argumente proprii, fie - cînd a fost posibil—prin invocarea unor surse mai vechi sau mai noi.

Atrag atenția cititorului nespecializat că lucrarea mea n-are istorie a religiei grecești și nici o istorie a mentalității și a sentimentului religios din lumea greacă. Cine ar socoti-o astfel ar face o gravă eroare. Cartea este o analiză a interpretărilor succesive pe care gîndirea greacă le dădea unui tip specific de experiență umană - un tip de experiență pe care raționalismul secolului al XIX-lea nu-l lua în seamă, dar a cărui semnificație culturală este acum unanim recunoscută. Mărturiile adunate în volum ilustrează un aspect important și relativ necunoscut al universului mental al Greciei antice. Dar acest aspect nu trebuie confundat cu întregul.

Față de colegii mei sînt, poate, dator să mă justific pentru a fi aplicat, uneori, unei teme clasice observații și teorii antropologice și psihologice recente. într-o lume a specializării, astfel de împrumuturi din discipline aparent disparate sînt privite de profesioniști cu aprehensiune dacă nu chiar cu ofensivă dezaprobare. Mă aștept, între altele, să mi se reamintească faptul că „grecii nu erau sălbateci” și, apoi, că în domeniile relativ noi la care recur, adevărul acceptat de azi poate deveni eroarea respinsă de mîine. Ambele observații sînt corecte. Dar ca răspuns la prima este poate suficient să citez opinia lui Levy-Bruhl,

potrivit căreia „dans tout esprit humain, quel qu'en soit le developpement intellectuel, subsiste un fond inderacinable de mentalite primitive"; sau dacă antropologii în orice minte omenească, indiferent de stadiul ei de dezvoltare intelectuală, subzistă un fond de mentalitate primitivă care nu poate fi dezrădăcinat.*

12

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

neclasiști par suspecti, voi cita opinia lui Nilsson, potrivit căreia „mentalitatea primitivă este o descriere destul de exactă a comportamentului mental al majorității oamenilor de astăzi, cu excepția activităților lor tehnice sau conștient intelectuale". De ce să atribuim grecilor din antichitate o imunitate față de moduri de gândire „primitive" pe care nu o găsim în nici una din societățile pe care le putem observa direct ?

în ceea ce privește al doilea punct, multe din teoriile la care m-am referit sînt indiscutabil nesigure și provizorii. Dacă încercăm, însă, să ajungem la o înțelegere a mentalității grecești și nu ne mulțumim cu descrierea comportamentului exterior sau cu întocmirea unei liste de „credințe" atestate documentar, trebuie să o facem folosind orice sursă de lumină, căci o lumină incertă este mai bună decît nici una. Animismul lui Tylor, magia „vegetală" a lui Mannhardt, spiritele-anului ale lui Frazer, mana lui Codrington, toate au contribuit la vremea lor la iluminarea unor locuri obscure din documentele străvechi. Ele au încurajat, e drept, și multe presupuneri nesăbuite. Dar sîntem încredințați că timpul și criticii vor elimina pînă la urmă presupunerile false, lăsînd să subziste doar adevărul. Există motive foarte serioase care să îndemne la prudență în aplicarea la acest domeniu a unor generalizări bazate pe mărturii ne-grecești, dar nici unul pentru retragerea studiilor clasice într-o izolare autoimpusă. Cu atît mai puțin sînt savanții clasiști îndreptățiti să continue să manipuleze - cum fac foarte mulți - concepte antropologice învechite, ignorînd noile direcții luate de aceste studii în ultimii 30 de ani, cum ar fi, de pildă, recenta alianță promițătoare dintre antropologia socială și psihologia socială. Dacă adevărul nu este la îndemîna noastră, erorile de mîine sînt totuși preferabile celor de ieri; căci, în știință, eroarea este doar o altă denumire a aproximării progresive a adevărului.

îmi mai rămîne să-mi exprim recunoștința față de cei care m-au ajutat în elaborarea acestei cărți: în primul rînd Universității din California, care m-a determinat să o scriu; apoi lui Ludwig Edelstein, W.K.C. Guthrie, I.M. Linforth și A.D. Nock, care au citit manuscrisul dactilografiat, în întregime sau parțial, și au făcut valoroase sugestii; și, în sfîrșit, lui Harold A. Small, W.H. Alexander și alții de la University of California Press, care și-au dat osteneala să prepare textul pentru tipar. Trebuie să mai mulțumesc profesorului Nock și Consiliului Societății Romane pentru permisiunea acordată de a retipări ca anexe două articole care au apărut în Harvard Theological Review și Journal of Roman Studies; de asemenea, Consiliului Societății Elenice pentru permisiunea de a reproduce cîteva pagini dintr-un articol publicat în Journal of Hellenic Studies.

E.R.D.

Oxford

August 1960

I. Apărarea lui Agamemnon

Ungherele sufletului, straturile mai întunecate, mai obscure ale firii sînt singurele locuri din lume în care putem surprinde realul în faptul constituirii sale.

William James

Mă aflam, acum cîțiva ani, la British Museum, în fața sculpturilor Partenonului, cînd un tînăr s-a apropiat de mine și mi s-a adresat oarecum stîmjenit: „Știu că așa ceva nu se mărturisește, dar lucrurile astea grecești nu-mi spun nimic". I-am spus că mărturisirea lui mi se pare foarte interesantă și l-am rugat să încerce să-și explice reacția. S-a gîndit puțin, apoi mi-a răspuns: „Știți, nu știu dacă mă-nțelegeți, totul este atît de îngrozitor de rațional". Cred că l-am înțeles. Același lucru îl spusese, mai bine, Roger Fry¹ și alții. Unei generații a cărei sensibilitate s-a format cu arta africană și aztecă, cu opera unui Modigliani sau a unui Henry Moore, arta grecilor și cultura greacă, în general, pot să-i pară lipsite de conștiința misterului și de capacitatea de a pătrunde la nivelurile mai

profunde, mai puțin conștiente ale experienței umane.

Această frântură de conversație mi-a stăruit în minte și m-a pus pe gânduri. Erau grecii oare chiar atât de orbi față de factorii neraționali ai experienței și ai comportamentului uman cum presupun deopotrivă apologeții și criticii lor? De la această întrebare a pornit cartea de față. Un răspuns complet ar implica, evident, o cercetare a întregului univers cultural al Greciei antice. Îmi propun, însă, să întreprind ceva mult mai modest: voi încerca doar să clarific problema, examinând unele aspecte relevante ale experienței - ehgioane grecești. Sper ca rezultatul să prezinte un oare-cafe. Interes nu numai pentru eleniști, dar și pentru antropologia și psihologia socială, de fapt pentru oricine este preocupat de înțelegerea resorturilor comportamentului uman. De aceea, voi încerca, în măsura posibilului, să prezint problema în termeni inteligibili nespecialiștilor.

Am să încep cu câteva considerații asupra unui aspect deosebit al religiei homerice. Poemele lui Homer pot să pară specialiștilor

14

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

un domeniu nepotrivit pentru cercetarea unei forme de experiență religioasă. „Adevărul este, spune profesorul Mazon într-o carte apărută recent, că nu a existat vreodată un poem mai puțin religios decât *Iliada*.”² E, poate, o declarație prea generalizatoare, dar ea reflectă o opinie foarte răspândită. Profesorul Murray e de părere că pretinsa religie homerică „nu era o religie propriu-zisă”, căci, spune el, „adevărata credință a Greciei înainte de secolul al IV-lea nu avea nimic de a face cu formele luminoase ale Olimpului”³. În același spirit, Dr. Bowra observă că „acest sistem complet antropomorfic nu are, *desigur*, nici o legătură cu adevărata religie sau cu moralitatea. Zeii lui sînt o invenție încântătoare și hazlie a poezilor”⁴.

Desigur, așa este - dacă expresia „adevărata religie” înseamnă acel fenomen pe care europenii și americanii luminați de astăzi îl consideră religie. Dar, dacă limităm înțelesul cuvîntului în acest fel, riscăm să subapreciem sau chiar să trecem cu vederea anumite tipuri de experiență pe care nu le mai interpretăm în sens religios, dar care, totuși, la vremea lor, erau probabil încărcate cu o profundă semnificație religioasă. Scopul meu în capitolul de față nu este să intru în dispută despre întrebuițarea termenilor cu eminenții specialiști mai sus citați, (și să atrag atenția asupra unui tip de experiență homerică, care este *la prima vedere* religioasă, și să-i studiez psihologia.)

Să începeirăm acea e npr**** ° ^pitiri divine sau a infatuării

(ate) care îl face pe Agamemnon să se consoleze de pierderea iubitei sale prin răpirea iubitei lui Ahile. „Nu eu”, declară el apoi, „sînt de vină, ci numai/ Zeus, Ursita și Furia, iasma hoinară prin umbră/ Care-n sobor mă făcură din minte să-mi ies ca nebunii/ Și să răpesc lui Ahile răsplata ce obștea-i dăduse./ Ce puteam eu împotriva? O zîină le pune la cale/ Toate, fiica mai mare a lui Zeus, Orbirea dușmană/ care smintește pe toți.”⁵*

Cititorul modern grăbit consideră aceste cuvinte ale lui Agamemnon drept o scuză, precară sau o eludare a responsabilității; nu însă acei care citesc atent. Neîndoielnic, cuvintele lui nu constituie o eludare a responsabilității în sens juridic; fiindcă, la sfîrșitul discursului său, Agamemnon se declară dornic, tocmai pe acest temei, să-și răscumpere greșeala: „Nu mă putui dezbăra de orbirea în care căzusem/ Pentru că eu am greșit și mintea luatu-mi-a Zeus/ Vreau să te-mbun și să-ți dau sumedenie de daruri”⁶. Dacă ar fi acționat din propria sa voință, nu și-ar fi recunoscut vina așa de ușor; lucrurile stînd altfel, el va plăti pentru faptele sale. Din punct de

Homer, *Iliada*. Trad. G. Murnu. E.S.P.L.A.; 1955. Toate celelalte traduceri din Homer reproduc aceeași versiune.

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

15

vedere juridic, poziția sa este aceeași în ambele cazuri; fiindcă dreptatea în Grecia arhaică nu lua în seamă intenția; actul era hotărâtor. Nu poate fi vorba nici de născocirea necinstită a unui alibi moral; căci victima actului său îi împărtășește punctul de vedere asupra celor întâmplate. „Doamne, că mari sînt păcatele care le dai omenirii!/ N-ar fi putut Agamemnon nicicînd să mă scoată din fire/ Și să mă tulbure atîta, nici roabă să-mi ia cu de-a sila.”⁷ Am putea fi tentați să credem că Ahile acceptă din politețe o minciună convențională pentru a salva renumele prea-înaltului rege. Și totuși nu, căci încă din cartea I, cînd explică situația lui Thetis, Ahile vorbește despre purtarea lui Agamemnon ca despre *ate-u* sau⁸ și în cartea LX izbucnește: „El m-amăgi și păcat își făcu .../...; e destul și cu pace/ Ducă-se naibii, căci mintea-i luă Cel-de-sus înțeleptul”⁹. Astfel, părerea lui Ahile coincide cu cea a lui Agamemnon și, se pare, cu cea a poetului, exprimată în celebrele cuvinte care preced pasajul despre Mînie: „Și împlinită fu voia lui Zeus...”¹⁰.

Dacă acesta ar fi singurul incident pe care personajele lui Homer îl interpretează astfel, am ezita cu privire la motivația poetului: ne-am gîndi, poate, că a dorit să nu îndepărteze prea mult simpatiile publicului de Agamemnon, sau că a încercat să dea o semnificație mai adîncă gîlcevii vulgare a celor două căpetenii, prezentînd-o ca pe o treaptă în împlinirea unui plan divin. Dar aceste explicații nu sînt valabile în cazul altor fragmente unde se spune că „zeii” sau „un zeu” sau Zeus au „răpit”, „distrus” sau „fermecat” pentru un timp mințile unei făpturi omenești. Oricare dintre aceste cuvinte s-ar putea potrivi Elenei, care sfîrșește un discurs profund mișcător și sincer spunînd că Zeus i-a hărăzit, ei și lui Alexandros (Paris), un destin atît de trist încît: „Chiar după moarte pe lume s-ajungem a fi de poveste”¹¹. Dar atunci cînd ni se spune că Zeus i-a „fermecat pe Ahei” pur și simplu ca ei să lupte prost, nu sînt luate în considerație persoane; cu atît mai puțin în afirmația generală potrivit căreia: „Doar zeii care pot prosti pe unul/ întreg la minte, și pe un zănatic/ îl cumițesc”¹². Ca să nu mai pomenim de Glaucos, pe care Zeus l-a adus în așa hal de sminteală încît a făcut un lucru nemaiauzit pentru un grec- a acceptat o afacere proastă, schimbînd o armură de aur pe una de bronz¹³ sau de Automedon, al cărui gest nebunesc de a prelua rolul dublu de vizitiu și de lăncier îl face pe un prieten să exclame: „ce zeu ți-o fi dat oare ție jindul .acesta deșert și te scoate din minte cu totul”¹⁴. E limpede că aceste două cazuri nu au nici o legătură cu vreun scop divin mai adînc; nu poate fi vorba nici de păstrarea simpatiei publicului, căci nu este implicată nici o pată morală.

16

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Ajuns aici cititorul se poate întreba totuși, pe bună dreptate, dacă nu cumva este confruntat doar cu o *anumită modalitate de exprimare*. Poate că poetul a vrut doar să spună că Glaucos a fost un nătărău să primească tîrgul? Sau poate că prietenul lui Auto-medon nu a vrut să spună altceva decît: „Ce naiba te-a făcut să te porți așa?”. Poate că atît și nimic mai mult. Formulele hexame-trice care făceau parte din recuzita poezilor mai vechi se pretează ușor la tipul de degenerare semasiologică care duce la crearea *unui fel de a vorbi*. Și, mai putem observa că nici episodul Glaucos, nici deșartă *aristeia* (superioritate)* a lui Automedon nu sînt neapărat integrate intrigii, nici măcar în cazul unei *Iliade* „lărgite”; ele pot fi foarte bine adăugiri mai tîrzii¹⁵. Dar scopul nostru rămîne mai departe înțelegerea experienței originare, care stă la baza unor astfel de formule stereotipe - căci pînă și un fel de a vorbi trebuie să aibă o origine. S-ar cuveni să examinăm în acest scop cu o atenție sporită natura lui *ate* și a factorilor cărora o atribuie Agamemnon, iar apoi să trecem în revistă alte tipuri de declarații pe care poetul epic le face despre sursele comportamentului uman.

Există o serie de pasaje în Homer în care un comportament nesăbuit și inexplicabil este explicat prin *ate* sau descris cu ajutorul verbului din aceeași familie de cuvinte, *aasasthai*, fără vreo referință explicită la intervenția divină. Dar *ate* nu este pentru Homer¹⁶ un agent personal în sine: cele două fragmente în care se vorbește despre *ate* în termeni personali, II. 9.505 și urm. și 19.91 și urm., sînt fragmente de alegorie transparentă. Cuvîntul nu înseamnă niciodată, cel puțin în *Iliada*, dezastru¹⁷ obiectiv, cum se întîmplă curent în tragedii. Întotdeauna, sau aproape întotdeauna¹⁸, *ate* este o stare de spirit - o întunecare, o confuzie temporară a conștiinței normale. Este, de fapt, o nebunie parțială sau vremelnică; și, ca orice nebunie, nu este atribuită unor cauze fiziologice sau psihologice, ci unui factor extern, „daimonic”. Într-adevăr, în *Odiseea*¹⁹ se spune că un consum excesiv de vin provoacă *ate*; implicația nu pare a fi însă că *ate* este un produs „natural”, ci, mai degrabă, că vinul conține ceva daimonic sau

Pentru a facilita înțelegerea conținutului lucrării de către publicul nespecialist, cuvintele și expresiile grecești și latinești al căror înțeles nu reiese din context au fost traduse în versiune românească și plasate între paranteze drepte, în imediată succesiune față de textul original. În cazul citatelor de mai mari dimensiuni, îndeosebi în note, s-a renunțat la reproducerea textului original, traducerea acestuia în limba română fiind marcată prin caractere cursive.

Traducerea citatelor din greacă și latină, cu excepția celor care au menționată o versiune românească anterioară, a fost efectuată de Elena Lazăr. (n. red.)

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

17

supranatural. În afară de acest caz special, întotdeauna cînd se fac precizări despre factorii care produc *ate*, ei par să fie ființe supranaturale²⁰; astfel aș include toate cazurile de *ate* ne-alcoolică la Homer în categoria pe care îmi propun să o numesc „intervenție psihică”.

Dacă le examinăm, vom observa că *ate* nu este neapărat sinonim sau rezultat al răutății. Afirmatia dicționarului lui Liddell și Scott, potrivit căreia *ate* este de cele mai multe ori pedeapsa unei vinovate nesăbuite, nu se potrivește în cazul lui Homer. *Ate* (aici în sensul de descumpănire înmărmurită) care l-a cuprins pe Patrocle după ce a fost lovit de Apollo²¹ poate fi invocată ca exemplu, fiindcă Patrocle i-a pus pe fugă pe troieni printr-un uttep aloav [gest nesăbuit²², contravenind rînduiei divine]; dar ceva mai devreme, în aceeași scenă, chiar această nesăbuită este atribuită voinței lui Zeus și caracterizată de verbul *āōQr*²³ [a fi înșelat]. De asemenea, *ate*, în cazul unui anume Agastrophus²⁴ care se depărtează prea mult de carul său și este ucis, nu este o „pedeapsă” pentru nesăbuită; nesăbuită este ea însăși *ate*, sau un rezultat al stării de *ate*, și nu implică vreo vină morală - este doar o eroare inexplicabilă, ca și tîrgul prost pe care l-a făcut Glaucos. Iar Odiseu nu a fost nici el vinovat sau imprudent atunci cînd a adormit tocmai cînd nu trebuia, oferind tovarășilor săi ocazia să măcelărească boii sacri. A fost, cum am spune noi, un accident; dar pentru Homer, ca și pentru toată gîndirea anistorică în general²⁵, nu există accidente - Odiseu știe că somnul i-a fost trimis de zei *eiq* ā-rnv, [pentru orbire], ca „să-și bată joc de el”²⁶. Astfel de pasaje sugerează că *ate* nu avea, la origine, vreo legătură cu vina. Noțiunea de *ate* înțeleasă ca pedeapsă pare să fie o adăugire tîrzie în Ionia sau un import mai recent din afară; singurul loc din Homer în care ea este explicit exprimată în acest sens este pasajul Ai Tai [Zeitele rugăciunii] din *Iliada*, 9²⁷, care sugerează că *ate* ar putea fi o idee a Greciei continentale, preluată împreună cu povestea lui Meleagru dintr-o epopee compusă în țara de baștină.

Cîteva cuvinte despre factorii cărora le este atribuită *ate*. Agamemnon citează trei: Zeus, *moira* și Eriniile care umblă prin întuneric (sau, potrivit unei variante mai vechi, Eriniile care sug sînge). Dintre aceștia Zeus este factorul mitologic, pe care poetul îl consideră mobilul prim: „planul lui Zeus a fost împlinit”. Este foarte semnificativ că (dacă îl considerăm pe Ahile răspunzător pentru starea de *ate* a lui Patrocle) Zeus este singurul olimpian căruia i se atribuie în *Iliada* puterea de a provoca *ate* (astfel *ate* este

descrișă alegoric drept fiica sa cea mai mare)²⁸. *Moiră* este implicată fiindcă oamenii numeau orice dezastru personal inexplicabil „ursita”, „soarta” lor; de fapt, neînțelegând cauza celor întâmplate

18

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

considerau că, din moment ce s-a întâmplat, „așa a fost să fie”. Oamenii mai vorbesc și acum la fel, în special despre moarte, care în greaca modernă se numește *uîpa*, iar în greaca clasică *liopoc*. Sînt sigur că este greșit să scrii *Moiră* cu „M” mare, ca și cînd ar desemna o zeiță individuală care îi comandă lui Zeus sau o zeităte cosmică de tipul *Heimarmenei* elenistice. Cînd se vorbește de zeițe, întîlnim întotdeauna pluralul *Moirai* fie în cult, fie în literatura timpurie și, cu o singură excepție²⁹, nici ea foarte sigură, ele nu apar niciodată în *Iliada*. Cel mult putem spune că atunci cînd își tratează „ursita” ca pe un agent - punînd-o în situația de *a face* - Agamemnon pornește pe calea personificării³⁰. Iar cînd Agamemnon își învinuiește *moira*, el nu se declară un determinist sistematic, la fel cum nu o face nici țăranul grec modern atunci cînd folosește un limbaj asemănător. Întrebarea dacă eroii lui Homer cred în determinism sau în liberul arbitru este un anacronism; nu numai că ei nu și-au pus-o niciodată, dar chiar dacă ar fi fost întrebați nu ar fi înțeles ce înseamnă³¹. Ceea ce însă înțelegeau era deosebirea între fapte firești și fapte săvîrșite în starea de *ate*. Faptele de tipul celor din urmă sînt atribuite nediscriminat *moirei* sau voinței zeilor, după cum problema e pusă din unghi subiectiv sau obiectiv. Tot astfel Patrocle atribuie nemijlocit moartea sa agentului imediat, Euphorbus, și indirect agentului mitologic, Apolo, iar din punct de vedere subiectiv *moirei* sale potrivnice. Moartea sa este, cum ar spune psihologii, „supra-”, determinată³². Pe baza acestei analogii, Erinia ar trebui să fie în cazul lui Agamemnon agentul imediat. Prezența ei în context poate surprinde pe cei care o consideră un spirit esențialmente răzbunător; și, cu atît mai mult, pe cei care cred, ca Rohde³³, că inițial Eriniile erau morți însetați de răzbunare. Dar pasajul nu este unic. Tot în *Odiseea*³⁴ citim despre „greaua *ate* cu care zeița Erinia, care lovește crunt, a încețoșat mintea lui Melampus”. În nici un loc nu este vorba de răzbunare sau pedeapsă. Explicația posibilă ar fi că Erinia este agentul personal care asigură împlinirea *moirei*. De aceea, Eriniile înterup discursul cailor lui Ahile; nu este „potrivit cu *moira*” ca niște cai să vorbească³⁵. De aceea, cum spune Heraclit³⁶, ele ar pedepsi pînă și soarele, dacă ar „întrece măsura” nerespectînd sarcina care i-a fost desemnată. Este foarte probabil, credem, ca funcția morală a Eriniilor de soli ai răzbunării să derive din sarcina inițială de a impune o *moira* care, la început, a fost neutră moral sau, mai degrabă, a conținut implicit pe „ar trebui” și pe „trebuie” între care gîndirea timpurie nu putea distinge foarte clar. Astfel, la Homer, regăsim Eriniile impunînd revendicările de statut inerente relațiilor de familie sau sociale; ele sînt considerate ca parte din *moira* unei per-

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

19

soane³⁷: unui părinte³⁸, unui frate mai mare³⁹, chiar și unui cerșetor⁴⁰ i se cuvine un lucru anume și el se poate adresa Eriniilor „sale” care să-i apere acest drept. Tot astfel, ele sînt invocate ca martore la jurăminte; căci jurămîntul creează o sarcină, o *moira*. Legătura Eriniei cu *moira* este atestată și de Eschil⁴¹, iar *moirai* au acum un caracter cvasi-personal; Eriniile sînt încă pentru el cele care împart *ate*⁴², deși, ca și *ate*, au căpătat o pronunțată nuanță morală. Complexul *moira*-Erinii-aLe pare să aibă rădăcini adînci, fiind, probabil, mai vechi decît relația *ate*-Zeus⁴³. În această privință trebuie să amintim că Erinia *șiaisă* (sinonimă cu *moira*) apar în ceea ce este poate cea mai veche formă cunoscută de vorbire elenă, dialectul arcado-cipriot⁴⁴.

Să părăsim, pentru moment, *ate* și termenii care îi sînt asociați pentru a analiza pe scurt alt tip de „intervenție psihică” tot atît de frecventă la Homer, și anume, comunicarea

puterii de la zeu la om. În *Iliada* cazul tipic este transmiterea *menos-ului*⁴⁵ în timpul unei bătălii, ca atunci când Atena înzestrea pe protejatul ei Diomedea cu o porție triplă de *menos*, sau când Apolo pune *menos* în *thymos-ul* lui Glaucos⁴⁶, care e rănit. *Menos* nu este în primul rând forță fizică sau un organ permanent al vieții mentale⁴⁷, ca *thymos* sau *noos*. Este, mai degrabă, ca și *ate*, o stare de spirit. Când un bărbat simte *menos* în pieptul lui sau „urcându-i, ca un fum, în nări”⁴⁸, el devine conștient de un misterios plus de energie vitală, de încredere și elan. Legătura dintre *menos* și sfera voinței reiese clar din cuvintele înrudite *uevoivâv*, „a fi dornic”, și *δου\iEv\c*, „a dori răul”. Este semnificativ că, adesea, dar nu întotdeauna, o încărcătură de *menos* vine ca răspuns la o rugăciune. Dar este ceva mult mai spontan și instinctiv decât ceea ce numim noi „hotărîre”; chiar și animalele o pot avea⁴⁹ și este întrebuițată, prin analogie, pentru a descrie energia devoratoare a focului⁵⁰. În cazul omului, ea este energia vitală, „ardoarea” care nu vine când ai nevoie de ea, ci funcționează tainic și chiar capricios. Pentru Homer însă, ea nu e un capriciu; este fapta unui zeu care „amplifică sau diminuează după bunul plac *arețe-u* unui om (adică potențialul său de luptător)”⁵¹. Uneori, într-adevăr, *menos-ul* poate fi stîrnit prin îndemnuri verbale; alteori izbucnirea lui poate fi explicată doar prin faptul că un zeu „l-a insuflat” eroului, „l-a așezat în pieptul lui” sau, cum citim într-un loc, l-a transmis prin contact, cu ajutorul unui băț⁵². Nu cred că trebuie să considerăm toate acestea drept „invenție poetică” sau „truc divin”. Firește, cazurile particulare sînt adesea inventate de poet din necesități literare și, desigur, intervenția psihică este adesea legată de o intervenție fizică sau de o scenă din Olimp. Dar putem fi siguri că ideea de bază nu a fost inventată

20

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

de nici un poet și că este mai veche decât concepția unor zei antropomorfi care iau parte, fizic și vizibil, la luptă. Posedarea temporară a unui *menos* intensificat este, ca și *ate*, o stare anormală care cere o explicație supranormală. Eroii lui Homer pot recunoaște momentul instalării ei ca fiind marcat de o senzație stranie în mădule. „Picioarele mele și mîinile mele sînt pline de elan” (i*jaincowoi*), spune un receptor al acestei puteri, și anume, adaugă poetul, fiindcă Zeul le-a făcut (*eAa<ppd*) agile⁵³. Această senzație, care este aici împărtășită și de al doilea receptor, constituie pentru amîndoi o confirmare a originii divine a *menos-ului*⁵⁴. Este o experiență anormală. Și oamenii aflați în condiția unui *menos* divin ridicat se comportă într-o anumită măsură anormal. Pot face cele mai grele lucruri cu (pea) multă ușurință⁵⁵, ceea ce este un semn tradițional al puterii divine⁵⁶. Pot chiar, asemenea lui Diomedea, să lupte împotriva zeilor⁵⁷ fără teamă de pedeapsă -o acțiune care, pentru oamenii în stare normală, este foarte periculoasă⁵⁸. De fapt, cei cărora li s-a indus *menos* sînt, în acest răstimp, ceva mai mult sau poate ceva mai puțin decât oameni. Ei sînt adesea comparați cu niște lei înfometate⁵⁹; dar cea mai frapantă descriere a acestei stări este în Cartea a 15-a, în care Hector intră într-o criză (*jiaivETou*), face spumă la gură și ochii i se aprind⁶⁰. Astfel de cazuri sînt la un pas de ideea de posedare (*Saijiovâv*); Homer însă nu face acest pas. Despre Hector, după ce a îmbrăcat armura lui Abile, se spune: Ares „se furișă-ntr-însul.../ De virtute , de vlagă-i se umple/ Trupu-i întreg..”⁶¹. E drept, Ares nu este aici altceva decât un sinonim al spiritului marțial, iar transmiterea de putere este produsă de Zeus, probabil cu ajutorul armurii divine. Desigur, zeii se pot deghiza preluînd înfățișarea unor ființe umane individuale; dar aceasta este o altă credință. Zeii apar, uneori, în formă omenească, oamenii au uneori atributul divin al puterii, dar la Homer nu întîlnim niciodată estomparea demarcației precise care separă umanitatea de lumea zeilor.

În *Odiseea*, în care luptele nu sînt o temă constantă, transmiterea puterii ia alte forme. Poetul „Telemachiei” imită *Iliada* făcînd-o pe Atena să-l înzestreze pe Telemach cu *menos*⁶²; dar aici *menos* este curajul *moral* care va permite băiatului să-i înfrunte pe

tiranicii pețitori. E un caz de adaptare literară. Mai veche și mai autentică este presupuziția adesea repetată că menestrelii dobîndesc forță creatoare de la Zeus. „Am învățat singur” zice Phemius, „un zeu este cel care mi-a umplut capul cu cîntece”⁶³. Cele două părți ale afirmației nu sînt resimțite ca fiind contradictorii ; cu alte cuvinte, Phemius nu a învățat pe dinafară poemele celorlalți menestrelți, ci este un poet creator care se bazează pe hexametri ce izbucnesc spontan, cînd e nevoie, din adîncimi

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

21

necunoscute și de necontrolat; cîntă „din har zeiesc” cum cîntă întotdeauna cei mai buni menestrelți⁶⁴. Mă voi întoarce la această discuție în ultima parte a capitoului III, *Binefacerile nebuniei*.

Însă trăsătura caracteristică a *Odiseii* este modul în care personajele atribuie toate tipurile de evenimente mentale (sau fizice) intervenției unui daimon⁶⁵, a unui „zeu” sau a unor „zei”⁶⁶, nedeterminați și fără nume. Aceste ființe descrise în termeni vagi pot inspira curaj în momentele de criză⁶⁷, sau pot întuneca mintea unui om⁶⁸, cum fac zeii în *Iliada*. De asemenea, lor li se atribuie tot ceea ce am putea numi „avertisment”. Atunci cînd cineva are o idee strălucită⁶⁹ sau prostească⁷⁰; cînd deodată își dă seama de identitatea altei persoane⁷¹ sau i se dezvăluie brusc înțelesul unui semn prevestitor⁷²; cînd își amintește de ceea ce ar fi putut uita⁷³ sau cînd uită ceea ce ar fi trebuit să țină minte⁷⁴, atunci el sau altcineva va vedea în aceste fenomene, dacă luăm cuvintele lor în sens literal, o intervenție la nivel psihic a acestor ființe supranaturale anonime⁷⁵.

Desigur, ei nu se așteaptă întotdeauna să fie luați în sens literal: Odiseu, de exemplu, nu trebuie luat în serios atunci cînd atribuie faptul de a fi ieșit fără manta pe o noapte rece mașinațiunilor unui demon. Totuși nu este vorba de o simplă „convenție epică”, deoarece personajele sînt cele care vorbesc astfel și nu poetul însuși⁷⁶. Convenția poetului este alta - el manipulează, ca și autorul *Iliadei*, zeii antropomorfi bine definiți, ca Atena sau Poseidon, și nu daimoni anonimi. Personajele sale folosesc o convenție diferită, fiindcă acesta este felul de a vorbi al oamenilor: poetul este un „realist”.

Într-adevăr, astfel ne așteptăm să vorbească oamenii care credeau (sau ai căror strămoși au crezut) în avertismente zilnice și de fiecare clipă. Recunoașterea, intuiția, amintirea, ideea strălucită sau perversă au o trăsătură comună, și anume aceea de a trece omului „prin cap dintr-o dată”. Adesea, el este conștient că nu a ajuns la ele cu ajutorul unui raționament. Dar atunci cum le poate numi „ale sale”? Cu cîteva clipe înainte nici nu-i treceau prin minte; iar acum iată-le. Ceva le-a pus acolo, și acest ceva este altfel decît el. Mai mult nu știe. De aceea vorbește de „zei” sau de „vreun zeu” sau, mai des (în special cînd îndemnul a avut rezultate proaste), de un daimon⁷⁷. Și, prin analogie, el aplică aceeași explicație ideilor și faptelor altor oameni cînd nu le poate înțelege și cînd i se pare că nu le stau în fire. Un exemplu în acest sens este discursul lui Antinous din *Odiseea 2*, în care, după ce laudă inteligența deosebită a Penelopei și buna sa cuviință, adaugă că refuzul ei de a se căsători nu este deloc rezonabil și, mai departe, că ea se comportă „cum azi o-nvață zeii”⁷⁸. De asemenea, cînd Telemach vorbește pentru prima oară cu îndrăzneală

22

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

pețitorilor, Antinous sugerează, nu fără ironie, că „zeii te-nvață să ne iei de sus”⁷⁹. De fapt, Atena este cea care l-a învățat să vorbească astfel, lucru cunoscut și de cititor, și de scriitor⁸⁰; Antinous însă nu are de unde să știe și atunci vorbește de „zei”.

O similară deosebire între ceea ce știe vorbitorul și ceea ce știe poetul poate fi observată, în mai multe locuri, în *Iliada*. Cînd i se rupe coarda arcului, Teucer strigă îngrozit că un daimon îi zădărnicește toate acțiunile; de fapt Zeus fusese cel care i-o rupsesse, cum ne spune și poetul⁸¹. S-a sugerat că, în astfel de pasaje, punctul de vedere al poetului este cel vechi: căci el invocă încă mașinațiunea divină „miceniană”, în timp

ce personajele o ignoră și întrebuițează un limbaj mai vag, asemeni celui folosit de contemporanii ionieni ai poetului care (se spune) își pierduseră credința în vechii zei antropomorfi⁸². După părerea mea și cum voi arăta ceva mai încolo, aceasta este aproape o inversare a relației reale. Oricum, confuzia lui Teucer nu are, e limpede, nici o legătură cu scepticismul; este, pur și simplu, rezultatul ignoranței. Folosind cuvântul *daimon* el „exprimă faptul că o putere superioară a făcut să se îndeplinească ceva”⁸³ și faptul acesta este tot ce știe. După cum a arătat Ehnmark⁸⁴, un limbaj la fel de vag a fost folosit în general de grecii întregii istorii elenice, nu din scepticism, ci, pur și simplu, fiindcă nu puteau identifica zeul particular despre care era vorba. El este folosit în general de popoarele primitive din același motiv sau fiindcă nu au noțiunea unor zei personali⁸⁵. Că această întrebuițare este foarte veche o dovedește extrema veche a adjectivului *daimonios*. La origine, acest cuvânt însemna probabil „acționând sub impulsul unui daimon”, dar încă din *Iliada* sensul său primitiv se pierduse în asemenea măsură încât Zeus îl poate aplica Herei⁸⁶. Un asemenea cuvânt cu sens estompat a circulat, e limpede, vreme îndelungată.

Am examinat, pe scurt, tipurile cele mai comune de intervenție psihică la Homer. Putem rezuma, constatând că orice abatere de la comportamentul omenesc normal, ale cărei cauze nu sînt percepute imediat⁸⁷ de conștiința subiecților sau de observațiile altora, este atribuită unor cauze supranaturale, la fel ca orice abatere de la normal a vremii sau a corzii arcului. Acest rezultat nu-l va surprinde pe antropologul neclasicist; el va menționa de îndată numeroase paralele din Borneo sau Africa Centrală. Dar este totuși stranie această credință, acest simț al dependenței constante, zilnice, de supranatural, ferm ancorat în poeme așa-zise „nereligioase” ca *Iliada* și *Odiseea*. Și ne mai putem întreba de ce un popor atît de civilizată, rațional, cu mintea limpede ca ionienii nu au eliminat din epopoalele lor naționale aceste legături cu Borneo și cu un trecut primitiv, la fel cum au eliminat teama de

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

23

morți, teama de profanare și alte terori primitive care trebuie să fi avut, inițial, un rol. Mă îndoiesc că literatura veche a vreunui alt popor european - chiar a superstițioșilor mei compatrioți, irlandezii - a postulat atît de frecvent și pe o întindere atît de mare⁸⁸ imixtiunea supranaturalului în comportamentul uman.

Nilsson este, cred, primul specialist care a încercat cu toată seriozitatea să găsească acestei situații o explicație psihologică, într-o lucrare publicată în 1924⁸⁹, devenită acum clasică, el a susținut că eroii lui Homer sînt predispuși la schimbări violente și rapide ale stării de spirit; ei suferă, spune Nilsson, de instabilitate mentală (*psychische Labilität*). În continuare, el atrage atenția că, pînă și astăzi, o persoană cu acest temperament este capabilă, atunci cînd intervine schimbarea, să privească înapoi cu oroare la ceea ce a făcut și să exclame: „De fapt nu am vrut să fac asta!” cu alte cuvinte: „De fapt nu eram eu cel care a făcut-o”. „Propriul lui comportament”, spune Nilsson, „i-a devenit străin. Nu face parte din eul său”. Aceasta este o observație perfect adevărată și, fără îndoială, semnificativă pentru unele dintre fenomenele pe care le-am discutat. Cred de asemenea că Nilsson are dreptate să susțină că experiențele de acest tip au avut un rol - împreună cu alte elemente, ca, de pildă, tradiția minoică a zeilor protectoare - în constituirea sistemului intervenției *fizice* la care Homer recurge constant și, după părerea noastră, adesea fără rost. Fără rost fiindcă elementul supranatural nu face altceva, în cele mai multe cazuri, decît să dubleze o cauză psihologică naturală⁹⁰. Ar fi poate mai bine să spunem că elementul supranatural „dublează” o intervenție psihică - adică o prezintă într-o formă concretă, picturală. Iar acest lucru nu este de prisos; fiindcă numai astfel ea poate fi vie în imaginația ascultătorilor. Poeții homerici nu posedau rafinamentele de limbaj de care era nevoie

pentru a „lansa cu succes” în mod adecvat un miracol pur psihologic. Ce putea fi mai firesc decât întâi să suplimenteze și, mai apoi, să înlocuiască o formulă veche, răsuflată, neinteresantă ca *ἰκνυο*, *suPaAe 9u[iip* [curajul l-a împins la mînie], făcîndu-l pe zeu să apară ca prezență fizică și să-și îmbărbăteze favoritul cu vorbe de îndemn⁹¹. Mult mai vie decât un simplu avertisment interior este scena renumită din *Iliada* 1, în care Atena îl trage pe Ahile de păr și îl previne să nu-l lovească pe Agamemnon. Dar este vizibilă numai pentru Ahile: „nici unul din ceilalți nu au văzut-o”⁹². O aluzie limpede că ea este proiectarea, expresia picturală a unei presimțiri interioare⁹³, presimțire pe care Ahile ar fi putut s-o descrie cu o frază vagă ca *εὐεττεοφε* (*ppsot Sat^wv*, [demonul i-a inspirat în suflet]. Sînt de părere că, în general, premoniția interioară sau sentimentul brusc, inexplicabil al puterii, sau pierderea

24

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

bruscă, inexplicabilă a capacității de a judeca, sînt germenul din care s-a dezvoltat ideea „mașinațiunilor” sacre.

Unul din rezultatele acestei transpuneri a evenimentului din lumea interioară în cea exterioară este eliminarea oricărei confuzii: daimonul nedeterminat trebuie să devină concret, ca un zeu personal oarecare. În *Iliada* 1 el devine Atena, zeița înțelepciunii. Dar poetul era liber să aleagă și alte soluții. Printr-o mulțime de asemenea opțiuni, poeții au construit, probabil, treptat, personalitățile zeilor lor, „deosebîndu-le”, cum spune Herodot⁹⁴, „funcțiile și însușirile, precizîndu-le aparența fizică”. Firește că nu poeții au inventat zeii (nici Herodot nu spune acest lucru). Atena, de exemplu, fusese, după cum avem acum motiv să credem, o zeiță minoicăji căminului. Dar poeții le-au conferit o personalitate - și astfel, cum spune Nilsson, au făcut imposibilă trecerea Greciei la religia de tip magic care predomina la vecinii ei orientali.

Unii, totuși, pot fi dispuși să conteste afirmația pe care se bazează toată construcția lui Nilsson. Sînt eroii lui Homer deosebit de instabili, în comparație cu eroii altor epopei timpurii? Argumentele aduse de Nilsson sînt destul de slabe. E drept, eroii homerici sar la bătaie la cea mai mică provocare, dar la fel fac și eroii irlandezi și scandinavi. Hector are, la un moment dat, un acces teribil de furie; dar eroii scandinavi pătesc asta mult mai des. Oamenii lui Homer plîng fără inhibiția suedezilor și a englezilor; dar așa fac toți meridionali pînă în ziua de astăzi. Putem admite că Agamemnon și Ahile sînt firi pasionate și emotive (povestea cere să fie așa). Dar nu sînt oare Odiseu și Ajax, fiecare în felul său, tipuri proverbiale de răbdare neclintită, cum e și Penelopa tipul constanței feminine? Și, totuși, aceste personaje stabile nu sînt scutite mai mult decât celelalte de intervenții psihice. Ezit să insist asupra acestui aspect al tezei lui Nilsson; mai degrabă aș prefera să fac legătura dintre credința omului homeric în intervențiile psihice și două alte particularități care aparțin, fără nici o îndoială, culturii descrise de Homer.

Prima este o trăsătură negativă: omul homeric nu are un concept unificat despre ceea ce noi numim „suflet” sau „personalitate” (un fapt asupra implicațiilor căruia Bruno Snell⁹⁵ a atras recent atenția). Se știe că Homer pare să atribuie omului *opsyche* numai după moarte sau în pragul leșinului, al morții și al amenințării cu moartea. Singura funcție înregistrată a *psyche-i* în legătură cu omul viu este aceea de a-l părăsi. Iar Homer nu are alt cuvînt cu care să desemneze personalitatea unui om viu. Este posibil ca *thymos* să fi fost cîndva un primitiv „suflet respirator” sau „suflet al vieții”; dar la Homer, el nu este nici sufletul, nici

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

25

i (ca la Platon) o „parte a sufletului”. Îl putem defini, mai curînd, în linii foarte mari, ca organ al simțirii. El se bucură însă de o independență pe care cuvîntul „organ” nu ne-o poate sugera, obișnuîți cum sîntem cu conceptele mai recente de „organism” și „unitate organică”. *Thymos-ul* omului e cel care îl îndeamnă cînd să mănînce, cînd să bea, cînd

să-și ucidă dușmanul; ea îl sfătuiește cum să acționeze și ce cuvinte să rostească: *ῥοιῶν* dvweyi [sufletul îndeamnă] - se spune, sau: *κεῖται δὲ ἰσχυρὸς* [sufletul îmi poruncește]. Poți sta de vorbă cu *thymos-ul*, cu „inima” sau cu „stomacul” tău, aproape că de la om la om. Uneori omul admonestează aceste entități separate (*ἄλλοι δὲ τὸ θυμὸν καὶ τὸν σπλάχνον*) [a dojenit inima cu mînie]⁹⁶, de obicei le urmează sfatul, dar poate să-l și respingă și să acționeze, cum face într-o împrejurare Zeus, „fără consimțământul *thymos-ului* său”⁹⁷. În acest caz, putem spune, ca și Platon, că omul a fost *κρείττων ὕδατος* [mai puternic decât el însuși], și-a controlat firea. Dar omul homeric tinde a nu resimți *thymos-ul* ca făcînd parte din „eu”; el apare, de obicei, ca o voce interioară independentă. Poți auzi chiar două astfel de voci, ca Odiseu cînd „își face planul în *thymos-ul* său” să-l omoare imediat pe Ciclop, dar (*κῆρυξ ἄλλοις*) o a doua voce îl reține⁹⁸. Acest obicei de a „obiectiva tensiuni emoționale” (cum am spune noi) tratîndu-le drept non-eu a dus, probabil, la ideea religioasă a intervenției psihice, despre care se spune adesea că nu operează direct asupra omului, ci asupra *thymos-ului*⁹⁹ sau asupra localizării sale fizice, pieptul sau plexul¹⁰⁰. Faptul acesta este foarte limpede în spusa lui Diomedea, potrivit căreia Ahile va lupta „cînd *thymos-ul* din pieptul său îi va spune să lupte și cînd un zeu îl va stîrni”¹⁰¹ (din nou supradeterminare).

O a doua caracteristică, ce pare să fie în strînsă legătură cu prima, a acționat probabil în aceeași direcție. E vorba de obiceiul de a explica un caracter sau un comportament în termeni de cunoaștere¹⁰². Cea mai la îndemînă ilustrare a acestui obicei este întrebunțarea foarte largii a verbului *οἶσθα*, „știi”, cu complement neutru plural care exprimă nu numai posesia unor abilități tehnice (*οἶσθα τὰ ἔργα* [știa treburile de război]) etc, dar și ceea ce noi am numi caracterul moral sau sentimentele personale: Ahile „știe, ca leul, sălbatică lucruri”, Polifem „știe fărădelegi”, Nestor și Agamemnon „știu prieteșugul”¹⁰³. Acestea sînt mai mult decât un „idiom” homeric; o transpunere asemănătoare de sentimente în termeni intelectuali este implicată cînd ni se spune că Ahile are *ἄγνοια* nemiloasă (*οὐκ*) sau că troienii „și-au *amintit* fuga și au *uitat* de rezistență”¹⁰⁴. Acest mod intelectualist de a aborda explicarea comportamentului a marcat profund sufletul grec; așa--numitele paradoxuri socratice - „virtutea e cunoaștere” și „nimeni

26

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

27

nu face rău dinadins” - nu erau noutăți, ci formulări generalizate, explicite, ale unui mod de gîndire de mult înrădăcinat¹⁰⁵. Acest mod de a gîndi a încurajat probabil credința în intervenții psihice. Atunci cînd caracterul este cunoaștere, tot ce nu este cunoaștere nu face parte din caracter, ci vine din afara omului. Așadar, cînd omul acționează într-un mod contrar sistemului său temperamental conștient, despre care se spune că și-l „cunoaște”, acțiunea sa nu este propriu-zis a sa, ci i-a fost dictată. Cu alte cuvinte impulsurile nesistematizate, non-raționale și actele care rezultă din ele, tind să fie excluse din „eu” și atribuite unei origini diferite. Desigur, acest lucru se întîmplă mai ales cînd faptele cu pricina sînt dintre cele care îl rușinează pe autorul lor. Se știe că și în societatea modernă sentimentele insuportabile de vină sînt înlăturate prin „proiectarea lor” imaginară asupra altcuiva. Și putem presupune că noțiunea de *ate* avea același scop pentru omul homeric, permițîndu-i să proiecteze, cu aceeași bună credință, sentimentul copleșitor de rușine asupra unei puteri din afară. Spun „rușine” și nu „vină”, fiindcă unii antropologi americani ne-au învățat recent să distingem „culturile-rușinii” de „culturile-vinovăției”¹⁰⁶, iar societatea descrisă de Homer aparține în mod evident primei categorii. Pentru omul homeric, lucrul cel mai de preț nu este să te bucuri de o conștiință liniștită, ci de stima publică (*time*): „De ce să lupt”, se întrebă Ahile, „dacă luptătorul bun nu primește mai mult *τιμή* [cinste] decât cel prost?”¹⁰⁷. Cea mai puternică forță morală cunoscută de omul homeric nu este teama de zei¹⁰⁸, ci respectul opiniei publice, *aidos*: *οὐκ* *ἔστι* *τιμή* [mi-e

rușine de Troia], spune Hector în momentul de criză al destinului său și pleacă la moarte cu ochii deschiși¹⁰⁹. Situația pentru care noțiunea de *ate* constituie un răspuns nu s-a născut numai din impulsivitatea omului homeric, ci și din tensiunea existentă între impulsul individual și presiunea conformității sociale, caracteristică culturii-rușinii¹¹⁰. Într-o astfel de societate, tot ceea ce îl expune pe om disprețului și batjocurii semenilor săi, tot ceea ce îl face „să-și piardă chipul” este resimțit ca insuportabil¹¹¹. Aceasta explică, probabil, de ce nu numai cazuri de eșec moral ca, de pildă, pierderea stăpînirii de sine a lui Agamemnon, ci și altele ca, de pildă, tîrgul prost încheiat de Glaucos sau neluarea în seamă a unor tactici potrivite de către Automedon, au ajuns să fie „proiectate” asupra unui agent divin. Pe de altă parte, senzația treptat crescîndă de culpă, caracteristică unei epoci mai tîrzii, a fost cea care a transformat *ate* în pedeapsă, Erinii în executori ai răzbunării și pe Zeus într-o întruchipare a justiției cosmice. Mă voi ocupa de aceasta evoluție în capitolul următor.

Ceea ce am încercat să fac pînă acum a fost să arăt, analizînd un tip anume de experiență religioasă, că în spatele termenului „religie homerică” există ceva mai mult decît o artificială mașinărie de zei și zeițe serio-comice și că vom nedreptăți acest termen dacă îl vom expedia ca desemnînd un interludiu agreabil de ghidușe bufoneriei, plasat undeva între presupusele profunzimi ale unei religii egeene a pămîntului, despre care știm puțin, și cele ale unei „mișcări orifice timpurii”, despre care știm încă și mai puțin.

Note la capitolul I

1. *Last Lectures*, 182 și urm. 4 '.
2. *Introduction à l'Iliade*, 294.
3. *Rise of the Greek Epic**, 265.
4. *Tradition and Design in the Iliad*, 222. Cursivele îmi aparțin. Wilhelm Schmid consideră și el că „nu poate fi numită religioasă” concepția lui Homer despre zei (*Gr. Literaturgeschichte*, I. 1.112 și urm.).
5. *II.*, 19.86 și urm.
6. 137 și urm. Cf. 9.119 și urm.
7. 19.270 și urm.
8. 1.412.
9. 9.376.
10. 1.5.
11. *II.*, 6,357. Cf. 3.164, unde Priam spune că nu Elena, ci zeii poartă vina războiului, și *Od.*, 4.261, unde Elena vorbește de starea ei de *ate*.
12. *II.*, 12.254 și urm.; *Od.*, 23.11 și urm.
13. *II.*, 6.234 și urm.
14. *II.*, 17.469 și urm.
15. Cf. Wilamowitz, *Die Ilias und Homer*, 304 și urm., 145.
16. Pentru această explicație a lui *ate*, cf. W. Havers, „Zur Semasiologie von griech. â-rrî”, *Ztschr.f.vgl. Sprachforschung*, 43 (1910) 225 și urm.
17. Trecerea la acest sens poate fi urmărită? în *Od.*, 10.68, 12.372 și 21.302. Altfel, pare să fie post-homerică. L.-S. citează și *II.*, 24.480 în acest sens, dar cred că greșește; vezi Leaf și Ameis-Hentze, *ad loc.*
18. Pluralul e folosit de două ori denotînd acțiuni simptomatice pentru starea de spirit, în *II.*, 9.115 și (dacă punctul de vedere de la n. 20 este valabil) în *II.*, 10.391. Este o extindere naturală și firească a sensului inițial.
19. 11.61; 21.297 și urm.
20. *II.*, 10.391 este de obicei considerată singura excepție. O altă semnificație posibilă ar fi că sfatul imprudent al lui Hector nu a produs *ate* în Dolon, ci a fost un simptom al stării de *ate* (inspirată de zei) proprie lui Hector însuși. *Atai* este atunci folosit în același sens ca la 9.115, în timp ce interpretarea obișnuită postulează nu numai o psihologie unică, ci și o folosire unică a lui *ate* cu sensul de „acțiune care produce infatuarea”. în *Od.*, 10.68, tovarășii lui Odiseu sînt denumiți agenți subordonați împreună cu uirvoț cixetAicx; [somnul nenorocit].

28

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

21. *II.*, 16.805.
22. *Ibid.*, 780.
23. *Ibid.*, 684-691.
24. *II.*, 11.340.

25. Cf. L. LeVy-Bruhl, *Primitive Mentality*, 43 și urm.; *Primitives and the Supernatural*, 57 și urm. (trad. engl.).
26. *Od.*, 12.371 și urm. Cf. 10.68.
27. *II.*, 9.512: *Cînd nenorocirea se abate asupra lui, ca să-l pedepsească vătămîndu-l.*
28. *II.*, 19.91. în *II.*, 18.311 Atena, în capacitatea ei de zeiță a înțelepciunii, orbește mințile troienilor într-atît încît ei aplaudă sfatul greșit al lui Hector, Dar aceasta nu e numită *ate*. în „Telemachia” Elena atribuie însă starea ei de *ate* Afroditei (*Od.* 4.261).
29. *II.*, 24.49, unde este posibil ca pluralul să se refere doar la „loturile” diferiților indivizi (Wilamowitz, *Glaube*, I. 360). Dar „atoputernicii țesători” din *Od.*, 7.197 par să fie un fel de ursite personale, asemănătoare Nornilor din mitul teutonic (cf. Chadwick, *Growth of Literature*, I. 646).
30. Cf. Nilsson, *History of Greek Religion*, 169. Concepția lui Cornford potrivit căreia *moira* „reprezintă împărțirea pe provincii a lumii” și că „noțiunea soartei sau a destinului individual este ultima și nu prima în ordinea evoluției” (*From Religion to Philosophy*, 15 și urm.) mi se pare improbabilă în mod intrinsec și, categoric, ea nu se sprijină pe Homer, la care *moira* este încă folosită în sens concret pentru d.ex. o „porție” de carne (*Od.*, 20.260). Nu mă convinge nici teoria lui George Thompson, după care *moirai* au fost inițial „simboluri ale funcțiilor economice și sociale ale comunismului primitiv” sau că „s-au dezvoltat din zeița-mumă neolitică” (*The Prehistoric Aegean*, 339).
31. Snell, *Philol.*, 85 (1929-1930) 141 și urm., și (mai pe larg) Chr. Voigt, *Überlegung u. Entscheidung... bei Homer*, au remarcat că la Homer nu găsim nici un cuvînt care să desemneze acțiunea de a alege sau de a lua o hotărîre. Dar a spune că la Homer „omul încă nu posedă conștiința libertății personale și cea de a lua hotărîri” (Voigt, *op.cit.*, 103) mi se pare o exprimare îndoielnică. Aș spune mai degrabă că omul homeric nu posedă conceptul de voință (care s-a dezvoltat curios de tîrziu în Grecia) și de aceea nu se află în posesia conceptului de „liber arbitru”. Aceasta nu îl împiedică să deosebească, în practică, acțiunile cu originea în eu și cele pe care le atribuie intervențiilor psihice: Agamemnon poate spune: „*Eu nu sînt vinovat, ci Zeus*”. Pare artificial să negăm că ceea ce este descris în pasaje ca *II.*, 11.403 și urm. sau *Od.*, 5.355 și urm. este de fapt o hotărîre judicioasă adoptată după ce au fost luate în considerație toate alternativele posibile.
32. *II.*, 16.849 și urm. cf. 18.119, 19.410, 21.82 și urm., 22.297-303; despre „*Overdetermination*” (supradeterminare), cap. II, pp. 49 și urm.
33. *Rh. Mus.*, 50 (1895) 6 și urm. (*Kl. Schriften*, II. 229). Cf. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, I. 91 și urm.; și, *contra*, Wilamowitz în introducerea la traducerea sa a *Eumenidelor* și Rose, *Handbook of Greek Mythology*, 84.
34. 15.233 și urm.
- APĂRAREA LUI AGAMEMNON
- 29
35. *II.*, 19.418. Cf. E.B., *ad loc*, *Căci sînt paznici ai lucrurilor contra naturii.*
36. Fr. 94 Diels.
37. în toate cazurile, cu excepția unuia (*Od.*, 11.297, 280), e vorba de pretențiile unor oameni *vii*. Aceasta pare să contravină grav teoriei (inventată în zilele de încrezătoare înflorire a animismului) potrivit căreia Epivuei; sînt morți dornici de răzbunare. La fel și faptul că: a) la Homer uciderea nu este niciodată pedepsită; b) zeii, ca și oamenii, își au *eriniile* „lor”. *Eriniile* Herei (*II.*, 21.412) au aceeași funcție ca și cele ale Penelopei (*Od.*, 2.135): aceea de a proteja statutul mamei pedepsind pe fiul care nu-și respectă îndatoririle filiale. Am putea spune că ele sînt furia maternă însăși, luînd chipul unei ființe particulare, (teuv Epivix; [Erinia zeilor] care în *Thebais* (fr. 2 Kinkel) aude blestemul lui Oedip (viu) întruchipează într-o formă personală furia zeilor invocați de blestem: de aceea între epivuț și blestem putem pune semnul egalității (Eschil, *Sept*, 70, *Eum.*, 417). Din acest punct de vedere, Sofocle nu a inovat, ci a folosit limbajul tradițional cînd l-a făcut pe Tiresias să-l amenințe pe Creon cu Αἰθου Κδι 9εwv ἰπίvoεq [Eriniile Hadesului și ale zeilor] (*Ant.*, 1075); funcția lor este să-l pedepsească pe Creon pentru violarea *moirei*, a repartizării firești după care Polinice mort revine Hadesului, iar Antigona vie -avu 9Λοι [Zeilor de sus] (1068-1073). Pentru *moira* ca statut cf. revendicările lui Poseidon referitoare la Zeus: *Domn deopotrivă cu el după cumjxe-a fost*

partea și scrisu (*II.*, 15.209). De când am scris aceste rînduri, am regăsit legătura strînsă dintre *ipivuc*, și *ioîpa*, subliniată și de George Thomson (*The Prehistoric Aegean*, 345) și de Eduard Fraenkel cu privire la *Agam.*, 1535 și urm.

38. *II.*, 9.454, 571; 21.412; *Od.*, 2.135.

39. *Ii.*, 15.204.

40. *Od.*, 17.475.

41. *Prometeu înlănțuit*, 516, *Moirele cu trei chipuri*, *Eriniile*, care-și amintesc bine; de asemenea *Eum.*, 333 și urm. și 961, *Moirele surori*. Într-o piesă pierdută, Euripide pune o spivuo să declare că celelalte nume ale ei sînt: *întîmplarea*, *răzbunarea*, *soarta*, *necesitatea* (fr. 1022). Cf. și Eschil, *Sept.*, 975-977.

42. *Eum.*, 372 și urm. etc.

43. În problema veche despre relația zeilor cu *moira* (care nu poate fi rezolvată în termeni logici), vezi în special E. Leitzke, *Moira u. Gottheit im altengriech. Epos*, în care materialul este tratat pe larg; E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 74 și urm.; Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, I. 338 și urm.; W.C. Greene, *Moira*, 22 și urm.

44. Demeter 'Epivuo și verbul epivuetv [a fi în furie] în Arcadia, Paus., 8.25.4 și urm. *oXaa* [soartă] în arcadiană, *I.G. V.* 2.265, 269; în cipriotă, *GDI*, I. 73.

45. Cf. E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 6 și urm., iar despre înțelesul cuvîntului *jievoț*, J. Bohme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, 11 și urm., 84 și urm.

46. *//.*, 5.125 și urm., 136, 16.529.

47. Folosirea expresiei *ispov* *kevoc*, [forță sacră] (cf. icpri Tț) pare să implice că regii erau considerați cîndva drept posesori ai unui nevoș

30

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

special, care le era comunicat în virtutea funcției lor. Dar la Homer folosirea amintitei expresii (în legătură cu Alcinous, *Od.*, 7.167 etc, în legătură cu Antinous, *Od.*, 18.34) este determinată de necesități metrice. Cf. Pfister, *P.-W.*, s.v. „Kultus”, 2125 și urm., Snell, *Die Entdeckung des Geistes* 35 și urm.

48. *Od.*, 24.318.

49. Cai, *II.*, 23.468; *pooq* [iLvoq [forța bouului], *Od.*, 3.450. în *II.*, 17.456 caii lui Ahile primesc un transfer de *iEvoq*.

50. *//.*, 6.182, 17.565. Astfel scriitorii medievali vorbesc despre un *voq* al vinului (*Hipp.*, *acut.* 63) și chiar despre un *fiivoq* al foamei (*vet. med.* 9), indicînd puterea imanentă a efectelor lor asupra organismului.

51. *Ii.*, 20.242. Cf. „Duhul Domnului” care s-a „pogorît asupra lui Samson”, dîndu-i puterea să săvîrșească fapte supraomenești (*Judecători*, 14:6, 15:14).

52. *II.*, 13.59 și urm. Transmiterea fizică a puterii, prin contact, este totuși rară la Homer și, în general, în credința grecilor, spre deosebire de importanța .care se acordă la creștini (și în multe societăți primitive) „atingerii cu mina”.

53. *II.*, 13.61, 75. *Membrele îi deveneau iuți* este o formulă care revine mereu în descrierea comunicării *evog*-ului (5.122, 23.772); cf. și 17.211 și urm.

54. Cf. nota lui Leaf despre 13.73. în *Od.*, 1.323 Telemach recunoaște comunicarea puterii, dar nu ni se spune exact în ce fel se produce acest act.

55. *II.*, 12.449. Cf. *Od.*, 13.387-391.

56. *II.*, 3.381: *Nespus de ușor, precum zeul*, Eschil, *iÎMĹ.*, 100: *Universul nedureros al demonilor* etc.

57. *//.*, 5.330 și urm., 850 și urm.

58. *II.*, 6.128 și urm.

59. *II.*, 5.136; 10.485; 15.592.

60. *II.*, 15.605 și urm.

61. *II.*, 17.210.

62. *Od.*, 1.89, 320 și urm.; cf. 3.75 și urm.; 6.139 și urm.

63. *Od.*, 22.347 și urm. Cf. Demodocus, 8.44, 498; și Pindar, *Nem.*, 3.9, unde poetul roagă muza să-i acorde „un șuvoi abundent de cîntece izvorînd din *propria mea* gîndire”. Cum spune Mac Kay „muza este mai mult sursa originalității poetului decît convenționalitatea sa” (*The Wrath of Homer*, 50).

Chadwick, *Growth of Literature*, III, 182, citează din Radloff o paralelă primitivă ciudat de exactă, menestrelul kirghiz care declară: „Pot cînta orice fel de cîntec, căci Dumnezeu a sădit acest dar al cîntecului în inima mea. El îmi pune cuvintele pe buze, fără ca eu să le caut. Nu am învățat nici unul din cîntecele mele. Toate izvorăsc din interiorul meu”.

64. *Od.*, 17.518 și urm., Hes., *Theog.*, 94 și urm. (= *H. Hymn.* 25.2 și urm.). Cf. cap. III, pp. 80 și urm.

65. Despre folosirea termenului *Scujiwv* la Homer și despre legătura lui cu *Geoț* (asupra căreia nu ne putem opri aici), vezi Nilsson, *Arch. f. Rel.*, 22 (1924) 363 și urm. și *Gesch. d. gr. Rel.*, I. 201 și urm.; Wilamowitz, *Glaube*, I, 362 și urm.; E. Leitzke, *op.cit.*, 42 și urm.

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

31

66

67 68 69 70 71

72. 73, 74. 75.

76.

77

78 79 80 81 82, 83, 84,

85,

86.

87.

După părerea lui Nilsson *daimon* era, inițial, nu numai nedeterminat, ci și impersonal, o simplă „manifestare a puterii (*orenda*)”; dar în această privință înclin să împărtășesc îndoielile exprimate de Rose, *Harv. Theol. Rev.*, 28 (1935) 243 și urm. Mărturiile pe care le avem sugerează, mai degrabă, că în vreme ce *moira* evoluează la un „dat” impersonal către un destin personal, *daimon* a evoluat într-o direcție opusă; de la un „dătător” personal (cf. *Scuw* [împărți], *Saifidvri* [împărțea]) la un „noroc” impersonal. Există un punct în care cele două direcții de dezvoltare se întîlnesc și cuvintele sînt virtual sinonime.

în unele situații și lui Zeus (14.273 etc), care în astfel de expresii este poate mai mult reprezentantul unei voințe divine generalizate (Nilsson, *Greek Piety*, 59) decît un zeu individual. 9.381.

. 14.178; cf. 23.11. . 19.10; 19.13 și urm.; 9.339. . 2.124 și urm. 4. 274 și urm.; 12.295. . 19.485. Cf. 23.11, unde o greșeală de identificare este explicată în termeni similari. . 15.172. . 12.38. , 14.488.

, Dacă intervenția sa este malefică, el este numit, de obicei, *Sm'nwv*, nu *Qsâq*.

O. Jorgensen, *Hermes*, 39, a fost primul care a atras atenția asupra acestei deosebiri. Despre excepții la regula lui Jorgensen vezi Calhoun, *AJP* 61 (1940) 270 și urm.

Cf. *daimon*-ul care aduce oaspeții nepoștiți sau care poartă ghinion, 10.64, 24.149, 4.274 și urm., 17.446; în primele două locuri este numit *KaKoq* [râu]; și *oTuyepoț* *Scu'iivv* [*demon îngrozitor*] care aduce boala 5.396. Fie și numai aceste pasaje constituie neîndoiește excepții la generalizarea lui Ehnmark (*Anthropomorphism and Miracle*, 64) după care *8ai|iovŁq* din *Odiseea* sînt pur și simplu olimpici neidentificați. 2.122 și urm. 1.384 și urm. 1.320 și urm. *II.*, 15.461 și urm.

E. Hedân, *Homerische Gotterstudien*. Nilsson, *Arch. f. Rel.*, 22.379.

The Idea of God in Homer, cap. V. Cf. Linforth „Named and Unnamed Gods in Herodotus”, *Univ. of California Publications in Classical Philology*. LX. 7 (1928).

Cf., de exemplu, pasajele citate de Lăvy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, 22 și urm.

II., 4.31. Cf. P. Caner, *Kunst der Übersetzung*², 27. Un exemplu foarte bun — tocmai prin trivialitate - al semnificației acordate inexplicabilului este faptul că strănutul - acel spasm în aparență fără cauză și fără rost — este considerat un semn prevestitor la multe popoare, inclusiv la grecii din perioada homerică — (*Od.*,

32

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

17.541) și la cei din perioada clasică (Xen. *Anab.*, 3.3.9) și din perioada romană (Plut. *Gen. Socr.*, 581 F). Cf. Halliday, *Greek Divi-nation*, 174 și urm. și Tylor, *Primitive Culture*, I. 97 și urm.

88. Ceva analog lui *ate* găsim, poate, în starea numită „fey” sau „lovit de zîne” care, în credința celtă, vine asupra oamenilor pe neașteptate și „îi determină să facă ceva foarte neobișnuit” (Robert Kirk, *The Secret Commonwealth*).

89. „*Gotter und Psychologie bei Homer*”, *Arch. f. Rel.*, 22.363 și urm. Concluziile sînt rezumate în lucrarea sa *History of Greek Religion*, 122 și urm.

90. După cum arată Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, 45), caracterul „superfluu” al atîtor intervenții divine demonstrează că ele nu au fost inventate doar ca să-l scoată pe poet din impas (deoarece firul întîmplării ar rămîne neschimbat și fără ele), ci se întemeiază pe o credință mai veche. Caner este de părere (*Grundfragen*, I 401) că „firescul” atîtor miracole homerice era un rafinament inconștient datînd dintr-o epocă în care poeții începeau să nu mai creadă în oracole. Dar miracolul superfluu este de fapt tipic primitiv. Cf., de exemplu, E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 77,508 și, pentru o critică a lui Caner, Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, cap. IV.

91. De exemplu *II.*, 17.712 și urm. și în alte locuri. în *II.*, 13.43 și urm., intervenția fizică (60) și cea psihică stau laolaltă. Fără îndoială epifaniile zeilor în luptă aveau și ele o bază în credința populară (aceeași credință care a creat îngerii din Mons), deși, cum observă Nilsson, într-o perioadă mai târzie eroii, și nu zeii, sînt cei care apar, de obicei, în acest fel.

92. *I.*, 1.198.

93. Cf. Voigt, *Überlegung und Entscheidung... bei Homer*, 54 și urm. Mai frecvent avertismentul este dat de zeul „deghizat” în personaj uman; aceasta derivă, probabil, dintr-o formă mai veche în care sfatul era dat din inițiativa unui zeu sau Sai¹wv, chiar de personajul uman (Voigt, *ibid.*, 63).

94. Hdt., 2.53. Lowie a observat că artistul primitiv, urmînd impulsul său estetic „poate să ajungă să creeze un tip care sintetizează esențialul credinței curente, fără să-i contravină în vreun aspect particular și, totuși, în același timp, adaugă o serie de trăsături care pot nu numai să umbrească, dar chiar să aducă modificări materiale imaginii preexistente. Atîta vreme cît lucrurile nu merg mai departe, noua imagine nu este altceva decît o versiune individuală a normei generale. Dar din momentul în care versiunea aceasta (...) este înălțată la rangul unei reprezentări standard, devine ea însăși o determinantă a concepției populare” (*Primitive Religion*, 276 și urm.). Textul se referă la artele plastice, dar oferă o descriere exactă a felului în care - după părerea mea - epopeea greacă a influențat religia greacă.

95. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, cap. I. Cf. Bohme, *op.cit.*, 76 și urm. și W. Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung*, 43 și urm.

96. *Od.*, 22.17.

APĂRAREA LUI AGAMEMNON

33

97. *II.*, 4.43: ekujv deKovTÎ ye 0u|jw [fără să consimtă la mînie]. După cum arată Pfister (*P.-W.* XI. 2.117 și urm.), această independență relativă a elementului afectiv este obișnuită la popoarele primitive (cf., de exemplu, Warneck, *Religion der Batak*, 8). Despre slaba dezvoltare a „conștiinței eului” la primitivi vezi și Hans Kelsen, *Society and Nature* (Chicago, 1943), 8 și urm.

98. *Od.*, 9.299 și urm. Aici „eu” se identifică, inițial, cu prima voce, dar acceptă avertismentul celei de a doua. O pluralitate asemănătoare de voci și o deplasare asemănătoare de auto-identificare par să fie implicite în curiosul pasaj *II.*, 11.403-410 (cf. Voigt, *op.cit.*, 87 și urm.). Unul din caracterele lui Dostoievski din *Adolescentul* descrie foarte bine această relație fluctuantă dintre „eu” și „non--eu”. „E ca și cum un al doilea eu ar fi lîngă tine; ești plin de bun simț și rațional dar celuilalt eu îi vine să facă ceva foarte amuzant și complet lipsit de noimă; deodată îți dai seama că tînjești să faci și tu acel lucru amuzant, Dumnezeu știe de ce; și asta, cum s-ar zice, împotriva voinței tale; cu toate că te împotrivesți cu toate puterile dorinței de a-l face, tot vrei să-l faci.”

99. De exemplu, *II.*, 5.676; Tpane Gupâv 'A0T|vri [și-a întors mînia Atena] 16.691: (Zeus) 0unov tvX orjGea aiv dvffKĹ [în pieptul lui Zeus se stîrni mînia]; *Od.*, 15.172: evĹ 6u|jw dSdvrroi [3dA^ouai [Cum îmi strecoară zeii în minte]. 6upd<; ca organ al profeției, *II.*, 7.44, 12.228 (Cf. Esch., *Pers.*, 10: KaKO(iavTig... Gupoț [Profet al nenorocirilor... mînia]); 224: 9u|jd(javTi<; [cel care face profeții, după mintea sa]. De asemenea, Eur., *Andr.*, 1073; și *Trag. Adesp.*, fr. 176: TTr| 5wv 5' 6 0o|aoț evSoSev [Mînia izbucnind dinăuntru, se prezice].

100. De exemplu, *II.*, 16.805: *Nenorocirea-i ia mintea, el cumpătu-și pierde*; *II.*, 5.125: *Că-n piept eu ți-am pus vitejia.*

101. *II.*, 9.702 și urm. Cf. *Od.*, 8.44: „un zeu” i-a dat lui Demodocus darul de a cînta după cum îl îndeamnă mintea sa.

102. Cf. W. Marg., *op.cit.*, 69 și urm.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 33 și urm.

103. *II.*, 24.41; *Od.*, 9.189; *Od.*, 3.277.

104. *II.*, 16.35, 356 și urm.

105. Aceeași părere o are și W. Nestle, *N.J.bb.*, 1922, 137 și urm., care consideră paradoxurile socratice „echt griechisch” [pur grecești] și observă că sînt deja implicite în psihologia naivă a lui Homer. Trebuie să ne ferim însă să privim acest „intelectualism” ca pe o atitudine adoptată de reprezentanții unui popor „intelectual”; el este pur și simplu rezultatul inevitabil al absenței conceptului de **voință** (cf. L. Gemet, *Pensie juridique et morale*, 312).

106. Găsim o explicație simplă a acestor termeni la Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, 222 și urm. **Noi înșine sîntem** moștenitorii unei vechi și puternice culturi a vinovăției (acum în stadiul de declin), fapt care explică, poate, de ce atîți savanți recunosc cu mare greutate că religia homerică este „religie”.

107. *II.*, 9.315 și urm. Despre importanța lui time [onoare] la Homer vezi W. Jaeger, *Paideia*, I. 7 și urm.

108. Cf. cap. II, pp. 48 și urm.

109. *II.*, 22.105. Cf. 6.442, 15.561 și urm., 17.91 și urm.; *Od.*, 16.75, 21.323 și urm. Wilamowitz, *Glaube*, I. 353 și urm. W.J. Verdenius,

34

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Mnem., 12 (1944) 47 și urm. Sancțiunea pentru aîSuig [rușine] este vEneaiț [răzbunarea], oprobiul public: cf. *II.*, 6.351, 13.121 și urm. și *Od.*, 2.135 și urm. Aplicarea termenilor KaÂdv [bun] și aiaxpov [rușinos] pare și ea tipică pentru o cultură a vinii. Aceste cuvinte nu denotă că actul este benefic sau dăunător pentru agent, drept sau nedrept în ochii unei zeități, ci că pare „frumos” sau „urît” în ochii opiniei publice.

110. O dată ce ideea intervenției psihice s-a înrădăcinat, ea încurajează, desigur, comportamentul impulsiv. La fel ca și antropologii moderni care, în loc să spună, cu Frazer, că primitivii credeau în magie fiindcă gîndeau greșit, tind să spună că ei gîndeau greșit fiindcă erau condiționați social să creadă în magie, tot așa, în loc să spunem, cu Nilsson, că omul homeric crede în intervenția psihică fiindcă este impulsiv, am spune mai degrabă că se lasă în voia impulsurilor, fiindcă este condiționat social să creadă în intervenția psihică.

111. Despre importanța fricii de ridicol ca motiv social, vezi Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, 50.

II. De la cultura rușinii la cultura vinovăției

⁹Înfricoșător lucru este să cădem în mîi-nile Dumnezeului celui viu.

Evrei 10:31

În primul capitol am discutat felul în care Homer interpretează elementele iraționale ale comportamentului uman drept „intervenție psihică” - adică drept interferență a vieții omenești cu factor neumani care pun în firea omului ceva de natură să îi modifice gîndirea și comportamentul. În acest capitol mă voi opri asupra cîtorva forme noi pe care ideile homerice le-au adoptat de-a lungul perioadei arhaice. Pentru ca tot ce am de spus să fie inteligibil și pentru nespecialist, trebuie să lămuresc mai întîi, cel puțin în linii mari, unele diferențe generale dintre atitudinea religioasă a perioadei arhaice și cea atribuită de obicei perioadei lui Homer. La sfîrșitul primului capitol am folosit expresiile „cultura rușinii” și „cultura vinovăției” ca formule descriptive pentru cele două atitudini. Îmi dau seama că acești termeni sînt greu de lămurit, că sînt probabil noi pentru majoritatea specialiștilor și că se pretează ușor la interpretări greșite. Sper că sensul în care îi folosesc se va limpezi treptat în cursul acestui capitol. Vreau însă, de la bun început, să stabilesc două lucruri. În primul rînd, îi folosesc strict descriptiv, fără să adopt vreo teorie specială a transformărilor culturale. În al doilea rînd, recunosc că distincția este doar relativă deoarece, de fapt, mai multe moduri de comportament caracteristice „culturilor rușinii” au persistat în perioadele arhaice și clasice. Există, desigur, o tranziție, dar ea este treptată și incompletă.

Cînd trecem de la Homer la literatura fragmentară a perioadei arhaice și la scriitorii ai perioadei clasice care încă mai păstrează concepția arhaică¹ - cum ar fi Pindar, Sofocle și, în mare măsură, Herodot -, ne frapează, în primul rînd, conștiința intensificată a insecurității și vulnerabilității omenești/(dunxavia)²; ea își are corespondentul religios în sentimentul unei ostilități divine - nu în sensul că zeitatea ar fi malefică, ci în sensul că o Putere și o înțelepciune copleșitoare îl asuprașesc pe Om, împiedicîndu-l să se

36

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ridice deasupra statutului său. La acest sentiment se referă Herodot cînd spune că Zeitatea este întotdeauna (pGovspdv te kou TapaxwSet; [pizmașă și plină de tulburare]³. „Geloasă și pusă pe zîzanie” traducem noi; dar traducerea nu este foarte bună. Cum poate acea-Putere atotstăpînitore să fie geloasă pe o biată ființă cum este Omul? Ideea este mai degrabă că zeii sînt resentimentari față de orice succes, orice moment fericit care ar putea ridica, fie și pentru o singură clipă, firea noastră muritoare deasupra statutului ei, uzurpînd astfel prerogativele lor.

Desigur, astfel de idei nu erau întru totul noi. În *Iliada* 24 Ahile, emoționat în sfârșit de spectacolul dușmanului său învins, Priam, rostește morala tragică a întregului poem: „Asta e soarta ce zeii croiră sărmanilor oameni,/ Viața să-și ducă-n durere, iar lor de nimic nu le pasă”. Și continuă cu celebra imagine a celor două vase din care Zeus scoate darurile bune și cele rele. Unii oameni le primesc amestecate, iar alții doar daruri rele, astfel încât umblă chinuți pe fața pământului „fără să se bucure de stima zeilor sau a oamenilor”⁴. În ceea ce privește darurile bune, acelea, presupunem, sînt porția rezervată zeilor. Vasele nu au nimic de-a face cu dreptatea; astfel morala nu ar fi adevărată. Căci în *Iliada* eroismul nu aduce fericire; singura și suficienta lui răsplată este celebritatea. Cu toate acestea, prinții lui Homer pășesc glorios în lumea lor; se tem de zei atît cît se tem și de superiorii lor lumești; nu sînt oprimați de viitor nici atunci cînd, ca Ahile, știu că li se apropie sfârșitul.

Ceea ce am întîlnit pînă acum în perioada arhaică numește o credință diferită, ci o reacție emoțională diferită față de vechea credință. Să-l ascultăm, de pildă, pe Simonides din vAmorgos: „Zeus dictează împlinirea tuturor celor ce sînt și hotărăște după cum îi e voia. Cunoașterea însă nu aparține oamenilor: trăim ca animalele, depinzînd mereu de întîmplările zilnice și neștiind nimic despre consecința impusă de zeu actelor noastre”⁵. Sau Teognis: „Nici un om, Cyrnus, nu este răspunzător pentru propria sa distrugere sau propriul său succes; zeii sînt cei care le dăruie pe amîndouă. Nici un om nu poate cunoaște consecințele actelor lui. Omenirea orbecăie și își urmează căile ei zadarnice; zeii însă îndeplinesc tot ce au plănuit”⁶! Doctrina dependenței neajutorate a omului față de o Putere arbitrară nu este nouă; dar aici apare un nou accent de disperare, o nouă amară accentuare a zădărniceii scopurilor umane. Sîntem mai aproape de lumea lui *Oedip--Rege*, decît de cea a *Iliadei*.

Aproape același lucru se întîmplă cu ideea *phthonos-ului*, a geloziei divine. Eschil o numea pe bună dreptate „o venerabilă și străveche doctrină”⁷. Ideea că un succes prea mare, în special

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI

37

atunci cînd e însoțit de laude, aduce după sine o primejdie supranaturală a apărut în multe culturi diferite independent una de alta⁸ și are rădăcini adînci în însăși natura umană (vezi și superstiția încă valabilă a „bătutului în lemn”). *Iliada* jgnoră această idee așa cum ignoră alte credințe populare, dar poetul *Odiseii* -întotdeauna mai tolerant față de modurile de gîndire contemporane lui - îi îngăduie lui Calipso să exclame enervată că zeii sînt cele mai geloase ființe din lume, de vreme ce pot invidia pînă și cea mai mică fărîmă de fericire⁹. Reiese limpede, totuși, din felul neînhibat în care se laudă omul homeric, că pericolul *phtho*-rcos-ului nu prea este luat în serios; astfel de scrupule sînt străine de o cultură a rușinii. Numai în perioada arhaicului tîrziu și cea a clasicismului timpuriu ideea de *phthonos* devine o amenințare agresivă, o sursă - sau o expresie - a angoasei religioase (vezi Solon, Eschil și mai cu seamă Herodotus). Pentru Herodot istoria este supradeterminată; în timp ce la prima vedere ea pare efectul unor mobiluri umane, o privire mai pătrunzătoare va descoperi pretutindeni efectul ascuns al *phthonos-ului*. În același spirit Mesagerul din *Perșii* atribuie tactica neînțeleaptă a lui Xerxes la Salamina, pe de o parte, greului șiret care l-a înșelat și, pe de altă parte, *phthonos-ului* zeilor care intervin prin intermediul unui *alastor* sau daimon rău¹⁰; evenimentul are deci o dublă determinare: una pe plan natural, cealaltă pe plan supranatural. La scriitorii epocii divinul *phthonos* e uneori¹¹, dar nu întotdeauna¹², colorat moralizator ca *nemesis*, „indignarea îndreptățită”, între ofensa primitivă - prea mult succes - și pedepsirea ei de către Zeitatea geloasă se inserează o verigă morală; se spune că succesul produce *koros*”- suficiența omului care a reușit prea bine - care, la rîndul său, generează *hybris* - aroganța în vorbă, în faptă sau chiar în gîndire. Astfel

interpretată, vechea credință devine mai rațională, dar nu mai puțin opresivă. În scena covorului din *Agamemnon* vedem cum orice manifestare a triumfului stârnește anxietatea vinovăției; *hybris* a devenit „răul primordial”, păcatul al cărui preț e moartea și care este, totuși, atât de universal încît un imn homeric îl numește *themis*, obicei inveterat al omenirii, iar Arhiloh îl atribuie pînă și animalelor. Oamenii știau că este periculos să fii fericit¹³. Dar această constrîngere își avea, fără îndoială, partea bună. Este semnificativ că atunci cînd Euripide, scriind în noul veac de scepticism, face ca membrii corului său să deplîngă prăbușirea codului moral, aceștia văd dovada supremă a prăbușirii în faptul că „scopul comun al oamenilor nu mai este să scape de *phthonos-ul* zeilor”¹⁴.

Interpretarea morală a *phthonos-ului* aduce în discuție a doua trăsătură caracteristică a gîndirii religioase arhaice — tendința

38

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

de a transforma supranaturalul, în general, și pe Zeus, în special, în agenți ai dreptății. Inutil să mai spun că, inițial, religia și morala nu erau interdependente, nici în Grecia și nici în alte părți, ele avînd rădăcini separate. Presupun că, în sens larg, religia derivă din raportarea omului la întregul său ambient, iar morala din raportarea sa la ceilalți. Dar, mai devreme sau mai tîrziu, în majoritatea ariilor culturale vine o vreme a suferințelor, în care cei mai mulți refuză să mai accepte concepția lui Ahile, potrivit căreia „Dumnezeu e în ceruri, totul merge prost pe pămînt”. LOMul proiectează asupra cosmosului nevoia lui născîndă de dreptate socială; și cînd, din spații, îi parvine ecoul amplificat al propriei sale voci promițînd pedepsirea vinovaților, el capătă curaj și încredere[^]

În epopeea greacă acest stadiu nu a fost atins; înregistrăm însă tot mai multe semne ale iminenței sale. Zeii *Iliadei* sînt preocupați, în primul rînd, de propria lor onoare (tîh[^]). A-i invoca ireverențios, a le neglija cultul, a le brutaliza preoții - iată ceea ce, cum e lesne de înțeles - îi supără; într-o cultură a rușinii, zeii, ca și oamenii, sînt ușor de jignit. Sperjurul intră la aceeași rubrică; zeii nu au nimic împotriva unei minciuni sănătoase, dar nu le place să le iei numele în deșert. Ici și colo ni se sugerează totuși ceva mai mult. Injuriera părinților'este o crimă atât de monstruoasă încît necesită un tratament special: sînt constrînse a se ocupa de ele puterile subpămîntene¹⁵. (Voi revenija aceasta mai tîrziu.) La un moment dat ni se spune că Zeus este supărat pe judecătorii inechitabili¹⁶. Văd în asta mai curînd reflexul unor împrejurări tîrzii cărora, printr-o inadvertență obișnuită la Homer, li s-a îngăduit să devină o figură de stil¹⁷. Oricum, n-am găsit nicăieri în *Iliada* vreo indicație asupra preocupării lui Zeus pentru dreptate ca atare¹⁸.

În *Odiseea* interesele lui Zeus sînt considerabil mai largi; nu numai că-i protejează pe cei care i se roagă¹⁹ (și care în *Iliada* nu se bucură de o asemenea garanție), dar „toți străinii și cerșetorii vin de la Zeus”²⁰; de fapt începe să se arate răzbunătorul hesiodic al săracilor și al oprimaților. Mai mult, Zeus-ul *Odiseii* începe să devină sensibil la critica morală: oamenii, se plînge el, găsesc întotdeauna defecte zeilor „fiindcă spun că necazurile le vin de la noi; cînd în realitate ei înșiși, din propriile lor fapte rele, atrag asupra-le o ploaie de necazuri”²¹. Așezată chiar la începutul poemului, remarcă sună, cum ar spune nemții, „programatic”. Iar programul se împlinește. Pețitorii, prin propriile lor fapte rele își merită distrugerea²², în timp ce Odiseu, atent la avertismentele divine, triumfă în ciuda numărului mare al oponentilor: justiția divină este reabilitată.

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI

39

Stadiile mai tîrzii ale educației morale a lui Zeus pot fi urmărite la Hesiod, Solon și Eschil, dar nu mă pot ocupa de ele aici în detaliu. Voi aminti, totuși, o complicație cu

foarte adânci consecințe istorice. Grecii nu erau atât de nerealiști încât să se prefacă a nu observa faptul incontestabil că cei răi înfloresc ca în sânul lui Avram. Hesiod, Solon, Pindar sînt profund îngrijorați din această cauză și Teognis găsește de cuviință să-i țină lui Zeus un discurs sincer pe această temă²³. Era ușor să reabilitezi justiția divină într-o operă de ficțiune ca *Odiseea*: cum observă și Aristotel, „poetii spun astfel de povești pentru a satisface dorințele publicului”²⁴. Dar în viața reală lucrurile nu erau atât de simple. În perioada arhaică, morile Domnului măcinau atât de încet încît mișcarea lor nu putea fi percepută decît de ochiul credinciosului. Pentru a încuraja speranța că ele se mișcă totuși, era nevoie de abolirea hotarului temporal firesc al morții. Privind dincolo de acest hotar, puteai spune fie că păcătosul cu noroc va fi pedepsit prin urmașii săi, fie că va plăti el însuși într-o altă viață, fie și una și alta.

A doua soluție a apărut, ca doctrină cu aplicare generală, tîrziu, în perioada arhaică și a fost probabil menținută în limitele unui cerc destul de restrîns; considerații pe această temă voi face într-un capitol ulterior. Cealaltă este doctrina arhaică prin excelență: învățătura lui Hesiod, Solon și Teognis, a lui Eschil și Herodot. Faptul că ea implica suferința celor nevinovați din punct de vedere moral nu era ignorat: Solon vorbește de victimele ereditare ale lui *nemesis* ca fiind *çxgixuu*, „ne-responsabile”; Teognis se plînge de nedreptatea unui sistem prin care „criminalul scapă iar altul este pedepsit mai tîrziu”; Eschil, dacă nu greșesc, e înclinat să atenueze nedreptatea admițînd că un blestem moștenit poate fi dezlegat²⁵. Iar faptul că acești oameni acceptau ideea unei vini moștenite și a unei pedepse întîrziate se datorează credinței în solidaritatea familiei pe care Grecia arhaică o împărtășea cu alte societăți timpurii²⁶ și cu multe culturi primitive de astăzi²⁷. Oricît de nedreaptă ar fi fost, ea le apărea ca o lege a naturii care trebuie acceptată; fiindcă familia era o unitate morală, viața fiului era o prelungire a vieții tatălui²⁸ și el moștenea datoriile sale morale așa cum le moșteneva și pe cele comerciale. Mai devreme sau mai tîrziu fapta își *cereară plata*; după cum îi povestea Pitia lui Cesus, legătura causală dintre crimă și pedeapsă era *moira*, așadar o legătură pe care nici un zeu nu o putea dezlega; Cesus trebuia să completeze sau să împlinească (eKTTÁfiiai) ceea ce începuse cu cinci generații în urmă²⁹ prin crima unui strămoș. A fost o nenorocire pentru greci că ideea de drepțițejiniversală, care reprezentase un progres față de vechea noțiune a puterii

40

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

divine arbitrar și constituise o consfințire a noii moralități civice, a rămas asociată unei concepții primitive a familiei; era un semn că ponderea sentimentului religios și a legii religioase opuneau încă rezistență apariției unei adevărate concepții a individului ca persoană, cu drepturi personale și răspunderi personale. O astfel de concepție a apărut în final în legea laică atică. După cum arată Glotz în excelenta sa carte *La solidarite de la familie en Grece*³⁰, eliberarea individului de legăturile de clan și de familie este una din realizările majore ale raționalismului grec, al cărei merit revine democrației ateniene. Dar, cu mult înainte ca eliberarea să fie consfințită prin lege, spiritele religioase mai erau încă bîntuite de fantoma vechii solidarități. În secolul al IV-lea, spune Platon, cel care purta o vină moștenită era încă arătat cu degetul și trebuia să plătească un *cathartes* pentru a fi dezlegat prin ritual³¹. IPlaton însuși, cu toate că accepta revoluția produsă în legea laică, admitea, în unele cazuri, vina religioasă moștenită³². Cu un secol mai tîrziu, lui Bion din Borysthenes i se părea încă necesar să sublinieze că atunci cînd fiul e pedepsit în locul tatălui, Zeul se comportă ca un medic care administrează medicamente copilului pentru a-l vindeca pe tată, iar evlaviosul Plutarh, care citează această vorbă de duh, încearcă totuși să mai\apere vechea doctrină, apelînd la unele fapte observabile ale eredității³³.

I Pentru a ne întoarce la perioada arhaică, a fost de asemenea o nenorocire că funcțiile

atribuite supranaturalului încărcat cu sens moral erau predominant, dacă nu exclusiv, penale. Aflăm multe despre vina moștenită, dar foarte puțin despre nevinovăția moștenită : aflăm multe despre suferințele din iad sau purgatoriu, dar relativ puțin despre răsplata întârziată a virtuții; accentul cade întotdeauna asupra pedepsei. Fără îndoială aceasta reflectă ideile juridice ale vremii; legea penală a precedat legea civilă, iar funcția primară a statului a fost coercitivă. De altfel, legea divină, ca și legea omenească timpurie, nu ține cont de motivație și nu face nici o concesie slăbiciunilor omenești; ea este lipsită de acea „calitate umanitară a compasiunii pe care grecii o numeau *ἠμενότητα*, sau (πῆξις). Proverbul atît de răspîndit în acea vreme, potrivit căruia: „orice virtute este cuprinsă în dreptate”³⁴, se aplică atît zeilor cît și oamenilor: nu era loc pentru milă nici într-un caz, nici în altul. Altfel se petreceau lucrurile în *Iliada*: acolo Zeus îl compătimentește pe Hector și pe Sarpedon, care sînt sortiți să moară; îi compătimentește nu numai pe Abile, care îl plînge pe Patrocle, ci și pe caii lui Ahile, care-și jelesc stăpînul³⁵. „îmi pasă de ei, cu toate că vor pieri” spune el în *Iliada* 21. Cînd însă devine întruchiparea dreptății cosmice, Zeus își pierde umanitatea. Astfel olimpianismul în forma sa moralizată tinde să devină

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI

41

o religie a fricii, tendință care se reflectă și în vocabularul religios. * Nu există cuvînt pentru „temător de zei” în *Iliada* ; dar în *Odiseea* a fi *θεοφοβός*; [pjoș] este deja o virtute importantă, și echivalentul în proză, *θεοφοβία* [cu frică de zeii], va fi întrebuițat ca termen laudativ pînă în vremea lui Aristotel³⁶. Iubirea de zei, pe de altă parte, lipsește din vocabularul limbii grecești vechi³⁷, (*φιλαθεός*) apare pentru prima oară la Aristotel. Și, de fapt, dintre olimpienii majori, poate doar Atena a inspirat un sentiment care poate trece drept iubire. „Ar fi ciudat”, se spune în *Magna Moralia* „ca cineva să susțină că-l iubește pe Zeus”³⁸.

Ajung, cu aceasta, la ultima caracteristică pe care vreau să o accentuez - teama universală de pîngărire (*miasma*) și corespondentul ei, dorința universală de purificare rituală (*catharsis*). Și aici, o dată mai mult, diferența dintre *ἠθική* și perioada arhaică este relativă, nu absolută; căci ar fi o greșeală să negăm că un minim de *catharsis* se practică în ambele epopei³⁹. Dar este o cale lungă de la simplele purificări homerice, executate de profani, la acei *cathartai* de profesie ai perioadei arhaice, cu ritualurile lor elaborate și încălcate. Este o cale și mai lungă încă de la gestul lui Telemach de a accepta cu nonșalanță, printre marinarii săi, pe ucigașul care și-a mărturisit fapta, la presupuzițiile în numele cărora inculpatul unui proces de crimă, de la sfîrșitul secolului al V-lea, putea invoca drept dovadă a nevinovăției sale faptul că nava cu care călătorise ajunsese cu bine în port⁴⁰. Ne putem da mai bine seama de distanța care separă cele două mentalități atunci cînd comparăm versiunea homerică a legendei lui Oedip cu cea cu care ne-a familiarizat Sofocle. În aceasta din urmă Oedip devine un proscris pîngărit, zdrobit de o vină „pe care nu o poate accepta nici pămîntul, nici sfînta ploaie, nici raza soarelui”. Dar în povestea pe care o cunoaște Homer, el continuă să domnească în Teba și după ce i se descoperă vina, fiind în cele din urmă ucis în luptă și îngropat cu toate onorurile regale⁴¹. Se pare că o epopee continentală tîrzie, *Tebaida*, este cea care a creat „omul durerii”⁴² sofoclean.

La Homer nu există nici a urmă a credinței potrivit căreia profanarea este -molipsitoare sau ereditară. În viziunea arhaică ea era și una și alta⁴³, ceea ce nu făcea decît să-i amplifice teroarea : căci nimeni nu putea fi sigur că nu a contractat răul printr-un contact întîmplător sau nu l-a moștenit prin păcatul uitat al vreunui strămoș îndepărtat. Astfel de neliniști erau cu atît mai sfîșietoare cu cît erau mai vagi - corelarea lor cu o cauză recognosci-bilă și manipulabilă ca atare era imposibilă. Este o simplificare,

probabil, să considerăm aceste credințe drept *originea* sentimentului arhaic al vinovăției, dar în mod sigur ele sînt expresia lui, la

42

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

fel. cum teama obsedantă de a cădea în păcatul capital exprimă sentimentul de vinovăție al creștinului. Diferența dintre cele două situații este, desigur, aceea că păcatul este o problemă de voință, o boală a conștiinței umane, pe cînd pîngărire este consecința automată a unei acțiuni, aparține lumii întîmplărilor exterioare și se comportă cu indiferența necruțătoare a unui microb de tifoidă⁴⁴. La drept vorbind, sentimentul arhaic al vinovăției devine sentiment al păcatului ca rezultat a ceea ce Kardiner⁴⁵ numește „internalizarea conștiinței” - un fenomen incert care apare tîrziu în lumea elenă și nu se răspîndește decît tîrziu după ce legea laică a început să recunoască importanța motivației⁴⁶. Transferul noțiunii de puritate de la sfera magică la cea morală a fost, de asemenea, o evoluție tîrzie: numai către sfîrșitul secolului al V-lea întîlnim afirmația explicită că nu ajunge să ai mîinile curate -inima trebuie să fie și, ea curată⁴⁷. Totuși, nu trebuie să ne grăbim, cred, să facem delimitări cronologice prea riguroase; un gînd poate acționa obscur în comportamentul religios cu mult înainte de a ajunge la stadiul formulării explicite. Pfister avea, probabil, dreptate cînd spunea că în greaca veche în cuvîntul *ryog* (termen care descrie cel mai teribil tip de *miasma*) erau contopite ideile de pîngărire, de blestem și de păcat încă dintr-un stadiu străvechi⁴⁸. În vreme ce *catharsis* în perioada arhaică nu era, adesea, mai mult decît o îndeplinire mecanică a unor obligații rituale, noțiunea unei purificări automate, cvasi-fizice era susceptibilă de a se transforma, prin infinitezimale nuanțări, în ideea mai profundă a ispășirii păcatului⁴⁹. Există consemnarea cîtorva împrejurări în care e greu să nu bănuim prezența acestui din urmă gînd; iată, de pildă, cazul excepțional al tributului locrian⁵⁰. E vorba de acel popor care, pentru a ispăși crima unui strămoș îndepărtat, trimitea de bună voie, an de an, secole de-a rîndul, două fete din cele mai nobile familii într-o țară îndepărtată pentru a fi ucise sau, în cel mai bun caz, pentru a trăi ca sclave ale unui templu; e de presupus că poporul acesta nu acționa numai sub spaima unei periculoase pîngăririi, ci și din sentimentul profund al unui păcat moștenit ce se cerea atît de crunt ispășit.

Voi reveni asupra temei *catharsis-nhii* într-un capitol ulterior. Să ne întoarcem însă la noțiunea de intervenție psihică, pe care am studiat-o deja la Homer, și să ne întrebăm ce rol juca ea în contextul religios atît de diferit al perioadei arhaice. Pentru a găsi răspunsul cel mai simplu să ne oprim asupra cîtorva întrebări post-homerice ale cuvintelor *ate* (sau echivalentul său în proză *Adfkia*) și *daimon*. Vom descoperi că, în mai multe privințe, tradiția epică este reprodusă cu o fidelitate remarcabilă.

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI

43

Ate reprezintă încă iraționalul, deosebindu-se de comportamentul orientat spre un scop rațional: de exemplu, aflînd că Fedra nu vrea să mînce, Corul se întrebă dacă aceasta se datorează stării de *ate* sau dacă are ca scop sinuciderea⁵¹. Sediul stării cu pricina este tot *thymos* sau *phrenes*⁵² și factorii care o provoacă sînt foarte asemănători cu cei care apar la Homer; cel mai adesea un *daimon*, un zeu sau mai mulți zei fără identitate precisă; mult mai rar un olimpian anume⁵³; din cînd în cînd, ca la Homer, Erinia⁵⁴ sau *moira*⁵⁵, o dată, ca în *Odiseea*, vinul⁵⁶.

Dar există și contexte mai importante. În primul rînd, *ate* este adesea, dar nu întotdeauna, asociată cu ideea morală, fiind reprezentată ca o pedeapsă; apare 'astfel doar o dată la Homer - în *Iliada* 9 - și apoi la Hesiod, care face din *ate* pedeapsa *hybris-ului* și observă cu satisfacție că „nici măcar nobilul” nu poate scăpa de ea⁵⁷. Ca și altej^edep^e supranaturale, pedeapsa *hybris-nlui* va cădea asupra descendenților păcătosului dacă „vina” nu este răscumpărată în timpul vieții sale⁵⁸. Din această

accepțiune de „pedeapsă” derivă o largă extensiune a sensului lui *ate*. Termenul nu se aplică numai stării sufletești a păcătosului, ci și dezastrelor obiective rezultate din ea. Astfel, perșii la Salamis suferă „marinărești *atai*” și oile măcelărite sînt *ate-ul* lui Aiax⁵⁹. Așadar, *ate* dobîndește sensul general de „ruină” în contrast cu Κἄρσος [cîștig] sau αὐρῆπις [salvare]⁶⁰, cu toate că în literatură păstrează cred, întotdeauna, implicația unei determinări supranaturale. Printr-o extensiune de sens și mai largă, cuvîntul desemnează, de asemenea, uneori, uneltele sau întruchipările miniei divine: așa de pildă, Calul Troian este *ate*, iar Antigona și Ismena sînt pentru Creon „o pereche de *atai*”⁶¹. Astfel de întrebuițări sînt înrădăcinate mai degrabă în sentiment decît în logică: ele exprimă conștiința unei misterioase conexiuni dinamice, ἰσχυρὰ <ῥῥῥ> [forța fatalității] cum o numește Eschil, care leagă crima de pedeapsă; toate elementele acestei unități sinistre sînt într-un sens larg *ate*⁶².

Distinctă de acest context mai vag este interpretarea teologică riguroasă care face din *ate* nu o simplă pedeapsă ducînd la dezastre fizice, ci o amăgire deliberată aducînd asupra victimei noi erori, intelectuale sau morale, prin care ea își accelerează căderea: e acea neîndurătoare doctrină a lui *quem deus vult perdere, prius dementes* [zeul îl scoate mai întîi din minți pe cel pe care vrea să-l piardă]. O aluzie la ea găsim în *Iliada* 9, unde Agamemnon își numește *ate-ul* o amăgire rea (δνδΤΤ) născocită de Zeus (I. 21); dar nu există nici o afirmație generală a doctrinei lui Homer sau Hesiod. Oratorul Licurg⁶³ o atribuie „unor poeți vechi” nespecificați și citează din unul dintre ei un fragment în iambi: „Cînd mînia daimonilor lovește un om, primul lucru pe

44

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

care îl face este să-i ia judecata sănătoasă și să-l îndrepte spre judecăți greșite, astfel încît să nu fie conștient de propriile sale erori”. Teognis⁶⁴ declară și el că mulți sînt aceia care, căutînd „virtutea” și „avantajosul”, sînt deliberat induși în eroare de un daimon care îi face să ia răul drept bine și avantajosul drept rău. Aici acțiunea daimonului nu are nici o conotație morală: el pare să fie pur și simplu un spirit rău care-l ispitește pe om spre a-l pierde.

Faptul că aceste spirite erau temute în perioada arhaică este atestat și de cuvintele Mesagerului din *Perșii*, citate mai sus: Xerxes a fost ispitit de un „alastor sau daimon rău”. Eschil, însă, este mai înțelept: după cum explică fantoma lui Darius mai tîrziu, ispitirea era pedeapsa pentru *hybris*⁶⁵; ceea ce în viziunea parțială a celor vii apare ca actul unei ființe diavolești este perceput de puterea de pătrundere lărgită a morților drept un aspect al justiției cosmice. În *Agamemnon* întîlnim aceeași dublă interpretare. Acolo unde poetul, prin intermediul corului, se arată în stare să descopere voința atotcuprinzătoare a lui Zeus (ΤΤαὐμ'οὐ, ΤΤαὐπεΤεχ [a celui atotputernic, a celui care face tot])⁶⁶ acționînd printr-o lege morală inexorabilă, personajele lui vād numai o lume daimonică, bîntuită de forțe malefice. Esfe aceeași deosebire pe care am întîlnit-o și în epopee între^ punctul de vedere al poetului și cel al personajelor sale. Cassandra vede în Erinii o haită daimonică, îmbătată de sînge omenesc; pentru imaginația înfierbîntată a Clitemnestrei, *ate*, ca și Eriniile, este un daimon personal căruia i-a oferit ca jertfă umană pe bărbatul ei; există chiar un moment cînd ea își simte personalitatea dizolvată și absorbită în cea a alastorului al cărei agent și instrument devenise⁶⁷. Acest din urmă exemplu nu mi se pare atît un caz de „posesiune”, în sensul obișnuit, ci mai curînd ceea ce ٲjev-Brühl numește „participare”, sentimentul că în anumite situații un om sau un lucru este nu numai el însuși, dar și altceva: aș compara pe „șiretul grec” din *Perșii*, care era și el un *alastor*, cu preoteasa Timo din Herodot, femeia care l-a ispitit pe Miltiade la sacrilegiu, și în legătură cu care Apolo declară că „nu Timo era cauza tuturor lucrurilor, ci, Miltiade fiind predestinat să sfîrșească rău, a trebuit să apară cineva care să-l îndemne într-acolo”⁶⁸; e limpede că Timo nu a acționat ca persoană

umană, ci ca agent al unui scop supranatural.

Această atmosferă oprimentă, întunecată în care se mișcă personajele lui Eschil ne pare infinit mai veche decât aerul limpede respirat de oamenii și zeii *Iliadei*. De aceea Glotz l-a numit pe Eschil „*ce revenant de Mycenes*” (această stafie a Micenei), adăugând totuși că era și un orn al veacului său; de aceea recent

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI 45

I

un scriitor german susține că Eschil „a reînsuflețit lumea daimonilor, și în special a daimonilor malefici”⁶⁹. -A vorbi astfel este, însă, după părerea mea, un mod cu totul greșit de a înțelege atât intențiile lui Eschil cât și climatul religios al vremii în care trăia. Eschil nu avea nevoie să re-creze lumea daimonilor; era chiar lumea în care el se născuse. Iar intenția sa nu era să-și ducă compatrioții înapoi înspre lumea aceea, ci, dimpotrivă, să-i călăuzească prin ea în afara ei. Procedul său diferă de al lui Euripide: el nu aruncă asupra lumii respective o îndoială de ordin intelectual sau moral, ci o arată a fi posibilă de o interpretare mai înaltă, zugrăvind-o, ca în *Eumenidele*, transformată prin intervenția Atenei într-o lume nouă a dreptății raționale.

Daimonicul, ca distinct de divin, a jucat, în toate perioadele, un rol important în credința populară greacă (și îl joacă încă). Personajele din *Odiseea* atribuie de multe ori, cum am văzut în capitolul I, evenimentele vieții lor psihice și fizice intervenției unor daimoni anonimi; avem totuși uneori impresia că eroii homerici nu iau aceste lucruri prea în serios. Dar în epoca dintre *Odiseea* și *Orestia*, daimonii par să își intensifice prezența; ei devin mai perseverenți, mai insidioși, mai lugubri. Teognis și contemporanii săi luau foarte în serios daimonul care-l duce pe om la *ate*, cum reiese din fragmentele citate mai sus. Această credință a stărui în mintea poporului mult timp după moartea lui Eschil. Doica din *Medeea* știa că *ate* este opera unui daimon furios și o lega de vechea idee de *phthonos*; cu cât este neamul mai de seamă, cu atât mai mare este *ate*; numai cei obscuri sînt cruțați⁷⁰. Iar în anul 330 oratorul Eschines încă mai putea sugera, ce e drept cu un prudent „poate”, că un ins grosolan care i-a întrerupt discursul la sfatul Amfictionic ar fi fost îndemnat să se poarte atât de necivilizat de „ceva daimonic” (Souuoviou *nvoq* TTapayojiEvou)⁷¹.

Impulsurile iraționale, care se nasc în om împotriva voinței sale și îl duc în ispită, sînt de aceeași natură ca și *ate*. Cuvintele lui Teognis, care numește teama și speranța „daimoni periculoși” sau ale lui Sofocle, care vorbește de Eros ca de o forță care „pervertește judecata sănătoasă pentru a o distruge”⁷², nu trebuie considerate „personificări”: în spatele lor stă vechiul sentiment homeric că aceste lucruri nu fac cu adevărat parte din „eu” uman deoarece nu pot fi controlate conștient de om; ele sînt înzestrate cu o viață și cu o energie proprie și îl pot constrînge pe om, de undeva din afara lui, să adopte un comportament care îi este străin. Vom vedea în capitolele următoare că urme profunde ale acestui mod de a interpreta pasiunile supraviețuiesc chiar și la scriitori ca Euripide și Platon.

46

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Unui tip diferit îi aparțin daimonii proiectați de o situație umană particulară. Cum spune profesorul Frankfort, referindu-se la alte popoare străvechi, „spiritele rele nu sînt, adesea, altceva decât răul însuși, conceput ca substanțial și înzestrat cu putere”⁷³. Iată de ce grecii socoteau foametea și ciuma drept „zei”⁷⁴, iar atenianul modern încă socotește că un anumit loc de pe Dealul Nimfelor este locuit de trei daimoni numiți Holera, Variola și Ciuma. Sînt spirite puternice sub a căror strînsoare omenirea este neajutorată; iar zeitatea înseamnă putere. Așa se explică de ce efectul persistent și apăsător al unei impurități ereditare poate lua chipul aceluia schilean *ἄϊαυωv ysvvriq* [demon al nașterii] și de ce situația de vinovăție criminală e ipostaziată ca Erinie⁷⁵. O

astfel de ființă, după cum am văzut, nu este cu' totul exterioară victimelor sau agenților săi umani: Sofocle poate vorbi, așadar, de „Erinia creierului”⁷⁶. Eriniile sînt totuși obiective reprezentînd legea potrivit căreia sîngele trebuie ispășit; doar Euripide⁷⁷ și T.S. Eliot le consideră psihologizant muștrări de conștiință.

Un al treilea tip de daimon își face apariția în perioada arhaică și e legat încă de, la naștere de fiecare individ particular, determi-nîndu-i, în întregime sau în parte, destinul. îl întîlnim pentru prima oară la Hesiod și Fosilides⁷⁸. El reprezintă *moira* individuală sau „lotul” de care vorbește Homer⁷⁹, dar într-o formă personală care corespunde imaginației acelor vremuri. Adesea nu pare a fi altceva decît „norocul” sau ursita unui om⁸⁰; dar acest noroc nu este conceput ca un accident din afară - el face tot atît de mult parte din înzestrarea nativă ca și frumusețea sau talentul. Teognis se plînge că mai multe depind de daimonul cuiva decît de caracterul lui; dacă daimonul tău nu este de calitate, tot ceea ce întreprinzi este sortit eșecului⁸¹ oricît de sănătoasă ți-ar fi judecata. Zadarnic proclamă Heraclit că „destinul este caracterul” (*r\Qoq dvGpwTTU*) 5ai|iwv); el nu reușește să înlătore superstiția. Cuvintele KaKo5ot|iwv [demonul rău] și 8uo5ai|iwv [nenorocit] par să fi fost create în secolul al V-lea (euScu'nwv [fericit] datează din vremea lui Hesiod). În soarta care îi urmărește pe marii regi și generali -un Candaules sau un Miltiade - Herodot nu vede un accident exterior sau o trăsătură consecventă a caracterului, ci „ceea ce a fost să fie” -xpřtv yctp KavSauAți *yeviaQai* KaKwq⁸². Pindar împacă pios acest fatalism popular cu voința Zeului: „mărețul scop al lui Zeus *dirijează* daimonul oamenilor pe care îi iubește”⁸³. În fine, l Platon.reia ideea și o transformă complet, cum face cu atîtea alte **elemente** de credință populară: daimonul devine un fel de spirit /îndrumător sublim, un supra-eu freudian⁸⁴ care, în *Timaios*, se identifică cu elementul purei rațiuni a omului⁸⁵. În acest veșmînt sărbătoreesc, devenit respectabil din punct de vedere moral și

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI 47

filosofic, daimonul se bucură de o nouă viață în paginile stoicilor, neoplatonicienilor și chiar ale scriitorilor creștini medievali⁸⁶.

Aceștia au fost, așadar, cîțiva din daimonii care au format o parte din tradiția religioasă a secolului al V-lea î.H. Firește¹, nu mi-am propus să ofer o imagine completă a acestei tradiții. Cîteva alte aspecte ale ei vor apărea în capitolele ce urmează. Dar nu putem merge mai departe fără să ne punem o întrebare, care s-a conturat poate, deja, și în mintea cititorului nostru: cum să concepem relația dintre „cultura vinovăției” pe care am descris-o în aceste pagini și „cultura rușinii” cu care ne-am ocupat în primul capitol? Ce forțe istorice determină deosebirea dintre ele? Am încercat să arăt că această deosebire nu este atît de radicală pe cît au presupus unii specialiști. Am urmat diferite fire care duceau de, la Homer la jungla imperfect limpezită a perioadei arhaice și continuau pînă în secolul al V-lea. Discontinuitatea nu e totală. Cu toate acestea, o deosebire reală de concepții religioase separă lumea lui Homer pînă și de cea a lui Sofocle, care a fost numit cel mai homeric dintre t?oți. Este oare posibil să facem vreo presupunere privind cauzele care stau la baza acestei deosebiri ? La această întrebare nu putem spera să găsim un răspuns simplu. În primul rînd nu avem de-a face cu o evoluție istorică continuă, prin care un tip de concepție religioasă s-a transformat treptat în altul. Nu trebuie, cu nici un chip, să adoptăm punctul de vedere excesiv potrivit căruia religia homerică nu e altceva decît o invenție poetică „la fel de îndepărtată de realitate și de viață ca și artificialul limbaj homeric”⁸⁷. Există însă motive serioase care ne fac să credem că poeții epici ignorau sau minimalizau multe credințe și practici care au existat în vremea lor, dar care nu îi interesau pe protectorii lor. De exemplu, vechea magie catartică a țapului ispășitor se practica în Ionia secolului al VT-lea, adusă probabil acolo de primii coloniști, din moment ce același ritual era practicat și în Atica⁸⁸. Poeții *Iliadei* și *Odiseii* asistaseră probabil de mai multe ori la acest ritual;

l-au exclus însă din poemele lor, așa cum au exclus tot ceea ce ei înșiși sau publicul lor aristocratic considerau barbar. Ei nu ne oferă un întreg rupt de credința tradițională, ci o *selecție* din creația tradițională -selecție care se potrivește unei culturi aristocratice și militare, la fel cum Hesiod ne oferă o selecție potrivită unei culturi țărănești. Dacă nu ținem seama de acest fapt, comparația dintre cele două culturi va produce o impresie exagerată de discontinuitate istorică. Și totuși, dincolo de orice asemenea precizări, sîntem confrunțați cu un important rest de deosebiri care par a reprezenta mai curînd genuine schimburi culturale decît împrumuturi dintr-un fond cultural comun. Evoluția unora din ele se poate urmări - în

48

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ciuda documentelor precare - chiar în perimetrul perioadei arhaice. Pfister, de pildă, recunoaște „o incontestabilă progresie a anxietății și a spaimei în evoluția religiei grecești”⁸⁹. Este adevărat că noțiunile de pîngărire, purificare, *phthonos* divin fac probabil parte din moștenirea indo-europeană originară. Dar vîrsta arhaică este cea care recuperează poveștile lui Oedip și Oreste ca pe niște povești „de groază” ale vinovăției sîngeroase; astfel a devenit purificarea o preocupare esențială a celei mai mari instituții religioase arhaice, Oracolul din Delfi; astfel s-a consolidat importanța *phthonos-ului* pînă ce el a devenit pentru Herodot modelul care stă la baza întregii istorii. Iată ce tip de fapte ne rămîne de explicat.

Aș putea foarte bine să mărturisesc de la bun început că nu pot da nici o explicație completă, pot aproxima doar cîteva răspunsuri parțiale. Fără îndoială, condițiile sociale generale pot explica multe⁹⁰. În Grecia continentală (căci ne preocupă tradițiile Greciei continentale) perioada arhaică a fost un episod de maximă insecuritate personală. Micile state suprapopulate de-abia începuseră să iasă din mizeria și sărăcia rămase în urma invaziilor dorice, cînd au început noi tulburări: clase întregi au fost ruinate de marea criză economică a secolului al VII-lea, urmată, la rîndul ei, de marile conflicte politice ale secolului al VI-lea, care au transformat criza economică în termenii unei feroce ostilități de clasă. Este foarte posibil ca răsturnările de straturi sociale, stîrnite de această criză, să fi adus la suprafață elemente pînă atunci subordonate ale unei populații mixte, încurajînd astfel renașterea vechilor modele culturale, rămase fără întrerupere în conștiința oamenilor de rînd⁹¹. Mai mult chiar, condițiile nesigure de viață pot favoriza dezvoltarea credinței în daimoni, întemeiate pe sentimentul denențenței neajutorate a omului față de o forță capricioasă; această împrejurare, la rîndul ei, poate încuraja un apel mai intens la procedurile magice, dacă Malinowski⁹² are dreptate atunci cînd susține că funcția biologică a magiei este să descătușeze sentimente de frustrare acumulate fără putința de a-și găsi o supapă rațională. Este iarăși probabil că, pentru un alt tip uman, îndurarea prelungită a nedreptății omenești poate duce la credința compensatorie că există dreptate în ceruri. Și, desigur, nu întîmplător primul grec care a propovăduit justiția divină a fost jHesiod!— numit de regele Cleomene⁹³, „poetul hiloților”, un om care a suferit el însuși de pe urma Judecăților strîmbe”. Și nu poate fi întîmplător nici faptul că, în acea perioadă, judecata de apoi care-i aștepta pe cei bogați și pe cei puternici devine o temă poetică atît de răspîndită⁹⁴ - spre deosebire de Homer, pentru care, cum observa Murray, oamenii bogați tind să fie și cei mai virtuoși⁹⁵.

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI

49

Specialiștii mai prudenți decît mine se vor declara mulțumiți cu aceste generalități cumiști. Într-o oarecare măsură ele sînt, de altfel, valabile. Dar ca explicații ale evoluției specifice parcurse de sentimentul religios arhaic - mă refer mai ales la intensificarea sentimentului de vinovăție -, ele nu mai sînt la fel de convingătoare. Voi risca, de aceea, propunerea de a nuanța (fără a le înlocui) asemenea explicații dintr-un

unghi de vedere care nu mai pornește de la societate în sens larg, ci de la familie. Familia era cheia de boltă a structurii sociale arhaice, prima unitate organizată, primul teritoriu al legii. Organizarea ei, ca în toate societățile indo-europene, era patriarhală; legea ei era *patria potestas*⁹⁶ (puterea părintească). Capul unei familii este regele ei, oîKOio âvaL; poziția lui este încă descrisă de Aristotel ca analogă cu cea a unui rege⁹⁷. Autoritatea sa asupra copiilor este, în timpurile străvechi, nelimitată; este liber să-i abandoneze când sînt mici, iar când sînt maturi să-i expulzeze din comunitate ca rătăciți sau recalcitranți; așa l-a expulzat Tezeu pe Hipolit, Oeneu pe Tydeu, Strophios pe Pilade și Zeus însuși pe Hefaiostos pentru a se fi coalizat cu mama sa⁹⁸. Față de tată, fiul avea îndatoriri, dar nu drepturi; cît timp trăia tatăl, el era un minor permanent - stare de lucruri care a durat la Atena pînă în secolul al VI-lea, cînd JSoloEy'a introdus anumite legi în apărarea fiului⁹⁹. Într-adevăr, mai mult de două secole după Solon, tradiția jurisdicției familiale era încă atît de puternică încît pînă și Platon - care nu era în nici un caz un admirator al familiei - a trebuit să-i acorde un loc în legislația sa¹⁰⁰. Atîta timp cît vechiul sentiment de solidaritate familială a dăinuit, sistemul a funcționat probabil și el. Fiul dădea tatălui aceeași ascultare supusă pe care, cînd venea vremea, o primea și el de la propriii săi copii. Dar, o dată cu slăbirea legăturii de familie, o dată cu revendicarea crescîndă a drepturilor personale și a responsabilității personale a individului, asistăm la accentuarea acelor tensiuni interne care au caracterizat mult timp viața de familie în societățile apusene. Putem deduce din intervenția, legislativă a lui Solon că, de fapt, ele începuseră să se manifeste în secolul al VI-lea. Groaza teribilă cu care grecii priveau injurierea tatălui și sancțiunile religioase deosebite care îl așteptau pe cel vinovat sînt ele însele simptome ale unui sever sistem represiv¹⁰¹. La fel și multe povestiri în care blestemul unui tată are consecințe teribile - povestiri precum cele ale lui Phoenix, Hipolit, Pelops și fiii săi, Oedip și fiii săi - toate, pare-se, produse ale unei perioade relativ tîrzii¹⁰², cînd poziția tatălui nu mai era atît de sigură. Sugestivă în alt sens este povestea barbară a lui Cronos și Uranus, pe care grecii arhaici se poate să o fi

50

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

împrumutat dintr-o sursă hittită. Aici proiecția mitologică a unor dorințe inconștiente este desigur transparentă - așa simțise probabil și Platon cînd declara că istoria aceasta putea fi comunicată doar unui număr foarte restrîns de persoane într-o specială HuaTrjpiov [ceremonie religioasă secretă] și că trebuie neapărat ascunsă celor tineri¹⁰³. Dar pentru ochiul psihologului, cea mai semnificativă dovadă este cea oferită de unele fragmente din scriitorii perioadei clasice. Exemplul tipic prin care Aristofan ilustrează plăcerile vieții în acea țară utopică, pămîntul tuturor dorințelor împlinite, este că dacă îți vine să-i tragi o chelfăneală tatălui tău, oamenii te aprobă: fapta e xaAdv [frumoasă] în loc să fie maxpov [rușinoasă]¹⁰⁴. Și cînd Platon vrea să ilustreze ce se întîmplă atunci cînd barierele rațiunii nu funcționează, exemplul lui tipic este visul lui Oedip. El este confirmat de Sofocle, care o face pe Iocasta să declare că asemenea vise sînt obișnuite, și de Herodot care relatează un vis asemănător¹⁰⁵. Ni se pare întemeiat să susținem pe baza unor simptome identice că există o anumită similitudine a cauzelor și să tragem concluzia că situația familiei în Grecia antică, ca și situația familiei astăzi, a dat naștere la conflicte infantile ale căror ecouri au dăinuit în subconștientul adultului. O dată cu dezvoltarea mișcării sofiste, în multe familii conflictul s-a conștientizat; tinerii au început să susțină că au dreptul natural de a nu-și asculta tatăl¹⁰⁶. Dar considerăm că astfel de conflicte existau deja la nivel inconștient cu mult înainte -că, de fapt, ele au început o dată cu cele mai timpurii tresăriri nemărturisite ale individualismului, într-o societate în care solidaritatea familiei era încă atotputernică.

Se poate vedea cu ușurință unde duc toate acestea. Psihologii au demonstrat ce puternică sursă a sentimentelor de vinovăție este răzvrătirea dorințelor nemărturisite, dorințe pe care conștiința nu le înregistrează în afara momentelor de vis sau de reverie, dar care nu sînt mai puțin capabile să stîrnească în sinea fiecăruia un sentiment intens de inconfort moral. Acest inconfort ia adesea, în ziua de azi, o formă religioasă; și dacă a existat în Grecia arhaică un sentiment similar, aceasta ar fi fost forma firească pe care el ar fi adoptat-o. Deoarece, în primul rînd, tatăl omenesc își avea, din cele mai vechi timpuri, un corespondent ceresc: Zeus *pater* aparține tradiției indo-europene, cum indică și echivalenții lui latini și sanscriți, iar Calhoun arată în ce măsură statutul și conduita lui Zeus sînt copiate la Homer după modelul tatălui de familie din epoca sa¹⁰⁷, oîkoio *avat*, [stăpînul casei]. În ritual, Zeus apare de asemenea ca șef supranatural al economiei domestice, ca Patroos el protejează familia, ca Herkeios locuința, ca Ktesios proprietatea. Era firesc ca acele ciudate sentimente con-

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI 5/

fuze legate de tatăl terestru pe care copilul nu îndrăznește să le mărturisească nici față de el însuși, să fie proiectate și asupra celui ceresc. Aceasta explica foarte convenabil de ce, în epoca arhaică, Zeus se manifestă rînd pe rînd ca sursă de nepătruns a darurilor bune ca și a celor rele; ca zeul gelos care ia în nume de rău dorințele cele mai arzătoare ale copiilor săi¹⁰⁸ și, în fine, ca judecător crunt, drept, dar sever, care pedepsește neînduplecat păcatul capital al afirmării de sine, păcatul *hybris-ului*. (Acest ultim aspect corespunde unei faze în dezvoltarea relațiilor de familie în care se simte că autoritatea tatălui are nevoie de sprijinul unei autorități morale; „vei face asta fiindcă ți-o spun eu” este înlocuit de „vei face asta fiindcă așa e bine”.) În al doilea rînd, tradiția culturală pe care Grecia arhaică o împărtășea cu Italia și cu India¹⁰⁹ includea un număr de idei despre impuritatea rituală care oferea o explicație firească a sentimentelor de vinovăție generate de dorințele reprimite. Un grec din perioada arhaică posedat de asemenea simțăminte era capabil să le dea o formă concretă spunîndu-și că a venit în contact cu *miasma* sau că povara sa rezultă din greșeala vreunui strămoș și, ceea ce este mai important, era capabil să se elibereze trecînd printr-un ritual - catartic. Nu avem oare aici o posibilă cheie pentru înțelegerea rolului jucat, în cultura greacă, de ideea *catharsis-ului* și a treptatei desprinderi din ea a noțiunilor de păcat și ispășire, pe de o parte, și, pe de altă parte, a acelei curățiri sufletești aristotelice care ne eliberează de sentimente nedorite oferindu-ne proiecția lor artistică¹¹⁰?

Nu voi urmări mai departe asemenea speculații imposibil de consolidat prin probe directe. În cel mai bun caz, ele pot căpăta confirmări indirecte în măsura în care psihologia socială reușește să identifice oarecare paralelisme cu arii culturale accesibile unui studiu mai amănunțit. Asemenea eforturi se fac deja¹¹¹, dar ar fi prematur să le generalizăm rezultatele. Deocamdată mă voi resemna să-i văd pe filologi privind cu neîncredere observațiile mele de pînă acum. Și, pentru a evita orice neînțelegere, voi reliefa în încheiere două lucruri. În primul rînd nu mă aștept ca această cheie sau oricare alta să deschidă toate porțile. Evoluția unei culturi este un lucru prea complex pentru a fi explicat integral în termenii unei simple formule, fie ea economică sau psihologică, îngust marxistă sau dogmatic freudistă. Trebuie să rezistăm tentației de a simplifica ceea ce nu e simplu. În al doilea rînd, explicarea originilor nu este totuna cu explicarea valorilor. Trebuie să ne ferim să minimalizăm semnificația religioasă a ideilor pe care le-am discutat aici, chiar atunci cînd, ca în cazul doctrinei tentației divine, ele repugnă simțului nostru moral¹¹². Nu trebuie

52

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

să uităm nici că din această cultură arhaică a vinovăției s-a născut una din cele mai profunde poezii tragice create de om. Sofocle, ultimul mare exponent al concepției arhaice despre lume, a fost acela care, mai presus decît toți, a exprimat întreaga semnificație tragică a vechilor teme religioase în

formele lor fruste, neprelucrate moral: sentimentul coplesitor al nimicniciei umane în fața misterului divin și al ate-ului care pîndește orice realizare umană. Prin Sofocle ideile acestea au devenit parte integrantă a tradiției culturale a omului occidental. Aș dori să închei acest capitol cu un citat din *Antigona* care vorbește mult mai bine decît aș putea eu să o fac despre înfricoșata frumusețe a credințelor vechi¹¹³.

*Ferice sînt cei care viața și-au dus-o
Cruțați de amaruri! Cînd zeii
Căminul cuiva ar voi ca să-l surpe,
Urgii nesfirșite ei zvîrle
Pe șirul urmașilor lui... Așa e
Cînd urlă din Tracia vîntul
Năpraznic și valuri și valuri ridică,
De scormone tot din adîncuri
De mare și-n sus vîrtejește nisipul
Cel negru, iar țărîmul, năpraznic
Izbit de talazuri, în vuiet vuieste.
Pe toți Labdacizii pe neamul acesta
Îl văd năpădit de năpaste,
Din vremuri străbune. O vîrstă se stinge
Și alta-i urmează asupra-i
Trecîndu-i blestemul. Un zeu împotriva-i
Pornește și nu-i vreo scăpare...
Cînd azi licărea o nădejde asupra
Acestei din urmă mlădițe din neamul
Oedip, azi a morții țărînă
De ea așternută și nesăbuita-i
Vorbire au stins și această nădejde.
Ce om va putea, în trufia-i, înfrînge
Puterea ta, Zeus ? Doar pe tine
Nici somnul ce-n mreaja-i pe toți ne cuprinde
Nici vremea-n rotirea-i zielească,
Ce-i fără istov, nu te-o-nfrînge vreodată.
Tu făr' bătrînețe, domni-vei ' <■
în veci pe Olimpul cu uluitoarea-i Lumină. Ca ieri, în vecie*

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI 53

*Aceeași e legea aceasta a firii! Cînd omul se crede că-i cel mai Ferice, atunci îl pîndește pierzarea.
Mereu schimbăcioasa nădejde pe unii-i
Ajută, pe alții-i înșală
În tot ce ades ușuratec visează.
Nădejdea furioasă se strecoară
În om, pînă vine clipa să calce-n
Jăratec... Ah, tare-nțeleaptă-i
Zicala vestită; cînd omului drumul
Pierzării vreun zeu i-l deschide,
Lui zeu-i arată tot răul sub chipul de bine.
Răstimp doar fugarnic !
Căci, iată, curînd năruirea-l pîndește ! **

Note la capitolul II

1. Se consideră în general că Perioada Arhaică se sfîrșește o dată cu războaiele persane și pentru istoria politică aceasta este linia firească de demarcare. Dar pentru istoria ideilor, adevărata ruptură intervine mai tîrziu, o dată cu începuturile mișcării sofiste. Chiar și atunci linia de demarcare nu este foarte strictă din punct de vedere cronologic. Sofocle, prin gîndirea sa, deși nu prin tehnica sa literară, aparține încă cu totul lumii vechi (poate cu excepția pieselor mai tîrzii); la fel, în mai multe privințe, prietenul său Herodot
Jcf. Wilamowitz, *Herm.es*, 34 [1998]; E. Meyer, *Forschungen z. alt. Gesch.*, II, 252 și urm.; F. Jacoby, *P.-W.* - volumul supl. II, 479 și urm.). Eschil, pe de altă parte, străduindu-se să interpreteze și să raționalizeze moștenirea perioadei arhaice, este în multe privințe un profet al noilor timpuri.
2. Sentimentul de d'irixavia [neputință] este ilustrat cu exemple excelente din poezii lirice

vechi de Snell în *Die Entdeckung des Geistes*, 68 și urm. în paginile ce urmează sînt foarte îndatorat lucrării strălucite a lui Latte, „Schuld u. Siinde i.d.gr. Religion”, *Arch. f. Rel.*, 20 (1920-1921), 254 și urm.

Toți înțelepții lui Herodot o știu: Solon, 1.32; Amasis, 3.40; Arta-banus, 7.10, e. Despre semnificația cuvîntului (pBdvog [invidie] cf. Snell, *Aischylos u. das Handeln im Drama*, 72, n. 108; Cornford, *From Religion to Philosophy*, 118; iar pentru asocierea sa cu Tapaxn [tulburarea] Pind., *Isthm.*, 7.39 : Sa nu fie tulburată invidia nemuritorilor. Tapdaaeiv [a tulbura] se folosește regulat pentru intervențiile supranaturale, de exemplu, Eschil, *Hoe.*, 289, Platon, *Legi*, 865 E. II., 24.525-533.

3.

-Sofocle, *Oedip Rege*, E.P.L., B.p.t., 1965 („Antigona”, în românește de George Fotino).

54

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI

55

5. Semonide din Amorgos, 1. I și urm. Bergk. Despre semnificația lui 2(πρί)JLP°i [vremelnici] vezi H. Frankel, *TAPA* 77 (1946) 131 și urm.; despre cea a lui teAoc; [sfirșit, moarte] F. Wehrli, *AdQe Picoactq* [Ascunde-ți viața], 8, nr. 4

6. Teognis, 133-136, 141-142. în ceea ce privește imposibilitatea în care se află omul de a-și înțelege propria condiție cf. și Heraclit, fr. 78 Diels: *căci, în timp ce firea omenească nu are judecată, cea zeiască o are* și pentru imposibilitatea de a-și controla soarta, *H. Apoll.*, 192 și urm. Simonides, fragm. 61, 62, Bergk; pentru ambele, Solon, 13.63 și urm. Același lucru ne învață și Sofocle, pentru care toate generațiile omenești nu înseamnă nimic - *ca și cum nu ar fi viețuit*, *O.T.* 1186 - atunci cînd privim viața lor din perspectiva zeilor și a timpului; astfel priviți, oamenii sînt doar năluci sau umbre (*Aiix* 125).

7. *Agam.*, 750.

8. Credința lipsită de sens moralizator este răspîndită astăzi la popoarele primitive (Levy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, 45). într-o interpretare cu coloratură moralizatoare apare în China clasică : „Dacă ești bogat și te bucuri de o stare socială privilegiată” spune *Tao Te Ching* (? secolul al IV-lea î.H.) „devii mîndru și astfel te lași dus pe calea care duce la pirzanie. Cînd toate merg bine, e mai înțelept să te ții deoparte”. în Vechiul Testament apare de asemenea: de exemplu, Isaia 10:12 și urm., „voi pedepsi... trufia privirilor lui semețe, căci el a zis «Prin puterea mîinilor mele am făcut aceste lucruri, și prin înțelepciunea mea...». Se fălește oare securea împotriva celui ce se slujește de ea ?”. Pentru noțiunea Kopoq [sațietate] cf. Proverbe 30: 8 și urm., „nu-mi da nici sărăcie, nici bogăție, dă-mi pîinea care-mi trebuie, ca nu cumva, în belșug, să mă lepăd de tine și să zic: «Cine este Domnul ?»”.

9. *Od.*, 5.118 și urm. Cf. 4.181 și urm.; 8.565 și urm., 13.173 și urm.; 23.210 și urm. Toate apar în discursuri. Exemplele pe care unii pretind că le-au găsit în *Iliada*, de exemplu 17.71, sînt de alt tip, și nu sînt adevărate cazuri de (pGdvoq [invidie].

10. *Pers.*, 353 și urm., 362. Acesta nu este, de fapt, o nouă evoluție. Am observat o „supradeterminare” asemănătoare la Homer (cap. I, pp. 26, 34), care este răspîndită la popoarele primitive și în zilele noastre: de exemplu, Evans-Pritchard relatează că în tribul Azande „credința în moartea din cauze naturale și credința în moartea provocată prin vrăjitorie nu se exclud reciproc” (*Witchcraft, Oracles and Magic*, 73).

11. Solon, fr. 13 Bergk (cf. Wilamowitz, *Sappho u. Sim.*, 257 și urm., Wehrli, *op.cit.,supra*, 11 și urm. și R. Lattimore, *AJP*, 68 [1947] 161 și urm.); Esch., *Agam.*, 751 și urm. unde este comparat cu concepția obișnuită; *Hdt.*, 1.34.1.

12. De exemplu, *Hdt.*, 7.10. Sofocle nu pare să fi dat vreodată o interpretare morală acestei idei, care apare în *El.*, 1466, *Phil.*, 776 și, ca doctrină generală (dacă TrdjiTroXu y' [foarte numeros] e corect), în *Ant*, 613 și urm. Cf. Aristofan, *Plut.*, 87-92, unde se susține că Zeus ar avea o antipatie specială împotriva celor mai nobili.

13. Pentru uppiț ca tpiotov Kcacov [primul rău], vezi Teognis, 151 și urm.; pentru universalitatea termenului, *H. Apoll.*, 541: *trufia obișnuită a muritorilor* și Archilocus, fr. 89 : *o, Zeus, tu ai grijă de trufia și dreptatea animalelor*. Cf. Heraclit, fr. 43 D: *Trufia trebuie mai degrabă să se stingă decît să fie aprinsă*. Pentru pericolul pe care îl reprezintă fericirea cf. remarca lui Murray „în poezia

- greacă este un semn rău dacă numești pe cineva «un om fericit»" (*Aeschylus*, 193).
14. *LA.*, 1089-1097.
15. *II.*, 9456 și urm.; 571 și urm.; cf. *Od.*, 2.134 și urm., 11.280. Trei dintre aceste fragmente apar în texte care au fost probabil împrumutate din epopei continentale, iar al patrulea face parte din „Telemachie”.
16. //•, 16.385 și urm. Despre caracterul hesiodic al rîndurilor 387-388 vezi Leaf *ad loc.*; dar nu e nevoie să considerăm rîndurile o „interpolare” (cf. Latte, *Arch. f. Rel.*, 20.259).
17. Vezi Arthur Platt, „Homer's Similes”, *J. Phil.*, 24 (1896) 28 și urm.
18. Cei care susțin un punct de vedere contrar confundă, după părerea mea, pedepsirea sperjurului - considerat crimă împotriva divinei Tifirj [onoare] (4.158 și urm.) și pedepsirea de către Zeus Xeinios a crimelor împotriva ospitalității (13.263 și urm.) cu o preocupare pentru dreptate în sine.
19. *Od.*, 7.146 și urm; 9.270 și urm.; 14.283 și urm. De comparat cu soarta lui Lycaon, *II.*, 21.74 și urm.
20. *Od.*, 6207 și urm.
21. *Od.*, 1.32 și urm. Despre semnificația acestui fragment mult discutat vezi, cel mai recent, K. Deichgräber, *Gott. Nachr.*, 1940, și W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 24. Chiar dacă termenul kcii [și] 1.33 este luat în sens de „de asemenea”, nu pot fi de acord cu Wilamowitz (*Glaube*, II. 118) că „poetul lui a nu are nimic nou de spus”.
22. *Od.*, 23.67: *Ei pătimită din pricina nedreptății lor*, aceleași cuvinte pe care Zeus le folosește și în cîntul 1.34. Să nu uităm că *Odissea*, spre deosebire de *Iliada*, are elemente de basm și că eroul basmului trebuie să iasă învingător la sfîrșit. Dar poetul care a dat forma finală povestirii a profitat de ocazie, se pare, pentru a pune accentul pe învățămintele justiției divine.
23. Teognis', 373-380, 733 și urm. Cf. Hesiod, *Erga*, 270 și urm., Solon, 13.25 și urm., Pindar, fr. 201 B (213 S). Autenticitatea pasajelor din Teognis a fost contestată dar nu cu argumente solide (cf. W.C. Greene, *Moiră*, Ap. 8 și Pfeiffer, *Philol.*, 84 [1929] 149).
24. *Poetica*, 1453^a 34.
25. Solon, 13.31; Teognis, 731-742. Cf. și Sofocle, *O.C.*, 964 și urm. (Webster, *Introduction to Sophocles*, 31, greșește cînd spune că Oedip *refuză* explicația prin vină moștenită). Pentru atitudinea lui Eschil, vezi în continuare, în capitolul de față, pp. 44 și urm. Herodot consideră o astfel de pedeapsă cu întîrziere deosebit de 9εΤov [caracteristică zeilor], și o pune în contrast cu justiția omenească (to Sikkxiov), 7.137.2.
26. Cf., de exemplu, cazul lui Acan, în care întreaga lui semînție, inclusiv animalele de pe lîngă casă, sînt distruse din cauza unei greșeli religioase minore comise de acesta (Iosua, 7: 24 și urm.). Dar astfel de execuții în masă au fost interzise mai tîrziu și doctrina vinii moștenite este condamnată explicit de Ieremia (31: 29 și urm.) și de Ezechiel (18: 20, „Fiul nu va purta nelegiuirea tatălui său”, și
- 56
- GRECII ȘI IRAȚIONALUL
- întregul capitol). Apare totuși ca o credință populară în Ioan 9:2, unde discipolii întrebă: „învățătorule, cine a păcătuit: omul acesta sau părinții lui, de s-a născut orb?”.
27. Cîteva exemple se găsesc în Levy-Bruhl, *The „Soul” of the Primitive*, cap. II și *Primitives and the Supernatural*, 212 și urm.
28. Cf. Kaibel, *Epigr. graec.*, 402; Antiphon, *Tetral.*, II. 2.10; Plutarh, *serv. vind.*, 16, 559D.
29. Hdt, 1.91: cf. Gernet, *Recherches sur le developpement de la pensie juridique et morale en Grece*, 313, care inventează cuvîntul „chosisme” pentru a descrie această concepție despre djapTi'a [păcat].
30. Vezi în special pp. 403 și urm., 604 și urm.
31. *Theaet.*, 173D, *Rep.*, 364BC. Cf. și [Lys] 6.20; Dem., 57.27; și critica implicată la Isocrate în *Busiris* 25.
32. *Legi*, 856C, *Nimămii nu-i este îngădui să-și insulte tatăl și să-și pedepsească copiii*. Există totuși și excepții (856D); faptul că vina religioasă poate fi moștenită este recunoscut în legătură cu ungerea preoților (759C) și cu sacrilegiul (854B, unde sînt de părere că este vorba de vina titanilor, cf. *infra*, cap. V, n. 133).
33. Plut., *serv. vind.*, 19, 561 c și urm. Dacă acceptăm spusele lui Diog. Laertius (4.46), Bion avea

toate motivele de amărăciune față de doctrina vinii moștenite — el și întreaga sa familie fuseseră vânduți ca sclavi din cauza unei greșeli comise de tatăl său. *Reductio ab absurdum* a solidarității familiale făcută de Bion are paralele în viața reală: vezi Levy-Bruhl, *The „Soul” of the Primitive*, 87 și *Primitive Mentality*, 417.

34. Teognis, 147; Fosilides, 17. Dreptatea este fiica lui Zeus (Hesiod, *Erga*, 256; Eschil, *Sept.*, 662) sau ΤΤδpgSpoq [zeița care are statuie în templu alături de el] (Pindar, *Ol.*, 8.21; Sof., *O.C.*, 1382). Cf. interpretarea presocratică a legii naturale ca 5ikt] [dreptate] care a fost studiată de H. Kelsen, *Society and Nature*, cap. V și de G. Vlastos într-o lucrare de fină analiză, CP 42 (1947) 156 și urm. Acest accent j pe dreptatea omenească, naturală sau supranaturală pare să fie un j semn distinctiv al culturilor vinii. Natura acestei legături psihologice j a fost subliniată de Margaret Mead într-o cuvîntare la Congresul **Internațional** al Sănătății Psihice în 1948: „Legea care dă pedeapsa 'cuvinită pentru crimele dovedite este corespondentul guvernamental al acelei autorități părintești care, dezvoltînd un tip de imagine părintească interioară, favorizează apariția sentimentului vinovăției". Este semnificativ, probabil, că SiKaiot] [cel drept] apare doar j de trei ori în *Iliada* și înseamnă poate o singură dată „drept".

35. //., 15.12; 16.431 și urm.; 19.340 și urm.; 17.441 și urm.

36. Cf. Rohde, *KZ. Schriften*, II, 324; P.J. Koets, AeiAiSaifiovi'a [Superstiția], 6 și urm. *AeiAiQeoq* [cu teamă de zei] apare în Atica drept nume propriu începînd din secolul al VI-lea (Kirchner, *Prosopographia Attica*, s.v.). OiÂdtko] [iubit de zei] nu este atestat pînă în secolul al VI-lea (*Hesperia*, 9 [1940] 62).

37. L.-S. (și Campbell Bonner, *Harv. Theol. Rev.*, 30 [1937] 122) greșesc cînd atribuie un sens activ cuvîntului 9eo<piA<3<; [într-o manieră plăcută zeului] la Isocrate 4.29. Contextul arată că se referă la iubirea lui Demeter pentru Atena, *cea cu gînduri bune față de strămoșii noștri* (28).

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI 57

38. M.M. 1208^b 30: *Căci e nemaipomenit cel care pare că este prieten cu Zeus*. Posibilitatea de cptAia [prietenie] între om și zeu era negată și de Aristotel, *E.N.* 1159" 5 și urm. Dar nu ne putem îndoii că atenienii își iubeau zeii; cf. Eschil, *Eum.*, 999: *prieteni ai fecioarei prietene* și Solon 4.3 și urm. Aceași relație de încredere absolută există în *Odissea* între Atena și Odiseu (vezi mai ales *Od.*, 13.287 și urm.). Fără îndoială că decurge, în ultimă instanță, din funcția inițială a zeiței de protectoare a regilor miceni (Nilsson, *Minoan - Myce-naean Religion*², 491 și urm.).

39. Stengel și alții neagă faptul că Homer are cunoștințe despre KctOapai] [purificarea] magică (Hermes, 41.241). însă reiese destul de limpede din „faptul că aruncă în mare apa murdară în care s-au spălat" și din descrierea Aujicrra [pucioasei] drept kokw v aKog [leacul relelor], că purificările care apar în *Il.*, 1.314 și în *Od.*, 22.480 și urm. sînt considerate catartice în sensul magic. Cf. Nilsson, *Gesch.*, I. 82 și urm.

40. *Od.*, 15.256 și urm. Antiphon, *de caede Herodis* 82 și urm. Pentru atitudinea mai veche cf. și Hesiod, fir. 144.

41. *Od.*, 11.275 și urm.; *Il.*, 23.679 și urm. Cf. Aristarh despre *Iliada*, 13.426 și 16.822; Hesiod, *Erga*, 161 și urm. Robert, *Oidipus*, I. 115.

42. Cf. L. Deubner „Oedipusprobleme", *Abh. Akad. Beri*, 1942, nr. 4.

43. Caracterul molipsitor al \iiao\ia [pîngărire] este atestat pentru prima oară de Hesiod, *Erga*, 240. *Leges sacrae* din Cyrene (Solmsen, *Inscr. Gr. dial.*⁴ nr. 39) conțin indicații amănunțite despre manifestarea sa în cazuri individuale; în ceea ce privește legea atică cf. *Dem.* 20.158. Mai era încă în general acceptată în perioada clasică, după cum reiese din anumite fragmente ca, de pildă: Esch., *Sept.*, 597 și urm., Sof., *O.C.*, 1482 și urm., Eur., *I.T.*, 1229, Antiph., *Tetr.*, 1.1.3, Lys., 13.79. Euripide a protestat împotriva ideii de *miasma*, *Her.*, 1233 și urm., *I.T.*, 380 și urm.; Platon însă îndepărta de la activități religioase sau civice pe toți cei care avuseseră un contact *voluntar*, oricît de precar, cu o persoană pîngărită, pînă nu se purificau (*Legi*, 881 DE).

44. Deosebirea a fost enunțată limpede pentru prima oară de Rohde, *s^Psyche* (trad. engl.), 294 și urm. Natura mecanică a pîngăririi pîaona

este evidentă nu numai din caracterul ei molipsitor, ci și din mijloacele puerile prin care poate fi evitată: cf. Sof., *Ant.*, 773 și urm., cu nota lui Jebb, și obiceiul atenian de a-i pune pe criminalii condamnați la moarte să-și *autoadministreze* cucuta.

45. *The Psychological Frontiers of Society*, 439.

46. Vezi interesanta conferință a lui F. Zucker, *Syneidesis - Conscientia* (Jenaer Akademische Reden, Heft 6, 1928). Este, cred, semnificativ că, alături de vechii termeni obiectivi pentru vina religioasă \yoq [sacrilegiu], \iiaa\ia [pîngărire], întîlnim pentru prima oară, către sfîrșitul veacului al V-lea, un termen pentru *conștientizarea* acestei vini (atît ca scrupul *de a și-o asuma* cît și ca remușcare pentru o vină pe care deja *o are*). Termenul este \vOu(jiov [ceea ce e prezent în suflet] (sau \vOu\i(a [preocupare, scrupul], Tucidide 5.16.1), un cuvînt mai vechi care descrie orice „te apasă pe suflet";

Herodot, Tucicide, Antiphon, Sofocle și Euripide îl folosesc însă cu referire specifică la

58

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

înțelesul de vină religioasă (Wilamowitz despre *Heracles* 722; Hatch, *Harv. Stud. in Class. Phil.* 19.172 și urm.). Democrit folosește *LyKdp5iov* [gânduri intime] în același sens (fr. 262). Folosirea specifică se limitează, practic, la această perioadă în particular; dispare, după cum observă

Wilamowitz, o dată cu declinul vechilor credințe al căror corespondent psihologic era. 47. Eur., *Or.*, 1602-1604, Ar., *Ran.*, 355 și binecunoscuta inscripție de la Epidaur (secolul al IV-lea timpuriu) citată de Teofrast, *apud* Porf., *abst.*, 2.19, care definește *dyvsi'a* [puritatea] *cacpovfTv* oiaia [a gândi potrivit legilor sacre ale religiei]. (Nu îl iau în considerație pe Epicharmus, fr. 26 Diels, de a cărui autenticitate mă îndoiesc.) Cum a observat Rohde (*Psyche*, LX, nr. 80), schimbarea punctului de vedere este bine ilustrată de Eur., *Hip.* 316-318, unde cuvintele Fedrei *\\iaa\\ia* *cppEvdç*; [pîngărirea minții] înseamnă gânduri impure, deși doica înțelege că înseamnă un atac magic (*m'aa\\ia* [pîngărirea] poate fi indusă prin blestem, de exemplu Solmsen, *Inscr. Gr. dial.*^A, 6.29). Antiteza dintre mînă și inimă poate să implice, în primul rînd, doar contrastul dintre un organ fizic extern și unul intern dar, din moment ce acesta din urmă era un vehicul al conștiinței, poluarea sa fizică devenea și o poluare morală (Festugiere, *La Saintete*, 19 și urm.).

48. Art. *KdGapaiç* [purificare], *P.-W.*, voi. supl. VI (acest articol prezintă cea mai bună analiză a ideilor religioase asociate cu purificarea). Despre fuziunea originară a aspectelor „obiective” cu cele „subiective” și despre o eventuală deosebire dintre ele vezi și Gernet, *Pensie juridique et morale*, 323 și urm.

49. Cf. de exemplu sacrificiul catartic adus lui Zeus Meilichis la Diasia, despre care ni se spune că a fost oferit *\\jLTd nvog cruyvdTriToc*; [cu o anumită tristețe] (I Lucian, *Icaromen*, 24) - nu tocmai „cu un sentiment de căință”, ci „într-^o atmosferă întunecată” creată de sentimentul ostilității divine.

50. Mărturiile în legătură cu tributul locrian și referințe la discuții mai timpurii în legătură cu el pot fi găsite în Farnell, *Hero Cults*, 294 și urm. Cf. și Parke, *Hist. of the Delphic Oracle*, 331 și urm.

Unui con- j text similar de idei îi aparține și practica de a „dedica” (*5LKaT\\uLivj*) [a oferi zeilor a zecea parte din pradă] un popor vinovat lui Apollo; cu alte cuvinte, înrobirea lui și pastoralizarea ținutului în care trăia. I Așa s-a întîmplat în Criza în secolul al IV-lea și tot astfel au fost] amenințați medizii în 479 și atenienii în 404 (Cf. Parke, *Herma-thena*, 72[1948] 82 și urm.).

51. Eur., *iftp.*, 276.

52. *Gujidq* [inima], Eschil, *Sept*, 686, Sof., *Ant.*, 1097; *cppTJv*, *<ppLve?!* [minte, minți] Esch., *Rug.*, 850, Sof., *Ant.*, 623.

53. Esch., *Ho.*, 382 și urm. (Zeus); Sof., *AL*, 363, 976 (nebulnia trimisă de Atena este numită *\\air^*).

54. Esch., *Eum.*, 372 și urm. Cf. Sof., *Ant.*, 603, și *Eriniile lipsite de judecată* (cele lipsite de judecată) într-o *defixio* atică (Wiensch.De/î*. *Tab. AU.* 108).

55. La fel poate Sof., *Trah.*, 849 și urm. Cf. concepția lui Herodot despre hotărârile dezastruoase luate de oameni ca predeterminate de ursita j lor: 9.102.2: *căci se întîmplă un rău din vina întregului său nean despre acestea a spus lui Xerxes* etc.; 1.8.2, 2.161.3, 6.135.3.

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI

59

56. Panyassis, fr. 13.8. Kinkel.

57. *Erga*, 214 și urm.

58. Teognis, 205 și urm.

59. Esch., *Perșii*, 1037, Soph., *Ai.*, 307.

60. Teognis, 133, Esch., *Ho.*, 825 și urm., Sof., *O.C.*, 92, Sof., *Ant*, 185 și urm. In legislația dorică *â- rri* (*pedeapsă*) pare să fi devenit un termen complet secularizat, denotînd orice penalizare legală; *leg. Gortyn.*, 11.34 (*GDI* 4991).

61. Eur., *Tro.*, 530 (cf. Teognis, 119); Sof., *Ant.*, 533. Sof., *O.C.* 532 este diferit; aici Oedip își numește fiicele dTai [năpaste], roade ale propriei sale ydjiuv aTa [căsătorii aducătoare de nenorociri] (526).

62. De comparat larga aplicare a cuvintelor *vinovat*, *cel care are mîinile mînjite de sînge* și *răzbunătorul sîngelui vărsat* denotînd nu numai pe cel vinovat, ci și ființa supranaturală care îl pedepsește. (Cf. W.H.P. Hatch, *Harv. Stud. in Class. Phil.*, 19 [1908] 157 și urm.) - *\\iivoc*, *âTng* [Forța fatalității] Esch., *Ho.*, 1076.

63. *In Leocratem*, 92. Cf. termenul anonim similar *yvw'nri* (*sentență*) citat de Sofocle, *Ant.*, 620 și urm.

64. Teognis, 402 și urm.

65. Esch., *Perșii*, 354 (cf. 472, 724 și urm.); în contrast cu 808, 821 și urm. Divina *ă-nărt* [înșelăciune] este astfel pentru Eschil *Sinaia* [dreaptă] (fr. 301). Printre cei aspru judecați de Platon fiindcă îi consideră pe zei cauza răului, se numără și Eschil; Platon se bazează pe cuvintele lui Niobe:

Pentru muritori zeul iscă într-adevăr pricina, atunci când vrea să nimicească cu totul un palat (fr. 156, *apud* Pl., *Rep.*, 380 A). Dar a omis să citeze prepoziția 5e (*dar*) care conține -după cum știm acum din papyrusul *Niobe*, V.L. Page, *Greek Literary Papyri*, I, 1, p. 8 - un avertisment împotriva *hybris-ului*, a nu vorbi cu îndrăzneală. Aici, ca și în alte părți, Eschil a recunoscut contribuția omului la propria lui soartă.

66. Esch., *Agam.*, 1486; cf. 160 și urm., 1563 și urm.

67. *Ibid.*, 1188 și urm., 1433, 1497 și urm.

68. Hdt., 6.135.3.

69. Glotz, *Solidaritate*, 408; K. Deichgräber, *Gott. Nachr.* 1940.

70. Eur., *Med.*, 122-130. Fedra atribuie de asemenea starea ei fatalității *daimonului*, *Hip.*, 241. Știm dintr-un tratat din codul hipocratic (*Virg.*, I, VIII, 466 L) că un simptom al tulburărilor mentale erau visele sau viziunile în care apăreau daimoni furioși.

71. Eschin., *in Ctes.*, 117. Eschines era conștient că trăiește într-o epocă ciudată, de mari prefaceri, când vechile centre de forță cedau locul altora noi (*ibid.* 132), și aceasta îl făcea să vadă pretutindeni, ca și Herodot, mîna zeului. Astfel vorbește despre tebani ca despre *cei care au obținut demența cerească și nebunia nu omeneste, ci pe cale divină (ibid., 133)*.

72. Teognis, 637 și urm., Sof., *Ant.*, 791 și urm. Despre *Speranță* vezi Wehrli Ad9e Piufaaț [Ascundeți viața], 66 și urm.

73. H. și H.A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 17. '4. Sem. Amorg., 7.102; Sof., *O.T.*, 28. Cf. și cap. III, n. 14, iar despre credințe indiene similare Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads*, 240.

60

75

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Vezi Lawson despre punctul de vedere al atenianului modern, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 21 și urm. Pentru vina de omucidere proiectată ca Erinie cf. Esch., *Ho.*, 283; (*Năvala Erinii-lor iscate din sângele împrăștiat al unui tată*)*; la Verral *ad loc*, *ibid.*, 402; Antiphon, *Tetral.*, 3.1.4.

76. Sof., *Ant.*, 603. Cf. verbul 8ai(iovSv [a fi posedat de demon], folosit atît pentru locuri „bîntuite de spirite” (*Ho.*, 566), cît și pentru persoane „posedate” (*Sept.*, k1001, *Phoen.*, 888).

77. Eur., *Or.*, 395 și urm. însuși Platon, dacă scrisoarea a Vil-a și a VIII-a sînt autentice, credea în ființe obiective care pedepsesc pe cei vinovați de o crimă sîngeroasă: VII. 336 B: *sau vreun demon sau vreun răzbuțător năpustindu-se* (cf. 326 E); VIII. 357 A: *Eriniile care pedepsesc crimele împotriva ospitalității s-au îndepărtat*.

78. Hesiod, *Erga*, 314; și Fosilides, fr. 15.

79. Vezi cap. I, p. 25. Paralel cu noțiunea unui *daimon* mai personal a dăinuit și noțiunea homerică a unei *moira* individuale, foarte răs-pîndită în tragedie. Cf. Archilochus, fr. 16: *Norocul și soarta, Pericle, îngăduie totul bărbatului*, Esch., *Agam.*, 1025 și urm., *Ho.*, 103 și urm. etc.; Sof., *O.T.*, 376, 713 etc; Pind., *Nem.*, 5.40. *Ci numai soarta înnăscută pentru toate faptele va ști să judece*” și Platon, *Gorg.*, 512 E : *dovedindu-se femeilor că așa este sortit ca nimeni să nu scape de destin*. Expresia homerică Govcitou (-oio) (ioipa [soarta morții] reapare la Eschil, *Perșii*, 917, *Agam.*, 1462. Uneori *moira* și *daimon* se confundă: Ar., *Thesm.*, 1047: laoi'pctc; aTsyKTE 5aî]joiv [demon neînduplecat al sorții] (parodie tragică): Lys., 2.78:6 Sotijiwv 6 tt]v r]]LTLpav [joTpav LĪAr)X^QJt [demonul care ne stăpînește soarta].

80. 5aî]jujv [*daimon*] (interpretarea religioasă) și Tuxn [norocul] (concepția profană sau neutră) nu sînt resimțite ca părți care se exclud reciproc, uneori ele chiar apar alăturate: Ar., *Av.*, 544: *potrivit demonului și hazardului cel bun*, Lys., 13.63: *norocul și demonul*. [Dem.] 48.24, Eschin., *in Ctes.*, 115, Aristotel fr. 144. Euripide face totuși deosebirea și le consideră două alternative (fr. 901.2). în conceptul 0sîa tuXII *noroc divin (Soi., Phil.*, 1326, și uneori la Platon) norocul își recapătă valoarea religioasă pe care i-o acorda gîndirea primitivă (cap. I, n. 25).

81. Teognis, 161-166.

82. Hdt, 1.8.2. Cf. n. 55 de mai sus.

83. Pindar, *Pit.*, 5.122 și urm. Dar nu interpretează întotdeauna moral credința populară. Cf. *OL*, 13.105, în care „norocul” neamului este proiectat ca *daimon*.

84. *Daimonul* stoic se apropie mai mult decît cel platonice de concepția lui Freud: el este, cum spune Bonhoffert (*Epiktet*, 84) „personalitatea ideală opusă celei empirice”; iar una din funcțiile sale principale este de a pedepsi eul pentru păcatele carnale (cf. Heinze, *Xenokrates*, 130 și urm.; Norden, *Virgil's Aeneid*, VI, pp. 32 și urm.). Apuleius, *d. Socr.*, 16, își așază *daimonul in ipsis penitissimus mentibus vice conscientiae* [în adîncul minții, ca și conștiința].

87.

92.

Eschil, *Hoeforele*, trad. Alexandru Miran, apud *Eschil, Sofocle, Euripide*, Editura Univers, București, 1982.

Pindar, *Ode III*, trad. Ioan Alexandru, Editura Univers, București, 1978.1

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI 61

85. *Fedon*, 107B; *Rep.*, 617 DE, 620 DE (la Platon sufletul evită fatalismul concepției populare și își alege propria călăuză); *Tim.*, 90 A-C (discutat mai jos, cap. VII, pp. 185 și urm.)

86. Cf. M. Ant., 2.13, împreună cu nota lui Farquharson; *Plut., gen. Socr.*, 592 BC ; *Plot.*, 2.4; Rohde, *Psyche XIV*, n. 44; J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos*, 82 și urm. Norden, *loc. cit.*, arată cum ideea a fost preluată de scriitorii creștini.

Fr. Pfister, *P.-W.*, voi. supl. VI, 159 și urm. Cf. *Religion d. Griechen u. Romer* (Bursian's Jahresbericht, 229 [1930], 219, de același autor).

88. Mărturiile în legătură cu epcepnaxoi [vrăjitori] sînt adunate la un loc de Murray în *Rise of The Greek Epic*, Ap. A. îi urmez chiar pe greci și pe Deubner, *Attische Feste*, 193 și urm. Pentru o prezentare a altor opinii vezi Nilsson, *Gesch.*, I. 98 și urm.

89. *P.-W.*, voi. supl. VI, 162.

90. Cf. Nilsson, *Gesch.*, I. 570 și urm. și Diels „Epimenides von Kreta”, *Beri. Sitzb.*, 1891, 387 și urm.

91. Unii savanți atribuie particularitățile religiei arhaice (spre deosebire de cea homerică) renașterii ideilor „minoice” pre-grecești. În unele cazuri ar putea avea dreptate. Dar majoritatea caracteristicilor pe care le-am subliniat în acest capitol par să aibă rădăcini indo-europene; ar trebui deci să ne ferim a invoca „religia minoică” în acest context.

Cum spune Malinowski, pentru un om care se simte neputincios într-o situație practică „fie că e sălbatic fie că e civilizat, fie că posedă tehnici magice fie că le ignoră existența, ignoranța pasivă, singurul lucru dictat de rațiune este ultimul lucru pe care-l va accepta. Sistemul său nervos și întregul său organism îl împing spre o activitate compensatorie. Activitatea compensatorie, în care pasiunile se descarcă și care se datorează neputinței, are toate calitățile acțiunii reale la care ar fi dus sentimentele dacă nu ar fi avut nici o opreliște” (*Magic, Science and Religion*). Există dovezi că același principiu este valabil și la nivelul societății: de exemplu Linton (în A. Kardinger, *The Individual and His Society*, 287 și urm.) relatează că printre efectele produse de o criză economică gravă, în unele triburi Tanala din Madagascar, se număra și o creștere a temerilor superstițioase și apariția unei credințe în spiritele rele, care nu existaseră pînă atunci. *Plut., Apophth. Lac.*, 223 A. De exemplu Hesiod, *Erga*, 5 și urm.; Archilochus, fr. 56; Solon, fr. 8, 13.75; Esch., *Sept.*, 769 și urm., *Agam.*, 462 și urm.; etc. Murray, *Rise of the Greek Epic**, 90; cf. *II.*, 5.9, 6.14, 13.664 și *Od.*, 18.126 și urm. Este o atitudine tipică pentru o cultură a rușinii; avuția aduce Tiurj (*onoare*). (*Od.*, 1.392, 14.205 și urm.) La fel era și în vremea lui Hesiod care (conștient de pericolele implicate) a folosit această stare de lucruri pentru a susține și mai tare doctrina muncii în care credea: *Erga*, 313 :
Virtutea și gloria se alătură bogăției.

96. Pentru dovezi a se vedea Glotz, *Solidarite*, 31 și urm.

97. Arist., *Pol.*, 1.2, 1252^b 20: *Căci întreaga casă se afla sub cîrmuirea celui mai în vîrstă.* Cf. *E.N.*, 1161^a 18: *prin natură tatăl este cîrmui-torul fiilor... și regele cîrmuitor al supușilor.* Platon folosește termeni

93 94

95

62

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

mai duri; el vorbește de statutul propriu al tinerilor ca despre *sclavii tatălui, ai mamei și ai celor mai vîrstnici* (*Legi*, 701 B).

98. Eur., *Hip.*, 971 și urm., 1042 și urm. (Hipolit se așteaptă mai mult la moarte decît la exil); *Alcmaeonis*, fr. 4 Kinkel (*apud* [Apollod.] *Bibi.*, 1.8.5.); Eur., *Or.*, 765 și urm.; //, 1.590 și urm. Din mituri reiese că, în vremuri mai îndepărtate, exilul era consecința firească a *proscripției*, o lege a cărei reinstaurare a propus-o Platon (*Legi*, 928 E).

99. Cf. Glotz, *op.cit.*, 350 și urm.

100. Platon, *Legi*, 878 DE, 929 A-C.

101. Cinstirea părinților vine imediat după teama de zei în șirul îndatoririlor: Pind., *Pyth.*, 6.23 și urm. și *I ad loc.*; Eur., fr. 853; Isocr. 1.16; Xen., *Mem.*, 4.4.19 și urm. etc. Pentru sancțiunile supranaturale speciale legate de ofensele împotriva părinților, vezi *II.*, 9.456 și urm., Esch., *Eum.*, 269 și urm.; Eur., frag. 82, 852; Xen., *Mem.*, 4.4.21; Platon, *Euthyphron*,

15 D; *Fedon*, 114 A; *Rep.*, 615 C; *Legi*, 872 E și, în special, 880 E și urm.; Paus., 10.28.4; Orph., frag. 337 Kern. Pentru paricidul involuntar cf. istoria lui Althai-menes, Diod., 5.59 (observăm totuși că, la fel ca Oedip, este și el făcut erou în cele din urmă).

102. Povestea lui Phoenix, ca și restul discursului său din *II*, 9 (432-605), reflectă situația tîrzie din Grecia continentală: cf. cap. 1, p. 6. Celelalte povestiri sînt posthomerică (blestemul lui Oedip din *Thebais*, fr. 2 și 3 K; cf. Robert, *Oidipus*, I. 169 și urm.). Platon mai crede însă în eficacitatea blestemului părintesc, *Legi*, 931 C, E.

103. Platon, *Rep.*, 377 E - 378 B. Mitul lui Cronos are, cum e și firesc, oarecare paralele în multe culturi, dar paralela cu epopeea hittito-uriana a lui Kumarbi este atât de apropiată și de minuțioasă încît sugerează împrumutul (E. Forrer, *Mei. Cumont*, 690 și urm.; R.D. Barnett, *JHS* 65 [1945] 100 și urm.; H.G. Giiterbock, *Kumarbi* [Zurich, 1946] 100 și urm.). Aceasta nu îi diminuează cu nimic semnificația; ne întrebăm, însă, ce i-a făcut pe greci să acorde acestei monstruoase plămui orientale un loc central în mitologia divină. Se consideră adesea, și, poate, pe bună dreptate, că „despărțirea” lui Uranus de Gaia întruchipează, la nivel mitologic, o despărțire fizică imaginară a cerului de pămînt, care au fost inițial unite (cf. Nilsson. ffis*. *ofGreekReligion*, 73). Dar motivul castrării tatălui nu este un element firesc și necesar unui astfel de mit. Prezența sa în teogonia greacă și în cea hittită mi se pare explicabilă doar în măsura în care el este reflectarea unor dorințe inconștiente omenești. O confirmare posibilă a acestei păreri o constituie nașterea Afroditei din organul retezat al vechiului zeu (Hesiod, *Theog.*, 188 și urm.), un simbol al obținerii libertății sexuale a fiului prin înlăturarea rivalului-tată. În perioada clasică povestea lui Cronos constituia adesea un precedent pentru comportamentul nefilial: cf. Esch., *Eum.*, 640 și urm.; Ar., *Nub.*, 904 și urm., *Av.*, 755 și urm.; Platon, *Euthyphro*, 5 E - 5 A.

104. Figura TraTpaÂoiac; (*paricidului*) pare să fi fascinat imaginația perioadei clasice: Aristofan îl aduce pe scenă în persoană, *Au.*, 1337 și urm., și ni-l prezintă pledîndu-și cauza. *Nub.* 1399 și urm.;

DE LA CULTURA RUȘINII LA CULTURA VINOVĂȚIEI 63

pentru Platon el este un exemplu tipic de răutate (*Gorg.*, 456 D, *Fedon.*, 113 *Efin.* etc.).

Sîntem tentați să credem că acest fenomen este mai mult decît o reflectare a unor controverse sofiste sau a unui „conflict între generații” de la sfîrșitul secolului al V-lea, deși acestea au contribuit cu siguranță la ieșirea în evidență a figurii. 105. Platon, *Rep.*, 571 C; Sof., *O.T.*, 981 și urm.; Hdt., 6.10.7.1. Din discuțiile prea bogate în amănunte neplăcute din Artemidorus, 1.79 reiese că visele de tip oedipian, necamuflăte erau foarte răs-pîndite în antichitatea tîrzie și semnificația lor era dezbătută pe larg de dveipoKpiTiKoi [cei pricepuți în dezlegarea viselor]. La o primă vedere fenomenul ar părea să denote o reprimare mai puțin adîncă și riguroasă a dorințelor incestuoase decît cea cu care este obișnuită societatea noastră. Platon specifică, însă, că incestul era privit în general ca aîxpuîv aîaxiaîov [cea mai dezonorantă dintre faptele rușinoase] și că majoritatea oamenilor nu erau deloc conștienți de vreun impuls de acest gen (*Legi*, 838 B). Probabil că o anumită camuflare necesară a pornirii interzise se petrecea nu în cadrul stării de somn, ci printr-un proces ulterior de interpretare care îi dădea o semnificație simbolică inofensivă. Scriitorii antici menționează, însă, și ceea ce am numi azi vise de tip oedipian camuflăte, de exemplu, visul scufundării în apă (Hipp., TTepi 5iaiTr)g [*Despre regim*], 4.90, VI. 658 Litrâ).

106. Cf. S. Luria, „Vater und Sohne in den neuen literarischen Papyri”, *Aegyptus*, 7 (1926) 243 și urm., lucrare ce conține o serie interesantă de mărturii despre relațiile de familie în perioada clasică, exagerînd însă, după părerea mea, importanța influențelor intelectuale și, în special, pe cea a sofistului Antifon.

107. G.M. Calhoun, „Zeus The Father in Homer”, *TAPA* 66 (1935) 1 și urm. în schimb, gîndirea greacă de mai tîrziu considera că părintele trebuie tratat „ca un zeu”: *socoteau părinții Zeul suprem* (Dicaeogenes, fr. 5 Nauck); *legea hărăzește părinților cinstiri aidoma zeilor* (Menandru, fr. 805 K.).

108. Doctrina divinului (pGdvoț a fost adesea considerată ca o simplă proiecție a resentimentului celor ratați față de persoanele eminente (cf. cartea minuțios pusă la punct dar monomaniacă a lui Ranulf). Există, desigur, o măsură de adevăr în această teorie, cpOdvog divin și cel uman au desigur multe trăsături comune; de pildă, faptul că ambele funcționează

prin deochi. Dar pasaje precum cel din Hdt. 7.46.4: *Zeul gustă dulcea veșnicie, dar nu vrea s-o împartă* indică, după părerea mea, altă direcție. Ele amintesc de observațiile lui Piaget despre „copiii care uneori gîndesc opusul a ceea ce doresc, ca și cînd realitatea le va înșela oricum așteptările” (citată de A.R. Burn, *The World of Hesiod*, 93, care confirmă afirmația cu exemple din propria sa experiență). O astfel de stare sufletească este un produs tipic al culturii vinovației, în care disciplina domestică este severă și represivă. Adesea persistă în viața adultă și își găsește expresia în termeni cvasi-religioși.

109. Rohde atrage atenția asupra similarității dintre ideile grecești despre pîngărire și purificare și cele ale Indiei timpurii (*Psyche*, cap. IX, n. 78). Cf. Keith, *Religion and Philosophy of Veda and*

64

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Upanishade, 382 și urm., 419 și urm.; iar pentru Italia, H.J. Rose, *Primitive Culture in Italy*, 96 și urm. și H. Wagenwoort, *Roman Dynamism* (trad. engl., 1947), cap. V.

110. Sînt tentat să sugerez că predilecția lui Aristotel pentru fapte oribile comise ev *jdiq* *tpiAiait* [față de prieteni] (*Poet.*, 1453^b 19), dintre toate subiectele tragice și, mai ales, pentru povestiri în care fapta criminală este împiedicată în ultimul moment de *ctvayvwpiaiq* [recunoaștere] (1454^a 4), este determinată inconștient de eficacitatea lor sporită ca descărcare a sentimentelor de vinovație - mai ales că cea de a doua preferință contravine propriei sale concepții generale despre tragedie. Despre catharsis ca abreacție vezi mai jos, cap. III, pp. 74-75.

111. Vezi, în special, cărțile lui Kardiner, *The Individual and His Society* și *The Psychological Frontiers of Society*; Clyde Kluckhohn, „Myths and Rituals: a General Theory”, *Harv. Theol. Rev.*, 35 (1942) 74 și urm. și S. de Grazia, *The Political Community* (Chicago, 1948).

112. Vezi observațiile excelente ale lui Latte, *Arch. f. Rel.*, 20.275 și urm. După cum remarcă Latte, conștiința religioasă nu este numai tolerantă față de paradoxurile morale, dar și percepe în ele cea mai profundă revelație a semnificației tragice a vieții. Să nu uităm că acest paradox a jucat un rol important în creștinism: Pavel credea că „El împietrește pe cine vrea” (Rom. 9 :18), și rugăciunea către tatăl ceresc include rugăminta „și nu ne duce pre noi în ispită”. Cf. remarca lui Rudolf Otto, „pentru oamenii religioși ai Vechii Legi mînia lui Dumnezeu, departe de a fi o diminuare a divinității, apare ca o expresie naturală a ei, ca un element indispensabil al sanctității însăși” (*The Idea of the Holy*, 18). Cred că afirmația este valabilă și pentru oameni de tipul lui Sofocle. Aceeași „sanctitate” formidabilă o întîlnim și la zeii din arta arhaică și clasică timpurie. Cum spunea recent profesorul CM. Robertson în cursul său inaugural (Londra, 1949), ei „sînt într-adevăr concepuți în formă omenească, dar divinitatea lor este umanitate cu o deosebire teribilă. Pentru astfel de ființe care nu cunosc bătrînețea sau moartea, oamenii obișnuiți sînt niște biete insecte și această trăsătură se transmite în statuile lor, cel puțin pînă în secolul al V-lea”.

113. Sof, *Ant.*, 583 și urm. Versiunea care urmează încearcă să reproducă plasarea semnificativă a cuvîntului-cheie recursnt *ate* și unele din efectele metrice, dar nu poate reproduce magnificența sumbră a originalului.

III. Binefacerile nebuniei

în faptul creației omul e smuls din sine. El cufundă în adîncurile subconștientului un soi de căldare și aduce la lumină ceva care în mod obișnuit îi este inaccesibil.

E.M. Forster

„Cele mai mari binefaceri - spune Socrate în *Phaidros* - ajung la noi pe calea nebuniei.”¹ Iată un paradox voit, care îl va fi surprins pe cititorul atenian cum ne surprinde și pe noi; căci, în continuare, ni se spune că, pe vremea lui Platon, cei mai mulți priveau nebunia ca pe ceva degradant, ca ovaSoq². Iar părintele raționalismului occidental nu poate apărea ca susținător al poziției dejDrincipiu că e mai bine să fii nebun decît în toate mințile, bolnav decît sănătos. El își temperează paradoxul prin cuvintele: Bag |iLVToi Sooei SiSonEvrŧq „cu condiția ca nebunia să fie un dar divin”. Se deosebesc apoi patru tipuri de „nebie sacră”, produse, spune Socrate, „ale unei

schimbări provocate de divinitate în normele sociale curente"³. Cele patru tipuri sînt:

- 1) Nebunia profetică, al cărei zeu este Apolo.
- 2) Nebunia teletică sau rituală, al cărei protector este Dionysos.
- 3) Nebunia poetică, inspirată de muze.
- 4) Nebunia erotică, inspirată de Afrodita și Eros⁴.

Asupra celei din urmă vom reveni într-un capitol ulterior⁵. Asupra primelor trei, însă, merită să ne oprim acum, propunîndu-ne, desigur, nu să le epuizăm documentar, ci doar să găsim răspuns la două întrebări pe care le suscită. Prima ar fi o întrebare de ordin istoric: cum au ajuns grecii la credințele care stau la baza clasificării lui Platon, și în ce măsură aceste credințe au fost modificate sub influența raționalismului în expansiune? A doua întrebare este de natură psihologică: în ce măsură se acoperă complexul mental numit de Platon nebunie „profetică” și „rituală” cu vreuna din stările cunoscute de antropologia și psihologia modernă? Ambele întrebări sînt dificile și, în multe privințe, va trebui să ne mulțumim poate cu un *non liquet*. Dar cred că totuși merită să ni le punem. În încercarea mea de a le lămuri voi porni, desigur, ca noi toți, de la Rohde, care a parcurs temeinic

66

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

această problematică în marea sa carte *Psyche*. Nu voi recapitula argumentele, căci ea este ușor de consultat în germană și în engleză; voi reține totuși două, trei aspecte care mă contrariază.

Înainte de a ne ocupa de cele patru tipuri „divine” ale lui Platon, trebuie să spun mai întîi cîte ceva despre deosebirea pe care el o vede între nebunia „divină” și cea obișnuită, a cărei cauză este boala. E o deosebire mai veche. Aflăm de la Herodot că nebunia lui Cleomene, considerată de marea majoritate «a o pedeapsă trimisă de zeu pentru sacrilegiu, era privită de concetățenii lui ca un efect al băuturii exagerate⁶. Și, cu toate că Herodot refuză să accepte această explicație prozaică în cazul lui Cleomene, el înclină să explice nebunia lui Cambise prin epilepsie congenitală, adău-gînd remarca plină de bun simț că este firesc ca, o dată cu corpul, să fie afectată și mintea⁷. Astfel el recunoaște cel puțin două tipuri de nebunie, una de origine supranaturală (care nu e binefăcătoare) și alta care se datorează unor cauze naturale. Se spune că Empedocle și școala sa au făcut și ei distincția dintre nebunia *ex purgamento animae* [din purificarea sufletului] și cea datorată unor afecțiuni trupești⁸.

Toate acestea sînt totuși idei relativ tîr-zii. Ne îndoim că astfel de deosebiri s-au făcut și în vremuri mai îndepărtate. Este o credință răspîndită la popoarele primitive din toată lumea că, *toate* tipurile de afecțiuni mentale sînt efecte ale unei intervenții divine.

Universalitatea acestei credințe nu are de ce să ne surprindă prea mult. Ceea ce a făcut-o să apară și să se mențină au fost poate chiar declarațiile victimelor. Printre cele mai răspîndite simptome ale alienației mentale, în ziua de astăzi, este credința pacientului că se află în contact sau că se identifică chiar cu ființe sau forțe supranaturale și putem presupune că tot așa se întîmpla în antichitate; unul din aceste cazuri, cel al medicului Menecrates, din secolul al IV-lea, care se credea Zeus, e atestat documentar cu destule amănunte și formează subiectul unui studiu strălucit al lui Otto Weinreich⁹. La fel, epilepticii au adesea senzația de a fi loviți cu o bită de o ființă invizibilă; și fenomenul uimitor al crizei de epilepsie, cu prăbușire bruscă, scrișnit de dinți și scoaterea limbii, a jucat desigur un rol în formarea ideii populare de posesiune¹⁰. Nu este de mirare că, pentru greci, epilepsia era „boala sacră” *par excellence* sau că o numeau Ἐπιληψία<;, ceea ce - ca și cuvintele noastre „apucare”, „atac”, „izbitură” - sugerează intervenția unui daimon¹¹. Bănuiesc, totuși, că ideea unei adevărate posesiuni, distincte de simpla intervenție psihică, derivă, pînă la urmă, din cazuri de dublă personalitate sau de personalitate alternativă, cum ar fi cel al faimoasei domnișoare Beauchamp, studiat de

Morton Prince¹². În aceste cazuri o nouă personalitate,

BINEFACERILE NEBUNIEI

67

de obicei foarte deosebită de cea veche atât prin caracter, prin cantitatea de cunoștințe cât și prin expresia facială și prin sunetul vocii, pare să pună dintr-o dată stăpânire pe întregul organism, vorbind despre sine la persoana întâi și despre vechea personalitate la persoana a treia. Astfel de fenomene, relativ rare în Europa și America moderne, par a fi mai frecvente la popoarele mai puțin evoluat¹³ și erau, probabil, mai răspândite în antichitate decât astăzi; voi reveni asupra lor mai târziu. Pornind de la ele, noțiunea de posesiune se poate extinde cu ușurință la epileptici și paranoici; și, în cele din urmă, toate tipurile de afecțiuni mentale, inclusiv somnambulismul și delirul provocat de febră mare¹⁴, sînt puse în seama unor factori daimonici. Iar ideea, o dată acceptată, creează desigur noi probe în propriu-i sprijin prin intermediul autosugestiei¹⁵.

S-a observat de mult că ideea de posesiune nu există la Homer, și din această observație s-a dedus uneori că ea lipsea cu totul din vechea cultură grecească. Putem totuși găsi în *Odiseea* urme ale unei credințe mai vagi, potrivit căreia boala mentală este de origine supranaturală. Poetul însuși nu face nici o aluzie la ea, însă, odată sau de două ori, permite personajelor sale să întrebuițeze un limbaj care trădează existența acestei credințe. Atunci când Melantheo văzîndu-l pe Odiseu travestit îl numește batjocotitor *εΚΤΤΕΤρcrrayusvoi*¹⁶, „scos din minți”, adică nebun, ea recurge la o expresie care, la origine, implica probabil intervenția daimonică, cu toate că, în gura ei, această expresie ar putea să nu însemne altceva decât că Ulise e pur și simplu „scrîntit”. Puțin mai târziu, unul din pețitori își bate joc de Odiseu și îi spune *ΕΤΤi|aaaTov dAî] Tr)v* [cel care cerșește]. *ΕΤΤi|j,aaToç* [cel care caută hrană] (de la *enipatopai* [a căuta]) nu mai apare nicăieri în text și semnificația lui este controversată; dar sensul de „scrîntit”, „atins”, adică nebun, dat de unii dintre specialiștii mai vechi, este cel mai firesc și cel care se potrivește cel mai bine contextului¹⁷. Aici este din nou implicată o „atingere” supranaturală. Și, în fine, când Polifem începe să urle și răspunde la întrebările celorlalți ciclopi că „Nimeni încearcă să-l omoare”, ei îi răspund că „boala trimisă de marele Zeus nu poate fi evitată” și recomandă, pioși, rugăciunea¹⁸.

Concluzia lor este, cred, că Polifem a înnebunit; de aceea îl lasă în voia soartei. În lumina acestor fragmente putem spune că originea supranaturală a afecțiunilor mentale era un loc comun în vremea lui Homer și probabil chiar cu mult înaintea lui, cu toate că poezii epice nu aveau nici un interes special pentru această idee și nu încercau să-i demonstreze valabilitatea; putem adăuga, de altfel, că a rămas un loc comun în gândirea populară a Greciei pînă în zilele noastre¹⁹. În perioada clasică, intelectualii

68

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

puteau limita sfera „nebuliei divine” la anume tipuri specifice. Unii, ca de pildă autorul tratatului de la sfîrșitul secolului al V-lea *de morbo sacro*, pot chiar ajunge să nege că o boală poate fi „mai divină” decât altele, susținînd că fiecare boală este divină, ca parte a ordinii divine, dar că fiecare boală are și cauze naturale pe care rațiunea umană le poate descoperi²⁰. Este probabil că, în afara unor mari centre culturale²¹, credințele populare nu au fost afectate prea mult de toate acestea. Chiar și la Atena, debilizii mentali erau evitați de mulțime, ca victime - periculos de contactat - ale unui blestem divin; se, cuvenea mai curînd să-i ții la distanță cu pietre sau, măcar, să-ți iei minima precauție de a scuipa²².

Cu toate că nebunii erau evitați, ei se bucurau (și se mai bucură încă în Grecia)²³ de un respect care se apropia de vene^ rație; căci erau în contact cu lumea supranaturală și puteau, în aceste situații, să manifeste puteri pe care oamenii obișnuiți nu le aveau. Ajax, în nebunia lui, folosește un limbaj sinistru „pe care nu l-ă învățat de la un muritor, ci de la un daimon”²⁴; Oedip, într-o stare de furie, este dus' de un daimon la

locul unde îl așteaptă cadavrul Iocastei²⁵. Înțelegem de ce Platon în *Timaios* socotește boala ca pe una din condițiile care favorizează apariția puterilor supranaturale²⁶.

Hotarul dintre nebunia banală și cea profetică este de fapt greu de stabilit. Și acum ne vom îndrepta atenția asupra nebuniei profetice.

Platon (și tradiția greacă în general) îl consideră pe Apolo protectorul ei; din trei exemple pe care le dă Platon, inspirația primelor două - Pitia și Sibila - era apolinică²⁷, iar al treilea exemplu era al protestelor lui Zeus la Dodona. Dar dacă Rohde²⁸ are dreptate în această privință - și mulți îi dau dreptate²⁹ - Platon a greșit: nebunia profetică era necunoscută în Grecia înainte de venirea lui Dionysos și de întâlnirea lui cu Pitia la Delfi; pînă atunci, religia lui Apolo fusese, după cum spune Rohde, „ostilă la orice tip de extaz”. Rohde avea două motive pentru a respinge tradiția grecească. Unul era absența oricărei referințe la profeția inspirată; celălalt era antiteza impresionantă stabilită de prietenul său Nietzsche între religia „rațională” a lui Apolo și religia „irațională” a lui Dionysos. Dar cred că Rohde nu are dreptate.

În primul rînd a confundat două lucruri pe care Platon le deosebise cu multă grijă - mediumnitatea apolinică avînd ca scop cunoașterea trecutului sau a prezentului obscur, și experiența dionisiacă ce este urmărită gratuit sau ca mijloc de vindecare mentală, elementul mantie sau mediumnic lipsind complet sau fiind subordonat³⁰.

Mediumnitatea este un dar foarte rar al unor

BINEFACERILE NEBUNIEI

69

indivizi aleși, pe cînd experiența dionisiacă este în esență colectivă sau gregară - *GiaaeueTai* <|>*uyâv* - și, departe de a fi un dar rar, este foarte contagioasă. Metodele lor sînt la fel de diferite ca și scopurile lor, cele două mari tehnici dionisiace - folosirea vinului și a dansului religios - neavînd nici un rol în instalarea extazului apolinic. Cele două tipuri de experiență sînt atît de deosebite înînt este puțin probabil ca una să fi derivat din cealaltă.

Mai departe, știm că profeția extatică era practică de timpuriu în Asia Occidentală. Faptul că fenomene de acest tip aveau loc și în Fenicia este atestat de un document egiptean din secolul al XI-lea; trei secole mai devreme, regele hittit Mursili II se ruga pentru apariția unui „om sfînt” care să dezvăluie, asemenea oracolului delfic, păcatele pentru care era lovit de ciumă³¹ poporul său. Ultimul exemplu ar deveni și mai semnificativ dacă am accepta, așa cum face Nilsson, presupunerea lui Hrozný că Apolo, cel care trimite și tămăduiește ciuma, nu este altul decît zeul hittit Apulunas³². Dar, în orice caz, mi se pare destul de sigur, după mărturia oferită *delliada*, că Agolo era, la origine, asiatic³³. Și în Asia, nu mai puțin decît în Grecia continentală, găsim fenomene de profeție extatică asociate cultului său. Se spune că oracolele sale de la Claros, lîngă Colophon, și de la Branchizii, lîngă Milet, au existat înainte de colonizarea Ioniei³⁴, profeția extatică fiind practică, se pare, la ambele³⁵. Este adevărat că mărturiile privind acest din urmă fapt vin de la autori tîrzii, dar știm de la Herodot că la Patara, în Lycia - care este considerată, de unii, patria originară a lui Apolo, fiind în orice caz un centru timpuriu al cultului său - profetesa era încuiată peste noapte în templu pentru o uniune mistică cu zeul. Ea era considerată atît mediumul cît și mireasa lui Apolo, cum ar fi trebuit să fie Casandra și cum presupun Cook și Latte că trebuie să fi fost inițial Pitia³⁶. Acest lucru dovedește în mod clar existența profeției extatice la Patara, influența delfică fiind aici foarte puțin probabilă.

Concluzia mea este că nebunia profetică este cel puțin la fel de veche în Grecia ca și religia lui Apolo sau chiar mai veche. Dacă grecii aveau dreptate atunci cînd făceau legătura dintre udvrig [profet] și pai vopai [a fi nebun] - și majoritatea filologilor sînt de

această părere³⁷ - *aanripr**** *profeției* fii nphnni fl pparfimp fnnrln

li d

păreră ~~aanripr**~~ ~~profeției fii nphnni~~ ~~fl pparfimp fnnrln-~~

lui de idei indo-european. Tăcerea lui Homer în această privință nu oferă un argument convingător care să contrazică această părere; am văzut și în alte cazuri că Homer știa să și tacă atunci când socotea de cuviință. Mai putem observa că, și în acest caz, *Odiseea* are un nivel ceva mai puțin exigent de solemnitate, de demnitate epică decât *Iliada*. *Iliada* admite numai prorocirea

70

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

inductivă, pornind de la semne, dar poetul *Odiseii* nu poate rezista ispitei de a introduce ceva mai senzațional - un exemplu de ceea ce scoțienii numesc clarviziune³⁸. Viziunea simbolică a clarvăzătorului apolinic Theoclymenes, al cărui dar era moștenit (cartea XX), aparține aceleiași categorii spirituale ca și viziunile simbolice ale Casandrei din *Agamemnon* sau cele ale profetesei lui Apolo din Argos; despre cea de a doua Plutarh ne spune că s-ar fi repezit în stradă într-o zi, strigând că vede orașul umplut de cadavre și sânge³⁹. Acesta este un tip străvechi de nebunie profetică. Dar nu este cea de tip obișnuit, oracular, fiindcă apariția ei este spontană și neprevizibilă⁴⁰. În Delfi și, se pare, la cele mai multe dintre oracolele sale, Apolo nu se sprijinea pe viziuni ca ale lui Theoclymenes, ci pe „entuziasm” în sensul original și literal al cuvântului. Pitia devenea *entheos, plena deo*⁴¹; zeul intra în ea folosindu-i coardele vocale ca pe ale sale proprii, la fel cum așa-zisul „control” o face în relația modernă spirit-medium; de aceea spusele delfice ale lui *Apâfa* sînt mereu la persoana întîi, niciodată la persoana a treia, într-adevăr, în epoci mai tîrzii, s-a putut susține că instalarea într-un corp muritor nu e de demnitatea unei ființe divine. Partizanii acestui gînd erau de părere, laolaltă cu o serie de cercetători de astăzi, căjlelirul profetic se explică printr-o facultate înnăscută pe care sufletul și-o poate exercita în anumite condiții, mai ales atunci cînd se vede eliberat prin somn, transă sau ritual religios de orice interferență corporală ca și de orice supraveghere rațională. Această părere o găsim la Aristotel, Cicero și Plutarh⁴²; și, după cum vom vedea în capitolul următor, în secolul al V-lea î.H. I⁷ a fost folosită pentru a explica visele profetice. Ca și cealaltă teorie, ea are numeroase analogii la popoarele primitive; o putem numi cîncepția „șamanică” contrastînd cu doctrina posesiunii⁴³. Dar, ca explicație a puterilor Pitiei, ea pare doar o teorie savantă, produsul unor reflexii filosofice sau teologale; fără îndoială, inițial, darurile Pitiei erau atribuite posesiunii și aceasta a rămas concepția obișnuită de-a lungul Antichității - nici măcar teolog creștini nu s-au îndoit de acest lucru⁴⁴.

Posesiunea profetică nu se limita numai la oracolele oficiale. Se consideră că figuri legendare precum Cassandra, Bakis și Sibila făcuseră profeții în stare de posesiune⁴⁵, iar Platon se referă frecvent la profeții inspirate ca la un tip obișnuit în vremea sa⁴⁶. În perioada clasică, și încă mult timp după aceea, se practica în special un anumit tip de mediumnitate individuală de către persoane numite „ventriloci” și mai tîrziu „pythoni”⁴⁷. Mi-ar plăcea să știu mai mult despre acești „ventriloci” dintre care unul, un anume Euricle, era atît de celebru încît a fost menționat de Aristofan și

BINEFACERILE NEBUNIEI

71

de Platon⁴⁸. Informația noastră directă se reduce numai la faptul că aveau o a doua voce, interioară, cu care dialogau⁴⁹, preziceau viitorul, și despre care se credea că aparține unui daimon. Desigur, nu erau ventriloci în sensul modern al termenului, cum se crede adesea⁵⁰. O referință din Plutarh pare să implice că vocea daimonului - probabil o voce răgușită de „burtă” - se auzea vorbind prin buzele lor; pe de altă parte, un scoliast al lui Platon o descrie ca pe un simplu avertisment interior⁵¹. Savanții au neglijat totuși o dovadă care nu numai că exclude ventrilpchismul, dar chiar sugerează în mod categoric transa: un vechi text hipocratic, *EpidemiAe*, compară respirația

zgomotoasă a unui bolnav de inimă cu cea a „așa-ziselor femei care vorbesc cu stomacul”. Ventrilocii nu respiră șuierător ca mediumii moderni aflați în transă⁵². Până și informațiile noastre asupra stării psihologice a Pitiei sînt insuficiente. Ar fi de dorit să se știe cum a fost aleasă și cum a fost pregătită pentru înalta ei misiune; dar, de fapt, tot ce știm în mod sigur este că Pitia din zilele lui Plutarh era fiica unui fermier sărac, o femeie care a fost crescută și a trăit cinstit, lipsită însă de educație aleasă și de experiență lumească⁵³. De asemenea, am dori să știm dacă la ieșirea din transă își mai amintea de cele spuse în starea de transă, cu alte cuvinte, dacă „posesiunea” ei era de tip somnambulistic sau lucid⁵⁴. Despre preotesele lui Zeus de la Dodona ni se spune cu certitudine că nu își aminteau nimic; despre Pitia, însă, nu știm nimic precis⁵⁵. Aflăm totuși de la Plutarh că reacționa diferit⁵⁶ și că, uneori, lucrurile mergeau prost, cum se întîmplă și la ședințele moderne de spiritism. Aminteste de cazul unei Pitia recente care intrase fără tragere de inimă și într-o stare de deprimare în transă, augurii fiind potrivnici. De la început a vorbit cu o voce răgușită, suferindă, părînd stăpînită de „un duh tîmp și rău”⁵⁷; în fine s-a aruncat urlînd spre ușă și s-a prăbușit la pămînt, iar toți cei prezenți, pînă și *profeții*, au rupt-o îngroziți la fugă. Cînd s-au întors s-o ajute, părea restabilită⁵⁸; dar a murit peste cîteva zile. Nu există nici un motiv să ne îndoim asupra adevărului substanțial al povestirii care are paralele în alte culturi⁵⁹. Plutarh o aflase probabil direct de la *profetul* Nicandru, un prieten personal care a fost de față la oribila scenă. Scena este importantă deoarece arată că transa autentică mai exista în zilele lui Plutarh și că puteau asista, în afară de *Profeți*, atît cîteva *Hosioi* [cei pioși], cît și consultanții⁶⁰. Schimbarea vocii este menționată de Plutarh și în altă parte ca o trăsătură curentă de „entuziasm”. Fenomenul apare tot atît de frecvent în alte relatări mai tîrzii ale posesiunii și la mediumii moderni spirițiști⁶¹.

72

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Sînt aproape sigur că transa Pitiei era indusă prin autosuges- , tie ca și transa mediumnică din zilele noastre. Ea era precedată de o serie de acte rituale: Pitia se îmbăia, probabil, în Castaliași, poate, bea apă de la izvorul sacru; profetesa stabilea contactul cu zeul prin intermediul arborelui sacru, laurul, ținînd în mînă o ramură la fel ca predecesoarea ei, Themis, care apare pe un vas din secolul al V-lea tîmîindu-se cu fumul frunzelor arse, cum spune Plutarh, sau mestecînd frunze de laur, cum susține Lucian; și, în fine, se așeza pe trepid creînd astfel un contact mai strîns cu zeul, prin atingerea scaunului său ritual⁶². Toate acestea sînt procedee magice familiare care ajută autosugestia; nici unul însă nu poate avea efecte psihologice - profesorul Oesterreich a mestecat odată o cantitate mare de frunze de laur, în interesul științei, și a fost decepționat constatînd că nu e mai inspirat ca de obicei⁶³. Aceleași procedee se aplicau, după cîte știm, și la alte oracole ale lui Apollo - se bea din izvorul sacru la Claros și probabil la Branchizii, iar la Argos se bea dia. sîngele animalului sacrificat⁶⁴. În ceea ce privește renumita „exalație” căreia i se atribuia mai de mult, fără nici o ezitare, inspirația Pitiei, ea este o invenție elenistică, cum a demonstrat pentru prima oară, cred, Wilamowitz⁶⁵. Plutarh, care știa cum stau lucrurile, era conștient de dificultatea acceptării acestei teorii și pare să fi renunțat la ea; dar, ca și filosofii stoici, savanții din secolul al XIX-lea s-au cramponat cu un sentiment de ușurare de această explicație comodă și solid materialistă. De cînd săpăturile arheologice franceze au dovedit ca nu există nici o exalație și nici „o fisură” în stîncă din care să fi ieșit vreodată vapori⁶⁶ teoria și-a pierdut din adepți. Explicații de tipul acesta sînt de fapt inutile; dacă unii savanți în viață se mai cramponază de ele⁶⁷, este fiindcă ei ignoră mărturiile aduse de antropologie și de psihologia stărilor anormale.

Specialiștii care atribuie transa Pitiei inhalării de gaze mefi-tice au ajuns firește la concluzia că „delirul” ei nu avea prea mare legătură cu răspunsul oferit asistenței; pe

această linie, răspunsurile ar fi produsele unei fraude deliberate și conștiente și reputația oracolului s-ar întemeia, pe de o parte, pe un excelent serviciu de informații secrete, iar pe de altă parte, pe o falsificare completă *post eventum* [după întâmplare] a oracolelor. Există totuși o mărturie (de a cărei valoare nu sîntem siguri) care sugerează că, în vremuri îndepărtate, răspunsurile se bazau pe cuvintele Pitiei însăși; atunci cînd Cleomenes a manipulat oracolul pentru a obține răspunsul dorit, persoana de care s-a apropiat trimisul lui era chiar Pitia, dacă îl credem pe Herodot, și nu *profetul* sau unul din *Hosioi*; scopul a fost astfel atins⁶⁸. Iar dacă ceva mai tîrziu, așa cum spune Plutarh, consultanții puteau,

BINEFACERILE NEBUNIEI

73

uneori, să asculte cuvintele rostite de Pitia în transă, spusele ei nu ar fi putut fi radical modificate *deprofet* în astfel de ocazii. Cu toate acestea nu putem să nu împărtășim părerea profesorului Parke, și anume că „istoria oracolului delfic conține suficiente elemente de consistență politică pentru a ne convinge că inteligența umană ar fi putut juca un rol decisiv în desfășurarea lucrurilor”⁶⁹. Necesitatea de a face ordine în cuvintele rostite de Pitia, de a le lega de întrebare și - uneori, dar nu întotdeauna⁷⁰ - de a le transpune în versuri, ofereau, e limpede, o sferă largă de acțiune intervenției inteligenței umane.. Nu avem acces la ceea ce gîndeau preoții delfici, dar atribuirea unor astfel de manipulații unei fraude conștiente și cinice mi se pare o simplificare excesivă. Oricine este familiar cu istoria spiritismului modern își va da seama ce cantitate extraordinară de înșelătorie virtuală poate fi comisă cu bună-credință de către adepty'convinși.

Oricum, înainte de perioada romană scepticismul declarat față de oracolul delfic este aproape cu desăvîrșire absent⁷¹. Prestigiul oracolului trebuie să fi avut rădăcini foarte adînci de vreme ce a supraviețuit comportamentului său scandalos în timpul războaielor cu perșii. Cu această ocazie Apollo nu a dat dovadă nici de previziune, nici de patriotism, și totuși poporul său nu s-a îndepărtat de el dezgustat; din contră, încercările lui greoaie de a-și ascunde prezența și de a-și înghiți cuvintele par să fi fost acceptate fără rezerve⁷². Explicația trebuie căutată, cred, în condițiile sociale și religioase descrise în capitoul precedent. într-o cultură a vinovăției, jiveoia de siguranță supranaturală, de o autoritate transcendentă devine copleșitor de puternică. Dar Grecia nu avea nici biblie, nici biserică⁷³; de aceea Apollo, trimis pe pămînt al tatălui ceresc⁷⁴, a umplut golul."Pară Delfi societatea greacă nu ar fi putut îndura tensiunile la care era supusă în perioada arhaică. Sentimentul zdrobitor al ignoranței și nesiguranței omenești, teama de *divinulphthonos*, groaza de *miasma* - povara acumulată a tuturor acestora ar fi fost de nesuportat fără sentimentul de siguranță pe care un astfel de sfetnic divin și omniscient îl putea da, siguranța _că în dosul acestui haos aparentjîstajnoaștere și finalitate. „Știu numărul firisoarelor de nisip și al picăturilor din apa mării" sau, cum un alt zeu a spus altui popor: „și firele de păr din capul vostru sînt numărate". Apollo, în înțelepciunea lui divină, știa ce să spună ori de cîte ori oamenii se simțeau îngri-jorați sau speriați; cunoștea legile jocului complicat pe care zeii îl jucau cu omenirea; el era supremul *ălefiKaKoq*, -Izbăvitor de Rele". Grecii credeau în oracolul lor nu fiindcă erau niște netoți superstițioși, ci fiindcă nu se puteau lipsi de el. Iar atunci cînd importanța oracolului delfic a diminuat, în vremurile elenistice,

74

GRECII ȘI IRAȚIONALUL
BINEFACERILE NEBUNIEI

75

motivul principal nu a fost, cred, că oamenii deveniseră mai se tici⁷⁵ (cum credea Cicero), ci că

li se ofereau alte forme de securitate religioasă.

Cam atât despre nebunia profetică. De celelalte tipuri invocate de Platon ne vom ocupa mai succint. Două lucruri importante ale profesorului Linforth⁷⁶ au adus lămuriri revelatoare asupra a ceea-ce Platon numește nebunie „teletică” sau rituală⁷⁷; nu este nevoie să repet lucruri pe care el le-a spus mai bine decât aş putea să o fac eu. Nici nu voi relua aici cele spuse în altă parte despre ceea ce consider prototipul nebuniei rituale, (opei^aaia) procesiunea pe munte, dionisiacă sau dansul muntelui. Aş vrea totuşi să Tac câteva observații cu caracter mai general.

Dacă înţeleg bine ritualul dionisiac, funcția lui socială era esențial catartică⁷⁸, în sensul psihologic; el îl elibera pe individ cRTacele impulsuri iraționale contagioase care, atunci când erau îngrădite, dădeau naștere, așa, cum s-a întâmplat și în alte culturi, la izbucniri de dans maniacal și-la manifestări similare de isterie colectivă; il elibera pe om oferindu-i o supapă rituală. Dionysos era deci, în perioada arhaică, ca și Apollo, o „necesitate socială; fiecare^înjelul lui, alina anxietățile caracteristice unei culturi a vinovăției. Apollo promitea siguranța: „Înțelege-ți condiția de om; fă cum îți spune Tatăl; și mâine vei fi în siguranță”. Dionysos oferea libertatea: „Uită deosebirile și-ți vei găsi identitatea; ală-tură-te procesiunii și vei fi fericit astăzi”. Dionysos era, esențial-mente, un zeu al bucuriei, TToAuyTi6TJc; [nespus de vesel], cum îl numește Hesiod; x^PI-¹⁰ PpoToiaiv [bucurie pentru muritori] cum spune Homer⁷⁹, iar bucuriile lui erau accesibile tuturor, pînă și sclavilor și libertilor, care erau excluși din vechile culturi păgîne⁸⁰. Apollo se mișca numai în cercuri înalte de pe vremea când era protectorul lui Hector și pînă când ajunsese să canonizeze atleți din aristocrație; dimpotrivă, în toate timpurile, Dionysos a fost 5rijiOTiKdq, un zeu al poporului.

Bucuriile lui Dionysos acopereau o arie foarte vastă, de la simplele bucurii ale moicului țopăind pe pieile unsuroase ale burdufurilor de vin pînă la wno(pdyo<; x^piț [bucuria de a consuma carne crudă] a bacanalei extatice. La ambele niveluri și la nivelurile intermediare, el este Lysios, „Eliberatorul” - zeul care, prin mijloace mai mult sau mai puțin simple, îți îngăduie, pentru scurt timp, *să nu mai fii tu însuși* și, astfel, să te simți liber. Aceasta era, cred, cheia atracției pe care el o exercita asupra perioadei arhaice; nu numai fiindcă viața în această perioadă era adesea un lucru de care voiai să scapi, dar mai ales fiindcă individul, în sensul modern al cuvântului, începea atunci să se det,aseze_pintru prima oară de vechea

șolidaritate_a familiei⁸¹, iar povara neobișnu- ită a răspunderii individuale i se părea greu de suportat. Dionysos îl p_uțea ușura de această povară. Căci el era magistrul iluziilor magice care putea să facă vița să crească pe puntea unei corăbii și care, în general, îi făcea pe adoratorii săi să vadă lumea cum nu este ea⁸². Așa cum spun scitii în Herodot, „Dionysos îi face pe. oameni să se poarte nebunește” - ceea ce poate însemna orice, de la „a-ți da drumul” la a deveni „posedat”⁸³. Scopul acestui cult era *eestasis* - care, iarăși, poate însemna orice, de la -ieșirea din sine” la o profundă alterare a personalității⁸⁴. Și funcția lui

pț p
consta în satisfacerea și descătușarea impulsului de^l refuzare a responsabilității, un impuls care există în fiecare din noi și care poate deveni, în anumite condiții sociale, o dorință irezistibilă. Prototipul mitic al acestei cure homeopatice îl găsim în povestea lui Melampus, care a tămăduit nebunia dionisiacă-a femeilor argi-ene „cu ajutorul strigătelor rituale și al unui dans extatic”⁸⁵. O dată cu încorporarea cultului dionisiac în religia civică, această funcție a fost treptat adumbrată de altele⁸⁶. Tradiția catar-tică pare să fi fost continuată, într-o anumită măsură, de grupuri dionisiace private⁸⁷. Dar, în realitate, vindecarea celor suferinzi devine în perioada clasică atributul altor culte. Există două liste”) ale puterilor pe care gîndirea populară le asocia, către sfîrșitulw secolului al V-lea, cu tulburări psiho-fizice sau mentale și este^\\ semnificativ că Dionysos nu figurează printre ele. Una apare în *Hipolit*, iar cealaltă în *de morbo sacro*⁸⁸. Ambele liste o includ pe Hecate și pe „Mama Zeilor” sau „Mama muntelui” (Cibele); Euri-pide adaugă pe Pan⁸⁹ și coribanți; Hipacrațe adaugă pe Poseidon, Apollo Nomios și Ares, de asemenea și pe „eroi” care nu sînt, în acest caz, decît morții asociați cu Hecate ce nu-și găsesc liniștea. Toate acestea sînt zeități *careproduc* tulburări mentale. Se presupune că ele puteau vindeca ceea ce provocaseră, dacă supărarea lor era împlînzită cum se cuvine. Dar,

în secolul al V-lea, coribanții inventaseră un ritual special pentru tratamentul nebuniei. La fel făcuseră, se pare, Cibeles (dacă într-adevăr cultul ei era la vremea aceea distinct de cel al coribanților)⁹⁰ și, probabil, Hecate⁹¹. Dar despre acest tip de ritual nu avem informații amănunțite. Despre tratamentul coribantic știm câte ceva, iar munca răbdătoare a lui Lindforth a risipit în bună măsură ceafa în care era învăluit subiectul. Mă voi mulțumi să subliniez câteva elemente care mi se par relevante din punctul de vedere al întrebărilor care mă preocupă. (OSă notăm, mai întâi, asemănarea esențială dintre vindecarea coribantică și cea veche, dionisiacă; ambele pretindeau a obține catharsisul prin intermediul unui dans „orgjastic” molipsitor acompaniat de o muzică la fel de „orgiastică” - melodii în tonalitate

76

GRECII ȘI IRAȚIONALUL
BINEFACERILE NEBUNIEI

77

frigiană cântate la flaut sau la timpan⁹². Pare rezonabil să deducem de aici că cele două tipuri de cult atrăgeau tipuri psihologice asemănătoare și produceau reacții psihologice similare. Din nefericire nu există nici o descriere precisă a acestor reacții, dar ele erau, evident, șocante. După mărturia lui Platon, simptomele fizice ale coribanților includeau crize de plîns și bătăi violente de inimă⁹³, toate însoțite de tulburări mentale; dansatorii își „ieșeau din minți”, ca și dansatorii lui Dionysos și, după cât se pare, cădeau într-un fel de transă⁹⁴. În această privință ar trebui să ne reamintim remarca lui Teofrast potrivit căreia auzul este cel mai imediat de emotivitate (ΤΤα8r[TiKu)TdTT]v) dintre toate simțurile, ca „Se opinia lui Platon privind efectele morale stranii ale muzicii”⁹⁵. (JlpMaladia pe care coribanții pretindeau că o vindecă constă, după spusele lui Platon, în „fobii sau sentimente de anxietate V (5Lijicrra) izvorînd dintr-o stare mentală morbidă”⁹⁶. Descrierea este destul de vagă și LindfortlTare, fără îndoială, dreptate când spune că antichitatea nu cunoștea simptome specifice „coribantismului”⁹⁷. Dacă avem încredere în spusele lui Aristides Quintilianus sau în sursa lui peripatetică, simptomele care își găseau o descărcare în ritualul dionisiac erau de natură foarte asemănătoare⁹⁸. Este adevărat că au existat încercări de a deosebi între diferitele tipuri de „posesiune” prin manifestările lor exterioare, cum reiese din fragmentul din *de morbo sacro*. Dar testul adevărat să-l fi constituit reacția pacientului la un anumit ritual: dacă ritualurile zeului X îl stimulau și produceau catharsis, aceștia demonstrea că necazul se datora lui X¹⁰⁰; dacă bolnavul nu reacționa, cauza trebuia căutată în altă parte. În caz că nu reacționa la coribanți, el putea recurge la Hecate sau la medicul Asclepios, la fel ca bătrînul din parodia lui Aristofan¹⁰¹. Despre coribanți/ Platon spune în *Ion* că „au urechea formată pentru o singură melodie și anume pentru cea care aparține zeului de care sînt posedați; numai la această melodie vor reacționa fără reținere prin gesturi sau cuvinte, neluîndu-le în seamă pe celelalte”. Nu sînt sigur dacă aici „coribanți” are sensul generic de „qamenij stare de anxietate” care încearcă un ritual după altul sau sensul de „acei care iau parte la ritualul coribantic”; în cazul al doilea, spectacolul coribantic includea, probabil, diferite tipuri de muzică religioasă al căror scop era stabilirea diagnosticului¹⁰². Dar, în orice caz, fragmentul arată că diagnosticul se baza pe reacția pacientului la muzică. Și, ca în toate cazurile de „posesiune”, diagnoza era problema esențială; o dată ce pacientul știa care zeu era motivul tulburărilor sale, putea să-l împace cu sacrificii adecvate¹⁰³.

< &k întregul procedeu și presupunerile pe care se baza erau foarte primitive. Dar nu îl putem desconsidera - și acesta este ultimul lucru pe care vreau să-l subliniez - tratîndu-l ca pe un atavism periferic sau ca pe toana morbidă a unor nevrotici. O frază întâmplătoare a lui Platon¹⁰⁴ pare să dea de înțeles că Șocrate a luat parte personal la riturile coribantice; ea arată limpede, cum spune Lindforth, că tinerii inteligenți de familie bună puteau participa la ele. În ce măsură Platon însuși accepta toate implicațiile religioase ale unui astfel de ritual,

rămîne o chestiune deschisă, pe care o vom discuta mai tîrziu¹⁰⁵; dar este evident că atît el, cît și Aristotel, îl considerau un instrument folositor de igienă⁸⁰H?[^] ~ credeau că funcționează și anume că funcționează pentriij, binele participanților¹⁰⁶. De fapt, metode analoage par să fi fost întrebuițate de profani în perioada elenistică și romană pentru tratamentul anumitor tulburări mentale. Un tip de cațharsiîp muzical a fost practicat de pitagorici în secolul al IV-lea, și poate chiar mai devreme¹⁰⁷; dar școala peripatetică pare să fi fost prima care a studiat acest ritual din perspectiva filosofiei și a psihologie^{emoțiilor}¹⁰⁸. Teofrast, ca și Platon, credea că muzica este benefică" pentru stările de anxietate¹⁰⁹. În secolul I î.H. Ąsclepiades, medic la modă la Roma, trata bolnavii mentali prin „symphonia”; iar în vremea Antoninilor, Soranus menționează muzica de flaut printre metodele folosite în zilele sale în tratamentul depresiei sau a ceea ce noi am numit isterie¹¹⁰. Astfel, vechea formă de catharsis] magico-religios s-a detașat, în cele din urmă, de contextul ei' yC. religios adaptîndu-se la domeniul psihiatriei profane, pentru a completa tratamentul pur fizic folosit de doctorii hipocratici. '—'

Mai rămîne al treilea tip de nebunie ^divină" al lui Platon, cel pe care îl definește prin sintagma „posedat de către muze", declarîndu-l indispensabil producerii de poezie superioară. Ne întrebăm cît de veche este această noțiune și care a fost relația originară dintre poeți și muze ?

O oarecare asemenea relație ne poartă, după cîte știm, îndărăt, către tradiția epică. O muză care îl iubea pe Demodocus a fost cea care i-a luat vederea (fizică) dîndu-i, în schimb, ceva mai bun, darul de a cînta¹¹¹. Prin harul muzelor, spune Hesiod, sînt unii oameni poeți, iar alții, din harul lui Zeus, regi¹¹². Putem afirma cu îndreptățire că aceste cuvinte nu sînt încă expresia găunoasă a unui compliment formal (cum aveau să devină mai tîrziu), ci au un înțeles religios. Și, pînă la un punct, acest înțeles este limpede * ca toate realizările care nu sînt întru totul dependente de voința omenească, creația poetică conține un element care nu este „o alegere", ci „un dar"¹¹³; iar din unghiul vechii pietăți grecești „dar" înseamnă „dar divin"¹¹⁴. Nu este încă foarte limpede în ce constă acest „dar"; dacă însă luăm în considerare împrejurările în care poetul *Iliadei* însuși cheamă muzele în ajutor, vom vedea

78

GRECII ȘI IRAȚIONALUL
BINEFACERILE NEBUNIEI

79

că darul e de ordinul conținutului și nu al formei. El se adresează mereu muzelor, întrebîndu-le ce trebuie să spună, niciodată cum trebuie să spună; informațiile pe care le cere sînt întotdeauna strict factologice. De mai multe ori vrea să obțină date despre bătălii importante¹¹⁵; în invocația sa cea mai elaborată, dorește să fie inspirat cu privire la Catalogul Corăbiilor: „Voi doar zeite sînteți și ca martore totul cunoașteți:/ Veștile noi auzim, dar faptele nu le cunoaștem"¹¹⁶. Aceste cuvinte melancolice sună sin-/cer; omul care le-a rostit pentru prima oară știa că tradiția este j supusă greșelii și gîndul acesta îl amăra; el dorea informații direct de la sursă. Dar, cum să obții asemenea informații într-o vreme în care nu existau documente scrise ? La fel cum adevărul despre viitor nu putea fi obținut decît dacă omul venea în contact cu o cunoaștere mai vastă decît a sa, tot astfel adevărul despre trecut se transmitea în împrejurări asemănătoare. Deținătorii umani ai adevărului, poeții aveau (ca și profetii) resursele lor tehnice, „antrenamentul" lor profesional; dar viziunea trecutului, ca și intuirea viitorului, rămînea o facultate misterioasă, controlată doar parțial de cel ce o posedă și dependentă, în ultimă instanță, de harul divin. Prin acest har poetul, ca și profetul, se

>■ bucura de o cunoaștere¹¹⁷ refuzată altor"oâ"meni. La Homer cele două profesii erau distincte: dar avem motive întemeiate să credem că ele fuseseră unite¹¹⁸ cîndva și

că analogia dintre ele se făcea încă simțită.

Prin urmare darul muzelor, sau unul din darurile lor, era darul

^ vorbirii adevărate. ^E ceea ce a aflat și Hesiod auzindu-le vocea pe Helicon, deși tot muzele i-au mărturisit că, ocazional, puteau spune și minciuni, falsificînd adevărul¹¹⁹.

La ce minciuni anume se gîndeau nu putem ști; poate voiau să sugereze că adevărata inspirație a epopeii se dilua în simplă invenție, ca, de pildă, în fragmentele mai recente ale *Odiseii*. Oricum ar fi, ceea ce le cerea Hesiod era adevărul faptic amănunțit, cuprinzînd date noi care să-i permită a combina diferitele tradiții despre zei așa încît povestea sa să fie completată cu toate numele și relațiile necesare. Hesiod avea o pasiune pentru nume și, cînd se gîndea la un nume nou, nu îl considera ca pe ceva proaspăt inventat de el; îl auzea, cred, ca pe ceva dat de muze și știa, sau spera, că e „adevărat”. De \ fapt, el interpreta, în termenii unui tipar de credință tradițional, un sentiment împărtășit de mulți scriitori de după el¹²⁰; senti-mentul^cJL gîndirea creatoare nu este opera ego-ului.

Ceea ce Pindar cerea de la muză era tot adevărul. „Dă-mi un oracol” spunea „și voi fi purtătorul tău de cuvînt” (npçpaTEuow)¹²¹. Cuvintele pe care le folosește sînt termenii tehnici de la Delfi; găsim implicit în ele vechea analogie dintre poezie și prorocie.

Dar trebuie observat că muza, și nu poetul, este cea care joacă rolul Piției; poetul nu cere să fie „posedat” el însuși, ci djiâOă_fie interpretul muzei căzute în transă¹²².

Aceasta pare să fie situația originară. Tradiția epică îl reprezintă pe poet ca obținîndu-și cunoașterea suprafirească de la muze, fără însă a aluneca în extaz sau a fi posedat de ele.

Noțiunea de poet „delirant” care scrie într-o stare de extaz nu apare înainte de secolul al V-lea. Poate fi, desigur, mai veche; Platon o numește o poveste veche, naAaidq |iC0oq¹²³. În ce mă privește, bănuiesc că noțiunea cu pricina este un subprodus al mișcării dionisiace, cu interesul ei pentru valoarea stărilor anormale, căutate pentru ele însele și nu numai ca drumuri spre cunoaștere¹²⁴. Însă, după cîte știm, Democrit este primul scriitor care a vorbit despre extazul poetic susținînd că cele mai bune poezii sînt cele compuse „cuprins de inspirație și de suflu sfînt”, și negînd că cineva *sine furore* [fără inspirație]¹²⁵ poate fi un poet mare. Așa cum au accentuat recent savanții¹²⁶, trebuie să atribuim mai degrabă lui Democrit decît lui Platon meritul îndoielnic de a fi introdus în teoria literară această concepție a poetului ca om izolat de umanitatea comună¹²⁷ printr-o experiență interioară anormală și a poeziei ca o revelație distinctă de rațiune și supraordonată ei. Atitudinea lui Platon față de aceste revendicări este de fapt hotărît critică, dar ea va constitui subiectul unui capitol următor.

Note la capitolul III

1. Platon, *Phaidros*, 244 A.
2. *Ibid.*, 244 B: *cei care puneau în vechime numele, nu socoteau nebunia un lucru rușinos sau de ocară* ; rezultă că astăzi oamenii o consideră *rușinoasă*. Hipocrate, *morb. sacr.* 12, menționează *rușinea*, resimțită de epileptici.
3. *Ibid.*, 265 A.
4. *Ibid.*, 265 B. Vezi descrierea mai completă a primelor trei tipuri, 244 A - 245 A.
5. Vezi mai jos cap. VII, p. 189.
6. Hdt., 6.84 (vezi 6.75.3).
7. Hdt., 3.33. Vezi și Xen., *Mem.*, 3.12.6.
8. Caelius Aurelianus, *de morbid, chronicis*, 1 — 5 = Diels, *Vorsokr.* 31 A 98. Vezi A. Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes presocratiques*, 21 și urm. Dar nu putem fi siguri că doctrina-își are obîrșia chiar în opera lui Empedocle.
9. O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus* (Tiibinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 18).
10. Despre confuzia dintre epilepsie și posesiune în gîndirea populară în diferite perioade, vezi

cuprinzătoarea monografie istorică a lui O.

80

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Temkin, *The Falling Sickness* (Baltimore, 1945), 15 și urm., 84 și urm., 138 și urm. Multe din descrierile foarte vii, medievale și renaștentiste, ale „demonizării” conțin simptome caracteristice ale epilepsiei, de exemplu limba ieșită în afară „ca o trompă de elefant”, „prodigios de lată, lungă, atârând în jos”; corpul „încdrat și rigid, picioarele atingând capul”, „îndoit spre spate ca un arc”; și eliminarea involuntară a urinei la sfârșitul crizei (T.K. Oesterreich, *Possession, Demoniacal and Other*, trad. engl., 1930, pp. 18, 22, 179, 181, 183). Toate acestea erau cunoscute de medicii raționaliști greci ca simptome ale epilepsiei: vezi Aretaeus, *de causis et signis acuto-rum morborum*, pp. 1 și urm. Kiihn (care menționează și senzația de a fi bătut).

11. Vezi Hdt., 4.79.4: τῆς ἑακ; 6 *Qeoc*, Αα|j3dvLi [zeul ne posedă] și adjectivele vulgare Ar]TTTo<; [posedat de delir], GedAr]TTToϕ [inspirat de divinitate] etc.; Cumont, *L'Egypte des astrologues*, 169, p. 2. Dar ETTiAriTTToq [posedat de delir] a mai fost folosit în *morbo sacro* fără implicație religioasă. Aretaeus, *op.cit.*, 73 K, citează patru cauze pentru care epilepsia era numită iepd vdaog [boală sacră]: a) *Se credea că celor vinovați boala li se trăgea de la lună* (o teorie elenistică, vezi Temkin, *op.cit.*, 9 și urm., 90 și urm.); b) *gravitatea acestei boli: căci ceea ce e mare este sacru*; c) *vindecarea divină, nu omenească* (vezi *morb. sacr.* 1, VI. 352.8 Littré); d) *faima daimo-nului care intră în om*. Ultima este probabil cauza propriu-zisă; dar gândirea populară a fost întotdeauna vagă și confuză în aceste privințe. Platon care nu credea în caracterul supranatural al epilepsiei, a apărut totuși termenul *boală sacră*, pe motiv că boala afectează capul, care este partea „sacră” a omului (*Tim.*, 85 AB). În Alsacia mai este și astăzi numită „heiliges Weh” [boala sfântă].

12. Morton Prince, *The Dissociation of a Personality*. Vezi și P. Janet, *L'Automatisme psychologique*; A. Binet, *Les Alterations de laperson-nalite*; Sidis and Goodhart, *Multiple Personality*; F.W.H. Myers, *Human Personality*, cap. II. Semnificația acestor cazuri pentru înțelegerea ideilor antice despre posesiune a fost subliniată de E. Bevan, *Sibyls and Seers*, 135 și urm., și apreciată de Rohde (*Psyche*, App. VIII).

13. Cf. Seligman, *JRAI*, 54 (1924) 261: „printre persoanele mai primitive pe care le cunosc... am observat o tendință mai mult sau mai puțin răspândită de disociere a personalității”.

14. Somnambulismul este pomenit în *de morbo sacro* (c. 1, VI. 354.7 Littré); după cum spun tămăduitorii magici, el ar fi provocat de Hecate și de cei morți (*ibid.*, 362.3); duhurile pun stăpânire pe trupul viu, rămas liber în timp ce posesorul lui doarme. Cf. *trag. adesp.* 375: *se teme de nălucile din vis, fiind cuprins de somnul greu trimis de subpămînteană Hecate*. Pentru originea supranaturală a febrei cf. daimonii febrei: *Epiales Tiphys. Euopas* (Didymus apud I Ar., *Vesp.*, 1037): templul lui Febris la Roma, Cic, *N.D.*, 3.63, Pliniu, *N.H.*, 2.15; și *supra*, cap. II, n. 74.

15. Vezi Oesterreich, *op.cit.*, 124 și urm.

16. *Od.*, 18.327. *înlliada*, pe de altă parte, expresii ca *vizitiului i se tulbură mintea* (13.394) nu implică nimic supranatural; condiția temporară de teroare uluită are o cauză omenească firească. *înll.*, 6.200 și urm. Belerofon poate fi considerat un om cu mințile rătăcite, ca rezultat al intervenției divine, dar limbajul folosit este foarte vag.

BINEFACERILE NEBUNIEI

81

17. *Od.*, 20.377. Apoll. *Soj>h., Lex. Horn.*, 73.30 Bekker explicăm *liaoiooc*; [cerșetorul] ca *LTTiTrAi*] KToq [cel lovit], Hesychius ca *E'm'AriTTTog* [cel posedat]. Vezi W. Havers, *Indogerm. Forschungen*, 25 (1909) și urm.

18. *Od.*, 9.410 și urm. Vezi 5, 396: *un destin funest se năpusti asupra lui* (într-o comparație); aici boala pare să fie totuși fizică.

19. Vezi B. Schmidt, *Volksleben der Neugriechen*, 97. f.

20. Hipp., *morb. sacr.*, 18 (VI. 394.9 și urm. Littré). Cf. *aer. aq. loc.*, 22 (II. 76.16 și urm. L.), care poate fi opera aceluiași autor (Wilamowitz, *Beri. Sitzb.*, 1901, 1.16); și *flat.* 14. (VI. lio' L). Dar nici măcar părerea medicală nu era unanimă în acesta privință. Autorul hipo-cratului *Prognostikon* pare să creadă că unele boli conțin „ceva divin” (c. 1, II, 112, 5 L.). În ciuda lui Nestle, *Griech. Studien*, 522 și urm., această concepție pare să se deosebească de cea din *morb. sacr.*: bolile „sacre” sînt o categorie specială, pe care e important ca medicul să o cunoască (fiindcă sînt incurabile prin mijloace omenești). Iar tratamentul magic al epilepsiei nu a dispărut, de fapt, deloc: de exemplu [Dem.], 25.80 se referă la el; și, în antichitatea tîrzie, Alexandru din Tralles spune că amuletele și rețetele magice sînt folosite de „unii” în tratarea acestei boli și nu fără succes (I. 557 Puschmann). >

21. întrebarea sclavului, Ar., *Vesp.*, 8: *Ești oare nebun cu adevărat sau te agiți ca un coribant?* implică, poate, o distincție între nebunia „naturală” și cea „divină”. Dar diferența dintre a fi nebun și a se agita ca un coribant poate fi doar una de grad, tulburările mentale mai blînde fiind atribuite

coribanților (*infra*, pp. 74 și urm.).

22. Ar., *Aves*, 524 și urm. (vezi Plautus, *Poenulus*, 527); Teofr., *Car.*, 16 (28 J.) 14; Pliniu, *N.H.*, 28.4.35, „*despuimus comitiales morbos, hoc est, contagia regerimus*” [scuipăm epilepsia, adică îndepărtăm molip-sirea]; și Plautus, *Captivi* 550 și urm.

23. „Alienarea mentală, care mi se pare foarte răspîndită printre țărani greci, îi acordă celui care suferă nu numai un statut aparte față de semenii lui, ci, într-un anumit sens, și un statut superior. Cuvintele lui sînt primite cu oarecare respect și, în măsura în care sînt inteligibile, sînt considerate ca preziceri” (Lawson, *Mod. Greek Folklore and Ane. Greek Religion*, 299). Despre darul profetic atribuit epilepticilor, vezi Temkin, *op.cit.*, 149 și urm.

24. Sof., *Ajax* 243 și urm. Este o credință răspîndită printre primitivi că persoanele în stări mentale anormale vorbesc o limbă „divină” specială; vezi de exemplu Oesterreich, *op.cit.* 232, 272; N.K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, 18 și urm., 37 și urm. De comparat cu pseudo-limbajele folosite de unii automatizți și entuziaști religioși, despre care se spune adesea, ca despre Ajax, că le-au învățat de la „spirite” (E. Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chretiens et les phenomenes similaires*, 25 și urm.).

25. Sof., *O.T.*, 1258: *un daimon i-a arătat lui care se ruga*. Mesagerul spune, în continuare, că Oedip a fost „adus” la locul potrivit (1260, *ca și cum ar fi fost condus de cineva*); cu alte cuvinte, i se atribuie clarviziune temporară de origine supranaturală.

26. Platon, *Tim.*, 71 E. Vezi și Aristotel, *div. p. somn.*, 464^a 24: *a vedea dinainte pe unii dintre cei răătăciți*.

27. Heraclit, fr. 92 D: *Sibila, prin gura ei delirantă, profetește lucruri care nu provoacă rîsul, neînfrumusețate de podoabe ori de mireisme,*

82

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

iar prin vocea ei, așîțată de zeu, străbate o mie de ani. Contextul fragmentului din Plutarh (*Pyth. or.*, 6, 397 A) ne permite să susținem cu certitudine că grupul de cuvinte *așîțată de zeu* face parte din citat și că zeul menționat este Apollo (vezi și Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme*, 6, n. 1).

28. *Psyche*, trad. engl., 260, 289 și urm.

29. Opinia lui Eohde este încă acceptată, de exemplu de Hopfner în *P.-W.*, *arta de a face profeții*; E. Fascher, npocprJTrig [Profetul], 66; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 60; Oesterreich, *Possession*, 311. *Contra*: Farnell, *Cults*, IV. 190 și urm.; Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, II, 30; Nilsson, *Geschichte I*, 515 și urm.; Latte, „The Corning of Pitia”, *Harv. Theol. Rev.*, 33 (1940) 9 și urm. Profesorul Parke, *Hist. of the Delphic Oracle*, 14, împărtășește părerea potrivit căreia Apollo a preluat-o pe Pitia de la oracolul primitiv al Pămîin-tului de la Delfi, pe motivul că aceasta ar constitui o explicație pentru sexul ei (ar fi fost de așteptat ca Apollo să aibă un preot de sex masculin); dar acest argument a fost combătut pe bună dreptate, cred, de Latte.

30. Euripide îl face pe Tiresias să susțină că Dionysos este, printre altele, un zeu al profeției extatice (Sa., 298 și urm.); din *Hdt.*, 7111 reiese că mediumnitatea cu transă de tip feminin era într-adevăr practică la oracolul trac al zeului în ținutul Satrae (vezi și Eur., *Hec.*, 1267, unde e numit *ghicitorul trac*). În Grecia, însă, Dionysos a găsit un zeu mantie care pusese stăpînire pe acest domeniu și astfel a renunțat la funcție sau, oricum, a lăsat¹ pe planul doi. în

, perioada romană zeul a avut un oracol prin transă (cu un preot de sex masculin) la Amphikleia în Phocis (Paus., 10.33.11; *IG LX*. 1 218); dar acest lucru nu apare atestat mai devreme și cultul are trăsături orientalizate (Latte, *loc. cit.* 11).

31. Fenicia: Gressmann, *Altorientalische Texte u. Bilder zum A.T.*, I. 225 și urm. Hittiți: A. Gotze, *Kleinasiatische Forschungen*, I. 219; O.R. Gurney, „Hittite Prayers of Mursili” II, „*Liverpool Annals*”, XXVII. Vezi și C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (Schweich Lectures, 1945), 20 și urm. Există și o serie de oracole asiriene datînd din timpul domniei lui Esarhaddon, în care zeița Ishtar vorbește prin gura unei preotese (în transă ?) al cărei nume este dat: vezi A.

Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, 42 și urm. Ca și *profeții inspirați* din Platon, *Apoi.*, 22 c, se spune despre astfel de profeți că „spun ceea ce nu știi” (A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 25). Gadd e de părere că profeția extatică este, în general, mai veche decît prezicerea ca meserie („oracolele și profeția tind să se stabilizeze în practici ale prezicerii formale”); iar Halliday este de aceeași părere (*Greek Divination*, 55 și urm.).

32. Nilsson, *Greek Popular Religion*, 79, îl urmează pe B. Hrozný, *Arch. Or.*, 8 (1936) 171 și urm. Din păcate, varianta „Apuluuas”, pe care Hrozný pretinde că a descifrat-o într-o inscripție hieroglifă hittită, este contrazisă de alți savanți competenți în acest domeniu; vezi R.D. Barnett, *JHS*, 70 (1950) 104,

BINEFACERILE NEBUNIEI

Filosofia greacă pînă la Platon, voi. I, p. a li-a, trad. de Adelina Piatkovski, Ed. Științifică și

Enciclopedică, București, 1979.

83

33. Vezi și Wilamowitz, „Apollon”, *Hermes*, 38 (1903) 575 și urm.; *Glaube*, I. 324 și urm.; și (pentru cei ce nu citesc nemțește), conferința lui de la Oxford despre Apolo (1908), tradusă de Murray.

34. Claros, Paus., 7.3.1; Branchizii (Didyma), *ibid.*, 7.2.4, cf. C. Picard, *Ephese et Claros*, 109 și urm!

35. Cf. discuția lui Farnell, *Cults*, IV. 224. Mărturiile antice sînt culese *ibid.*, 403 și urm.

36. Hdt., I. 182, vezi și A.B. Cook, *Zeus*, II. 207 și urm. și Latte, *loc. cit.*

37. Astfel Curtius, Meillet, Boisacq, Hofmann. Cf. Platon, *Phaidros* 244 c, și Eur., *Ba.*, 299.

38. *Od.*, 20.351 și urm. Nu pot fi de acord cu Nilsson, *Gesch.* I. 154, că această scenă este *dichterisches Schausen, nicht das sogenannte zweite Gesicht* [o prezentare poetică, nu așa-numitul al doilea chip]. Paralela cu simbolismul viziunii celte, observată de Monro *ad loc.* este prea frapantă pentru a fi întâmplătoare. Vezi și Esch., *Eum.*, 378 și urm. *Urgia săvîrșită filfiie-n juru-i, ca un amurg peste casa lui coboară bezna deasă / O mult îndurerată faimă-l însoțește**, iar pentru viziunea simbolică a singelui, Hdt., 7.140.3, pasajul din Plutarh citat în nota următoare, și *Njals Saga*, c. 126.

39. Plut., *Pyrrh.*, 31: *și în orașul Argienilor preoteasa lui Apolo din Lycia a năvălit pe drum strigînd că vede cetatea plină de morți și de crime.*

40. Putea fi provocat într-un moment sau un anotimp stabilit, numai prin folosirea unui mijloc analog „globului de cristal” medieval. Poate astfel se și întîmpla la oracolul minor apolinic din Kyaneai în Lycia, unde Pausanias spunea că este posibil *ca cineva care se uita în fîntînă să vadă tot ceea ce dorește.*

41. *evQeoc*; nu înseamnă niciodată că sufletul a părăsit trupul și că este „în Dumnezeu”, cum pare să sugereze Rohde în unele locuri ci, întotdeauna, că trupul are un zeu în el, căci *Łjii*juxoq [însuflețit] înseamnă *tj;oxr* [conține suflet] (vezi Pfister în *Pisciculi F.J. Doelger dargeboten* [Münster, 1939], 183). Nu pot fi de acord nici cu părerea potrivit căreia Pitia a devenit *tvQzoc*, [inspirată] numai în sensul că se află „într-o stare de har ca rezultat al îndeplinirii unor rituri” și că „extazul ei inspirat” este invenția lui Platon, după cum susținea recent P. Amandry într-un studiu riguros și erudit, *La Mantique apollinienne à Delphes* (Paris, 1950), 234 și urm., care, din păcate, a apărut prea tîrziu ca să-l pot folosi în acest capitol. Pe bună dreptate el respinge imaginea Pitiei „cuprinse de frenezie” din Lucan și din tradiția vulgară; argumentul său este însă viciat de presupunerea răspîndită încă printre cei care nu au văzut niciodată un „medium” în transă, că „posesiunea” este neapărat o stare de excitare isterică. Tot așa pare să nu înțeleagă și fragmentul din *Phaidros* 244 B; fragmentul nu înseamnă în nici un caz că în afară de cuvintele rostite în transă de Pitia ea mai emitea oracole (de calitate inferioară) în stare normală *aoKppovouca* [avînd spiritul sănătos], ci doar că, în afară de mediumnitate, nu avea nici un dar deosebit (cf. n. 53 *infra*).

Eschil, *Eumenidele*, trad. Alex. Miran, *apud Eschil, Sofocle, Euripide*, Ed. Univers, București, 1982.

84

GRECII ȘI IRAȚIONALUL
BINEFACERILE NEBUNIEI

85

44

42. Ar., *apud* Sext. Emp., *adv. dogm.*, 3.20 și urm. = fr. 10 Rose (cf. Jaeger, *Aristotle*, trad. engl, 160 și urm.), *Probi.*, 30, 954^a 34 și urm.; R. Walzer, „Un frammento nuovo di Aristotele”, *Stud. ital. di FU. Class.* N.S. 14 (1937) 125 și urm.; Cic, *de divin.*, I 18, 64, 70, 113; Plut., *def. orac.*, 39 și urm., 43 IE și urm. Cf. Rohde, *Psyche*, 312 și urm.

43. Unii scriitori (de exemplu Farnell, *Greece and Babylon*, 303) consideră termenii „șamanism” și „posesiune” sinonimi. Dar trăsătura caracteristică a șamanismului nu este intrarea unui spirit străin în șaman, ci eliberarea spiritului șamanului, care părăsește trupul și pornește într-o călătorie mantică sau „psihică”. Este posibil ca ființe supranaturale să-l ajute, dar personalitatea proprie este elementul decisiv. Cf. Oesterreich, *op.cit.*, 305 și urm., și Meuli, *Hermes*, 7,0 (1935) 144. Profetii greci de tip șamanic sînt discutați în cap. V. Cf. Minuc. Felix, *Oct.*, 26 și urm. și fragmentele adunate de Tambornino, *de antiquorum demonismo* (RGW VII, 3).

45. *Deus inclusus corpore humano iam, non Cassandra, loquitur* [Nu Casandra, ci zeul ascuns în trupul omului vorbește], spune Cicero {*de divin.* I. 67) referindu-se la o veche tragedie latină, probabil *Alexandru* de Ennius. Eschil o prezintă pe Casandra mai degrabă ca pe o clarvăzătoare decît ca pe un medium; ideea de posesiune apare însă în *Agam.*, 1269 și urm., cînd Casandra își privește propria acțiune de a se despuia de simbolurile profetiei (1266 și urm.) ca pe o acțiune a lui Apolo. Despre posesiunea Sibilei de către Apolo și cea a lui Bakis

de către nimfe, vezi Rohde, *Psyche*, IX, n. 63. (Mă îndoiesc că Rohde are dreptate atunci când susține că Bakis a fost, inițial, un titlu generic, descriptiv, ca aifkjAAcc [sibila], *ibid.*, n. 58. Atunci când Aristotel vorbește despre *Sibile și Bachide și toate care sînt inspirate de zei* [Probi., 954^a 36] și Plutarh despre *sibilele și Bachidele acestea* [Pyth. or., 10, 399^A], ei se referă probabil la „persoane ca Sibila și Bakis”. Termenul EupoK/εἶq [ghicitori] a fost folosit în mod similar. [Plut., *def. orac.* 9, 414 E; X Platon, *Sof.*, 252 c]; dar Euricles a fost cu siguranță un personaj real. Iar când Philetas, *apud Ar.*, Pax 1071, deosebește trei tipuri diferite de Βεγκισίς; [Bakides] el folosește doar un expedient curent al învățaților din Alexandria pentru a împăca afirmații inconsecvente despre aceeași persoană. Pretutindeni Bakis apare ca un profet individual.)

46. Platon îi numește *Qeondvizu*; [profeți inspirați] și xPicwSoi [prezicători] {*Apoi.*, 22 c, *Meno*, 99 c), sau xpn°w8oi [ghicitori] și jidvTEiq GeToi [profeți inspirați] {*Ion* 534 c). Ei cad în *ivQooaiaa\iâq* [inspirație divină] și emit (într-o stare de transă ?) adevăruri despre care nu știau nimic, deosebindu-se astfel limpede atât de *\iavrzc*, [profeții] care „au încredere în păsări” {*Phil.*, 67 B), cât și de acei Xpr)C)JoAdyoι [prezicători] care doar citează sau expun vechi oracole. Platon nu spune nimic care să indice că au un statut oficial. Vezi Fascher, ripo (prj-rr|c; [Profetul], 66 și urm.

47. Plut., *def. orac.* 9, 414 E, ventrilocii, ghicitorii din vechime sînt numiți acum pythoni: Hesych., s.v. *ventriloc*; *celui pe care unii îl numeau ventriloc, alții ghicitor ventriloc... noi îi zicem acum python*. Termenul cel mai demn, *cel care ghicește din piept* provine din AixuaÂtuTi'5E<; [Captivele] de Sofocle, fragm. 59 P. Despre mediumni-tatea particulară în antichitatea tîrzie vezi An. II, 255 și urm.

48. Ar., *Vesp.*, 1019, și scoliast; Platon, *Sof.*, 252 c și scoliast.

49. EVTog uTTO(pGLyyd|iLvov [Vorbind cu voce joasă dinăuntru], Platon, *loc. cit.* L.-S. este de părere că uTfo<p0Lyyd|iLvov înseamnă „a vorbi încet”; dar celălalt sens (a adăuga la ceea ce s-a spus) pe care îl acceptă Cornford, se potrivește mai bine cu contextul.

50. După cum remarcă Starkie *ad loc*, Ar., *Vesp.* 1019 nu se referă neapărat la ventrilochism în sensul pe care îl acordăm astăzi cuvîin-tului, iar în alte părți este exclus definitiv. Vezi Pearson despre Sof. fr. 59.

51. Plut., *def. orac. loc. cit.*, în care starea lor de posesiune este comparată cu starea care se atribuie de obicei Pitiei, deși nu este limpede cît de largă este cuprinderea comparației. Scoliast al lui Platon, *loc. cit.* că demonul ațîțat *îi vorbește acestuia despre viitor*. Afirmația lui Suidas, potrivit căreia chemau sufletele morților nu trebuie crezută; este luată din I Sam. 28 (vrăjitoria din Endor) și nu, cum susține Halliday, de la Philocorus.

52. Hipp., *Epid.*, 5.63 (= 7.28), *respira gîfîit, din rărunchi, și scotea un șuierat din piept, cum fac cei numiți ventriloci*. Un observator critic al celebrului „medium”, doamna Piper, declară că, în plină transă, „respirația este mult mai grea decît cea normală și șuierătoare” și sugerează că „această profundă modificare a respirației, cu o oxigenare mai mică a creierului... este probabil factorul prin intermediul căruia conștiința normală este scoasă din funcțiune” (Amy Tanner, *Studies in Spiritualism*, 14, 18).

53. Plut., *Pyth. orac.* 22, 405 c. Aelius Aristide, *orat.* 45.11 Dind., spune că Pitiile nu au, în stare normală, nici un fel de err ierni fir] [știință], iar în transă nu folosesc nici măcar cunoștințele pe care le posedă. Tacitus afirmă că profetul inspirat din Claros era: *ignarus plerum-que litterarum et carminum* [deseori neștiutor al învățăturilor și cuvintelor magice] {*Annals.*, 2 : 54).

54. Ambele tipuri apar în cazul posesiunii teurgice (vezi An. II, p. 257). Ambele erau cunoscute de Ioan Cassian în secolul al IV-lea î.H. : „unii demonizați” spune el, „sînt atât de excitați încît nu iau în considerație ceea ce fac sau spun; dar alții știu și își aduc aminte după aceea” {*Collationes patrum.* 7.12). Ambele apar, de asemenea, în posesiunea triburilor sălbatice și în mediumnitatea spiritistă.

55. Mărturia lui Aelius Aristide este limpede și neambiguă în ceea ce privește preteasa din Dodona: după aceea, nu mai știa nimic din ce spusese {*orat.*, 45.11). Ceea ce spune despre Pitii este mai puțin explicit; se întrebă în legătură cu ele: *Ce meșteșug mai știu atunci (deoarece au ieșit din starea lor normală), dacă nu sînt în stare să păstreze și să-și*

amintească? (45.10). Ca să fim exacti, aceasta nu înseamnă altceva decât că nu își amintesc *de ce* au spus ceea ce au spus. Limbajul folosit de alți scriitori despre Pitii este prea vag pentru a permite vreo concluzie sigură.

56. Plut., *def. orac*, 51, 438 c: *Căci nu le stabilește pe toate, nici pe acestea, după forța spiritului...* (afirmația este generală, dar trebuie s-o includă pe Pitia, cum arată contextul.)

57. *Ibid.*, 438 B : *fînd plină de un spirit mut și rău*. Spirite „mute” sînt cele care refuză să-și dea numele. (Lagrange despre Marcu 9:17; Campbell Bonner, „The Technique of Exorcism”, *Harv. Theol. Rev.*, 36 [1943], 43 și urm.) „O exaltație mută” (Flaceliere) nu are sens.

86

GRECII ȘI IRAȚIONALUL
BINEFACERILE NEBUNIEI

87

58. ἀπεισθεῖν... ἔπι(πρὸς) [Kăspunzînd... cu prudență]. Aceasta este interpretarea tuturor MSS și înțelesul este destul de clar. Citînd pasajul în altă parte (*Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray*, 377) am fost neatent și am acceptat «ἔπιπρὸς [smintit] al lui Wytttenbach.

59. Eu însumi am văzut un medium amator prăbușindu-se în același fel în timpul unei transe, dar nu cu aceleași rezultate fatale. Pentru cazuri de posesiune care au dus la moartea mediumului, vezi Oesterreich, *op.cit.*, 93, 118 și urm., 222 și urm. 238. Presupunerea lui Flaceliere, potrivit căreia moartea Pitiei s-a datorat probabil inhalării de „vapori” mefitici (care dacă ar ucide, ar ucide pe loc, afectînd în orice caz și pe alte persoane prezente) mi se pare greșită. Scena imaginară prezentată de Lucan a morții unei alte Pitii (*Phars.*, 5161 și urm.) i-a fost probabil sugerată de incidentul relatat de Plutarh, care a avut loc în jurul anilor 57-62 î.H. (J. Bayet, *Melanges Grat*, I. 53 și urm.).

60. Se poate spune că textul dovedește riguros că preoții și consultanții erau în raza auditivă (R. Flaceliere, „Le Fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque”, *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes à Gând* [Etudes d'archeologie greque], 21 [1938] 69 și urm.). Dar nu oferă nici un sprijin adevărat punctului de vedere al lui Flaceliere, potrivit căruia Pitia era separată de ei de o ușă sau de o perdea. Iar expresia Σίξιν ἰωκ, Ἐ-νζιϋο\i\i\vr\c, sugerează mai degrabă o impresie vizuală: ea *s-a clătinat ca o corabie pe furtună*. Nu pot ajunge la vreo apreciere sigură despre procedura de la Delfi în perioade mai timpurii; mărturia litarară este sau înnebunitor de vagă sau imposibil de reconciliat cu descoperirile arheologice. Tacitus sugerează în relatarea sa (*Ann.* 2.54) și Iamblihos (*de myst.* 3.11) afirmă categoric că la Claros profetul inspirat nu era vizibil. Dar la oracolul lui Apollo, în Beoția, chiar consultanții îl aud pe inspiratul Τῆρδῖαυ Τῖγ [profet] vorbind și își notează cuvintele lui (Hdt., 8.135).

61. Plut., *Q. Conv.*, 1.5.2, 623 B: *Desigur, inspirația divină se dă pe față și schimbă corpul și vocea celui obișnuit și liniștit*. Tonul vocii cu care vorbea „cel posedat” era unul din simptomele din care purificatorii trăgeau concluzii despre spiritul care îl posedea (Hipp., *morb. sacr.* 1, VI, 360.15 L). Pretutendeni se menționează că „posedații” vorbesc cu vocea schimbată: vezi Oesterreich, *op.cit.*, 10, 19-21, 133, 137, 208, 247 și urm., 252, 254, 277. La fel vorbea celebra doamnă Piper atunci cînd era „posedată” de un spirit masculin, „cu o voce masculină ușor răgușită” (*Proc. Society for Psychical Research*, 8.127).

62. Cf. Parek, *Hist. of the Delphic Oracle*, 24 și urm., și Amandry, *op.cit.*, cap. XI-XIII, în care se discută mărturiile antice în legătură cu aceste probleme. Contactul cu copacul sacru al unui zeu, ca mijloc de provocare a stării de epifanie, datează probabil din vremuri minoice (B. Al, *Mnemosigne*, ser. III, 12 [1933] 215). Despre tehnicile folosite în antichitatea tîrzie pentru a produce transa, vezi An. II, pp. 256 și urm.

63. Oesterreich, *op.cit.*, 319, n. 3.

64. Despre Claros vezi Maximus din Tyr, 8.1 C, Tac, *An.*, 2.54, Pliniu, *N.H.*, 2.232.

Observația lui Pliniu că băutul apei scurtează viața celui ce o bea este probabil o simplă explicație (rațională) a credinței,

atît de răspîndite, potrivit căreia persoanele care vin în contact cu supranaturalul mor în plină tinerețe. Nu se știe precis cum se petreceau lucrurile la Branhizii, dar existența unui izvor cu proprietăți profetice a fost confirmată de o inscripție (Wiegand, *Abh. Beri. Akad.*, 1924, Haft I, p. 22). în legătură cu alte izvoare despre care s-a spus că produc nebunia, vezi și Halliday,

Greek Divination, 124 și urm. Pentru metoda extrem de primitivă folosită la Argos, vezi Paus. 2.24.1; are multe paralele sălbatice (Oesterreich, *op.cit.*, 137, 143 și urm. Frazer, *Magic Art*, I. 383).

65. Wilamowitz, *Hermes*, 38 (1904) 579; A.P. Oppe, „The Chasm at Delphi”, *JHS*, 24 (1904) 214 și urm.

66. Oppe, *loc. cit.*; Courby, *Fouilles de Delphes*, II, 59 și urm. Presupun, însă, că credința în existența unei falii sub templu este mult mai veche decât teoria vaporilor și a oferit o explicație plauzibilă raționaliștilor, în *Ho.*, 953, corul se adresează lui Apollo ca *unuia ce are o mare văgăună în pământ*, și expresia corespunzătoare de la 807, *cel care locuiește în adâncitura cea mare de pământ*, se referă după părerea mea tot la Apollo. Pare a fi un mod ciudat de exprimare dacă poetul se referă doar la prăpastia Pleistos; templul nu este în fundul râpei, ci deasupra ei. Este mai degrabă un limbaj tradițional din vremea oracolului Pământului; pentru implicațiile sale vezi și Hes., *Theog.*, 119: *măruntaiele întunecate ale pământului din adânc*. Eschil, *Prometeu înlănțuit*, măruntaiele pământului... în Hades Pind., *Pyth.*, 4.44: *Deschizătura de pământ a Hadesului*. Deschizătura care a fost interpretată mai târziu ca un canal pentru vapori (Strabon, 9.3.5, p. 419: *Deasupra deschizăturii era așezat un trepied înalt, pe care se urca Pitia și profeția prin spiritul care pusese stăpînire pe ea*). A fost conceput inițial ca o alee a viselor.

67. De exemplu, Leicester B. Holland, „The Mantle Mechanism of Delphi”, *AJA*, 1933, 201 și urm.; R. Flaceliere, *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes à Gând*, 2 (1938) 105 și urm. Vezi, *contra*, E. Will, *Bull. Corr. Hell*, 66-67 (1942-1943) 161 și urm., și, recent, Amandry, *op.cit.*, cap. XIX.

68. Hdt., 6.66; vezi Paus., 3.4.3. Pleistoanax a fost acuzat de a fi mituit tot pe Pitia în altă împrejurare mai târzie (Tuc, 5.16.2). Tucidide este poate mai vag în exprimare, dar Herodot dă și numele acelei Pitia. Scepticul însă este liber să considere spusele lui Herodot drept o versiune delfică „aranjată” a celor întîmplate. (Amandry nu ia în seamă aceste pasaje și înclină să o privească pe Pitia ca un simplu accesoriu, *op.cit.*, 120 și urm.)

69. Parke, *op.cit.*, 37. Fascher, făcînd deosebirea dintre profeția la greci și profeția la evrei, se îndoiește că „adevărata profeție era posibilă în interiorul unei instituții” (*op.cit.*, 59); iar în legătură cu răspunsurile privitoare la problemele de ordin public, îndoiala lui pare justificată. Replicile la întrebări de ordin particular - care au constituit, probabil, majoritatea în toate perioadele deși s-au păstrat foarte puține exemplare autentice - au fost poate mai puțin influențate de politica instituțională.

70. Forma versificată, care nu mai era folosită în vremea lui Plutarh, este, cu siguranță, cea mai veche; unii susțin că hexametru a fost inventat chiar la Delfi (Plut., *Pyth. orac.*, 17, 402 D; Pliniu, *N.H.*,

88

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

7.205 etc). Strabon afirmă că Pitia însăși vorbea unor în |[^] [versuri] (9.3.5, p. 419) și Tacitus spune același lucru despre profetul inspirat de la Claros (Am/i., 2.54). Există rezerve cu privire la afirmațiile lui Strabon și Tacitus (cele mai recente sînt cele exprimate de Amandry, *op.cit.*, 168), dar ele sînt foarte plauzibile. Lawson cunoștea pe un profet grec modern „fără îndoială nebun” care avea „un dar extraordinar de a face conversație în formă versificată chiar dacă nu foarte poetică” (*op.cit.*, 300). Iar misionarul american Nevius a auzit, în China, o femeie „posedată” improvizînd versuri ore în șir. „Tot ce spunea era în versuri ritmate și cîntate pe o melodie invariabilă... Ni s-a părut imposibil ca acest șir de cuvinte rapid, perfect uniform și continuu să fi fost premeditat sau contrafăcut” (J.L. Nevius, *Demon Possession and Allied Themes*, 37 și urm.). La popoarele semitice antice „recitarea de versuri era semnul de intrare în contact cu spiritele” (A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, 245). De fapt, vorbirea automată sau inspirată are tendința de a adopta pretutindeni tipare versificate (E. Lombard, *De la glossolalie*, 207 și urm.). De obicei, însă, spusele Pitiei erau versificate de alții; Strabon, *loc. cit.*, vorbește despre poeți angajați în acest scop, iar Plutarh, *Pyth. orac.* 25, 407 B, menționează suspiciunea că, în vremuri mai vechi, aceștia își depășeau uneori atribuțiile. Existența unui xPT[^]oypatpiov (birou de înregistrare sau de compunere a răspunsurilor?) la Branhizii în secolul II î.H. este atestată prin inscripții (*Rev. de*

Phil., 44 [1920] 249,251); iar la Claros funcțiile de $\nu\omicron\upsilon\kappa\rho\iota\tau\rho\iota$? (medium?) și $\beta\epsilon\omicron\tau\mu\omicron\varsigma\omega\upsilon\upsilon$ (versificator?) erau funcții deosebite, cel puțin în vremea romanilor (Dittenberger, *OGI*, II, nr. 530). O prezentare interesantă a întregii problematice este cea a lui Edwyn Bevan în *Dublin Review*, 1931.

71. Grecii erau foarte receptivi la posibilitatea fraudei în unele cazuri: instrumentele zeului erau supuse greșelii. Dar aceasta nu le zdruncina credința în existența inspirației divine; pînă și Heraclit, cel care disprețuia elementele superstițioase din religia contemporană, o accepta (fr. 93), iar Socrate apare ca un credincios foarte sincer. Despre atitudinea lui Platon, vezi *infra*, cap. VII, pp. 187 și urm., 191 și urm. Aristotel și școala sa, respingînd prezicerea inductivă, susțineau, ca și stoicii, $\epsilon\nu\omicron\upsilon\alpha\iota\alpha\iota\iota\delta\eta$ [inspirația divină]; teoria potrivit căreia era $\epsilon\lambda\iota\kappa\upsilon\tau\omicron$; [naturală] sau provocată de vapori nu infirma caracterul ei divin.

72. Așa a fost de la început; oracolului din Delfi i s-a promis o parte din amenzile care urmau să fie plătite de colaboratori (Hdt., 7.132.2) și a primit o parte din pradă după Plataea (*ibid.*, 9.81.1); vetrele pîngărite de invadator au fost reaprînse, la porunca oracolului, de la cea a lui Apolo (Plut., *Aristides* 20).

73. Menționăm că sistemul cel mai apropiat de o organizare eclesiastă transcendînd statul-cetate individual a fost sistemul $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\kappa\alpha$ [interpreților oracolului lui Apolo pitianul] care au prezentat legea sacrală apolinică la Atena și, fără îndoială, și în alte părți (vezi Nilsson, *Gesch.*, I. 603 și urm.).

74. Eschil, *Eum.*, 616 și urm.: *Pentru tot ce am prezis cîndva, de pe tronul meu profetic, despre bărbat, femeie sau cetate, am primit poruncă de la Zeus, părintele Olimpienilor.*

BINEFACERILE NEBUNIEI

89

75. Cic, *de divin.*, 2.117: „quando ista vis autem evanuit? an postquam homines minus creduli esse coeperunt?” [Cînd însă a dispărut această forță, dacă după aceea oamenii au devenit mai puțin încrezători?]. Despre bazele sociale ale schimbărilor în credința religioasă, vezi Kardiner, *Psychological Frontiers of Society*, 426 și urm. Este semnificativ faptul că tensiunile sociale și angoasele nevrotice crescînde ale Imperiului tîrziu au fost însoțite de o reînviere a interesului în oracole: vezi Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*.

76. Ivan M. Linforth, „The Corybantic Rites in Plato”, *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology*, voi. 13 (1946), nr. 5; „Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244 DE”, *ibid.*, nr. 6.

77. „Maenadism in the Bacchae”, *Harv. Theol. Rev.*, 33 (1940) 155 și urm. Vezi anexa I a cărții noastre.

78. Cf. Eur., *Ba.*, 77, și Varo *apud* Serv. ad Virg., *Georg.*, 1.166: „*Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant*” [Cei liberi ajungeau la lucrurile divine ale tatălui pentru purificarea sufletului]. Ar trebui poate făcută legătura cu cultul lui *Aiovoaoc*, $\iota\omicron\nu\pi\delta\iota$; [Dionysos vindecătorul] despre care se spune că a fost recomandat atenienilor la Delfi (Athen. 22 E, vezi și 36 B).

79. *Hesiod, Erga*, 614, *Theog.*, 941: Horn., *Il.*, 14.325. Cf. Pindar, fr. 9.4; Bowara (29 S): *cinstirea plină de bucurie a lui Dionysos* și definiția funcțiilor lui Dionysos în Eur., *Ba.*, 379 și urm.: *să ia parte la dansurile în onoarea zeilor, cîntecul flautului aducînd rîsul și alungînd neliniștile.*

80. Vezi și Eur., *Ba.*, 421 și urm. și nota mea *ad loc*. De aici sprijinul primit de cultul dionisiac din partea lui Periandru și a peisistra-zilor; de aici slabul interes cu care era privit de Homer (cu toate că îi erau cunoscute menadele, *Il.*, 22.460), și disprețul cu care este considerat de Heraclit (din fr. 14 reiese limpede atitudinea lui, indiferent de semnificația fr. 15).

81. Vezi cap. II, p. 49; iar pentru *Avoioq* [Lysios], An. I, p. 234. Legătura dintre isteria în masă „dionisiacă” și condițiile sociale intolerabile este excelent prezentată în articolul lui E.H. Norman „Mass Hysteria in Japan”, *Far Eastern Survey*, 14 (1945) 65 și urm.

82. Cf. *H. Hymn*, 7.34 și urm. Cred că Dionysos a ajuns protectorul unei arte noi, a artei teatrului, în calitatea sa de Maestru al Iluziilor. Cel mai simplu mod de a înceta să fii tu însuși este să-ți pui o mască (cf. Levy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, 123 și urm.). Folosirea măștii în teatru decurge probabil din funcția ei magică: Dionysos a devenit în secolul al VI-lea zeul teatrului fiindcă fusese mult timp zeul travestiurilor.

83. Herodot, 4.79.3. Pentru semnificația lui *viaivzaQai* [a fi inspirat], cf. Linforth,

„Corybantic Rites”, 127 și urm.

84. Pfister a arătat motivele pentru care consideră că expresiile EKcrraaig [rătăcirea spiritului] și e[^]iaTaaOai [a-și pierde simțul] nu au implicat inițial (cum presupune Rohde) ideea de ieșire a sufletului din trup; ele sînt folosite în mod curent de scriitorii clasici pentru a denota orice schimbare abruptă a dispoziției sau a stării sufletești („Exstasis”, *Pisciculi F.J. dargeboten*, 178 și urm.). Acesta sînt și nu mă schimb, spune Pericle atenienilor (Tuc, 2.61.2); nici speranțele nu aduc extazul, spune Menandru (fr. 149); iar în vremea

90

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

lui Plutarh oricine își putea descrie starea ca fiind în extaz adică, am spune noi astăzi, „nu se simțea în apele sale” sau „era tulburat” (Plut., *gen. Sacr.*, 588 A). Vezi și Jeanne Croissant, *Aristote et les mysteres*, 41 și urm.

85. [Apollod.] *Bibi.*, 2.2.2. Vezi Rohde, *Psyche*, 287; Boyance, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, 64 și urm. Păreră generală a specialiștilor, începînd cu Rohde, este că în *Phaidros*, 244 DE, Platon s-a gîndit la istoria lui Melampus; dar vezi, *contra*, Linforth „Telestic Madness”, 169.

86. Boyance, *op.cit.*, 66 și urm., încearcă să găsească rămășițe ale funcției catartice inițiale a zeului (subliniind pe bună dreptate importanța acestei funcții) pînă și la sărbătorile sale atice. Dar argumentele sale rămîn pur speculative.

87. Aceasta reiese din *Legi*, 815 CD, unde Platon descrie și respinge ca „necivilizate” (ou ttoMtikov) unele dansuri „bachice” mimetice, care imită Nimfele, Panii, Silenii și Satirii și care erau executate *la anumite purificări și ceremonii*. Cf. Aristide Quintilianus, *de musica* 3.25, p. 93 Jahn: *în ceremoniile bachice și în cele asemănătoare cu ele, spuneau că se purifică teama de necunoscut în ceea ce privește soarta și viața, în acele petreceri cu cîntece și dansuri care aveau loc* (citad de Jeanne Croissant, *Aristote et les mysteres*, 121). în alte fragmente care sînt uneori citate în legătură cu această problemă, termenul paxxia [delir bachic] poate fi folosit metaforic pentru orice stare de emoție: de exemplu, Platon, *Legi*, 79 OE (cf. Linforth, „Corybantic Rites”, 132); Esch., *Ho.*, 698, care cred că se referă la Kwjiog 'EpivuEț [orgia Eriniilor] (*Agam.*, 1186 și urm., cf. *Eum.*, 500).

88. Eur., *Hip.*, 141 și urm.; Hipp., *morb. sacr.*, 1, VI, 360.13 și urm. L.

89. Se credea că Pan provoca nu numai panică (IlaviKdv SeT]ja), dar și leșinuri și colapsuri (Eur., *Med.*, 1172 și 2). Este destul de probabil ca, inițial, păstorii arcadieni să fi atribuit efectele insolației miniei zeului păstor; la fel, i se atribuia provocarea panicii, din cauza groazei subite care cuprindea uneori cireada de vite (Tambornino, *op.cit.*, 66 și urm.). Vezi și definiția panicii dată de Suidas, potrivit căreia ea se manifesta *cînd brusc și caii și oamenii erau cuprinși de tulburare* și observația lui Philodemus, ti. Geoîv [teama zeilor] col. 13 (Scott, *Fragm. Herc.*, nr. 26), care observă că animalele sînt supuse mai mult decît oamenii la Tapetai [tulburări]. Asocierea lui Apolo, Ndiiog [ocrotitorul turmelor], cunavăia [nebulă] are, poate, o origine similară.

90. Eur., *Hip.*, 143 și urm. vorbește ca și cum ar fi două lucruri distincte; la fel și Dion. Hal., *Demosth.*, 22. Dar coribanții erau inițial slujitorii Cibelei care, ca și ei, avea o funcție tămăduitoare (Pind., *Pyth.*, 3137 și urm., Diog., *trag.* 1.5, p. 776 N.²; Diodorus, 3.58.2); iar această funcție include vindecarea [nebulă] (Dionysos însuși este „purificat” de nebunia sa de Rhea-Cibelee, [Apollod.] *Bibi.*, 3.5.1). Se crede că în vremea lui Pindar riturile erau similare, dacă nu chiar identice, deoarece Pindar a scris Λv0povia]io([Întronările] (Suidas) s.v. nfvSapoq ; este firesc să facem legătura, pe de o parte, cu ritul coribantic al 9pdvtuaig sau 9povia]idg [instalării pe tron] descris de Platon, *Euthyd.*, 211 D și de Dio Chrys., *Or.*, 12.33, 387 R., iar, pe de altă parte, cu cultul Mamei pe care l-a stabilit chiar Pindar (X Pind.,

BINEFACERILE NEBUNIEI

91

91.

Pyth., 3.137; Paus. 9.25.3). Dacă așa stau lucrurile, putem presupune că ritul coribantic este vlăstarul cultului lui Cibelee, care a preluat funcția tămăduitoare a zeiței și a dezvoltat, treptat, o existență independentă (cf. Linforth, „Corybantic Rites”, 157). teAettj [Ceremonia de inițiere] anuală a lui Hecate la Egina, deși atestată doar de scriitori tîrzii (mărturii în Farnell, *Cults*, II,

597, n. 7), este, fără îndoială, veche; se pare că a fost întemeiată de Orfeu (Paus., 2.30.2). Funcțiile sale au fost pesemne catartice și apotro-paice (Dio Chrys., *Or.*, 4.90). Dar concepția potrivit căreia specificitatea lor era folosirea pentru vindecarea *nebuniei* pare să se sprijine numai pe interpretarea dată de Lobeck pasajului din Ar., *Vesp.*, 122, Siettaeuctev Λίτ' A'iyivav [a pluit spre Egina] ca referindu-se la această teAettj [ceremonie] (Aglaophamus, 242), ceea ce nu este de fapt altceva decât o presupunere plauzibilă.

92. Ar., *Vesp.*, 119; Plut., *Amat.*, 16, 758 F; Longinus, *Subl.*, 39.2. Cf. Croissant, *op.cit.*, 59 și urm.; Linforth, „Corybantic Rites”, 125 și urm. și *infra* An. I. Similaritatea esențială a celor două rituri explică de ce Platon poate folosi *a se agita împreună cu coribanții* și a *celebra împreună bacanalele* ca sinonime {*Symp.*, 228 B, 234 D} și poate vorbi de *vindecările de la serbările nebunești ale lui Bacchus* cu referiri la ceea ce tocmai a numit *leacurile coribanților* {*Legi*, 790 DE}.

93. Platon, *Symp.*, 215 E: *Inima mea saltă și varsă lacrimi mai mult decât a celor care petrec precum coribanții*. Sînt de aceeași părere cu Linforth și anume că referirea este legată de efectele ritului, cu toate că efecte similare pot apărea în posesiunea spontană (cf. Menandru, *Theophrorumene* 16-28 K).

94. Platon, *Ion* 553 E: *Cei care se agită precum coribanții dansează de parcă nu sînt în toate mințile*, Pliniu, *N.H.*, II, 147: *Quin et patentibus dormiunt oculis-lepores multique hominum quos KopuPavnâvgraeci dicunt* [Iepurii dorm cu ochii deschiși așa cum fac mulți oameni pe care grecii îi numesc coribanți]. Fragmentul nu se poate referi la somnul obișnuit, cum presupune Linforth („Corybantic Rites”, 128 și urm.), deoarece: a) afirmația ar fi falsă, ceea ce Pliniu a știut probabil; b) e greu de înțeles de ce obiceiul de a dormi cu ochii deschiși trebuie să fie considerat o dovadă a posesiunii. Sînt de acord cu Rohde {*Psyche*, IX, n. 18}, că Pliniu se referă la o „stare legată de hipnoză”, dansul extatic ritual puțin foarte bine să inducă o asemenea transă în cel care are predispozițiile necesare; Lucian, *Jup. Trag.*, 30, menționează *Ki'vrma KopupavrwSEi*; [agitația în felul coribanților] printre simptomele transei mantice incipiente. Vezi Plut., *Mul. Virt.*, 13, 249 E (An. I, p. 232) pentru efectele ritualului dionisiac. Teofrast, fr. 91 W.; Platon, *Rep.*, 398 C, 401 A. Cf. Croissant, *op.cit.*, cap. III; Boyance, *op.cit.*, I, cap. VI. Semnificația emoțională a muzicii de flaut este ilustrată într-un mod bizar de două curioase cazuri patologice care au ajuns pînă la noi. Într-unui din ele, relatat de Galen (VII. 60 și urm. Kiihn), un pacient, sănătos în alte privințe, era obsedat de flautiști halucinanți pe care-i vedea și auzea zi și noapte (cf. Aetius, *TerrpiKd* [Despre medicină], 6.8, și Platon, *Crito* 540). În celălalt caz, pacientul era cuprins de panică de cîte ori auzea muzică de flaut la o petrecere (Hipp., *Epid.*, 5.81, V. 250 L).

95

92

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

96. *Legi*, 790 E : *temerile pricinuite de temperamentul de disprețuit al sufletului*. Cf. *H. Orph.*, 39.1 și urm., în care daimonul coribantic este numit *cel care pune capăt temerilor îngrozitoare*.

97. „Corybantic Rites”, 148 și urm.

98. Vezi *supra*, n. 87. În altă parte Aristide ne spune că cei cuprinși de inspirație divină sînt predispuși, în general, în lipsa unui tratament potrivit, *la superstiții și temeri nejustificate (de musica*, p. 42 Jahn). Dar Croissant are motive să creadă că aceste afirmații provin dintr-o sursă peripatetică valabilă, probabil Teofrast (*op.cit.*, 117 și urm.). Se poate observa că „anxietatea” ((ppovTiq) este recunoscută ca un tip special de stare patologică în tratamentul hipo-cratice *morbis* (2.72, VII. 108 și urm. L); și că anxietăți religioase, în special teama de daimoni apar în descrieri clinice, de exemplu Hipp., *Virg.*, 1 (VIII. 466 L) și [Galen] XIX. 702. Fantezii provocate de un simț al răspunderii exagerate erau de asemenea cunoscute, de exemplu Galen (VIII. 190) citează melancolici care se identificau cu Atlas, iar Alexandru din Tralles descrie cazul unei paciente care se temea să îndoie degetul mijlociu ca să nu se prăbușească lumea (I. 605 Puschmann). Acestea constituie un domeniu de investigație interesant pentru un psiholog sau un psihoterapist care posedă cunoștințe despre lumea antică și o înțelegere a implicațiilor sociale ale subiectului său.

99. *Loc. cit. supra*, n. 88.

100. Cum spune Linforth (*op.cit.*, 151), nu se afirmă nicăieri clar că dezordinea vindecată de

coribanți ar fi fost provocată de ei. Dar este un principiu general al medicinei magice, în Grecia și în alte părți, că numai cel care provoacă o boală știe să o vindece (o Τροχῶν Kai ἰαοεῖαι [cel care rănește și vindecă]); de aici decurge importanța acordată descoperirii naturii acelei puteri care îl posedă pe bolnav. Pentru efectul catartic cf. relatarea interesantă a lui Areteu despre Λυθῶν ἰαβία [o nebunie inspirată de zei] (*morb. chron.*, 1.6. *fin.*) în care cei suferinzi își taie propriile mădulare, *ca și cum ar fi fost cerut chiar de zei, se lasă în voia închipuirii pioase*. După această experiență sînt *bucuroși, nepăsători, ca și cum s-ar fi dedicat zeului*. 101. Ar., *Vesp.*, 118 și urm. Vezi *supra*, n. 91.

102. Platon, *Ion*, 536 c. Din cele două păreri emise în text, prima corespunde în linii mari cu cea a lui Linforth (*op.cit.*, 139 și urm.), deși s-ar putea ca el să nu accepte termenul *anxiety-state* [stare de anxietate]; iar cea de a doua la Jahn (*NJbb Supl. - Voi. X* [1844] 231). După cum spune Linforth, este „greu de acceptat noțiunea unei credințe împărțite în cadrul unei singure ceremonii religioase”, însă teoria lui Jahn se sprijină, cred, nu numai pe folosirea lui KopupavTiSv [a se agita precum coribanții] în alte părți la Platon, ci și pe *Legi* 791 A, unde, în legătură cu *leacurile coriban-ților*, Platon vorbește despre pacienții vindecați ca despre *cei care dansau și cântau din flaut în fața zeilor, pe care toți îi cinsteau și cărora le aduceau frumoase jertfe*. Linforth demonstrează că există aici o tranziție „de la particular la general, de la primele rituri coribantice la întreaga clasă de rituri implicînd nebunia” (*op.cit.*, 133). Dar cea mai firească interpretare a celor două fragmente, luate împreună, este cea potrivit căreia ritul coribantic include (1)

BINEFACERILE NEBUNIEI

93

o diagnoză muzicală (2) un sacrificiu din partea fiecărui pacient adus zeului la a cărui muzică a reacționat și respectarea semnelor prevestitoare (3) dansul celor ale căror sacrificii au fost acceptate și la care se credea că iau parte zeitățile calmate (impresionate poate de preoți ?). O astfel de interpretare ar da un sens mai precis frazei curioase din *Symp.* 215 C, în care ni se spune că melodiile atribuite lui Olympos și Marsyas „sînt capabile ele însele [adică fără să fie însoțite de dans, cf. Linforth, *op.cit.*, 142] să provoace posesiunea dezvăluindu-i pe *cei care au nevoie de zei și de ceremonii* (s-ar părea că se referă la aceleași persoane care sînt descrise ca agitîndu-se în felul coribanților la 215 E)”. Pe baza acestor sugestii, ei ar fi cei care sînt numiți *cei care se agită în felul coribanților* în *Ion* 536 c, iar ambele pasaje s-ar referi la primul stadiu, cel de diagnosticare, al ritului coribantic.

103. în perioada elenistică și în cea creștină diagnoza (obligînd spiritul care a pătruns în om să-și destăinuie identitatea) era, de asemenea, o primă condiție pentru un exorcism reușit: vezi Bonner, *Harv. Theol. Rev.* 36 (1943) 44 și urm. Pentru sacrificii în vederea vindecării nebuniei cf. Plaut, *Men.* 288 și urm. și Varro, *R.R.* 2.4.16.

104. Platon, *Euthyd.*, 277 D: *căci și acolo sînt dansuri și copii dacă într-adevăr celebrează* (comentat de Linforth, *op.cit.*, 124 și urm.). Mi se pare că recurgerea la experiența, *reje^ivoQ* [de a fi inițiat] nu poate fi firească decît venind de la cineva care este el însuși Τῆλαῖα ἰαβίῳ [inițiat].

105. Vezi cap. VII, p. 188.

106. Platon, *Legi*, 791 A; Arist., *Pol.*, 1342^a 7 și urm. Cf. Croissant, *op.cit.*, 106 și urm.; Linforth, *op.cit.*, 162.

107. Aristoxenus, fr. 26 Wehrli; cf. Boyance, *op.cit.*, 103 și urm.

108. Teofrast, fr. 88 Wimmer (= Aristoxenus, fr. 6), pare să descrie un tratament muzical (cu flautul) efectuat de Aristoxenus, cu toate că sensul este obscur din cauza alterării textuale. Cf. și Aristoxenus, fr. 117 și Martinus Capella, 9, p. 493 Dick: *ad affectiones animi tibias Theophrastus adhibebat... Xenocrates organicis modulis lymphaticos liberabat* [Teofrast folosea fluierul pentru bolile sufletului... iar Xenocrate îi potolea pe cei ce delirau cu melodii intonate de instrumente muzicale].

109. Teofrast, *loc. cit* El pretindea, dacă relatările sînt corecte, că muzica este bună pentru starea de leșin, pentru pierderea rațiunii, pentru sciatică (!) și epilepsie.

110. Censorinus, *de die natali* 12 (cf. Celsus, III. 18); Caelius Aurelianus (de exemplu Soranus), *de morbis chronicis* 1.5. Teoriile medicale antice despre nebunie și tratamentul ei sînt rezumate în mod competent în lucrarea lui Heiberg, *Geisteskrankheiten im klass. Altertum*.

111. *Od.*, 8.63 și urm. Muzele l-au orbit și pe Thamyris, //., 2.594 și urm. Pericolul întâlnirii cu ele este ușor de înțeles, dacă specialiștii au dreptate să facă legătura dintre *iooaa* [muză] și *mons* și să le considere la origine nimfe de munte, deoarece dintotdeauna s-a crezut că întâlnirea cu o nimfă este periculoasă.

112. Hesiod, *Theog.*, 94 și urm.

113. *II.*, 3.65 și urm. *Nu-s doar de zvîrlit aste daruri de cinstei Date de zei, dară volnic de nimeni nicicînd dobîndite.*

94

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

114. Cf. W. Marg., *Der Character in der Sprache der friihgriechischen Dichtung*, 60 și urm.

115. *II.*, 11.218, 16.112, 14.508. Ultimul fragment a fost privit ca o adăugire târzie, atît de criticii alexandrini cît și de cei moderni; toate folosesc o formulare convențională. Chiar dacă apelul la muze este convențional, faptul că apare la acea vreme rămîne un indiciu semnificativ pentru înțelesul inițial al „inspirației”. La fel Phemius pretinde că a primit de la zei nu numai talentul său poetic, ci însăși povestirile sale (*Od.*, 22.347 și urm., cf. cap. I, p. 20). Cum afirmă pe bună dreptate Marg (*op.cit.*, 63) „*die Gabe der Gottheit bleibt noch auf das Geleistete, das dinghafte epyov ausgerichtet*” [darul Zeității rămîne încă îndreptat asupra obiectualității, asupra lucrului în sine]. Corespunde cu ceea ce Bernard Berenson a numit „energia intrinsecă a creionului, care adesea știe mai bine și mai mult decît persoana care o mînuiește”.

116. *II.*, 2.484 și urm. Muzele erau fiicele Memoriei și locuiau într-un loc numit *Mvnm* [Amintirile] (*Plut.*, *Q. Conv.* 743 D). Dar cred că aici poetul se roagă nu numai pentru o memorie bună — căci oricît de necesară este ea, nu ar fi decît amintirea unui *kAeoc*; [renume] inexact - ci pentru viziunea adevărată a trecutului care să ofere *KAeoŭ* [glorie]. Astfel de viziuni, fișnind din profunzimile necunoscute ale minții, au fost probabil resimțite ca un „dar” nemijlocit și tocmai de aceea mai demn de încredere decît tradiția orală. Atunci cînd Odiseu spune că Demodocus poate cînta războiul din Troia „ca și cum ar fi fost de față sau ar fi auzit de la un martor ocular”, el trage concluzia că o muză sau chiar Apollo l-au „învățat” (*Od.*, 8.487 și urm.). A existat o *kâeo<*; [tradiție] și despre acest subiect (8.74), dar nu era destul pentru a explica măiestria detaliului exact a lui Demodocus. Cf. Latte „Hesiods Dichterweihe”, *Antike und Abendland*, II (1946) 159; și asupra influenței reale a poezilor în alte culturi, N.K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, 41 și urm.

117. La Homer, trăsăturile distinctive ale poetului sînt cunoașterea specială și măiestria tehnică; el este un om care „cîntă din harul zeilor, cunoscînd minunate povestiri epice” (*Od.*, 17.518 și urm.). Cf. descrierea pe care o face Solon poetului, fr. 13.51 și urm. B: *i[iLpTf]q aocpîriŭ nETpov i-n\aiâ\xevoq*, [cel care cunoaște măsura înțelepciunii dorite].

118. Mai multe limbi indo-europene au un termen comun care îl desemnează atît pe „poet”, cît și pe „vizionar” (latină *vates*, irlandeză *fii*, islandeză *thulr*). „Este limpede că în limbile străvechi ale Europei de Nord ideile de poezie, elocință, informație (în special în domeniul culturii antice) și profeția sînt strîns legate” (H.M. și N.K. Chadwick, *The Growth of Literature*, I, 637). Hesiod pare să păstreze o urmă a acestei unități originare atunci cînd atribuie *Muzelor* (*Theog.*, 38) și revendică el însuși (*ibid.*, 32) aceeași cunoaștere a „lucrurilor prezente, viitoare și trecute” pe care Homer i-o atribuie lui Clachas (*II.*, 1.70); formularea este, fără îndoială, cum spun cei doi Chadwick (*ibid.*, 625), „o descriere statică a vizionarului”.

119. Hesiod, *Theog.*, 22 și urm. Cf. cap. IV, p. 89 și interesanta lucrare a lui Latte menționată *supra* (n. 116).

120. „Nu eu am făcut poeziile, ci ele m-au făcut pe mine”, spunea Goethe. „Nu eu sînt cel care gîndește”, spunea Lamartine, „ideile sînt cele

BINEFACERILE NEBUNIEI

95

care mă gîndesc pe mine”. „Atunci cînd creează, mintea este asemenea unui cărbune mocnind căruia o influență invizibilă îi stîrnește, ca un vînt capricios, o flacără strălucitoare și trecătoare”, spunea Shelley.

121. Pindar, fr. 150 S. (137 B): *pavTEueo*, *Moîaa*, *TipocpaTEuaaj* 8' *eyw* [ceea ce e de prezis, Muză, voi prezice eu]. Cf. *Paen*, 6.6. (fr. 40 B) unde se numește *do(5iŭioy riiepiSaiv* -

npotpâiav [profetul celebrat al Pieridelor] și Fascher, *npocpriTn?* [Profetul], 12. Despre respectul lui Pindar pentru adevăr, vezi Norwood, *Pindar*, 166. O concepție similară despre Muza care dezvăluie adevăruri ascunse este implicită în rugăciunea lui Empedocle; el o roagă să-i transmită *ceea ce este îngăduit muritorilor să audă* (fr. 4; cf. Pindar, *Paen*, 6.51 și urm.). În spiritul acestei tradiții Virgiliu roagă muzele să-i dezvăluie secretele naturii, *Geo.* 2.475 și urm.

122. Același tip de relație apare în *Pyth.*, 4.279: *și Muza află mărirea prin vestea cea dreaptă*: poetul este „mesagerul” Muzelor (cf. Theognis, 769). Nu trebuie confundat cu concepția plonică a poeziei *inspirați, ca și ghicitorii și profeții* (*Apoi*, 22 c). Pentru Platon, Muza este de fapt *înăuntrul* poetului: *Crat.*, 428 c, *muza cuvînta de mult ascunsă în tine*.

123. *Legi*, 719 c.

124. Teoria poetică a inspirației este legată direct de Dionysos prin concepția tradițională potrivit căreia cei mai buni poeți au căutat, și au găsit, inspirația în băutură. Afirmatia clasică în această privință o găsim în versurile atribuite lui Cratinus: *Vinul este pentru cel care se bucură de el ca un armăsar iute al cîntecului, dar cel care bea apă nu face nimic bun* (fr. 199 k). De aici a trecut la Horațiu (*Epist.*, 1, 19.1 și urm.) unde a devenit un loc comun al tradiției literare.

125. Democrit, fr. 17, 18. Pare să-l fi citat pe Homer ca exemplu (fr. 21).

126. Vezi studiul bine întocmit al lui Delatte, *Les conceptions de l'en-thousiasme*, 28 și urm., în care se face o ingenioasă încercare de a lega concepțiile lui Democrit despre inspirație cu restul psihologiei sale; de asemenea, F. Wehrli, „Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike”, *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, 9 și urm.

127. Pentru aerele pe care și le dădeau poezii pe baza acestei teorii, vezi Horațiu, *Ars poetica*, 295 și urm. Părerea potrivit căreia excentricitatea personală este o calificare mai importantă decît competența tehnică este, desigur, o denaturare a teoriei lui Democrit (cf. Wehrli, *op.cit.*, 23) dar este o denaturare la care se ajunge fatalmente foarte ușor.

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

97

IV. Model oniric și model cultural

Dacă ochilor noștri trupești le-ar fi dat să privească în conștiința celuilalt, am judeca mult mai bine un om după ceea ce visează decît după ceea ce gîndește.

Victor Hugo

Omul împărtășește cu cîteva mamifere superioare straniul privilegiu de a locui simultan în două lumi. El trăiește zilnic, alternativ, două tipuri distincte de experiență - ovap *ivîș*] și unap [viziune reală], cum le numesc grecii - fiecare dintre ele cu logică și limite proprii; și nu există nici un motiv aparent pentru a considera pe una mai semnificativă decît cealaltă. Dacă starea de veghe are unele avantaje de soliditate și continuitate, disponibilitățile ei sociale sînt teribil de restrînse. În cuprinsul ei ne întîlnim de obicei doar cu vecinii, pe cînd visul ne oferă șansa coniuhicării, fie ea de-o clipă, cu prieteni îndepărtați, cu morții și cu zeii noștri. Pentru oamenii obișnuiți visul este singura experiență prin care pot scăpa de agresiunea și de sclavia obscură a timpului și spațiului. De aceea nu e de mirare că omul s-a hotărît cu greu să acorde atributele realității uneia din cele două lumi, eliminînd-o pe cealaltă ca pe o pură iluzie. Doar un număr restrîns de intelectuali au atins acest stadiu în antichitate; există încă și astăzi multe popoare primitive care atribuie experienței onirice o validitate egală cu cea a vieții aievea, deși de altă natură¹. O asemenea naivitate smulgea zîmbete compătimitoare misionarilor din secolul al XIX-lea; dar epoca noastră a descoperit că primitivii erau, în principiu, mai aproape de adevăr decît misionarii. Visele s-au dovedit, pînă la urmă, profund semnificative; vechea artă *janeiracritică*” oferă, o dată mai mult, oamenilor dibaci un mijloc de subzistență rentabil, și cei mai cultivați dintre contemporanii noștri se grăbesc să comunice visele lor specialistului, cu o teamă la fel de gravă ca aceea a superstițiosului lui Teofrast².

Pe acest fundal istoric merită să privim cu alți ochi atitudinea grecilor față de

experiența visului; acestui subiect îi voi consacra întreg capitolul de față. Sînt două feluri de a aborda experiența onirică atestată documentar din culturile vechi: o putem privi chiar prin ochii celor ce visează, reconstituind astfel, în măsura în care e posibil, ce însemna visul pentru conștiința lor trează; sau, aplicînd principii derivate din analiza modernă a viselor, putem încerca să pătrundem de la conținutul lor evident la cel ascuns. Procedul al doilea mi se pare riscant: el se întemeiază pe presupunerea nedovedită a universalității simbolurilor visate, o presupunere pe care nu o putem verifica recurgînd la asociațiile celui care visează. Totuși, sînt gata să cred că, în mîini precaute și iscusite, acest mod de abordare ar putea da rezultate interesante; dar nu vreau să mă las ispitit de el. Preocuparea mea principală' mi o constituie experiența visului la greci, ci ațf^sidiieea grecilor față de experiența-visului. Definindu-ne astfel subiectul, treb.de totuși să nu uităm că e posibil ca diferențele dintre atitudinea grecilor și cea modernă față de vise să reflecte nu numai diferite moduri de a interpreta același tip de experiență, ci chiar variații în caracterul experienței însăși. Cercetări recente asupra viselor la popoarele primitive contemporane sugerează că, alături de yi sole anxioase obișnuite și de cele legate de împlinirea dorințelor, comune amîndouă întregii umanități, există și altele al căror conținut expres este determinat de un model cultural local³. Desigur, aceasta nu înseamnă că atunci cînd un american modern visează că merge cu avionul, un primitiv va visa că este dus la cer de un vultur; vreau să spun că, în multe societăți primitive, întîlnim structuri onirice legate de un model religios care se transmite social⁴ și că acestea dispar de îndată ce credința subia-centr. intră în declin. Nu numai alegerea simbolului, dar însăși natura visului pare să se conformeze unui model rigid, tradițional. Este limpede că astfel de vise sînt strîns legate demit* despre care s-a spus, cu îndreptățire, că este gîndirea visată a colectivității, la fel cum visul este mit individual⁵. Ținînd seama de aceste observații, să vedem acum ce fel de vise a descris Homer și în ce termeni a făcut-o. Profesorul H.J. Rose, în scurta și excelenta sa carte *Primitive Culture in Greece*, distinge trei feluri preștiințifice de a concepe visul, și anume: 1) „a lua viziunea onirică drept un fapt obiectiv”; 2) „a o lua drept ceva văzut ie suflet sau de unul din suflete, în timpul separării lor temporare de corp, așadar drept o împlinire ce se desfășoară în lumea spiritelor sau ceva asemănător”; 3) „a interpreta visul recurgînd la o simbolică mai mult sau mai puțin complicată”⁶. Profesorul Rose consideră aceste variante ca pe trei „stadii de progres succesive” și din punct de vedere logic nu e nici o îndoială că asta și sînt. Dar în astfel de probleme dezvoltarea reală a noțiunilor noastre urmează rareori calea logică. La Homer vom

I

vedea că primul și ultimul stadiu al lui Rose coexistă în ambele poeme, fără sentimentul vreunei incongruențe, iar cel de-al doilea „stadiu” al lui Rose lipsește cu desvîrșire (și continuă să lipsească din literatura greacă pînă în secolul al V-lea, cînd își face apariția în mod senzațional într-un binecunoscut fragment din Pindar)⁷. În majoritatea descrierilor de vise, poeții homerici tratează ceea ce vădăxia pe un „fapt obiectiv”⁸. Visul ia de obicei forma unei „vizite” făcute celui sau celei care doarme de un personaj visat (chiar cuvîntul *oneiros* înseamnă aproape întotdeauna la Homer un personaj visat și nu visul propriu-zis)⁹. Acest personaj visat poate fi un zeu sau o fantomă, un mesager preexistent sau o „imagine” (*eidolon*) creată special pentru această

împrejurare¹⁰; indiferent ce formă ia, el există însă obiectiv în spațiu și este independent de cel care visează. își face intrarea prin gaura cheii (dormitoarele homerice nu au nici ferestre, nici horn), se așază la capul patului pentru a-și rosti mesajul, apoi se retrage pe aceeași cale¹¹. Cel ce visează este, în acest timp, complet pasiv; vede o siluetă, aude o voce, nimic mai mult. Uneori, e adevărat, răspunde în somn, o dată întinde chiar brațele pentru a îmbrățișa personajul visat¹². Dar acestea sînt acțiuni fizice, obiective, pe care oamenii le fac în somn. Cel care visează nu se crede în altă parte decît în pat și, de fapt, știe că doarme, deoarece personajul visat i-o spune răspicat; „Ești adormit, fiu al lui Atreu”, spune visul rău în *Iliada* 2; „Ești adormit, Ahile”, spune fantoma lui Patrocle; „Ești adormită, Penelopa”, spune „umbra” din *Odiseea*¹³.

Toate acestea seamănă destul de puțin cu experiențele onirice de astăzi; și de aceea specialiștii sînt înclinați să le expedieze (ca pe multe alte lucruri din Homer), socotindu-le „convenție poetică” sau „mecanism epic”¹⁴. în orice caz, descrierea lor este foarte stilizată după cum o dovedesc formulele recurente. Vom reveni de îndată asupra acestei probleme. Pînă atunci vom observa că limbajul folosit de greci în toate perioadele pentru a descrie orice fel de vise, pare să fie sugerat de un tip de vis în care „visătorul” ^r-este recipientul pasiv al unei viziuni obiective. Grecii nu spuneau niciodată, cum facem noi, că *au avut* un vis, ci că *au văzut* un vis οvccp îSeiv, evuttviov ÎSeiv. Expresia se potrivește numai unor vise de tip pasiv, dar ea apare și cînd visătorul însuși este figura centrală a visului¹⁵. Mai mult, se spune că visul nu „vizitează” doar pe visător (cpouav, ettiokotteTv, TTpoaeAGeiv) [a face vizite dese, a vizita, a se apropia]¹⁶, ci chiar „adastă” asupra lui (Λmerrfvai). Cel din urmă sens este deosebit de frecvent la Herodot, unde a fost considerat o reminiscență homerică, crrfi 8' ap' uttep *Ke(paAflq*, „stătea la capul lui”¹⁷; dar apariția lui în registrele templelor de la Epidaur și Lindos și la nenumărați autori tîrzii, de la Isocrate

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

99

la Faptele Apostolilor¹⁸, nu poate fi explicată în acest fel. Se pare că visul obiectiv, vizionar avea rădăcini adînci nu doar în tradiția literară, ci și în imaginația populară. Această concluzie este confirmată, într-o anumită măsură, de apariția în mituri și legende pioase a unor vise care își *dovedesc* obiectivitatea, lăsînd în urma lor un semn material, ceea ce spiritiștii de azi ar numi un „aport”; cel mai bine cunoscut exemplu este la Pindar, visul de incubație al lui Belerofon, al cărui „aport” este firul de aur¹⁹. Dar să ne întoarcem la Homer. Visele stilizate, obiective pe care le-am descris nu sînt singurele cunoscute de poeții epici. Dintr-o celebră comparație aflăm că obișnuitul vis anxios era la fel de cunoscut de autorul *Iliadei* ca și de noi: „Cum e în vis cînd un om'pe altul zadarnic alungă, / Nu poate unul să scape și nici celălalt să-l ajungă; /Astfel Ahile nu-i chip să-l apuce, nici Hector să scape”²⁰. Poetul nu atribuie astfel de coșmaruri eroilor săi, dar pare să le fi cunoscut bine și își folosește experiența în mod strălucit pentru a exprima starea de frustrare. Iarși, în visul Penelopei cu vulturul și gîștele, din *Odiseea* 19, avem de-a face cu un simplu vis simbolic de împlinire a dorinței și cu ceea ce Freud ar numi „condensare” sau „transfer”; Penelopa deplînge moartea frumoaselor ei gîște²¹ cînd, deodată, vulturul începe să vorbească cu voce omenească și îi explică că el este Odiseu. Acesta este singurul vis din Homer interpretat simbolic; nu cred să fie intervenția unui poet tîrziu care ar fi făcut un salt intelectual de la primitivismul întîiului stadiu al lui Rose, la sofisticarea celui de-al treilea stadiu. Pe baza oricărei teorii serioase despre felul în care a fost compusă *Odiseea*, este greu de presupus că al 19-lea cînt este mult mai tîrziu decît al 4-lea, în care întîlnim visul de tip primitiv, „obiectiv”. Mai mult, practica interpretării simbolice a visului era cunoscută de autorul cîntului 5 al *Iliadei*, care este co/isiderat, în general, ca una din cele mai vechi părți ale poemului ; se vorbește acolo de un *oneiropolos* care nu a știut să talmăcească visele fiilor săi cînd au plecat în războiul troian²².

Părerea mea este că adevărata explicație nu este juxtapunerea atitudinilor „timpurii” și „tîrzii” față de experiența onirică ca atare, ci, mai degrabă, deosebirea dintre diferitele tipuri de experiență onirică. Pentru greci, ca și pentru alte popoare străvechi²³, deosebirea fundamentală era cea dintre vise semnificative și nesemnificative; aceasta apare la Homer, în fragmentul despre porțile de fildeș și de corn, și se menține de-a lungul întregii antichități²⁴. În interiorul categoriei de vise semnificative se deosebesc însă mai multe tipuri diferite. Într-o clasificare transmisă de Artemidor, Macrobius și alți scriitori tîrzii, a cărei origine este, probabil, mult mai îndepărtată în timp, se disting trei astfel

100

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

I
.

V<,
.

de tipuri²⁵. Unul este visul simbolic „care învăluie în metafore, ca un fel de ghicitoare, o semnificație ce nu poate fi înțeleasă fără interpretare”. Al doilea este *horama* sau „viziunea”, care este o derulare premonitivă a unui eveniment viitor, ca acele vise descrise în cartea ingenuosului J.W. Dunne. Cel de-al treilea este numit *chrematismos* sau „oracular”, și se recunoaște „atunci cînd, în șonm, părintele celui care visează, sau alt personaj respectat sau impresionant, poate un preot sau chiar un zeu, dezvăluie fără ajutorul simbolurilor ceea ce se va întîmpla sau nu, ceea ce trebuie sau nu trebuie făcut”.

Acest ultim tip nu este, cred, deloc obișnuit în propria noastră experiență onirică. Există, însă, dovezi considerabile că vise de acest fel erau foarte răspîndite în Antichitate. Ele apar în alte clasificări străvechi. Chalchidius, care urmărește o schemă deosebită de alți sistematizatori²⁶, numește un astfel de vis „admo-nitio”, „cînd sîntem dirijați și admonestați de sfaturile mărinimiei îngerești”, și citează ca exemple visele lui Socrate din *Criton* și *Fedon*²⁷. Vechiul scriitor medic Herophilos (începutul secolului I al III-lea î.H.) se gîndea probabil la acest tip de vise atunci cînd deosebea visele „trimise de zei de cele a căror origine este clarviziunea naturală a minții, întîmplarea sau o dorință care se vrea împlinită”²⁸. Literatura veche este plină de aceste vise „trimise de zeu” în care un singur personaj visat se apropie de cel care visează, ca la Homer, și îi prezice, îl sfătuiește sau îl avertizează. Astfel, un *oneiros* „s-a aplecat” asupra lui Cresus și l-a prevenit de dezastru viitoare; Hiparchus a văzut un om „înalt și chipeș” care i-a comunicat un oracol în versuri, la fel ca femeia „frumoasă și plăcută” care, recitînd din Homer, i-a dezvăluit lui Socrate ziua morții sale; Alexandru a văzut „un om cărunț cu aspect venerabil” recitînd tot din Homer și pe care l-a luat drept Homer însuși²⁹.

Dar nu ne putem sprijini pe acest tip de mărturie literară, a cărei uniformitate izbitoare poate fi atribuită, în mod firesc, conservatorismului tradiției literare grecești. Un tip obișnuit de vis „trimis de zei”, în Grecia și în alte părți, este visul în care se recomandă o ofrandă sau alt act religios³⁰; au rămas mărturiile concrete ale acestui tip de vis, ca de pildă numeroase inscripții în care se spune că autorul lor a făcut o ofrandă „cum i s-a cerut în vis” sau „fiindcă a văzut un vis”³¹. Detalii se dau rareori; dar există o inscripție în care Sarapis apare în vis unui preot și îi spune să-i construiască o casă proprie, deoarece s-a săturat să tot ceară găzduire la alții; altă inscripție dă indicații amănunțite privind administrarea unei case de rugăciuni, primite în somn de la Zeus³². Aproape toate mărturiile scrise sînt din epoca elenistică sau romană; dar aceasta este probabil o întîmplare, căci Platon,

MODELONIRIC ȘI MODELUL CULTURAL ^ ./.^ ^ <\$\$ ^.

în *Legi*, vorbește de ofrande, făcute la îndemnul unui vis „sau al unei viziuni treze „mai ales de femei de LUI JUial sautie băibuți" loviți de vreo boală, de vreun pericol oarecare, sau de o adiere specială a norocului"; în *Epinomis* ni se spune din nou că „sau întemeiat culte ale multor zei, și vor continua să se întemeieze, din cauza ființelor supranaturale, a semnelor, a oracolelor văzute în vis sau pe patul de moarte"³³. Afirmările lui Platon în legătură cu frecvența acestor întâmplări sînt cu atît mai convingătoare cu cît el însuși era mai degrabă sceptic în ceea ce privește caracterul lor supranatural.

În lumina acestor mărturii sîntem siliți să recunoaștem că stilizarea „visului divin" sau *chrematismos* nu este pur literară; este un vis de tipul „model cultural" în sensul pe care l-am definit la începutul acestui capitol și aparține experienței religioase umane, deși poezii, începînd cu Homer, l-au adaptat scopurilor lor, folo-sindu-l drept *motiv* literar. Astfel de vise au jucat un rol important și în viața multor seminții de astăzi. Majoritatea viselor_ înregistrate în literatura asiriană, hittită și egipteană veche sînt j» yise sacre", în care apare un zeu și transmite celui adormit un mesaj limpede, precizînd uneori viitorul, cerînd alteori să i se consacre un cult³⁴. Cum este și firesc într-o societate monarhică, privilegiații care visau astfel erau de obicei regi (idee care apare și în *Iliada*)³⁵; oamenii de rînd se mulțumeau cu visul simbolic obișnuit, pe care îl interpretau cu ajutorul unor cărți de vise³⁶. Un corespondent al *chrematismos-nhxi* grecesc apare și în visele primitivilor contemporani, care îi acordă o importanță deosebită. Identificarea personajului visat cînd cu un zeu, cînd cu un strămoș depinde, firește, de modelul cultural local. Uneori cel din vis este doar o voce, ca atunci cînd Domnul îi vorbește lui Samuel; alteori este un „om înalt" fără nume, cum întîlnim în visele greci-*Jjot*³⁷. În anumite societăți el este luat drept tatăl defunct al celui ce visează³⁸; în alte cazuri, psihologul poate fi dispus să îl considere un substitut patern, îndeplinind funcțiile părintești de muștrare și îndrumare³⁹. Dacă acest punct de vedere este corect, putem acorda o semnificație specială cuvintelor lui Macrobius „un *jpărinte* sau vreun alt personaj venerabil și respectat". În continuare, putem presupune că, atîta vreme cît a durat vechea solidaritate a familiei, o astfel de menținere a contactului cu figura tatălui în vise avea o semnificație emoțională mai profundă și impunea mai mult decît în societatea noastră mai pregnant individualistă.

Cu toate acestea, caracterul „sacru" al visului grecesc nu trebuie pus cu totul pe socoteala identității aparente a personajului. visat. Lipsa de echivoc (*energeia*) a mesajului este tot atît de

102

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

importantă. În mai multe vise homerice, zeul sau *eidolon-ul* iau chipul unui prieten în viață⁴⁰ și nu este exclus ca în viața reală faptul de a visa oameni cunoscuți să fi fost adesea interpretat astfel. Atunci cînd Aelius Aristides își căuta sănătatea în templul din Pergamon al lui Asclepios, servitorul său visează pe un pacient, consulul Salvius, care îi vorbea în vis despre opera literară a stăpînului său. Aceasta i-a fost suficient lui Aristides pentru a declara că personajul visat era zeul însuși, „deghizat în Salvius"⁴¹. Contează, desigur, faptul că acesta era un vis „căutat", deși căutătorul nu era una și aceeași persoană cu cel care a visat; orice vis în templul lui Asclepios era socotit a veni de la zei.

În multe comunități se foloseau și se mai folosesc încă felurite tehnici pentru a provoca visul „sacru" mult dorit. Ele includjzola-rea, rugăciunea, postul, automutilarea, somnul pe pielea unui animal sacrificat sau în contact cu vreun alt obiect sacru și, în sffrșit, incubăția (adică somnul într-un lăcaș sacru) sau o combinație din toate acestea. Lumea antică se baza mai ales pe incubăție, cum fac încă țărani greci de astăzi; dar nu lipseau nici celelalte practici.- Astfel, la unele oracole era necesar postul, ca, de pildă, în

„peștera lui Caron" în Asia Mică sau la mormântul eroului Amphiaraios de la Oropos⁴²; la ultimul se dormea de asemenea pe pielea unui berbec sacrificat⁴³. Retragerea într-o peșteră sacră, în căutarea înțelepciunii vizionare, figurează în legendele lui Epimenide și Pitagora⁴⁴. Pînă și obiceiul indienilor piei-roșii de a-și reteza o falangă pentru a-și provoca vise are un corespondent parțial straniu pe care îl voi menționa imediat⁴⁵. Existau, însă, în antichitatea tîrzie, și procedee mai puțin dureroase de a obține Vise oraculare: cărțile de vise recomandau somnul cu o ramură de dafin sub pernă; papyrusurile magice erau pline de vrăji și ritualuri private urmărind același scop; iar la Roma existau evrei gata să-ți vîndă orice vis poșteai pentru o mînă de mărunțiș⁴⁶. Nici una din aceste tehnici, nici măcar incubația, nu sînt menționate de Homer⁴⁷. Dar, după cum am văzut, tăcerile lui Homer sînt argumente mai curînd periculoase. Incubația fusese practică în Egipt încă din secolul al XV-lea î.H., dacă nu mai devreme, și mă îndoiesc că civilizația minoică nu o cunoștea⁴⁸. Cînd ea apare pentru primă oară în Grecia, e de obicei asociată cu cultul Pămîntului și al morților, care par să fie pre-elenice. Tradiția spune, probabil cu îndreptățire, că, la început, profețiile htoniene de la Delfi fuseseră profeții onirice⁴⁹; în timpurile istorice incubația era practică la mormintele eroilor - fie oameni morți, fie daimoni htonieni - și în pragul diferitelor peșteri în stîncă, considerate intrări în lumea morților (*necyomanteia*).

Olimpienii nu o

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

103

încurajau^ ceea ce ar explica tăcerea lui Homer); Atena, în povestirea lui Belerofon, este o excepție⁵⁰ explicabilă, poate, prin trecutul ei preolimpian.

Indiferent dacă incubația a fost sau nu practică vreodată pe scară largă în Grecia, în epocile istorice o găsim utilizată în două scopuri specifice - fie pentru a obține vise mantice de la morți, fie pentru rațiuni medicale. Pentru primul caz exemplul cel mai cunoscut este sfatul cerut de Periandru, la un *necyomanteion* [loc unde se evocă morții], soției sale defuncte Melissa, într-o chestiune de afaceri; o „împagine" a Melissei îi apare trimisului lui Periandru, își dezvăluie identitatea, prescrie un ritual și insistă ca el să fie îndeplinit înainte ca ea să-i răspundă la întrebare⁵¹. Nu este nimic neverosimil în această poveste care, falsă sau adevărată, pare să reflecte un vechi model cultural, devenit în unele comunități izvorul unui soi de spiritism. Dar, probabil că în Grecia, credința homerică în Hades, ca și scepticismul perioadei clasice au împiedicat o evoluție de acest tip; de altfel, visele mantice trimise de cei morți par să fi avut un rol minor în perioada clasică⁵². Mai importante ele vor fi apărut poate unor cercuri elenice, după ce pitagoricii și stoicii aduseseră lumea morților mai la îndemîna celor vii, transferînd lăcașul Hadesului în aer. În orice caz, Alexandru Polyhistor spune că „întreaga atmosferă este plină de suflete la fel deenerate ca daimonii și eroii care trimit oamenilor semne prevestitoare și vise"; lui Poseidonios. i se atribuie o teorie asemănătoare⁵³. Cei ce împărtășeau acest punct de vedere nu aveau nici un motiv să caute vise în locuri speciale, din moment ce morții erau pretutindeni; *necyomanteia* nu avea viitor în lumea antică.

Pe de altă parte, incubația medicală a cunoscut un strălucit reviriment cînd, la sfîrșitul secolului al V-lea, cultul lui Asclepios a ajuns să aibă o importanță panelenică - poziție de care s-a bucurat pînă către sfîrșitul păgînismului. Despre implicațiile mai largi ale acestui fenomen vom vorbi într-unui din capitolele următoare⁵⁴. Pentru moment, ne interesează numai visele trimise de zei pacienților. încă de la publicarea, în 1883, a documentelor templului din Epidaur⁵⁵, ele au fost foarte controversate; iar schimbarea care a intervenit treptat în atitudinea noastră generală față de factorii neraționali ai experienței umane s-a reflectat și în opiniile savanților. Primii comentatori s-au mulțumit să trateze documentele ca pe o fraudă deliberată a preoților sau să sugereze, în mod neconvingător, că pacienții au fost drogați, hipnotizați astfel încît, într-un fel

sau altul, au confundat starea de trezie cu somnul și pe preotul îmbrăcat fantezist cu tămăduitorul divin⁵⁶. Puțini ar mai fi probabil satisfăcuți astăzi cu asemenea

104

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

rudimentare explicații; și cele trei contribuții majore aduse în] această problemă de generația actuală - mă refer la Weinreich, Herzog și Edelstein⁵⁷ - accentuează, și pe bună dreptate, tot mai insistent asupra caracterului autentic religios al acestor experiențe. Mai există însă divergențe de opinie cu privire la originea documentelor: Herzog este de părere că ele se bazează, pe de o parte, pe stele votive autentice ale pacienților individuali - poate prelucrate și dezvoltate în procesul încorporării lor - dar, pe de altă parte, pe o tradiție de templu care a concentrat în sine istorii miraculoase din numeroase surse. Edelstein, însă, acceptă inscripțiile ca pe o reproducere fidelă a experienței pacientului. Este greu de ajuns la o certitudine în această problemă. Dar conceptul viziunii sau al visului ca tip de model cultural ne va ajuta, poate, să înțelegem ceva mai bine geneza unor documente cum sînt cele de la Epidaur. Experiențe de acest tip reflectă un model religios care este acceptat nu numai de cel ce visează, ci, de obicei, și de toți cei din jurul său; forma lor este determinată de acest model și, la rîndul ei, îl confirmă, devenind astfel din ce în ce mai stilizată. După cum a arătat, cu mult timp în urmă, Tylor: „este un cerc vicios; omul care visează vede ceea ce crede și crede ceea ce vede”⁵⁸. Dar dacă, totuși, nu reușește să vadă nimic ? - ceea ce trebuie să se fi întîmplat adesea la Epidaur: despre atare inscripții dedicate unei cu totul alte divinități, Diogene spunea că: „ar fi fost mult mai numeroase dacă ar fi aparținut celor care *nu* au fost vindecați”⁵⁹. Dar eșecurile nu aveau importanță decît în cazurile individuale; căci voința zeului este de nepătruns - „El se îndură de cel de care vrea să se îndure.” „Am hotărît să părăsesc templul de îndată”, spune proxenetul bolnav din Plaut; „căci înțeleg care este voia lui Asclepios - nu îi pasă de mine și nu vrea să mă salveze”⁶⁰. Mulți bolnavi vor fi spus, probabil, același lucru. Dar adevăratul credincios avea, fără îndoială, o răbdare nesfîrșită; răbdarea cu care primitivii așteaptă viziunea semnificativă⁶¹, sau aceea a mereu reiteratului pelerinaj la Lourdes. Deseori, bolnavul trebuia să se mulțumească cu o revelație pe care o putem numi, în cel mai bun caz, indirectă; am văzut cum visul altcuiva despre un consul putea fi folosit la nevoie; Dar și Aristides a simțit ceea ce ei credea a fi prezența nemijlocită a zeului, pe care o descrie în termeni ce merită a fi citați⁶². „Aveam impresia că-l ating”, spune el, „un fel de conștientă a prezenței sale personale; eram între somn și veghe, voiam să deschid ochii și mă temeam totuși că se va retrage de îndată, ascultam și auzeam lucruri, uneori ca în vis, alteori ca aievea; mi se făcea părul măciucă; îmi venea să plîng, dar eram fericit; îmi creștea inima în piept fără să devin însă trufaș”⁶³. Ce ființă omenească poate descrie cu cuvintele ei această

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

105

experiență ? Dar oricine a trecut prin ea va împărtăși cele știute de mine și va recunoaște această stare sufletească”. Avem de-a face aici cu o transă autoindusă, în care pacientul are puternicul sentiment lăuntric al prezenței divine, auzind uneori chiar glasul zeului, exteriorizat doar parțial. Pacienții primeau, probabil, multe din instrucțiunile amănunțite ale zeului mai degrabă într-o stare de acest tip decît într-o stare de vis propriu-zis.

Experiența lui Aristides este în mod clar subiectivă; dar uneori intră în acțiune un factor obiectiv. Citim în documentele epida»-riene despre un om care a adormit în timpul zilei în afara templului, unde unul dintre șerpilor îmblînziți ai zeului s-a apropiat de el și l-a lins pe rana de la picior; s-a trezit „vindecat” și a povestit cum i s-a arătat în vis un tînăr frumos care l-a pansat la degetul rănit. La fel, într-o scenă din *Plutos* de Aristofan

șerpilor sînt cei care administreză tratamentul, după ce pacienților îi s-a arătat zeul. Mai citim și despre vindecări efectuate de cîinii templului care vin și ling partea bolnavă în timp ce pacientul este treaz⁶⁴. Nu e nimic neverosimil în toate acestea, cu condiția să nu insistăm asupra definitivității acestor „vindecări”; obiceiurile cîinilor și virtuțile terapeutice ale salivei sînt bine cunoscute. Atît cîinii, cît și șerpilor erau animale reale. O inscripție ateniană din secolul al IV-lea recomandă o ofrandă de prăjituri pentru cîinii sacri și, într-o povestire a lui Plutarh, cîinele foarte inteligent al unui templu prinde un hoț care fura darurile și este răsplătit cu hrană pe socoteala veniturilor publice pe tot restul vieții sale⁶⁵. Șarpele templului apare în mimul lui Herondas; vizitatoarele nu uită să pună „respectuos” cîte un pic de terci de ovăz în gaura lui⁶⁶.

Dimineața, cei care fuseseră onorați cu vizita nocturnă a zeului își povesteau experiența. Aici trebuie să ținem seama de ceea ce Freud numea „elaborarea secundară”, al cărei efect este, în cuvintele lui Freud, „că visul își pierde aparența de absurditate și incoerență și se apropie de modelul unei experiențe inteligibile”⁶⁷, în acest caz elaborarea secundară, fără sentimentul conștient al unei fraude, a adus visul sau viziunea într-o stare mai apropiată de modelul cultural tradițional. De exemplu, în cazul visului omului rănit la picior, frumusețea dumnezeiască a personajului din vis este o trăsătură tradițională⁶⁸ care, în acest stadiu, devine o adăugire firească. În multe cazuri trebuie inclusă, cred, o elaborare terțiară⁶⁹, la care au contribuit preoții și, poate, mai ales, ceilalți pacienți. Fiecare zvon al unei vindecări, aducător de noi speranțe pentru cei disperați, era urmărit și amplificat de comunitatea celor suferinzi care își așteptau rîndul și care erau legați, cum spunea Aristides, de un sentiment de camaraderie mai puternic decît cel care îi leagă pe absolvenții unei școli sau pe membrii

106

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

unui echipaj⁷⁰. Aristofan prinde psihologia exactă atunci cînd îi descrie pe ceilalți pacienți îmbulzindu-se în jurul lui Plutos pentru a-l felicita că și-a recăpătat vederea, mult prea excitați pentru a-și relua somnul întrerupt⁷¹. Acest context ar trebui probabil să fie termenul de referință al elementelor de poveste populară din documente, ca și al povestirilor fantastice despre intervențiile chirurgicale ale zeului asupra pacienților adormiți. Este semnificativ că Aristides nu știe nimic despre tratamentele chirurgicale teurgice contemporane lui, dar crede că ele erau frecvente „pe vremea bunicului actualului preot”⁷². Chiar și la Epidaur sau Pergam răspîndirea unei povești dura destul de mult.

În sfîrșit, un cuvînt despre aspectul medical al problemei. În documente, majoritatea „vindecărilor” sînt prezentate ca instantanee⁷³ și poate că unele așa și erau. Este irelevant să întrebăm cît timp dura îmbunătățirea stării pacientului: este destul că el „pleca vindecăt” (uyîrîc; cmîiÂ0Ĺ). Nici nu era nevoie ca astfel de vindecări să fie numeroase: ca și în cazul miracolelor de la Lourdes, un lăcaș tămăduitor își poate menține reputația pe baza unui procentaj foarte scăzut de succese cu condiția ca unele din ele să fie senzaționale. În ceea ce privește leacurile recomandate în vis, calitatea lor varia nu numai în funcție de cunoștințele medicale ale celui care visa, ci și în funcție de atitudinea lui inconștientă față de propria boală⁷⁴. În numeroase cazuri leacurile sînt foarte rezonabile, chiar dacă nu tocmai originale, ca, de pildă, atunci cînd înțelepciunea divină recomandă gargara pentru dureri în gît și cura de legume pentru constipație. „Plin de recunoștință”, spune cel care a beneficiat de această revelație, „am plecat vindecăt”⁷⁵, însă deseori farmacopeea zeului este pur magică; el le dă pacienților să înghită venin de șarpe sau cenușă de pe altar și alifie de sînge de cocoș alb⁷⁶, pentru ochi. Edelstein a semnalat, pe bună dreptate, că astfel de leacuri aveau un rol destul de important și în medicina profană⁷⁷; cu deosebire importantă că în școlile de medicină erau supuse, cel puțin în principiu, criticii raționale pe cînd în vise, cum spunea

Aristotel, elementul rațional (to ETTiKpîvov) este absent⁷⁸.

Influența atitudinii inconștiente a „visătorului” poate fi urmărită în lecurile primite în vis de Aristides, dintre care multe au fost înregistrate. După cum spune chiar el, „nu numai că nu sînt previzibile, ci sînt chiar lucruri pe care în mod firesc le-ai evita. Caracteristica lor comună este că sînt neplăcute: vomitive, scăldatul în rîu în toiu iernii, alergatul în picioarele goale pe zăpadă, naufragiul voluntar sau sacrificarea unui deget⁷⁹ - un simbol a cărui semnificație a fost explicată de Freud. Aceste vise par expresia unei dorințe ascunse de autopedeapsă. Aristides le urma cu

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

107

sfințenie (deși în ceea ce privește degetul, inconștientul său s-a îmblînzit atît cît să-i îngăduie să ofere un inel drept surrogat). Cu toate acestea, el a reușit să supraviețuiască efectelor remediilor sale: după cum spune profesorul Campbell Bonner, este probabil că avea constituția de fier a invalidului cronic⁸⁰. Într-adevăr, e foarte probabil ca respectarea indicațiilor din aceste vise să fi produs o atenuare temporară a simptomelor nevrotice. E limpede, însă, că, la o examinare mai atentă, un sistem care pune pacientul la dispoziția propriilor sale impulsuri inconștiente privite ca avertismente divine nu este recomandabil. Putem accepta raționamentul lucid al lui Cicero potrivit căruia „puțini sînt cei care îi datorează viața lui Asclepios și nu lui Hipocrate”⁸¹; și nu trebuie să îngăduim ca reacția modernă împotriva raționalismului să eclipseze ceea ce omenirea datorează acelor vechi medici greci care au stabilit principiile unei terapii raționale, înfruntînd superstițiile de veacuri de tipul celor pe care le-am discutat.

Deoarece am vorbit despre cîteva viziuni autoinduse legate de cultul lui Asclepios, voi adăuga cîteva considerații generale despre viziunile în șlașe și despre hajuij^a^ii. Este probabil că acestea erau mai obișnuite în vremurile mai vechi decît astăzi, deoarece sînt relativ frecvente printre primitivi; și chiar, în cazul nostru, sînt mai puțin rare decît se presupune de obicei⁸². În general, ele au aceeași origine și structură psihologică precum visele și sînt tot o reflecție a modelului cultural tradițional. La greci, tipul cel mai răspîndit constă în apariția unui zeu sau în perceperea unei voci divine care poruncește sau interzice îndeplinirea anumitor fapte. Acest tip figurează sub numele de „șgecta-culum” în clasificarea viselor și a viziunilor făcută de Chalcidius și este ilustrat de *daimonionul* lui Socrate⁸³. Ținînd seama de influența tradiției literare în crearea unei forme stereotipe, ar trebui probabil să conchidem că experiențe, de acest fel au fost cîndva destul de frecvente și încă mai aveau loc uneori în timpurile istorice⁸⁴.

Sînt de acord cu profesorul Latte⁸⁵ că povestirea lui Hesiod despre cum i-au vorbit muzele pe Helicon⁸⁶ nu este o alegorie sau o figură poetică, ci o încercare de a exprima o experiență reală în termeni literari. De asemenea, ar fi rezonabil să acceptăm ca pe un fapt istoric viziunea lui Pan avută de Philippide înainte de Marathon, care a dus la întemeierea unui cult al lui Pan la Atena⁸⁷; la fel, poate, viziunea Mamei Zeilor în chip de statuie de piatijă avută de Pindar, care a dus, de asemenea, la întemeierea unui cult, cu toate că atestarea acestui caz nu este contemporană evenimentului⁸⁸. Aceste trei experiențe au un punct comun interesant : toate s-au petrecut într-un loc muntos și singuratic - a lui

108

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

W

Hesiod pe Helicon, a lui Philippide într-o trecătoare sălbatică pe muntele Parthenon, a lui Pindar în timpul unei furtuni în muni. Și aceasta nu întîmplător. Exploratorii, alpiștii și aviatorii au, uneori chiar și astăzi, experiențe ciudate: un exemplu cunoscut este prezența pe care o simțeau mereu în preajma lor Shackleton și însoțitorii săi în

Antarctica⁸⁹. Unul din medicii greci antici descrie starea patologică la care poate ajunge un om „cînd călătorește pe un drum singuratic și este înspăimîntat de o apariție”⁹⁰. Să nu uităm că cea mai mare parte a Greciei era, și este, un ținut de așezări mici și risipite și de ferme izolate, strivite de singurătatea dezolantă a munților înconjurători. Influența psihologică a acestei singurătăți nu poate fi subestimată. Ne mai rămîne să urmărim felul în care cîțiva intelectuali greci au ajuns la o atitudine rațională față de experiența visului. După cum știm, bazîndu-ne pe cunoștințele noastre fragmentare, primul care a acordat în mod explicit visului locul cuvenit a fost Heraclit oosen înd că, în somn, fiecare din noi se retrage într-o lume proprie⁹¹. Nu numai că astfel se exclude obiectivitatea visului, dar, implicit, se refuză orice validitate experienței onirice în general, de vreme ce regula lui Heraclit este „să urmărim ceea ce I avem în comun”⁹². S-ar părea că și Xenofan, care respingea orice formă de divinație, deci și visul veridic, i-a contestat validitatea⁹³. Acești sceptici timpurii nu s-au oferit, după cum știm, să explice cum sau de ce au loc visele, iar concepția lor s-a impus cu greu. Ne vom folosi de două exemple pentru a arăta în ce fel vechile moduri de a gîndi sau, în orice caz, vechile moduri de a vorbi au persistat pînă tîrziu în secolul al V-lea. Undeva în Herodot, scepticul Artabanus îi atrage atenția lui Xerxes că majoritatea viselor: derivă din preocupările noastre din timpul zilei; cu toate acestea se referă la ele în vechiul fel „obiectiv” ca la „visuri rătăcind printre oameni”⁹⁴. Teoria atomistă a lui Democrit despre vise, potrivit căreia ele sînt *eidola*, emanații continue ale oamenilor și obiectelor care afectează conștiința celui care visează, pătrunzînd prin porii trupului său, este o încercare vădită de a oferi o bază mecanicistă visului obiectiv, păstrînd pînă și termenul lui/Homer pentru imaginea obiectivă a visului⁹⁵. Această teorie oferă o întemeiere explicită a viselor telepatice atunci cînd declară că *eidola* sînt purtătoare de reprezentări (ἐπιποθέματα) ale activității mentale a ființelor de la care provin⁹⁶.

t Era de așteptat ca, totuși, către sfîrșitul secolului al V-lea, l tipul tradițional al „visului sacru” să scadă în frecvență și impor- tanță, o dată cu declinul credinței vii în zeii tradiționali⁹⁷ - cultul lui Asclepios rămîne, din motive întemeiate, o excepție. Există anumite indicii sugerînd că la modă în vremea respectivă ajunseseră

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

109

alte modalități de a înțelege visul. Spiritele religioase erau acum înclinate să identifice în visul semnificativ expresia unor puteri înnăscute pe care sufletul însuși le putea exercita ori de cîte ori se^elibera prin somn de balastul grosier al trupului. Această evoluție aparține unui context de idei, numit de obicei „orfic”, pe care îl voi examina în capitolul următor⁹⁸. În același timp, există dovada unui viu interes pentru *oneirokritike*, adică pentru arta interpretării visului simbolic individual. Un sclav din Aristofan vorbește despre cum se tocmește un profesionist al acestei arte pentru cîțiva oboli; se spune că un nepot al lui Aristides cel Drept își cîștiga existența cu ajutorul unei jriydKiov sau tabel de corespondențe⁹⁹. Din aceste mvdKia s-au dezvoltat primele cărți grecești de vise, cea mai veche datînd probabil din a doua jumătate a secolului al V-lea¹⁰⁰.

Tratatul hipocratic *Despre regim*, (ῥεπι ΣιαίΤριϋ) care, după Jaeger, datează de la jumătatea secolului al IV-lea¹⁰¹, încearcă să explice rațional *oneirokritike* și face legătura dintre o largă categorie de vise și starea psihologică a celui care visează, conside-rîndu-le simptome importante pentru medic¹⁰². Autorul admite și existența viselor „sacre” premonitive și, de asemenea, recunoaște că multe vise sînt împliniri ale dorințelor nedeghizate¹⁰³. Dar visele care îl interesau pe el ca medic sînt cele care exprimă într-o formă simbolică stări fiziologice morbide. Pe acestea le atribuie clarviziunii medicale exersate de suflet atunci cînd, în somn, „el devine propriul său stăpîn” și este capabil să-și supravegheze lăcașul trupesc cu toată atenția¹⁰⁴ (aici

influența concepției „orfice” este limpede). În continuare, justifică, din punctul acesta de vedere, un număr de interpretări tradiționale printr-o serie de analogii mai mult sau mai puțin fanteziste între lumea exterioară și corpul omenesc, macrocosm și microcosm. Astfel, pământul reprezintă carnea celui care visează, un râu sângele său, un pom sistemul de reproducere; visele despre cutremur sînt un simptom de schimbare fiziologică, iar cele despre morți sînt legate de ceea ce a mîncat, căci „de la morți ne vine hrana și creșterea și sîmînța”¹⁰⁵. Astfel anticipează principiul lui Freud potrivit căruia visul este întotdeauna egocentric¹⁰⁶, cu toate că modul în care îl aplică este îngust fiziologic. Autorul nu pretinde că interpretările sale, dintre care unele sînt știute ca fiind mai vechi¹⁰⁷, ar fi originale; dar e de părere că interpretărilor mai vechi le lipsea un temei rațional și că nu prescriau alt tratament în afara rugăciunii - ceea ce, după părerea sa, nu era suficient¹⁰⁸. În *Timaios*, Platon oferă o explicație curioasă a viselor mantice: ele izvorăsc din intuiția? sufletului rațional, dar sînt percepute de sufletul irațional ca imagini reflectate de suprafața netedă a ficatului; de aici carac-

X

u

110

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

terul lor simbolic obscur, care face necesară interpretarea¹⁰⁹. El acceptă astfel o oarecare raportare, indirectă, a experienței onirice la realitate, fără însă ca prin aceasta să-i acorde foarte mult. O contribuție mai importantă o are Aristotel, în cele două scurte eseuri ale sale *Despre vise* și *Despre prorocirea în somn*. Modul său de a trata problema este perfect rațional, fără a fi superficial; uneori el dă dovadă de intuiții strălucite, ca atunci cînd recunoaște o origine comună a viselor, halucinațiilor celor bolnavi și iluziilor celor normali (ca de pildă atunci cînd confundăm un străin cu persoana pe care vrem să o vedem)¹¹⁰. El nu admite că visele ar fi trimise de *teu* (θεοῦ ἰσχυρῶς): căci, dacă zeii ar avea ceva de comunicat oamenilor, ar face-o mai curînd în timpul zilei și ... și-ar alege mai atent interlocutorii¹¹¹. Totuși visele, deși nu sînt de origine divină, pot fi numite daimonice „fiindcă natura însăși este daimonică” - o observație care conține, cum spunea Freud, o semnificație foarte profundă dacă e corect interpretată¹¹². Ca și Freud, Aristotel păstrează o rezervă prudentă față de visele veridice. El nu mai vorbește ca în tinerețea sa romantică despre puterea înăscută a sufletului de a proroci¹¹³ și respinge teoria atomistă a lui Democrit despre *eidola*¹¹⁴. Două tipuri de visuri sînt acceptate ca inteligibil premonitive: visele care oferă date despre starea viitoare de sănătate a „visătorului” și care pot fi explicate rațional, prin pătrunderea în conștiință a unor simptome ignorate cînd persoana e trează; și cele care duc la propria lor îndeplinire sugerînd celui ce visează o cale de acțiune¹¹⁵. Atunci cînd visele din afara acestor categorii se dovedesc veridice, el le consideră coincidențe posibile (αὐτῶν τῶν συμπτωμάτων) [accident]; alternativ, sugerează o teorie a stimulilor purtați de unde, pe baza analogiei | cu unele tulburări propagate în apă și în aer¹¹⁶. Întreaga lui abordare a problemei este științifică și nu religioasă; de fapt, mă îndoiesc că în această privință știința modernă a mers mult mai departe decît Aristotel.

Antichitatea tîrzie sigur nu a făcut-o. Concepția religioasă despre vise a fost reînviată dajatoici și acceptată și de peripateticieni, ca de pildă de Cratippos¹¹⁷, prietenul lui Cicero. După părerea lui Cicero, filozofii, prin această „încurajare a viselor”, au avut un rol important în menținerea unei superstiții al cărei unic efect a fost să amplifice povara de anxietăți și spaima a omenirii¹¹⁸. Dar protestul său nu a fost luat în seamă: cărțile de vise au continuat să se înmulțească; împăratul Marc Aureliu mulțumea zeilor pentru sfaturile medicale pe care binevoiseră să i le acorde în somn; Plutarh se abține

să mănânce ouă din cauza anumitor vise; Dio Cassius a fost inspirat de un vis să scrie istorie; pînă și un chirurg atît de luminat ca Galen era gata să

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

111

facă o operație la un semn primit în vis¹¹⁹. Fie din cauză că înțelesese intuitiv că visele sînt, la urma urmelor, legate de partea cea mai intimă a vieții omului, fie din cauzele mai simple pe care le-am sugerat la începutul capitolului acestuia, antichitatea a refuzat să se mulțumească cu Poarta de Fildeș, insistînd că mai există uneori și o Poartă de Corn.

la capitolul IV

1. Despre atitudinea primitivilor față de vis, vezi L. Levy-Bruhl, *Primitive Mentality* (trad. engl, 1923), cap. III și *L'Experience mystique*, cap. III.
2. Teofrast, *Car.*, 16 (28 J).
3. Vezi Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, 92 și urm., și, în special, J.S. Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures* (Londra, 1935). Cf. Georgia Kelckner, *Dreams in Old Norse Literature and Their Affinities in Folklore* (Cambridge, 1935), 75 și urm.
4. C. G. Jung ar considera aceste vise ca „imagini arhetipale” transmise printr-o presupusă memorie a omenirii. Dar, cum arată Lincoln (*op.cit.*, 24), dispariția lor în momentul declinului unei culturi demonstrează că imaginile sînt transmise cultural. Jung însuși (*Psychology and Religion*, 20) înregistrează declarația semnificativă a unui vraci care mărturisește că are un somn fără vise de cînd funcția lor e îndeplinită de oficialitățile regionale: „De cînd sînt englezii în țara asta nu mai avem vise”, spune el, „ei știu totul despre război și boli și despre cele mai bune locuri de casă”.
5. Jane Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, 32. Despre relația dintre vis și mit, vezi și W.H.R. Rivers, „Dreams and Primitive Culture”, *Bull. of John Rylands Library*, 1918, 26; (Levy-Bruhl, *L'Exp. mystique*, 105 și urm., Clyde Kluckhohn, „Myths and Rituals: A General Theory”, *Harv. Theol. Rev.*, 35 (1942) 45 și urm.
6. *Primitive Culture in Greece*, 151.
7. Pindar, fr. 116 B. (131 S.). Cf. *infra*. cap. V, p. 123.
8. Studiul cel mai recent și cel mai serios despre problema visului la Homer este cel al lui Joachim Hundt, *Der Traumglaube bei Homer* (Greifswald, 1935), care a fost pentru mine o sursă prețioasă de informații. Visele „obiective” sînt în terminologia lui Hundt „Aussenträume” (vise exterioare), spre deosebire de „Innenträume” (vise interioare), care sînt considerate experiențe pur mentale deși sînt, uneori, provocate de o cauză exterioară.
9. οὐλοπό<; ca „vis propriu-zis” apare la Homer doar în expresia εὐ οὐλοπό [în vis] {II, 22.199, *Od.*, 19.541, 581=21.79).
10. Fantomă, II, 23. 65 și urm.; zeu, *Od.*, 6.20 și urm.; mesager yisat, *Ifi.*, 2.5 și urm., unde Zeus trimite un oveipoț într-o misiune, la fel cum altă dată o trimite pe Iris, e'isioAov (*fantomă*) creat *ad hoc*, *Od.*, 4.795 și urm. În *Iliada* 2 și în cele două vise din *Odiseea*, apariția din vis ia chipul unei persoane vii (cf. *infra*, p. 101); dar nu vād nici un motiv să cred, ca Hundt, că este, de fapt, „die Bildseele” sau

112

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

sufletul-umbră al persoanei respective făcînd o vizită sufletului--umbră al celui care visează (cf. critica lui Bohme, *Gnomon*, 11 [1935]).

11. Intrarea și ieșirea prin gaura cheii, *Od.*, 4.802, 839 *îi stătea la căpătîi*, II, 2.20, 23.68, *Od.*, 4.803, 6.21; cf. și II, 10.496 (unde este cu siguranță vorba de un vis adevărat).
12. II, 23.99.
13. II, 2.23, 23.69; *Od.*, 4804. Cf. Pindar, *Ol*, 13.67. *Dormi, rege al Eoliei ?*, Esch., *Eum.*, 94: dormea.
14. Cf. Hundt, *op.cit.*, 42 și urm., și G. Bjorck, „ovap i5eiv [a vedea un vis]: De la perception du reve chez les anciens”, *Eranos*, 44 (1946) 309.
15. Cf. Hdt., 6.107.1, și alte exemple citate de Bjorck, *loc. cit.*, 311.
16. cpouāv [a vizita], Sappho, *P. Oxy.*, 1787; Esch., *Prometeu înlănțuit* 675 (?); Eur., *Ale*,

- 355; Hdt., 7.16 B; Platon, *Fedon*, 60 E; Parrhasios *apud* Athen., 543 F. Ἰπποκράτης [a vizita], Esch., *Agam.*, 13: Τηλέμαχος [a veni], Esch., *Prometeu în lăncuit*, 645; Τηλέμαχος [a se apropia], Platon, *Crito* 44 A.
17. Hdt., 1.34.1; 2.139.1, 141.3; 5.56; 7.12: cf. Hundt, *op.cit.*, 42 și urm.
18. Ἰφίτα [leacuri], nr. 4.7 etc. (vezi n. 55); *Lindian Chronicle*, ed. Blinkenberg, D 14, 68, 98: Isocrate, 10.65; *Faptele* 23:11. Multe alte exemple ale acestei accepțiuni sînt adunate de L. Deubner, *de incubatione*, pp. 11 și 71.
19. Cf. Pindar, *OL*, 13.65 și urm. Cf. Paus., 10.38.13, unde Asclepios apare în vis și lasă în urma lui o scrisoare. Visele nordice de incubație își dovedeau obiectivitatea într-un mod asemănător, cf., de exemplu, Kelchner, *op.cit.*, 138. Visele chirurgicale de la Epidaur (n. 72 mai jos) sînt o variantă pe aceeași temă. Pentru „aporturi” ale teurgiei, vezi An. II, n. 126.
20. *II.*, 22.199 și urm. Aristarch se pare că a exclus aceste rînduri; dar motivele invocate în scolia - potrivit cărora „stilul lor și ideea exprimată sînt ieftine” și că „distrug impresia de viteză pe care o dă Ahile” - sînt stupide, iar obiecțiile unor specialiști moderni nu sînt nici ele mai întemeiate. Leaf, care consideră că v. 200 este „tautologic și greoi”, a fost incapabil să sesizeze valoarea expresivă a repetiției care comunică senzația de frustrare. Cf. H. Fränkel, *Die homerischen Gleichnisse*, 78, și Hundt, *op.cit.*, 81 și urm. Wilamowitz e de părere că această comparație este admirabilă, dar „unerträglich” (*insuportabilă*) în context (*Die Ilias u. Homer*, 100); analiza lui mi se pare hipereritică.
21. *Od.*, 19.541 și urm. Pentru specialiști acest vis are un defect și anume că Peneloei îi este milă de găștele ei, pe cînd în viața reală nu îi pasă de soarta pețitorilor ei pe care păsările îi simbolizau. Dar în vise o astfel de „inversiune a afectului” este obișnuită (Freud, *The Interpretation of Dreams*, a doua ed. engl., 375).
22. *II.*, 5.148 și urm. Ἰπποκράτης aici este doar un interpret ἄξιος. Dar este posibil ca într-un singur alt loc din Homer în care mai apare cuvîntul, *II.*, 1.63, el să însemne un *visător* deosebit de favorizat (cf. Hundt, *op.cit.*, 102 și urm.), ceea ce ar atesta extrema vechime a visului în Grecia.

23. Cf. Sirach, 31 (34): 1 și urm.; *Laxdaela Saga*, 31.15; etc. După cum arată Björck (*loc. cit.*, 307), fără deosebirea dintre vise semnificative și nesemnificative, arta interpretării visurilor (ἰσχυροί) nu s-ar fi putut menține. Dacă a existat vreodată o perioadă, înainte de Freud, în care oamenii au considerat *toate visele* semnificative, este o perioadă foarte veche. „Primitivii nu cred în mod nediscriminat în toate visurile. Unele sînt demne de crezare, altele nu” (Levy-Bruhl, *Primitive Mentality*, 101).
24. *Od.*, 19.560 și urm.: cf. Hdt., 7.16; Galen, *nspi if*(, ἰσχυροί) [Despre stabilirea diagnosticului prin vise] (VI. 832 și urm. R.); etc. Aceeași deosebire apare și la Esch., *Ho.*, 534, unde cred că e cazul să subliniem, împreună cu Verrall, că „nu este un simplu coșmar: este o viziune *simbolică* a omului”. Artemidor și Macrobius recunosc ἰσχυροί dar juavrov [visul fără importanță] și alt tip de vis nesemnificativ numit (πᾶντοια [fantasma] care include, spune Macrobius, (a) coșmarul (IcpidA-rn?) și (b) viziunile hipnopom-pice pe care le au unele persoane între veghe și somn și care au fost descrise pentru prima oară de Aristotel (*Insomn.*, 462^a 11).
25. Artemid., 1.2, p. 5 Hercher; Macrobius, *in Somn. Scip.*, 1.3.2.; [Aug.] *de spiritu et anima*, 25 (P.L. XI. 798); Joann. Saresb., *Polycrat*, 2.15 (P.L., CXCLX. 429 A); Nicephoros Gregoras, *in Synesium de insomn.* (P.G., CXIIX 608 AJ. Fragmentele au fost adunate la un loc și relațiile dintre ele discutate de Deubner, *de incubatione*, 1 și urm. Definiția citată în text este a lui Macrobius.
26. A fost demonstrat de J.H. Waszink, *Mnemosyne*, 9 (1941) 65 și urm. Clasificarea lui Chalcidius combină idei platonice cu idei evreiești; Waszink presupune că s-a inspirat de la Numenius prin intermediul lui Porfir. Contactul direct cu un zeu apare și în clasificarea lui Poseidonios, *Cic. div.*, 1.64.
27. Calcidius, *in. Tim.*, 256, citind din *Crito*, 44 B și *Fedon*, 60 E.
28. Aetius, *Placita*, 5.2.3.: *Herophilos* spunea că visele sînt trimise de divinitate după nevoie: cele naturale corespund interesului întotdeauna intrinsec al sufletului nepersonificat, celelalte sînt amestecate după ciocnirea întîmplătoare a reprezentărilor... cînd vedem cele pe

care le vrem, așa cum se întâmplă cu cei care văd în somn ce-și doresc. Ultima parte a afirmației a ridicat multe probleme (vezi Diels *ad loc*, *Dox. Gr.*, 416). Cred că visele amestecate (αυκρῶτα κῶτα) sînt vise despre monștri (κρῶτα) care, pe baza teoriei lui Democrit, se nasc dintr-o conjuncție neprevăzută a reprezentărilor, *ubi equi atque hominis casu convenit imago* [unde se potrivește din întîm-plare imaginea calului și a omului] (Lucr., 5.741). Dar un vis despre ființa iubită nu este un vis „amestecat” nici în sensul acesta, nici în alt sens. Galen vorbește despre αὐκρῶτα κῶτα pe care Wellmann le-a explicat ca „organice” (*Arch. f. Gesch. d. Med.*, 16 [1925] 70 și urm.). Dar aceasta nu corespunde cu după ciocnirea întîmplătoare a reprezentărilor. Cred că atunci cînd vedem cele pe care le vrem etc. ilustrează un al patrulea tip, visul care se naște din ἄουσις ἑπιθυμία [dorința sufletului] (cf. Hippocrat, *Despre regim*, 4.93) care nu e menționat.

29. **Hdt.**, 1.34.1, 5.56; Platon, *Crito*, 44 A, Plutarh, *Alex.*, 26 (pe baza lui Heraclit).

Uniformitatea tradiției literare a fost remarcată de Deubner

114

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

(*de incubatione* 13) care dă numeroase alte exemple. Acest tip este la fel de răspîndit în literatura creștinismului timpuriu cît și în cea păgînă (Festugiere, *L'Astrologie et les sciences occultes*, 51).

30. De exemplu, Paus., 3.14.4, nevasta unui rege spartan construiește un templu al lui Thetis κερδῶτα ἑπιθυμία [potrivit apariției din vis]. Vise despre statui de cult, *ibid.*, 3.16.1, 7.20.4, 8.42.7; Parrhasios *apud Athenaios* 534 F. Sofocle dedică un altar în urma unui vis, *Vit. Soph.*, 12, Cic, *div.*, 1.54.

31. Dittenberger, *Sylloge*³, oferă următoarele exemple: κῶτα ὄψα [în vis] 1147, 1148, 1149; κερδῶτα ὄψα [potrivit visului], 1150; καὶ ὄψα [somn] 1152; οἰῶτα ἰσοῦτα ἑπιθυμία; Geou [văzînd în vis curajul zeiței] (Atena), 1151. Probabil 1128 καὶ ὄψα [potrivit viziunii] și 1153 κῶτα ἑπιθυμία [potrivit ordinului] se referă de asemenea la vise; 557 ἐπιθυμία [apariție] a lui Artemis poate fi o viziune avută aievea. Cf. și Edelstein, *Asclepius*, I, test, 432, 439-442, iar pentru culte care se nasc în urma unor viziuni în stare de trezie, *infra*, pp. 107-108 și *Chron. Lind.* A3: *templul Atenei din Lidia, căreia din vechime mulți oameni buni i-au adus ofrande, era împodobit cu statuia zeiței.*

32. *Syll.*³, 663; 985. Cf. și P. Cair., Zenon L, 59034, visurile lui Zoilus (care se pare că a fost constructor și avea deci toate motivele să viseze că Sarapis cerea un nou templu). Multe din visele lui Aristides conțin indicații privitor la sacrificii sau alte acte de cult.

33. Platon, *Legi*, 909 E - 910 A, *Epin.*, 985 C. Inscricțiunile tind să confirme judecata lui Platon despre tipul de persoană care făcea o ofrandă în urma unui vis; majoritatea sînt ofrande către zeități cu puteri tămăduitoare (Asclepios, Higeia, Sarapis) sau ofrande făcute de femei.

34. Gadd., *Ideas of Divine Rule*, 24 și urm.

35. *II.*, 2.80 și urm. pare să implice că visul unui mare rege este mai demn de încredere decît cel al unui om obișnuit (cf. Hundt, *op.cit.*, 55 și urm.). Potrivit unei concepții grecești mai tîrzii κῶτα ἑπιθυμία; [cel bun] avea privilegiul să primească numai vise semnificative (Artemidor, *4praef.*; cf. Plutarh, *ge/i. Socr.*, 20,589 B) ceea ce corespunde statutului special acordat de primitivi viselor avute de vraci; la baza ei stau, probabil, ideile pitagoreice (cf. Cic. *div.* 2.119).

36. Gadd., *op.cit.*, 73 și urm.

37. Voice, de exemplu, Lincoln, *op.cit.*, 198, cf. I Samuel 3:4 și urm.; un om înalt, de exemplu Lincoln, *op.cit.*, 24, cf. Deubner, *op.cit.*, 12. Unii dintre pacienții lui Jung evocă vise în care se aude o voce oraculară dematerializată sau care provine de la o „figură impunătoare”; el o numește „un fenomen religios fundamental” (*Psychology and Religion*, 45 f).

38. Cf. Seligman, *JRAI*, 54 (1924) 35 și urm.; Lincoln, *op.cit.*, 94.

39. Lincoln, *op.cit.*, 96 și urm.

40. *II.*, 2.20 și urm. (Nestor, substitutul patern ideal!); *Od.*, 4.796 și urm., 6.22 și urm. (nu se poate vorbi de substitute maternelle, căci sînt ἑπιθυμία [de aceeași vîrstă] cu visătorul).

41. Aristide, *orat.*, 48.9 (II. 396.24 Keil); cf. Deubner, *op.cit.*, 9, și exemple creștine, *ibid.*, 73, 84. Unii primitivi nu se mulțumesc doar cu atîta: vezi, de exemplu Lincoln, *op.cit.*, 255 și urm., 271 și urm.

42. Strabon, 14.1.44; Filostrat, *vit. Apoll.*, 2.37. Alte exemple în Deubner, *op.cit.*, 14 și urm.
43. Paus., 1.34.5. Alte exemple în Deubner, *op.cit.*, 27 și urm. Cf. și Halliday, *Greek Divination*, 131 și urm., care citează straniul rit de incubație galic „Taghairm” în care consultantul se acoperea cu o T>iele de taur.
44. Vezi cap. V, pp. 128, 130.
45. Vezi n. 79.
46. Ramură de laur, Fulgentius, *Mythologiae*, 1.14 (bazându-se pe autoritatea lui Antifon ș.a.). Vräji, Artemidorus, 4.2., pp. 205 și urm. H. Vînzarea din vise, Juv., 6.546 și urm. Despre ovsipaiTriTd [visarea] din papirusuri, vezi Deubner, *op.cit.*, 30 și urm.
47. S-a crezut că *preoții lui Zeus din Dodona care nu-și spală picioarele și se culcă pe pămînt* (II., 16.233 și urm.) practicau incubația; în cazul acesta ne întrebăm dacă Homer știa.
48. Cf. Gadd., *op.cit.*, 26 (incubația lui Amenophis II și Tutmes IV, cu scopul de a obține aprobarea zeului pentru urcarea pe tron). Despre minoieni nu există mărturii concrete; dar ceramica găsită la Petsofa în Creta (*BSA*, 9.356 și urm.) reprezintă mădulare omenești perforate pentru a putea fi suspendate, care par ofrande votive la un sanctuar tămăduitor. Pentru un caz posibil de incubație în Mesopotamia timpurie, vezi *Ztschr. f. Assyr.* 29 (1915) 158 și urm. și 30 (1916) 101 și urm.
49. Eur., *I.T.*, 1259 și urm. (cf. *Hec.*, 70 și urm.: *o, pămînt venerat, maică a viselor cu aripi negre*). Au existat îndoieli în legătură cu autoritatea acestei tradiții; dar nici o altă metodă oraculară nu pare mai probabilă. Nici profeția inspirată, nici divinația prin tragerea la sorți nu se potrivesc, după cîte știm, unui oracol al Pămîntului; iar autorul *Odiseii* 24.12 consideră deja că visele sînt htonice (cf. Hundt, *op.cit.*, 7 și urm.).
50. Pindar, *OL*, 13.75 și urm. Cf. o inscripție după Acropola ateniană, *Syll.*³, 1151: *văzînd în vis curajul zeiței Atena* (nu neapărat un vis „căutat”, dar semnificativ pentru atitudinea zeiței); și epifania (probabil fictivă) a Atenei într-un vis, Blinkenberg, *Lindische Tempel chronik*, 34 și urm.
51. Hdt., 5.92. *Melissa era cea care piere de o moarte violentă*, motiv pentru care rîSwAov-ul ei era, poate, mai accesibil pentru consultație. Ea se plîngea de frig, asemenea omului din povestea nordică ce apare în vis și spune că are picioare reci, deoarece degetele de la picioarele cadavrului său rămăseseră neacoperite (Kelckner, *op.cit.*, 70).
52. Visul (necăutat) în care sufletul lui Phrixos cere să fie adus acasă (Pindar, *Pyth.*, 4.159 și urm.) reflectă probabil anxietatea perioadei arhaice tîrzii în legătură cu translația relicvelor, și poate intra în categoria visului-„model cultural”. Alte vise în care apar morți ilustrează, în general, cazurile speciale ale morților care cer răzbunare (de exemplu visul „Eriniilor”, Esch., *Eum.*, 94 și urm. sau visul „dorit” al lui Pausanias, Plutarh, *Cimon* 6, Paus., 3.17.8 și urm.) sau ale morților recunoscători (de exemplu visul lui Simonides, Cic, *div.*, 1.56). Aparițiile celor morți recent în visurile rudelor lor sînt uneori înregistrate în epitafuri, ca dovadă a existenței care se continuă

116

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

117

- (vezi Rodhe, *Psyche*, 576 și urm.; Cumont, *After Life in Roman Paganism*, 61 și urm.). Astfel de vise sînt desigur firești în toate societățile; dar cred că (în afară de visul lui Ahile din Homer) exemplele înregistrate de acest tip sînt mai ales postclasice.
53. Alexandru Polyhistor *apud* Diog. Laert., 8.32 (= Diels, *Vorsokr.*⁵ 58 B 1 a); Poseidonios *apud* Cic, *div.*, 1.64. Wellmann (*Hermes* 54 [1919] 225 și urm.) consideră că relatarea lui Alexandru se bazează pe o sursă din secolul al IV-lea care reflecta concepții vechi, pitagorice; vezi, însă, Festugiere, *REG*, 58 (1945) 1 și urm., care prezintă motive pentru a data sursa sau sursele în secolul al III-lea și face legătura dintre document și concepțiile vechii Academii și ale lui Diocles din Carytus.
54. Vezi cap. VI, p. 169.

55. *Leacurile lui Apolo și ale lui Asclepios*, IG IV², 1. 121-124. Există o ediție separată a lui R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus* (Philol. Supl. III. 3): iar porțiunile mai puțin mutilate sînt reproduse și traduse de Edelstein, *Asclepios*, I. test. 423.
56. Scena din *Plutos* de Aristofan a fost citată ca argument în favoarea ultimului punct de vedere. Dar mă îndoiesc că poetul a vrut să sugereze că preotul de la rîndul 676 era identic cu „zeul” care apare mai tîrziu. Relatarea lui Cario nu pare să descrie ceea ce credea Aristofan că s-a întîmplat de fapt, ci mai degrabă ceea ce își închipuia pacientul medium că se întîmplă în timp ce el doarme.
57. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (RGW VIII. 1), 1909; R. Herzog, *op.cit.*, 1931; E.J. și L. Edelstein, *Asclepius: A. Collection and Interpretation of the Testimonies* (2 volume, 1945). O prezentare generală foarte instructivă pentru nespecialiști este *Incubation* (1906) de Mary Hamilton.
58. E.B. Tylor, *Primitive Culture*, II, 49. Cf. G.W. Morgan, „Navaho Dreams”, *American Anthropologist*, 34 (1932) 400: „Miturile influențează visele, iar visele, la rîndul lor, asigură eficacitatea ceremoniilor”.
59. Diog., Laert., 6.59.
60. Plaut., *Cure*, 216 și urm. (= test. 430 Edelstein). Sentimentul evlavios de mai tîrziu reprezintă ratarea ca pe un semn al dezaprobării morale a zeului, ca în cazul lui Alexandru Severus (Dio Cass., 78.15.6 și urm. = test. 395) și al tînărului bețiv din Filostrat (*vit. Apoll.* 1.9 = test. 397). Dar existau și legende ale templului pentru încurajarea celor dezamăgiți (aiicra 25 [leacurile]. Edelstein crede că aceștia constituiau o minoritate (*op.cit.*, II. 163); dar întîmplările de la Lourdes și din alte locuri de tămăduire par să dovedească faptul că o astfel de presupunere nu este necesară. „Dacă nu se întîmplă nimic, ei se întorc acasă cu mai puține speranțe dar cu credința neclintită”, spune Lawson, vorbind despre incubația în bisericile grecești de astăzi (*Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 302).
61. Cf. de exemplu *op.cit.*, 271 și urm.; despre întîrzierea rezultatelor la Epidaur, Herzog, *op.cit.*, 67. în unele relatări despre incubația medievală pacientul așteaptă chiar și un an (Deubner, *op.cit.*, 84), iar Lawson vorbește despre țărani de astăzi care așteaptă săptămîni și luni în șir.
62. Aristide, *orat.*, 48 31 și urm. (= test. 417). Maximus din Tyr pretinde că a avut o viziune a lui Asclepios aievea (9.7: *Pe Asclepios l-am văzut, nu umbra lui*). Iar Iamblihos (*myst.*, 3.2, p. 104 P) consideră că starea dintre veghe și trezie este deosebit de favorabilă receptării de viziuni divine.
63. *Orgoliul spiritului care nu are nimic îngrozitor*. oyKoq [orgoliul] era în mod obișnuit un semn de mîndrie și de aceea neplăcut (ETraxGrji;) zeilor.
64. ijqerra [leacuri], 17; Ar., *Plut.*, 733 și urm.; ἄλvna, 20, 26. Despre virtuțile salivei cîinilor, vezi H. Scholz, *Der Hund in der gr.-rom. Magie u. Religion*, 13. Un relief datînd din secolul al IV-lea din muzeul național din Atena, nr. 3369, a fost interpretat de Herzog (*op.cit.*, 88 și urm.) ca o paralelă la iqaTa, 17. Dedicată de o incu-bantă recunoscătoare eroului tămăduitor Amphiaraus, ea prezintă alăturat (a) vindecarea unui umăr rănit de către Amphiaraus însuși (visul ?) (b) un șarpe care lînge rana (întîmplarea obiectivă ?).
65. IG II², 4962 (= test. 515); Plutarh, *sol. anim.*, 13, 969 E; Aelian, N.A., 7.13 (= test. 731 a, 731). Despre ofrandele aduse „cîinilor și îngrijitorilor lor (KuvriysT aiq [cei care conduc cîinii la vînătoare])” vezi Farnell, *Hero Cults*, 261 și urm.; Scholz, *op.cit.*, 49; Edelstein, *op.cit.*, II. 186, n. 9. Plato comicus adaptează expresia în sensul unui *double entendre* indecent (fr. 174. 16 K.) ceea ce pare să indice că pentru unii atenieni aceste ofrande erau la fel de caraghioase ca și pentru noi. „îngrijitorii” sau „cei care conduc cîinii” sînt spirite care duc cîinii la pacientul potrivit ? în orice caz nu sînt „vînători”, făpturi omenești sau divine: Xen., *Cyneg.*, 1.2. nu dovedește că Asclepios a vînat vreodată.
66. Herodas, 4.90 și urm. (= test. 482). Cu siguranță este vorba de un șarpe adevărat, nu de bronz. Șerpii de bronz nu stau în găuri, TpuSyAt] nu înseamnă „gură” (cum spune Edelstein, *loc. cit.*, și II. 88, repetînd greșeala lui Knox) și e puțin probabil ca o cutie de bani să fie numită TpoiyoAri (cum spunea Herzog, *Arch. f. ReL*, 10 [1907] 205 și urm.). Interpretarea naturală este confirmată de Paus., 2.11.8 (= test. 700 a).

67. *The Interpretation of Dreams*, 391.
68. Cf. \a\iaia [leacuri] 31, și numeroasele exemple din Deubner, *op.cit.*, 12.
69. taiioiTa [leacuri] I este exemplul clar, după cum arată Herzog. Cf. și G. Vlastos, „Religion and Medicine in the Cult of Asclepius”, *Review of Religion*, 1949, 248 și urm.
70. Aristide, *orat.*, 23.16 (= test. 402): *Nici adunarea corului, nici tovărășia membrilor unui echipaj sau a celor care au învățat la aceeași școală nu au realizat un lucru atât de important precum câștigul celor care frecventau împreună templul lui Asclepios.*
71. Ar., *Plut.*, 742 și urm.
72. Aristide, *orat.*, 50.64 (= test. 412). Operații chirurgicale asupra unor pacienți adormiți apar și într-un fragment dintr-un document al templului Asclepieum din Lebena în Creta (*Inscr. Creț.* I. XVII. 9 = test. 426) și sînt atribuite sfinților Cosma și Damian (Deubner, *op.cit.*, 74). Pentru un străvechi vis nordic în care are loc o operație, vezi Kelchner, *op.cit.*, 110.

118

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

73. Vindecări instantanee apar și în incubația creștină (Deubner, *op.cit.*, 72, 82) și sînt caracteristice ale medicinei primitive în general (Levy-Bruhl, *Primitive Mentality*, 419 și urm. [trad. engl.]).
74. Edelstein subliniază pe bună dreptate primul punct (*op.cit.*, II, 167, „în visele oamenilor zeii sînt făcuți să creadă tot ceea ce cred și oamenii”), trecînd peste al doilea. Concepția mai veche care atribuia vindecările abilităților medicale ale preoților și încerca să considere în mod rațional templele lui Asclepios ca pe niște sanatorii (cf. Farnell, *Hero Cults*, 273 și urm.; Herzog, *op.cit.*, 154 și urm.) nu este luată în considerație de Edelstein, pe bună dreptate. După cum spune el, nu există multe dovezi reale că la Epidaur sau în alte părți medicii și preoții care aveau noțiuni medicale au avut vreun rol în vindecările din templu (*op.cit.*, II, 158). Asclepieum din Cos a fost declarat o excepție; dar instrumentele medicale găsite acolo pot fi votive dedicate de medici (vezi, totuși, Aristide, *orat.* 49.21 și urm., în care Aristide visează un unguent, iar vEWKdpoq [îngrijitorul templului] i-l oferă; și o inscripție din *JHS* 15 [1895] 121, în care pacientul îi mulțumește atât doctorului cât și zeului).
75. *IG IV*², I. 126 (= test. 432). Cf. Aristide, *orat.* 49.30. (= test. 410); *unele din aceste leacuri și le-a procurat singur, iar pe celelalte, puse la dispoziția tuturor, i le-a dat zeul; și studiul lui Zingerle despre rețetele primite de Granius Rufus, Comment. Vind.*, 3 (1937) 85 și urm.
76. Venin de șarpe, Galen, *Subfig. Emp.*, 10, p. 78 Deichgräber (= test. 436); cenușă, *Inscr. Creț.* I XVII. 7 (= test. 439); cocoș, *IG XTV*. 966 (= test. 438). Cf. Deubner, *op.cit.*, 44 și urm.
77. Cf. Edelstein, *op.cit.*, II, 171 și urm.; și, *contra*, Vlastos, *loc. cit.* (n. 69 mai sus), 282 și urm. în admirația lor pentru principiile raționale ale medicinei grecești, filosofii și istoricii au avut tendința să ignore sau să treacă repede peste caracterul irațional al multor remedii folosite de medicina antichității (și chiar de toți medicii pînă în vremuri destul de recente). Despre dificultatea de a testa medicamentele fără analiză chimică, vezi Temkin, *The Falling Sickness*, 23 și urm. Totuși împărtășim părerea lui Vlastos, că „medicina hipo-critică și vindecările lui Asclepios sînt opuse polar în *principiu*”.
78. Aristotel, *Insomn.*, 461^b 6.
79. Aristides, *orat.*, 36.124; 47.46-50, 65; 48.18 și urm., 27, 74 și urm. Sentimentul obsedant de vinovăție al lui Aristides reiese și din două fragmente stranii (*orat.*, 48.44 și 51.25) în care el interpretează moartea unui prieten ca pe un surrogat al propriei sale morți; astfel de gînduri sînt simptomatice nu atât pentru un egotism exacerb, cât pentru o nevroză adîncă. Pentru visul despre sacrificarea unui deget (*orat.* 48.27 = test. 504) cf. Artemidorus, 1.42. Sacrificarea efectivă a unui deget este practică de primitivi în diferite scopuri (Frazer despre Paus., 8.34.2). Unul dintre ele este procurarea viselor sau viziunilor semnificative; vezi Lincoln, *op.cit.* 147, 256 unde se explică cum această practică constituie o calmare a furiei tatălui, a cărui apariție este dorită, printr-un act care simbolizează auto-castrarea.
80. Campbell Bonner, „Some Phases of Religions Feeling in Later Paganism”, *Harv. Theol.*

81. Cic., *N.D.*, 3.91 (= test. 416 a). Cf. Cic, *div.*, 2.123 (= test. 416). Pentru pericolul pe care îl constituie utilizarea viselor medicale cf. condiția pusă de Soranus ca o infirmieră să nu fie superstițioasă căci altfel „visele, semnele sau credința în ritualurile tradiționale o vor face să neglijeze tratamentul adecvat” (1.2.4.4., *Corp. Med. Graec.*, IV. 5.28).

82. Un „recensămînt al halucinațiilor” organizat de societatea engleză a cercetărilor psihice (*Proc. S.P.R.*, 10 [1894] 25 și urm.) indică faptul că o persoană din zece are la un moment dat în viață o halucinație care nu se datorează unei boli fizice sau psihice. O investigație mai recentă a aceleiași societăți a confirmat rezultatul (*Journ. S.P.R.*, 34 [1948] 187 și urm.).

83. Chalcidius, *in Tim.*, 256: *spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et voce mirabili* [viziune, adică așa cum se înfățișează celor care veghează puterea divină care, avînd o formă și o voce ciudată, poruncește clar ceva sau interzice]. Problema dacă aceste epifanii au avut într-adevăr loc a fost subiectul unor controverse aprinse în perioada elenistică (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 2, 68). Pentru o relatare amănunțită a unei experiențe în care aceeași figură divină era percepută de o persoană în vis și de alta într-o viziune aievea, vezi *P. Oxy.*, XI. 1381.91 și urm.

84. Cf. Wilamowitz, *Glaube*, I. 23; Pfister în *P.W.*, supliment IV, s.v. „Epiphanie”, 3.41. Cum spune Pfister, nu există nici o îndoială că mulțimea de povestiri epifanice antice corespunde unor elemente din experiența religioasă antică, deși nu putem fi niciodată sau aproape niciodată siguri că o povestire anume are o bază istorică.

85. K. Latte, „Hesiods Dichterweihe”, *Antike u. Abenland*, II (1946) 154 și urm.

86. Hesiod, *Theog.*, 22 și urm. (cf. cap. III, p. 78). Hesiod nu pretinde că a văzut Muzele, ci doar că le-a auzit glasul; erau probabil ΚΛΚαΑυ|ijLvcu r\epi ttoAXtj [acoperite de un abur dens] (*Theog.*, 9). în unele manuscrise și citate în care apare Spsijjaaai [a culege] la rîndul 31, muzele culeg o ramură de laur și i-o întind, ceea ce ar așeza viziunea în rîndul povestirilor „aport” (n. 19 mai sus). Dar am prefera interpretarea mai puțin evidentă a SpEiJmaGai „mi-au îngăduit să-mi culeg singur” o ramură din pomul sfînt - actul simbolic însemnînd că și-a acceptat „vocația”.

87. Hdt., 6.105. Și aici experiența poate să fi fost pur auditivă, cu toate că la c. 106 e folosită expresia cpavffvai [a face să apară] pentru a o descrie.

88. Aristodemus, *apud Schol. Pind.*, *Pyth.*, 3.79 (137); cf. Paus., 9.25.3 și cap. III, n. 90.

89. Sir Ernest Shackleton, *South*, 209.

90. Hipocrate, *Int.*, 48 (VII. 286 L.): *această boală se întîmplă, desigur, cînd te afli în altă țară și cînd cel care umblă pe un drum pustiu e cuprins de teamă dacă apare vreo fantomă: îl cuprinde de altfel și în alte cazuri*. Influența mediului natural sălbatic asupra ideii religioase grecești a fost subliniată elocvent de Wilamowitz (*Glaube*, I. 155, 177 și urm., și în alte părți), dar acest fragment pare să fi trecut neobservat.

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

91. Heraclit, fr. 89 D; cf. fr. 73 și Sext. Emp., *adv. dogm.*, 1.129 și urm. (= Heraclit, A 16). Fr. 26 pare să se refere și el la experiența visului dar este prea deteriorat și obscur pentru a se putea construi ceva pe baza lui (cf. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 95 și urm.). Nu pot avea încredere nici în afirmația lui Chalcidius despre concepțiile lui „Heraclit și stoicii” cu privire la profeții (*in Tim.*, 251 = Heraclit, A. 20).

92. Fr. 2.

93. Cic, *div.*, 1.5.; Aetius, 5.1.1. (= Xenofan, A 52).

94. Hdt., 7.16 p, *visele ce rătăcesc printre oameni*. Cf. Lucr. 5.724, *j-erum simulacra vagari* [rătăcesc umbrele lucrurilor] (din Democrit?). Pentru vise care reflectă gîndurile din timpul zilei cf. și Empedocle, fr. 108.

95. Biffreck vede în teoria lui Democrit o ilustrare a modului în care sînt sistematizate ideile populare de către intelectuali (*Eranos*, 44 [1946] 313). Dar teoria lui este și o încercare de a naturaliza visul „supranatural” printr-o explicație mecanicistă (Vlastos, *loc. cit.* 284).

• ■ 96. Fr., 166, și Plut., *Q Conv.*, 8.10.2, 734 F (= Democrit, 177). Cf. Delatte,

Enthousiasme, 46 și urm., și eseul meu din volumul *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray*, 369 și urm.

97. În folosirea populară termeni ca ἄλλοτρητόν [trimis de divinitate] au ajuns să-și piardă conținutul religios: Artemidorus spune că în zilele lui orice lucru neașteptat era numit ἄλλοτρητόν [trimis de divinitate] în limba vorbită (I. 6).

98. Vezi cap. V, p. 123.

99. Ar., *Vesp.*, 52 și urm.; Demetrius din FaleronapudPlut., *Aristides*, 27. Cf. și Xen., *Anab.*, 7.8.1. unde interpretarea τὰ ἐνὸντα ἐν Αὐκλῆϊ > ὑπεκκροτοῖ [visele scrise în Lycia] este probabil cea corectă (Wilamowitz, *Hermes*, 54 [1919] 65 și urm.). Găsim referiri la δὲ λῆγοντες τῶν ὄντων [interpretării de vise] la poetul comic timpuriu Magnes (fr. 4 K) și par să fi fost satirizate de Aristofan în *Telmesienii*. S. Luria, „Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung”, *Bull., Acad. des Sciences de l'URSS*, 1927, 1041 și urm., are poate dreptate atunci când deosebește două școli de interpretare a viselor în perioada clasică, una conservatoare și religioasă, cealaltă pseudo-științifică, deși nu pot să-l urmăresc în toate concluziile sale amănunțite. Credința în această artă nu se limita doar la mase; atît Eschil cît și Sofocle recunosc interpretarea viselor ca pe o ramură importantă a ἰατρικῆς [tabelului de corespondențe] (*Prometeu înlănțuit*, 485 șrufm.; *El.*, 497 și urm.).

100. Antifon ἑπὶ τῶν ὄντων [ghicitorul], care este presupus autor al cărții de vise citate de Cicero și Artemidorus (cf. Hermogenes, *de ideis*, 2.11.7 = *Vorsokr.* 87 A 2 *că era numit și ghicitor și interpret de vise*, a fost contemporanul lui Socrate (Diog. Laert., 2.46 = Aristotel, fr. 75 R = *Vorsokr.*, 87 A 5). El este adesea identificat, bazîndu-ne pe autoritatea lui Hermogene, *loc. cit.*, și Suidas, cu sofistul Antifon, ceea ce mi se pare greu de acceptat, a) Nu putem atribui un respect profund pentru vise și semne autorului Ἰεπίδωρος [Despre adevăr], care „nu credea în providență” (*Vorsokr.*,

MODEL ONIRIC ȘI MODEL CULTURAL

121

87 B 12; cf. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 389); b) Artemidor și Suidas îl consideră pe autorul cărții de vise atenian (*Vorsokr.* 80 B 78, AI), în timp ce întrebunțarea de către Socrate a expresiei τῆς ἰατρικῆς [la noi] în Xen., *Mem.*, 1.6.13 pare să implice că sofistul era un străin (ceea ce face imposibilă identificarea sofistului cu oratorul).

101. Jaeger, *Paideia*, III. 33 și urm. Specialiștii anteriori au atribuit în general riei Σιατίτις [Despre regim] celei de a doua jumătăți a secolului al V-lea.

102. Se recunoaște în altă parte a corpului de scrieri hipocratice că visele pot fi simptome semnificative în caz de boală (*Epidem.*, 1.10, II. 670 L.; *Hum.*, 4, V. 480; *Hebd.*, 45, IX. 460). Îndeosebi visele anxioase sînt privite ca simptome importante de tulburare mentală. *Morb.*, 2.72, VII. 110; *Int.*, 48, VII. 286. Aristotel spune că cei mai buni medici iau în considerație visele, *div. p. somn* 463" 4. Dar autorul tratatului ἑπὶ τῶν ὄντων [Despre regim] acordă acestui principiu sănătos în esență o importanță exagerată.

103. nepi Sicu-rn? [Despre regim] 4. 87 (VI. 640 L.): *oricît de mare ar fi zeița viselor care prezice lucrurile ce se vor întîmpla... există și cei care interpretează visele și al căror meșteșug este desăvîrșit și ibid.*, 93: *oricît ar crede omul că vede lucrurile obișnuite, asta înseamnă de fapt dorința sufletului.*

104. *Ibid.*, 86: *Ori de cîte ori trupul se liniștește, sufletul mobil se strecoară prin toate părțile corpului, supraveghîndu-și lăcașul său.* Cf. cap. V și observația lui Galen că „în somn sufletul pare să se cufunde în adîncurile trupului, retrăgîndu-se dintre obiectele senzoriale exterioare, și devine conștient de condiția trupească” riei τῆς ἰατρικῆς, ἑπὶ τῶν ὄντων Siayv<JaLo<; ([Despre stabilirea diagnosticului prin vise], VI. 834 Kiihn). Influența ideilor „orifice” asupra scrierii riei ἑπὶ τῶν ὄντων [Despre regim], 4.86, a fost remarcată de A. Palm, *Studien zur Hipp. Schrift* tt. Σιατίτις 62 și urm.

105. *Ibid.*, 90, 92. Pentru o corespondență detaliată între macrocosm și microcosm cf. *Hebd.*, 6 (LX. 436 L).

106. Freud, *op.cit.*, 299 „în fiecare vis e vorba de propria noastră persoană”.

107. Arborele ca simbol al reproducerii cf. Hdt., 1.108 și Sof., *i?Z.*, 419 și urm.; un simbolism asemănător întîlnim în unele vechi vise nordice (Kelchner, *op.cit.*, 56). Similitudini de interpretare între nepi Σιατίτις [Despre regim] și cărți de vise indiene antice sugerează o

influență orientală asupra autorului grec sau asupra cărții de vise folosite de el (Palm, *op.cit.* 83 ff. și Jdeger, *Paideia*, III. 39). Alții, din motive asemănătoare, au postulat o carte de vise grecească timpurie ca sursă comună a lui Artemidor și riepî SiaiTTig [Despre regim] (C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen*, 213 și urm.). Astfel de deducții sînt însă fragile. Arta dvEipoxpiTiicrj era (și este) arta de a vedea analogii (Arist., *div. p. somn.*, 464^b 5) și analogiile mai evidente nu pot fi în nici un caz trecute cu vederea. Profesorul Rose a atras atenția asupra unor similarități amănunțite între sistemul lui Artemidor și cel la modă în Africa Centrală (*Man.*, 26 [1926] 211 f.). Cf. și Latte, *Gnomon*, 5.159.

122

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

108. *Ibid.*, 87; cf. Palm, *op.cit.*, 75 și urm. Superstițiosul lui Teofrast consultă interpreții viselor ori de câte ori visează că trebuie să se roage unui zeu sau unei zeițe (*Car.* 16).

109. Platon, *Tim.*, 71 A-E.

110. *Insomn.*, 458^b 25 și urm., 460^b 3 și urm.

111. *Div. p. somn.*, 463^b 15 și urm. 464² 20 și urm.

112. *Ibid.*, 463^b 14; cf. Freud, *Interpretation of Dreams*, 2. Nu pot fi de acord cu Boyancă {*Culte des Muses*, 192) că atunci cînd Aristotel numește visele Sai^idvia [divine] se gîndește la doctrina pitagorică (postaristoteliană) potrivit căreia ele sînt provocate de Saipoveq ai aerului (vezi n. 53). Boyancă greșește cu siguranță cînd declară că Aristotel credea, fără nici o rezervă, în vise mantice.

113. IIEpi (piAoaxpiať [Despre filosofie], fr. 10. Cf. Jaeger, *Aristotle*, 162 și urm., 333 și urm. (ed. engl.).

114. *Div. p. somn.*, 464² 5.

115. *Ibid.*, 463^a 4 și urm., 27 și urm.

116. *Ibid.*, 464^a 6 și urm. Aristotel sugerează, în continuare, că mintea reacționează cel mai bine la astfel de stimuli minusculi cînd este pasivă și goală, ca în unele cazuri de nebunie (464^a 22 și urm.); și că trebuie să existe un factor selectiv, din moment ce visele veridice implică de obicei pe prieteni și nu pe străini (464^a 27 și urm.).

117. Cf. Cic, *div.*, 1.70 și urm. Cicero atribuie o concepție religioasă chiar și elevului lui Aristotel, Dikaiarchos (*ibid.*, 1.113, 2.100); dar acestea nu se împacă ușor cu celelalte păreri înregistrate ale lui Dikaiarchos și aceasta se poate datora unei înțelegeri greșite (F. Wehrli, *Dikaiarchos*, 46).

118. Cic, *div.*, 2.150. Raționalismul civilizată din *de divinatione*, cartea 2, nu a fost suficient apreciat în acest fragment final.

119. Cf. formidabila listă de autorități asupra 6vLipoKpiTiKrf [interpretarea viselor] care s-au pierdut, în Bouche-Leclercq, *Hist. de la Divination*, I, 277. Cărțile de vise sînt încă studiate în Grecia (Lawson, *op.cit.*, 300 și urm.). Enumerarea făcută de Marc-Aureliu a datoriei sale personale față de providență conține *ajutoarele care sînt date prin vise dar și pentru a nu vărsa sînge și a nu avea amețeli* (1.17.9); cf. și Fronto, *Epist.*, 3.9.1. și urm. Pentru modul în care Plutarh se baza pe sfaturi primite în vis, vezi *Q. Conv.*, 2.3.1. 635 E; iar în cazul lui Galen, vezi comentariul său asupra lui Hipp., nepi xu(it5v [Despre umori], 2.2. (XVI. 219 și urm. K.). Dio Cassius primește în vis, de la *daimonul* său, indicații să scrie istorie, 72.23.

(^W Șamanii greci și origiile,, puritanismului >

O, de-am fi ca o sită prin care să treacă sufletele nemuritoare.

Herman Melville

În capitolul precedent am văzut modul în care, alături de vechea credință în trimiși divini obiectivi care comunică cu oamenii, prin vise și viziuni, apare, la anumiți scriitori ai perioadei clasice, o nouă credință ce leagă aceste experiențe de o putere ocultă înnăscută în om. „Corpul fiecărui om”, spune Pindar, „urmează chemarea atotputernică a morții; o anumită imagine a vieții (aîwvoq eiSwAov) rămîne totuși vie, căci ea și numai ea e de la zei. Ea doarme cînd mădulele trupești sînt treze; dar cînd ele dorm ea face să apară în visele oamenilor bucurii sau necazuri care stau să vină”¹, Xenofon traduce această doctrină în simplă proză, evidențiind conexiunile logice pe care poezia

are dreptul să le omită. „Somnul e acela care lasă să se întrevadă cel mai bine natura divină a sufletului”, spune Xenofon, „căci în somn, *sufletul* fiecăruia se bucură de o anumită percepere a viitorului și aceasta, se pare, fiindcă doar atunci este cu adevărat liber”. Mai departe ni se spune că și mai liber încă devine *sufletul* după moarte; nu este somnul în timpul vieții experiența cea mai apropiată de moarte? Afirmații asemănătoare apar la Platon și într-un fragment dintr-o operă timpurie a lui Aristotel³. Asemenea opinii au fost de mult recunoscute ca elemente ale unui nou model cultural, expresii ale unei concepții asupra naturii și destinului omului. Această concepție este diferită de cea a scriitorilor greci mai vechi. Discuții despre originea și istoria acestui model, ca și despre influența sa asupra culturii vechi, ar putea să cuprindă cu ușurință o serie de cursuri sau un volum. Tot ce pot face aici este să analizez pe scurt câteva din aspectele sale care au influențat decisiv interpretarea greacă a factorilor neraționali ai experienței umane. Dar chiar în această încercare va trebui să calc pe un teren preschimbat într-o alunecoasă mîzgă

124

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

de pașii grei ai savanților în veșnică dispută; un teren în cuprinsul căruia cei prea grăbiți pot oricînd să se împiedice de reziduurile descompuse în parte ale unor teorii defuncte și prost îngropate. Vom fi deci îndeajuns de înțelepți pentru a avansa încet, pășind cu grijă printre deșeuri.

Pentru început să ne întrebăm ce aducea nou acest tip de credințe. Desigur, nu ideea supraviețuirii. În Grecia, ca mai peste tot în lume⁴, ideea era foarte veche. Dacă judecăm după inventarul mormintelor, locuitorii bazinului egeean au simțit încă din neolitic că nevoia de hrană, băutură și îmbrăcăminte a omului, ca și dorința sa de a fi servit și de a se distra, nu ia sfîrșit o dată cu viața sa⁶. Spun „au simțit” și nu „au crezut” cu bună știință; căci actul de a hrăni morții pare să fie o reacție directă la impulsuri emoționale, nu neapărat mediată de vreo teorie. Cred că omul își hrănește morții dintr-o motivație asemănătoare cu aceea a fetiței care își hrănește păpușa; ca și ea, el refuză să-șiucidă închipuirile recurgînd la canoanele realității. Cînd grecul arhaic turna printr-un tub hrană lichidă în gura lividă a unui cadavru intrat în putrefacție, tot ce putem spune este că, din motive întemeiate, el nu voia să știe ce făcș; sau, în limbaj mai abstract, că nujținea seama de deosebirea dintre cadavru și spectru - le trata ca fiind „consubstanțiale”⁶.

Meritul de a fi formulat această deosebire cu precizie și claritate, de a fi separat spectrul de cadavru, revine, desigur, poezilor homerici. Există pasaje în ambele poeme care sugerează că ei erau mîndri de realizarea lor și întru totul conștienți de noutatea Iși importanța ei⁷. Aveau tot dreptul să fie mîndri; căci niciodată gîndirea limpede nu întîmpină o mai mare rezistență inconștientă decît atunci cînd își ia moartea drept obiect. Dar nu trebuie să presupunem că, o dată formulată deosebirea, ea a fost universal sau măcar general acceptată. După cum arată mărturiile arheologice, obiceiul de a îngriji morții implicînd identitatea dintre cadavru și spectru s-a păstrat mult timp, cel puțin în Grecia continentală; el a supraviețuit dincolo de moda temporară a incinerării⁸ (și în ciuda ei, s-ar putea spune), iar în Atica a devenit atît de risipitor extravagant, încît Solon, iar apoi Demetrios din Faleron⁹ au trebuit să formuleze legi pentru a-l modera.

Nu se punea deci problema „de a institui” ideea de supraviețuire; aceasta era implicită în tradiția seculară referitoare la cel din mormînt (în egală măsură spectru și cadavru) și explicită la Homer, pentru care umbrele din Hades sînt numai spectre. Pe de altă parte, nici ideea pedepsei și a răscumpărării de după moarte nu era nouă. În *Iliada*¹⁰ există, după părerea mea, referințe la pedepsirea *post-mortem* a unor crime împotriva zeilor,

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

125

iar în *Odiseea* pedeapsa este chiar descrisă; la Eleusis se promitea inițiaților, încă din secolul al XVII-lea, un regim de favoare în viața de apoi¹¹.

Cred că nimeni nu mai crede acum că „marii păcătoși” din *Odiseea* sînt o „interpolare orfică”¹² sau că promisiunile eleusine sînt rezultatul unei „reforme orfice”. La Eschil pedeapsirea[^]gosf--*mortem* a unor criminali este atît de intim legată de „legile nescrise” tradiționale și de funcțiile tradiționale ale Eriniei și ale lui Qastor încît mi-ar veni foarte greu să desfac această structură în bucăți pentru a eticheta un element al ei drept „orfic”¹³. Acestea sînt cazuri speciale, dar ele conțin deja ideea pedepsei; se pare că noua mișcare nu a făcut altceva decît să o generalizeze. Iar în formulările mai recente putem recunoaște ecouri ale unor lucruri străvechi. Cînd Pindar, de pildă, consolează un client îndoliat cu descrierea vieții fericite de apoi, îl asigură că în ceruri va găsi și cai și table pentru jocul de dame¹⁴. Aceasta nu este o promisiune nouă: pe rugul funerar al lui Patrocle erau cai, iar în mormintele regilor micenieni table pentru jocuri de dame. Mobilierul cerului s-a schimbat foarte puțin de-a lungul veacurilor; el nu rămîne decît o replică idealizată a singurei lumi pe care o cunoaștem.

În sfîrșit, contribuția noii mișcări nu a constat în a identifica *psyche* sau „sufletul” cu personalitatea omului viu. Această identificare fusese deja făcută, pare-se, mai întîi în Ionia. Căci iată, după Homer, *psych/nu* joacă alt rol în viața omului decît pe acela de a-l părăsi: raportat la *psyche* „esse” apare să fie „superesse” și nimic mai mult. Anacreon însă poate spune că partea din sine pe care e stăpîină iubita sa e *psyche*; aceeași *psyche* e instanța căreia Simonide vrea să-i ofere o bună petrecere; într-un epitaf din Eretria, din secolul al VI-lea, stă scris că meseria de marinar „e un prilej de puține bucurii pentru *psyche*”¹⁵. Aici *psyche* este eul viu sau, mai exact, eul apetitiv; a preluat funcțiile *thymos-uhxi* homeric, nu pe acelea ale raos-ului homeric. Între *psyche* în agŁsŁ șensji *soma* (trup) nu există un antagonism fundamental; *psyche* este corelativul mental al lui *soma*. În greaca atică, ambii termeni pot însemna „viață”; atenienii spuneau dycjvĭttaGai nepi rfĭq tĭ>uxn<; Ca se lupta pentru suflet] sau TTeĭ tou a^ \xajoj [pentru trup]. Și, în unele contexte, fiecare poate însemna „persoană”¹⁶; astfel, cînd în textele lui Sofocle, Oedip se tratează pe sine ca *psyche* sau în alt loc ca „omă”, el ar fi putut la fel de bine spune în ambele cazuri „eu”¹⁷. Chiar și distincția pe care o face Homer între cadavru și spectru este atenuată: pe lîngă faptul că o inscripție atică timpurie vorbește despre *psyche* care moare; în mod surprinzător, chiar Pindar vorbește despre Hades ca despre cel care călăuzește „spre cetatea pustie” *somata* celor ce mor - cadavrul și

126

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

spectrul s-au reîntors la vechea lor consubstanțialitate¹⁸. Trebuie să recunoaștem că vocabularul psihologic al omului obișnuit era foarte confuz în secolul al V-lea, cum este de altfel și acum.

Dar din această confuzie reiese un lucru foarte important pentru discuția noastră; el a fost demonstrat de Burnet în celebra sa conferință despre „Doctrina socratică a sufletului”¹⁹*Și de aceea nu are rost să ne oprim prea mult asupra lui. La scriitorii atici ai secolului al V-lea, ca și la predecesorii lor ionieni, „eul” desemnat de cuvîntul *psyche* este, de obicei, mai degrabă eul emoțional decît cel rațional. Despre *psyche* se vorbește ca despre lăcașul curajului, al pasiunii, al milei, al anxietății, al poftei animale, dar aproape niciodată, înainte de Platon, ca despre lăcașul rațiunii; ea corespunde în linii mari *thymos-ului* homeric. Atunci cînd Sofocle vorbește despre a pune la încercare [sufletul, rațiunea și gîndul]²⁰, tuxnv te Kcti (ppdvrncc icai yvw^Tlv, el orînduiește elementele care compun caracterul într-o gradăție care merge de la ^emotivitate (*psyche*) la intelectualitate (*gnome*) trecînd printr-un termen mediu *phronema* care, de obicei, le include pe amîndouă. În continuare, părerea lui Burnet potrivit căreia *psyche*

„rămîne ceva misterios și straniu, separat de conștiința noastră obișnuită" este, ca generalizare, mult discutabilă. Observăm totuși *c&psyche* apare uneori ca organ al conștiinței, atribuindu-i-se un fel de intuiție nerațională²¹. Un copil poate intui pe linie de *psyche* și ceea ce intelectualmente îi scapă²². Helenus are *psyche* divină" nu fiindcă este mai inteligent sau mai virtuos decît alți oameni, ci fiindcă este clarvăzător²³. *Psyche* este imaginată ca locuind undeva în adîncurile organismului²⁴ de tînde se poate adresa posesorului ei cu vocea ei proprie²⁵. În cele mai multe din aceste accepțiuni *psyche* merge pe urmele homericului *thymos*.

Nu știm dacă pentru un atenian din secolul al V-lea cuvîntul *psyche* avea sau putea să aibă o oarecare aură de mister; ceea ce știm e că el era străin de orice puritanism și de orice urmă de statut metafizic²⁶. „Sufletul" nu era un prizonier recalcitrant al corpului; era viața sau spiritul corpului²⁷ și se simțea acasă în el. Or tocmai în legătură cu această opinie și-a spus cuvîntul său decisiv noua mentalitate religioasă; înzestrîndu-l pe om cu un „eu" ocult de origine divină și punînd astfel sufletul și trupul în conflict, ea a introdus în cultura europeană o nouă interpretare a existenței umane, interpretare căreia i se spune îndeobște puritană. De unde a venit această interpretare? De cînd Rohde a numit-o „picătura de sînge străin în vinele grecilor"²⁸, savanții au încercat să afle sursa acestei stranii infuzii. Majoritatea au privit spre Răsărit, către Asia Mică sau chiar dincolo de ea²⁹. În ce mă privește, înclin să-mi îndrept cercetările spre alte ținuturi.

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

127

1

Pasajele din Pindar și Xenofon de la care am pornit sugerează ca o sursă posibilă a antitezei puritane observația că activitatea „psihică" și cea trupească sînt în proporție inversă; pentru *psyche* intervalul de maximă activitate e cel în care corpul doarme sau, cum spune Aristotel, în care el e în pragul morții. Iată de ce l-am numit un „eu ocult". O credință de acest tip este un element esențial al culturii șamanice care există încă în Siberia și a lăsat urme ale existenței ei trecute pe o arie vastă care se întinde într-un arc uriaș din Scandinavia, peste teritoriile eurasiene pînă în Indonezia³⁰; vasta extensiune a răspîndirii ei este o dovadă a extremei sale vechimi. Șamanul poate fi descris ca o persoană instabilă psihic, care se simte chemată spre viața religioasă. Ca rezultat al acestei chemări șamanul trece printr-o perioadă de pregătire foarte riguroasă, care de regulă presupune izolare și post, și eventual chiar o schimbare psihologică de sex. Din acest „refugiu" religios el iese înzestrat cu puterea, adevărată sau simulată³¹, de a trece, după plac, într-o stare de disociere mentală. În această stare nu se consideră că ar fi, ca Pitia^ sau mediumul modern, posedat de un spirit străin; se crede că propriul său suflet părăsește trupul și călătorește în locuri îndepărtate, cel mai adesea în lumea spiritelor. Un șaman poate fi văzut, de fapt, în mai multe locuri deodată; el are puterea bilocalizării. Din aceste experiențe, narate de el în cîntece improvizate, șamanul obține darul prorocirii, al poeziei religioase și al medicinei magice care fac din el un personaj important din punct de vedere social. El devine deținătorul unei științe supranormale. În Scitia, și probabil și în Tracia, grecii veniseră în contact cu popoare care, cum a arătat savantul elvețian Meuli, au fost înținate de această cultură șamanică. Este suficient să ne referim, în această privință, la importantul său articol din *Hermes*, 1935. Meuli sugerează că efectele acestui contact se pot vedea în proliferarea de î
<rrpolidvTŁi<; clarvăzători, tămăduitori și predicatori, la sfîrșitul perioadei arhaice, dintre care unii sînt legați, în tradiția greacă, cu nordul și care, toți, au caracteristici șamanice³². Din nord a venit Abaris, călărind, se spune, o săgeată³³, cum se crede că fac și astăzi sufletele în Siberia³⁴; el era atît de avansat în practica posturilor încît

învățase să se lipsească complet de hrană³⁵. Putea să izgonească ciurma, să prevadă cutremure, să compună poeme religioase și propovăduia adorarea zeului _jău_ nordic, pe care grecii îl numeau Apolo_Hip_erborean³⁶. La porunca~aceluiași Apolo, un grec de pe malul Mării Marmara, Aristeas, a plecat spre nord și s-a întors povestind experiențele sale stranii într-un poem care ar fi putut avea ca model excursiile psihice ale șamanilor septentrionali. Nu este tocmai sigur dacă Aristeas a călătorit

128

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

în carne și oase sau doar cu duhul; dar, în orice caz, cum a arătat Alfoldi, arimaspienii lui cu un ochi și grifonii-păzitori ai comorilor sînt creaturi autentice ale folclorului Asiei Centrale³⁷. Tradiția îi mai atribuie și puteri șamanice de bilocalizare și de intrare în transă. Sufletul său, sub forma unei păsări³⁸, putea să-și părăsească trupul după plac; el a murit sau a intrat în transă acasă, dar a fost văzut la Cyzicus; după mulți ani a apărut din nou la Metapontum, în vestul îndepărtat. Același har îl avea un alt grec asiatic, Hermotimos din Clazomene, al cărui suflet a călătorit în lung și în lat, fiind martorul diferitelor întîmplări în locuri îndepărtate, în timp ce trupul său zăcea neînsuflețit acasă. Astfel de povestiri, despre șamani care apar și dispar, erau un subiect atît de familiar la Atena, încît Sofocle se referă la ele în *Electra*, fără a simți nevoia să dea nume³⁹. Despre acești oameni nu a rămas nimic decît legenda, dar structura acestei legende poate fi totuși semnificativă. Aceeși structură se repetă în unele povestiri despre Epimenide, clarvăzătorul orețan, care a purificat Atena de o impuritate periculoasă, datorată violării dreptului de refugiu în sanctuar. Dar de cînd Diels i-a acordat o biografie certă⁴⁰ și cinci pagini de fragmente, Epimenide începe să pară un personaj real - deși toate fragmentele sale, chiar și cel citat în *Epistola către Titus*, au fost compuse, după părerea lui Diels, de alții. Epimenide era din Cnossos și poate acestui fapt se datorează ceva din marele său prestigiu: un om care a crescut în umbra palatului lui Minos poate avea pretenția unei înțelepciuni străvechi, mai ales după ce a dormit cincizeci și șapte de ani în peștera misteriosului zeu cretan⁴¹. Cu toate acestea, tradiția l-a asimilat cu tipul șamanului septentrional. Și el a fost un expert al călătoriilor psihice; ca și Abaris, ținea un post foarte sever, trăind exclusiv din preparate vegetale al căror secret îl aflase de la nimfe și pe care le păstra, din motive pe care numai el le cunoștea, într-o copită de bou⁴². O altă ciudățenie din legenda sa este că, după moarte, s-a observat că trupul său era acoperit cu tatuaje⁴³; ciudățenie fiindcă grecii foloseau, de obicei, acul de tatuaj numai pentru a-i însemna pe sclavi. Era, poate, un semn al devotamentului său de *servus dei* (*sclav al zeului*); dar, în orice caz, semnul i-ar fi amintit probabil unui grec arhaic de Tracia, unde oamenii superiori și șamanii erau tatauți⁴⁴. Cît despre prelungitul său somn, el este, desigur, o largă răspîndită poveste folclorică⁴⁵. Rip Van Winkle nu era șaman. Dar teoria somnului plasată la începutul legendei lui Epimenide ne face să presupunem că grecii auziseră de lunga „retragere din lume” a noviciatului șamanic petrecută, în mare măsură, în stare de transă sau de somn⁴⁶.

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

129

Din toate acestea pare firesc să conchidem că ramificarea comerțului și a colonizării grecești spre Marea Neagră în secolul al VII-lea i-a pus în contact pe greci, pentru prima oară⁴⁷, cu o cultură întemeiată pe șamanism și astfel a îmbogățit cu cîteva remarcabile trăsături noi itnaginea tradițională pe care o aveau grecii despre omul zeului (Gaoq dvrfp). Aceste noi elemente au, fost, cred, acceptate de spiritul grec întrucît coincideau cu nevoile epocii, ca mai înainte religia dionisiacă. Experiența religioasă de tip șamanic este în sine individuală, nu colectivă; și, ca atare, se potrivea cu individualismul crescînt al unei perioade care nu se mai putea mulțumi cu extazele colective ale lui Dionysos. Am fi deci îndreptățiți să presupunem în continuare că

aceste date noi au avut o oarecare influență asupra noii concepții revoluționare despre relația dintre suflet și trup, care a apărut la sfârșitul perioadei arhaice⁴⁸. Se știe că în dialogul lui Clearh *Despre Somn* ceea ce l-a convins pe Aristotel „că sufletul este detașabil de corp” - a fost tocmai experiența unei călătorii psihice⁴⁹. Dialogul era, totuși, o operă de ficțiune și încă relativ târzie. Ne îndoim, însă, că vreunul din oamenii zeului pe care i-am menționat a tras astfel de concluzii teoretice. Aristotel, desigur, era de părere că există motive pentru a crede că Hermotimos anticipase doctrina *hdnous* a concetățeanului său mai celebru Anaxagora; dar aceasta poate să însemne doar că, după cum sugera Diels, pentru a dovedi separabilitatea lui *nous*, Anaxagora apelase la experiențele vechiului șaman local⁵⁰. Se spune, iarăși, că Epimenide susținea că este încarnarea lui Eacus și că mai trăise de multe ori pe pământ⁵¹ (ceea ce ar explica afirmația lui Aristotel potrivit căreia prorocirile lui Epimenide nu priveau viitorul, ci trecutul necunoscut)⁵². Diels crede că această tradiție era, probabil, de origine orfică; el o atribuia unui poem orfic purtând semnătura contrafăcută a lui Epimenide și aparținând lui Onomacritos sau unuia dintre prietenii săi⁵³. Dintr-un motiv pe care îl voi menționa îndată, sînt mai puțin categoric în această privință decît Diels; dar indiferent de păreri, nu ar fi înțelept să ne bazuim prea mult pe cele spuse de el.

Există, totuși, un alt șaman grec mult mai important care, fără îndoială, a tras concluziile teoretice și a crezut în reîncarnare și acela este Pitagora. Nu trebuie să credem că ar fi fost de acord cu întreaga serie de încarnări anterioare care i-au fost atribuite de Heracleides din Pont⁵⁴; dar nu există nici un motiv valabil de a ne îndoii de afirmațiile surselor noastre, și anume că Pitagora este cel căruia Empedocle îi atribuie o înțelepciune acumulată în zece sau douăzeci de vieți omenești și că tot el e cel de care își bate joc Xenofan, deoarece credea că un suflet de om se poate

130

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

întrupa într-un cîine⁵⁵. Cum a ajuns Pitagora la aceste păreri? Răspunsul obișnuit este „prin învățăturile orfice”, dar el nu face decît să redeschidă întrebarea transferînd-o asupra unui alt moment. Cred, însă, că este posibil ca el să nu fi depins direct de vreo sursă „orfică” în această problemă extrem de importantă; și mai cred că atît el, cît și Epimenide înaintea lui, auziseră de credința nordică despre „sufletul” sau „spiritul păzitor” al unui șaman mort care poate pătrunde în ființa unui șaman viu pentru a-i întări puterile și cunoștințele⁵⁶. Nu este neapărat nevoie ca aceasta să implice vreo doctrină gercera/d despre transmigație și trebuie menționat că lui Epimenide nici nu i se atribuie o astfel de doctrină generală; el a susținut doar că trăise de mai multe ori și că era unul și același cu Eac, un străvechi om al zeului⁵⁷. Pitagora susținea, de asemenea, că este unul și același cu fostul șaman Hermotimos⁵⁸; se pare însă că Pitagora și-a extins doctrina mult peste aceste înguste limite inițiale. Aceasta a fost, poate, contribuția sa personală; avînd în vedere prestigiul său enorm, trebuie desigur să-l credităm cu puterea de a gîndi creator.

Știm, în orice caz, că Pitagora a înființat un ordin religios, o comunitate de bărbați și femei⁵⁹ a căror regulă de viață era determinată de așteptarea vieții de apoi. Într-un fel există precedente și pentru aceasta; ne gîndim la tracol Zalmoxis, din Herodot, care îi aduna pe „cei mai buni cetățeni” și le comunica nu numai că sufletul omenesc e nemuritor, dar și că ei și descendenții lor vor trăi în vecii vecilor - erau, se pare, oameni aleși, un fel de *elită*⁶⁰ spirituală. Coloniștii greci din Tracia, de la care Herodot auzise povestea, au fost probabil conștienți de faptul că există o anumită analogie între Zalmoxis și Pitagora, fiindcă l-au transformat pe Zalmoxis în sclavul lui Pitagora. Aceasta era absurd, cum a realizat și Herodot; adevăratul Zalmoxis era un daimon, poate un șaman considerat erou din trecutul îndepărtat⁶¹. Dar analogia nu era chiar atît de absurdă; nu le promisese Pitagora tovarășilor lui că vor trăi din nou și că vor deveni în cele din urmă daimoni sau chiar zei?⁶² O tradiție mai târzie îl vede pe Pitagora în

contact cu un alt nordic, Abaris, și îi acordă obișnuitele puteri șamanice de prorocire, bilocalizare și tămăduire; tot această tradiție povestește despre identificarea lui misterioasă cu „Apolo Hiperborean”⁶³. O parte din povestiri pot fi adăugiri mai târzii, dar începuturile legendei lui Pitagora datează cel puțin din secolul al V-lea⁶⁴ și cred că Pitagora însuși a jucat un rol important în lansarea ei.

Cred aceasta cu atât mai mult cu cât putem urmări același proces în cazul lui Empedocle, a cărui legendă se compune, în cea mai mare parte, din ceea ce s-a brodat pe marginea celor spuse de

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI 131

el în poemele sale. La mai puțin de un secol după moartea sa, circulau deja povestiri despre felul în care a oprit vânturile prin magie, despre felul în care a însuflețit o femeie care nu mai respira și despre felul în care, apoi, s-a rupt trupește din lumea aceasta și a devenit zeu⁶⁵. Sursa ultimă a acestor povestiri este binecunoscută; sînt chiar cuvintele lui Empedocle, care povestește cum își învață disciplii să oprească vânturile și să reînvie morții și cum el însuși este considerat sau chiar este încarnarea unui zeu $\epsilon\upsilon\omega$ 5' unTv Geo τ $\hat{\alpha}$ l|PpoTo<;, ouketi 0vr|Td<; [eu sînt pentru voi un zeu nemuritor și un om muritor]⁶⁶. Empedocle este, astfel, într-un anume sens, creatorul propriei sale legende; și, dacă luăm în serios propria descriere despre mulțimile care veneau la el în căutarea cunoștințelor oculte sau a tămăduirii magice, începutul ei datează chiar din timpul vieții sale⁶⁷. Confrunțați cu toate acestea, mi se pare nesăbuit să presupunem că legendele lui Pitagora și Epimenide nu au rădăcini în tradiția adevărată și că au fost, de la cap la coadă, născociri ale unor autori mai târzii.

Fragmentele lui Empedocle rămîn, în orice caz, o sursă de prima mîna, din care putem afla cîte ceva despre șamanul grec; Empedocle este ultimul exemplar întîrziat al unei specii care, o data cu~el, s-a stins în lumea greacă, deși mai supraviețuiește încă în alte părți. Savanții s-au arătat contrariați că cineva capabil de observație atentă și de gîndire constructivă cum este autorul poemului *Despre Natură* a putut să scrie, de asemenea, *Purificările* înfățișîndu-se pe sine ca magician sacru. Unii dintre ei au căutat să-și explice această împrejurare pretinzînd că cele două poeme ar aparține unor perioade diferite din viața lui Empedocle; fie că el a debutat ca magician, și-a pierdut eficacitatea și s-a apucat de științele naturale; sau, fie că, după spusa altora, a început ca om de știință, s-a convertit ulterior la „orfism” sau pitagorism și, în exilul solitar al ultimilor ani, s-a consolat cu vise de măreție socotindu-se un zeu care, într-o bună zi, se va întoarce nu la Agrigent, ci în ceruri⁶⁸. Viciul acestor explicații este că în realitate ele nu explică lucrurile. Fragmentul în care Empedocle pretinde că are puterea să oprească vînturile, să provoace sau să pună capăt ploilor, să învie morții, pare să aparțină poemului *Despre natură* și nu *Purificărilor*. La fel și fragmentul 23, în care poetul îi îndeamnă pe învățăceii lui să asculte „cuvîntul zeului” (nu pot să cred că se referă doar la inspirația convențională a Muzei)⁶⁹, sau fragmentul 15, care pare să opună „ceea ce oamenii numesc viață” unei existențe mai reale, înainte de naștere și după moarte⁷⁰. Astfel este descurajată orice încercare de a explica inconsecvențele gîndirii lui Empedocle pe linie „genetică”; la fel, nu este ușor de acceptat felul în care îl descrie recent Jaeger ca pe

132

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

„un nou tip sintetic de personalitate filosofică”⁷¹, deoarece ceea ce lipsește cu desăvîrșire din opera sa este tocmai încercarea de a sintetiza opiniile religioase și științifice. Empedocle nu reprezintă, după părerea mea, un tip nou, ci un tip foarte vechi de personalitate, șamanul care combină funcțiile încă nediferențiate tie mag și naturalist, poet și filosof, predicator, tămăduitor și sfătuitor public⁷². După el aceste funcții s-au separat; de acum înainte filosofii nu mai aveau să fie nici poeți, nici

magicieni; de fapt, un astfel de om era deja în secolul al V-lea un anacronism, însă oameni ca Epimenide și Pitagora⁷³ au exercitat, probabil, toate funcțiile pe care le-am menționat. Nu se pune problema „sintetizării” acestor domenii vaste de cunoștințe practice și teoretice; ca oameni ai zeului ei acționau în toate; „sinteza” era personală, nu logică.

Am încercat să prezint pînă acum o linie de descendență spirituală care pornește din Sciția, traversează Helespontul pînă în Grecia asiatică, se combină, poate, cu unele rămășițe ale tradiției minoice supraviețuind în Creta și ajunge, cu Pitagora, în vestul îndepărtat; ultimul ei reprezentant de seama este sicilianul Empedocle. Acești oameni au răspîndit credința într-un suflet-sau o parte a ființei care se poate detașa și, printr-o tehnică adecvată, retrace din trup, chiar în timpul vieții, o parte a ființei care este mai veche decît trupul și care îi va supraviețui. Se pune o întrebare inevitabilă: cum se leagă această dezvoltare de personajul mitologic numit. Orfeu și de teologia cunoscută sub numele de orfică ? Voi încerca să răspund pe scurt.

În ceea ce îl privește pe Orfeu pot face unele presupuneri, cu riscul de a fi considerat panșamanist. Patria lui este Tracia, unde este adoratorul sau tovarășul unui zeu pe care grecii l-au identificat cu Apolo⁷⁴. El reunește profesiunile de poet, magician, dascăl religios și profet. La fel ca în cazul unor șamani legendari din Siberia⁷⁵, la auzul muzicii lui vin păsările și fiarele să-l asculte. Ca și șamanii de pretutindeni, face o călătorie în infern și motivul său este unul foarte obișnuit printre șamani⁷⁶, să recîștige un suflet răpit. În sfîrșit, eul său magic supraviețuiește în forma unui cap cîntător și continuă să facă profeții mulți ani după moartea sa⁷⁷; aceasta sugerează tot nordul: astfel de capete man-tice apar în mitologia nordică și în tradiția irlandeză⁷⁸. În concluzie, putem spune că Orfeu este un personaj trac foarte asemănător cu Zalmoxis - un șaman mitic sau un prototip al șamanilor. > Orfeu nu este, însă, totuna cu orfismul. Dar trebuie să mărturisesc că știu foarte puțin despre orfismul timpuriu și, cu cît citesc mai mult, cu atît știu mai puțin. Acum douăzeci de ani aș fi putut spune destul de mult despre acest subiect (toți am fi putut, la

ȘAMANI GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI 133

vremea aceea). De atunci cunoștințele mele s-au risipit în mare măsură; aceasta se datorează lui Wilamowitz, Festugiere, Thomas și, în aceeași măsură, unui distins membru al Universității din California, profesorul Linforth⁷⁹. Pentru a ilustra ignoranța mea de acum e suficient să inventariez cele câteva lucruri pe care le știam cîndva. A fost deci o vreme cînd știam că:

a existat o sectă sau comunitate orfică în perioada clasică⁸⁰; o „Teogonie” orfică a fost citită de Empedocle⁸¹ și Euripide⁸², și parodiată de Aristofan în *Aves*⁸³; poemul ale cărui fragmente sînt înscrise pe plăcile de aur

găsite la Thurioi și în alte părți este un apocalips orfic⁸⁴; Platon a cules amănuntele mitului său despre lumea de dincolo

dintr-un astfel de apocalips orfic⁸⁵; Hipolit-ul lui Euripide este un personaj orfic⁸⁶; *awLia-afiiia (Trup înseamnă mormînt)* este o doctrină orfică⁸⁷.

Atunci cînd spun că nu mai posed aceste informații, nu vreau, să susțin că ele toate sînt false. Despre ultimele două sînt sigur că sînt false; nu trebuie să transformăm un vîntător însîngerat într-o figură orfică, sau să numim „orfică” o doctrină pe care Platon refuză clar să o recunoască drept orfică. Se poate însă întîmpla ca unele din celelalte să fie adevărate. Tot ce vreau să spun este că acum nu sînt convins de adevărul lor; și că,

pînă cînd mă voi putea convinge, edificiul ridicat la o erudiție ingenioasă pe aceste fundații rămîne pentru o mine o casă a viselor - sînt tentat să o numesc proiecția inconștientă pe ecranul antichității a unor dorințe religioase nesatisfăcute, caracteristice sfîrșitului de veac XIX și începutului veacului al XX-lea⁸⁸.

În caz că hotărâsc să mă lipsesc, pentru un timp, de aceste pietre fundamentale și să urmez, în schimb, regulile arhitectonice prudente ale lui Festugiere și Linforth⁸⁹, mă întreb cît din întregul edificiu va mai rămîne în picioare. Mă tem că nu foarte mult, dacă nu sînt pregătit să cîrlesc, ici și colo, cu materiale din fantasticele teogonii citite de Proclus și de Ioan Damaschinul, într-o vreme în care Pitagora era mort de aproape un mileniu. Nu îndrăznesc să o fac, în afară de cazurile foarte rare în care vechimea materialului cît și originea sa orfică sînt garantate, fiecare în parte⁹⁰. Voi da mai încolo un exemplu de acest tip, cu toate că problema este foarte controversată. Deocamdată însă voi aduna laolaltă toate cunoștințele sigure pe care le mai am despre orfism, pentru a vedea în ce măsură ele se potrivesc cu subiectul acestui capitol. Încă mai știu că, între secolul al V-lea și al IV-lea, circulau * un număr de poezii religioase, semnate cu pseudonime, care au fost atribuite în mod convențional miticului Orfeu despre care,

134

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Însă, cei cu spirit critic știau sau bănuiau că au o origine mult mai recentă⁹¹. Autorii lor sînt probabil diferiți și nu am nici un motiv - să cred că ele conțineau vreo doctrină unitară sau sistematică; termenii în care vorbea Platon despre ele: „o harababură de cărți”⁹² pare să indice contrariul. Despre conținutul lor știu foarte puțin. Dar știu, pe baza unor autorități foarte serioase că, cel puțin în unele din ele, se învățau trei lucruri, și anume că: trupul este temnița sufletului; vegetarianismul este o lege esențială a vieții; consecințele neplăcute ale păcatului pot fi anihilate, atît în «» lumea aceasta cît și în cea de apoi, cu ajutorul unor mijloace ^ rituale⁹³. Faptul că ei predicau cea mai renumită dintre doctrinele „orfice”, transmigrația sufletelor, nu este atestat în mod direct de nimeni în perioada clasică, dar cred că ea poate fi dedusă, fără a comite o imprudență, din concepția despre corp ca o temniță în care sufletul este pedepsit pentru păcate din trecut⁹⁴. Chiar și cu această completare întregul nu este foarte cuprinzător și nu oferă ^ o bază sigură pentru a deosebi o psihologie „orfică” de una „pita-”/- gorică”; se spune că și pitagoricii evitau să mănînce carne, practicau *catharsis*, considerau trupul ca pe o temniță⁹⁵, iar Pitagora însuși practicase, după cum am mai spus, transmigrația. De fapt,TM nu poate să fi existat o deosebire foarte clară între învățămintele orfice, cel puțin una dintre ele, și pitagorism; căci Ioan din Chios, care a fost o autoritate în secolul al V-lea, credea că Pitagora a compus poeme sub numele de Orfeu, iar Epigenes, care a fost specialist în această materie, atribuia patru poeme „orfice” unor pitagorici⁹⁶. Nu se știe dacă au existat poeme orfice înainte de Pitagora și, presupunînd că ar fi existat, dacă ele predicau transmigrația. Voi folosi, prin urmare, termenul de psihologie puritană” atît pentru credințele despre suflet ale orfismului timpuriu cît și pentru cele ale pitagorismului timpuriu.

Am văzut - sau sper că am văzut - în ce fel contactul cu credințele și practicile șamanice pot sugera unui popor inteligent precum cel grec rudimentele unei astfel de psihologii; în ce fel noțiunea de călătorie psihică, în somn sau transă, poate face mai acută antiteza suflet-trup; în ce fel „retragerea” șamanică ar putea oferi modelul unei *askesis* deliberate, o exersare conștientă a puterilor psihice prin abstenență și exerciții spirituale; cum povestiri despre șamani care apar și dispar ar putea să încurajeze credința într-o individualitate magică sau daimonică; în ce fel, în fine, migrația puterii

magice sau a spiritului de la șamanii morți la cei vii ar^ putea fi generalizată ca o doctrină a reîncarnării⁹⁷. Dar vreau să subliniez că acestea „ar putea” fi așa, că sînt posibilități logice sau psihologice. Dacă au fost realizate de unii greci, aceasta s-a întîmplat fiindcă erau resimțite, cum spune Rohde, „ca un răs-

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

135

-
puns la nevoile spirituale grecești⁹⁸. Iar atunci cînd considerăm situația la sfîrșitul perioade arhaice, așa cum am descris-o în capitolul al II-lea, cred că vom înțelege că au răspuns unor nevoi logice, morale și psihologice.

Profesorul Nilsson este de părere că doctrina reîncarnării este produsul „logicii pure” și că grecii au inventat-o fiindcă erau „logicieni înnașcuți”⁹⁹. Putem fi de acord cu el că, o dată acceptată noțiunea potrivit căreia omul are un ^suflet” deosebit de trupul său, era firesc ca oamenii să-și pună întrebarea de unde vine acest „suflet” și, la fel de firesc, să răspundă că venea din marele rezervor al sufletelor din Hades. Există, de fapt, indicații pentru acest tip de argumentație la Heraclit ca și în *Fedon*¹⁰⁰. Mă îndoiesc, totuși, de faptul că un crez religios ar putea fi vreodată acceptat, chiar și de filosofi, din motive de logică pură - logica este, în cel mai bun caz, *ancilla fidei* [sclava credinței]. Și tocmai această credință a fost acceptată de multe popoare care nu sînt în nici un caz logicieni înnașcuți¹⁰¹. Sînt tentat să acord mai multă importanță unor considerații de alt tip.

Reîncarnarea oferea, din puract de vedere moral, o soluție mai satisfăcătoare pentru problema justiției divine din perioada arhaică tîrzie, decît vinovăția moștenită sau pedeapsa post-mortem în altăjume. O dată cu emanciparea crescîndă a individului față de solidaritatea familială, cu afirmarea mai categorică a drepturilor sale ca „persoană” juridică, noțiunea unei sancțiuni nemeritate, pentru greșelile altuia, începe să fie de neacceptat. Din moment ce legile oamenilor au recunoscut că un om este răspunzător numai pentru acțiunile sale, legea divină trebuie să-i urmeze exemplul și să facă, mai devreme sau mai tîrziu, la fel. În ceea ce privește pedeapsa „post-mortem”, ea explica foarte bine de ce zeii păreau să tolereze succesul lumesc al celor răi și noua învățătură o exploata la maximum întrebuintînd „călătoria în lumea umbrelor” pentru a frapa imaginația cu ororile vii și reale ale iadului. Dar pedeapsa după moarte nu explică de ce zeii îngăduie atîta suferință omenească, mai ales suferința nemeritată a celor nevinovați. Explicația o oferea reîncarnarea. Potrivit acestei concepții, nici un suflet omenesc nu era nevinovat¹⁰³; tbate plăteau în diferite chipuri pentru crime diferite comise în viețile anterioare. Și toată cantitatea de suferință, pe lumea aceasta sau pe cealaltă, făcea parte dintr-o lungă perioadă de educație a sufletului - o educație care culmina cu eliberarea lui finală din ciclul nașterii și cu întoarcerea la originile divine. Numai astfel și la această scară cosmică putea să se facă pe deplin dreptate fiecărui suflet, dreptate în sensul arhaic al cuvîntului, conform legii potrivit căreia „vinovatul trebuie să plătească”.

136

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

f (Platon consideră această interpretare morală a reîncarnării ca pe „un mit, o doctrină sau cum vreți să o numiți”, care era propovăduită de „preoții de odinioară”¹⁰⁴. Desigur, este o interpretare veche, dar cred că nu este cea mai veche. Pentru șamanul siberian, experiența vieților anterioare nu este o sursă de vinovăție, ci sursa unei puteri sporite. Tot acesta mi se pare a fi punctul de vedere original al Greciei; o astfel de sporire a puterii percepute Empedocle la Pitagora și tot o astfel de putere fusese revendicată,

mai înainte de Epimenide. Numai în clipa în care rijnjc^rjoarea a ajuns atributul *tuturor* sufletelor, ea a devenit o povară în loc să fie un privilegiu și a fost folosită pentru a explica nedreptățile din această viață și pentru a demonstra că suferințele oamenilor sînt autoinduse, cum spune un poet pitagoric (auGoupETcc)¹⁰⁵.

În spatele nevoii de a găsi o soluție pentru ceea ce numim „problema răului” se ascunde o nevoie psihologică mai profundă -nevoia de a explica rațional acele inexplicabile sentimente de vină care, după cum am văzut în capitolele anterioare, erau dominante în perioada arhaică¹⁰⁶. Oamenii erau vag conștienți, cred -și, după Freud, pe bună dreptate - că astfel de sentimente își aveau rădăcina într-o experiență consumată și de mult uitată. Ce poate fi mai natural decît să interpretezi această intuiție (care este, de fapt, după Freud, o traumă infantilă) ca pe o palidă conștiință a unui păcat săvîrșit într-o viață anterioară. Aceasta pare să fie sursa psihologică a importanței deosebite acordate de școala pitagorică „reamintirii”, dar nu în sensul platonice de amin-\ tire a unei lumi de forme necorporale percepute de un suflet necorporal, ci în sensul, mai primitiv, de amintire a unor acțiuni.^ și suferințe dintr-o viață anterioară, petrecută pe pămînt¹⁰⁷.

Acestea sînt, totuși, speculații. Un lucru însă este sigur -respectiv cele credințe au provocat la adepții lor o reacție de dezgust față de trup și o repulsie față de simțuri, care era ceva nou în Grecia. Orice cultură a vinii oferă, cred, un teren favorabil dezvoltării puritanismului, deoarece creează o nevoie inconștientă de auto-pedepsire pe care puritanismul o satisface. Se pare, însă, că în Grecia acest proces s-a declanșat sub impactul credințelor șamanice. Gîndirea grecească a dat acestor credințe o nouă interpretare morală; și atunci lumea experienței trupesti a apărut, în mod inevitabil, ca o lume a întunericii și a penitenței, iar trupul > a devenit „un veșmînt străin”.

„Plăcerea”, se spune în vechiul catehism pitagoric, „este în toate împrejurările ceva rău; căci ne-am născut pentru a fi pedepsiți și trebuie să fim pedepsiți”¹⁰⁸. • în acea variantă a doctrinei atribuită de Platon școlii orifice, trupul era prezentat ca locul în care sufletul a fost întemnițat de zei pînă v cînd își va fi ispășit vina. În cealaltă variantă a doctrinei menționată

i ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI 137

de Platon, puritanismul își găsește o exprimare și mai violentă; trupul era considerat ca un mormînt în care *psyche* zace moartă, așteptînd învierea la viața adevărată, care este viața fără trup. Această variantă pare să dateze încă din timpul lui Heraclit care a folosit-o, poate, pentru a ilustra eterna sa alternanță de contrarii, „calea urcușului și a coborîșului”¹⁰⁹. |

Pentru cei care considerau că *psyche* este totuna cu personalitatea empirică, idee dominantă în secolul al V-lea, o astfel de afirmație era un nonsens; un paradox fantastic ale cărui posibilități comice au fost exploatate de Aristofan¹¹⁰. La fel se întîmplă și atunci cînd „sufletul” este considerat totuna cu rațiunea. Sînt de părere că, pentru cei care luau în serios această afirmație, ceea ce era „mort” înăuntrul trupului nu era nici rațiune, nici eul empiric, ci un eu „ocult”, „ imaginea vieții” a lui Pindar, care este indestructibil dar poate funcționa numai în condiții excepționale, cum sînt cele pe care le oferă somnul sau transa. Ferekyde din Syros vorbea deja (dadă ne putem sprijini pe unele surse tîrzii) despre cele două „suflete” ale omului, unul divin, celălalt de origine pămîntească. Este semnificativ că Empedocle, de care depind în primul rînd cunoștințele noastre despre puritanismul grec timpuriu, evită să aplice termenul *psyche* eului indestructibil¹¹¹. După părerea *hn*, *psyche* este căldura vitală care la moarte este reabsorbită de elementul foc din oare provine (o concepție răspîndită în secolul al V-lea)¹¹². El numește eul ocult care persistă de-a lungul unor încarnări succesive „daimon”, nu „psyche”. Acest daimon nu are, se pare, nici o legătură cu percepția sau cu gîndirea pe care Empedocle le considera determinate mecanic; funcția daimonului

este cea de purtător al divinității potențiale¹¹³ a omului și al vinii sale reale. În unele privințe ~sve mai aproape de spiritul sălășlu-ind în interiorul șamanului, moștenit de alți șamani, decât de „sufletul” rațional în care credea Socrate; el a fost, însă, interpretat moral drept cel ce poartă vina, iar lumea simțurilor a devenit un Hades în care daimonul suferă chinuri¹¹⁴. Aceste chinuri au fost descrise de Empedocle în una din cele mai stranii și mai emoționante poezii religioase din câte ne-au rămas din antichitate¹¹⁵.

Aspectul complementar al doctrinei erau învățămintele despre *catharsis* - mijlocul prin care eul ocult putea avansa pe scara ființei și eliberarea sa finală putea fi accelerată. Dacă judecăm după titlu, aceasta era tema centrală a poemului lui Empedocle, eu toate că majoritatea părților în care apare s-au pierdut. Noțiunea de *catharsis* nu era o noutate; după cum am văzut mai înainte¹¹⁶, ea a fost o preocupare majoră a gândirii religioase în perioada arhaică. În contextul noului model religios ea a căpătat însă un nou conținut și a devenit un imperativ; omul nu urma

138

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

doar a fi curățat de o impuritate sau alta, în măsura în care era posibil, ci de orice urmă de carnalitate - aceasta fiind condiția izbăvirii lui. „Vin din lumea celor curați, preacurată regină a lumilor subpământene” - i se adresează sufletul Persefonei în poemul scris pe plăcile de aur¹¹⁷. Puritatea, mai degrabă decât dreptatea, a devenit calea principală de mîntuire. Deoarece trebuie purificat un „eu” magic, nvn un „eu” rațional, < tehnicile de *catharsis* nu sînt raționale, ci magice. Ele constau, uneori, doar în ritual ca în cărțile orfice pe care Platon le condamna pentru efectul lor demoralizator¹¹⁸; ele pot de asemenea folosi, alteori, puterea de incantație a muzicii. Ca în acel *catharsis* atribuit pitagoricilor, care pare să provină din vrăji primitive (ettwSou)¹¹⁹, sau pot implica o *askesis*, practicarea unui mod de viață ascetic. După cum am văzut, nevoia unei astfel de *askesis* a fost implicată de la început în tradiția șamanică. Dar cultura arhaică a vinii i-a imprimat o direcție deosebită. Vegetarianismul, trăsătură centrală a tipului de *askesis* orfic și pitagoric, este, de obicei, tratat ca simplu corolar al transmigrației: animalul omorît pentru hrană poate fi lăcașul unui suflet sau „eu” omenesc. Aceasta este explicația lui Empedocle care, însă, nu este într-un tot logică; ar fi trebuit să simtă aceeași repulsie față de legume, din moment ce credea că „eul” său ocult sălășluisse într-un tufiș¹²⁰. În spatele acestui raționament imperfect există, cred, ceva mai vechi: groaza străveche față de vărsarea de sînge. Spaima de această pîngărire s-a extins probabil, cum se întîmplă cu astfel de spaima, cuprinzînd orice vărsare de sînge, animal sau omenesc. După* cum spune Aristofan, regula lui Orfeu era „nu vărsa *sînge*” ((pdvww dTTLXŁcr8ai); se zice că Pitagora evita contactul cu măcelarii și vînătorii - probabil nu numai fiindcă erau considerați răi, dar și primejdios de impuri, purtători alunei pîngăriți molipsitoare¹²¹. În afara unor tabuuri alimentare, societatea pitagorică pare să fi impus și alte austerități membrilor săi ca, de pildă, regula tăcerii pentru novici și unele restricții sexuale¹²². Însă, Empedocle a fost poate singurul care a făcut ultimul pas logic al maniheiștilor; nu văd nici un motiv de a nu crede că s-a pronunțat împotriva căsătoriei și a relațiilor sexuale¹²³, deși versurile respective nu s-au păstrat. Dacă tradiția este exactă în această privință, jmrita-nismul nu numai că s-a născut în Grecia, dar a fost dus de o minte grecească la limita teoretică extremă.

Mai rămîne o întrebare. Care este rădăcina originară a acestui rău? Cum se poate ca un „eu” divin să păcătuiască și să sufere într-un trup muritor; sau, în cuvintele unui poet pitagorician: „Cum s-a născut omenirea și cum a devenit atît de rea?”¹²⁴. La această întrebare inevitabilă poezia orfică, în orice caz poezia

orfică târzie, a oferit un răspuns mitologic. Totul a început cu titanii cei răi, care l-au prins pe micul Dionysos, l-au sfișiat în bucăți, l-au fript, l-au mâncat și, la rîndul lor, au fost arși imediat de un fulger al lui Zeus; din fumul rămășițelor a luat naștere neamul omenesc, moștenitorul tendințelor îngrozitoare ale titanilor, temperate de o infimă părțică de suflet divin care este substanța zeului Dionysos și care acționează ca un „eu” ocult. Pausanias susține că această povestire - sau, mai degrabă, rolul pe care îl au titanii în ea - a fost inventată de Onomacritos în secolul al VI-lea (sfișierea lui Dionysos ar fi deci mai veche)¹²⁵. Și toți l-au crezut pe Pausanias pînă cînd Wilamowitz, negăsind nici o aluzie clară la mitul Titanilor la nici un scriitor înainte de secolul al III-lea î.H., a dedus că ar fi o invenție elenistică¹²⁶. Concluzia sa a fost acceptată de cîțiva savanți pe care îi respect¹²⁷; deci voi declara, cu mare îndoială, că sînt de altă părere decît ei și decît Wilamowitz. Există, desigur, motive pentru a nu crede afirmațiile lui Pausanias despre Onomacritos¹²⁸; există însă și mai multe motive care mă conving că mitul este totuși vechi. Primul ar fi caracterul său arhaic; el se bazează pe străvechiul ritual dionisiac *Sparagmos* și *Omophagia*¹²⁹, și implică credința arhaică în vinovăția moștenită care, în epoca elenistică, începuse să fie o superstiție discreditată¹³⁰. Al doilea este citatul din Pindar folosit de Platon în *Meno*, unde se explică că „pedeapsa pentru o mîhnire străveche” se referă, firește, la răspunderea pe care o poartă oamenii pentru omorîrea lui Dionysos¹³¹. În al treilea rînd, într-un fragment din *Legi*, Platon vorbește despre oamenii care își „manifestă vechea natură titanică”¹³², iar în altul, despre impulsurile sacrilege, care nu sînt „nici de la om, nici de la zeu”, ci provin din „vechi fărădelegi de neispășit ale oamenilor”¹³³. În fine, în al patrulea rînd, ni se spune că elevul lui Platon, Xenocrates, lega noțiunea trupului ca „temniță” cu Dionysos și titanii¹³⁴. Luate în parte, aceste referiri aparente la mit se pot explica la nevoie; dar, privindu-le în ansamblu, mi se pare greu de evitat concluzia că povestirea era cunoscută în întregimea ei de Platon și de publicul său¹³⁵.

În acest caz puritanismul antic, ca și cel modern, are o doctrină proprie a păcatului original care explică universalitatea sentimentului de vină. Este adevărat că transmiterea fizică a vinii prin ereditate nu se împacă deloc cu concepția potrivit căreia eul ocult supraviețuitor era purtătorul ei. Dar aceasta nu trebuie să ne mire prea mult. Upanișadele indiene au reușit să combine în același fel vechea credință în impuritatea ereditară cu doctrina mai nouă a reîncarnării¹³⁶; iar pentru teologia creștină este posibil să împace moștenirea păcatului adamic cu răspunderea morală

140

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

individuală. Mitul titanilor explică puritanului grec din ce cauză el se simte totodată zeu și criminal; atît sentimentul „apolinic” de distanță față de divinitate, cît și sentimentul „dionisiac” de identificare cu ea, își găseau justificarea. Iată un fapt care mergea mai departe decît orice logică.

Note la capitolul V

1. Pindar, fr. 116 B (131 S.). Eohde a subliniat pe bună dreptate importanța acestui fragment (*Psyche*, 415), deși greșește atunci cînd susține că a găsit un număr din aceste idei la Homer (*ibid.*, 7); cf. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, 75 și urm. Concepția potrivit căreia subiectul care trăiește experiența visului este un eu „mai profund” imuabil apare în mod firesc cînd luăm în considerație modul în care un trecut mort, foarte îndepărtat sau chiar uitat poate să reinvie în vis. După cum spune un scriitor modern: „în vis sîntem eliberați la limitele

obișnuite de spațiu și timp, ne întoarcem la trecutul nostru și probabil mergem în întâmpinarea viitorului, iar eul care trece prin aceste aventuri este un eu esențial, fără vîrstă" (J.B. Priestley, *Johnson over Jordan*).

2. Xen., *Cyrop*, 8.7.21.

3. Platon, *Rep.*, 571 D și urm.: atunci cînd AoyioriKdv [rațiunea] în somn este au-rd kc<6' chjto ^iovov KaGapdv [purificată, redusă la ea însăși] (ceea ce nu se întîmplă întotdeauna), poate vedea ceea ce nu știa dinainte, în trecut, prezent sau viitor și if^c, ā\vr]Qeiaq ev t<5 toiouu) udAicrra cmTefai [este legată de adevăr]. Aristotel, fr. 10 = Sext. *Emp., adv. Phys.*, 1.21: *căci, atunci cînd, în timpul somnului, sufletul se află în el însuși, suprimîndu-și natura, prezice și anunță cele viitoare, astfel este și se desparte de trupuri cum se întîmplă în cazul morții*, cf. Jaeger, *Aristotle*, 162 și urm. Vezi și Hipp., *Ilepi SiaĪTtig* [Despre regim], 4.68, citat mai sus, cap. IV, n. 104; Eschil, *Eum.*, 104 și urm. unde poetul combină vechiul vis „obiectiv" cu ideea că mintea însăși are darul divinației, ceea ce pare să derive dintr-un model diferit de credință. Pentru importanța acordată de pitagoricieni viselor cf. Cic, *div.*, 1.62; Plut., *gen. Socr.*, 585 E, Diog., L. 8.24.

4. „întrebarea dacă personalitatea concretă supraviețuiește după moarte a primit răspuns afirmativ la aproape toate popoarele. În această privință aproape nu există sau chiar nu există nici un popor sceptic sau agnostic." Frazer, *The Belief in Immortality*, I, 33.

5. Mărturia arheologică este adunată și colaționată de Joseph Wiesner, în atît de utila sa carte *Grab und Jenseits* (1938) deși ne îndoim asupra validității unor concluzii.

6. Vezi Levy-Bruhle, *The „Soul" of the Primitive*, 202 și urm., 238 și urm., și *L'Exp. mystique*, 151 și urm. Mulți antropologi moderni susțin că inițial nu s-a ajuns la credința în supraviețuire printr-un proces de gîndire logică (cum presupuneau Tylor și Frazer), ci, mai degrabă, printr-un refuz de a gîndi, inconștientul ignorînd mărturiile nedorite, cf. de exemplu Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, 145 și urm.; Mlalinowski, *Magic, Science and Religion*, 32

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

141

și urm.; K., Meuli, „Griech, Opferbräuche", in *Phyllobolia fiir Peter von derMuhll* (1946); Nilsson in *Harv. Theol. Rev.* 42 (1949) 85 și urm.

7. *II.*, 23.103 și urm.; *Od.*, 11.216-224. Semnificația acestor pasaje, cu implicația lor de nouitate, a fost subliniată pe bună dreptate de Zielinski („La Guerre à l'outretombe", în *Melanges Bidez*, II. 1021 și urm., 1934), deși exagerează puțin atunci cînd îi consideră pe poeții homerici reformatori religioși de o seriozitate comparabilă cu cea a profeților Israelului.

8. În mormintele de incinerare s-au găsit, pe lîngă obiectele-ofrande, și tuburi pentru alimentație (Nock, *Harv. Theol. Rev.*, 25 [1932] 332). La Olynthus, unde au fost studiate aproximativ 600 de morminte din secolul al VI-lea pînă în secolul al VI-lea î.H. obiectele-ofrande sînt, de fapt, cele mai răspîndite în cazurile de incinerare (D.M. Robinson, *Excavations at Olynthus*, XI. 176). Aceasta poate să însemne două lucruri: că incinerarea nu avea de fapt intenția să separe spiritul de trup, desființîndu-l pe cel de-al doilea, cum credea Rohde; sau că vechile obiceiuri erau prea adînc înrădăcinate pentru a fi influențate de o astfel de măsură. Meuli, *loc. cit.*, observă că pe timpul lui Tertulian oamenii continuau să-i hrănească pe morții incinerati (*cam. resurr.*, I, [vulgus] *defunctos atrocissime exuarit, quos post modum gulosissime nutrit* - [mulțimea] îi arde cu violență pe cei morți pe care după aceea îi hrănește cu lăcomie); și că, în ciuda dezaprobării Bisericii, folosirea tubului de alimentație a persistat în Balcani aproape pînă în zilele noastre. Cf. și Lawson, *Mod. Gr. Folklore*, 528 și urm., iar despre întreaga problematică, Cumont, *Lux Perpetua*, 387 și urm.

9. Plut., *Solon*, 21; Cic, *de legg.*, 2.64-2.66. Cf. și protestul lui Platon împotriva cheltuielilor exagerate pentru funeralii, *Legi*, 959 C și legea din Labyadae, care interzice, între altele, îmbrăcarea cadavrului în haine de înmormîntare scumpe (cf. Nock, *JRS*, 38 [1948] 155).

10. *II.*, 3.278 și urm., 19.259 și urm. Este total greșit să-i impunem lui Homer (sau altcuiva) consecvență escatologică, corectînd, mutilînd și denaturînd sensul evident al cuvîntului.

Formulele de jurămint din *Iliada* se refereau la o credință mai veche decît cea în Hades-ul neutru din Homer (pentru astfel de formule arhaizante ei nu inovează) și aveau o vitalitate mult mai mare.

11. *H. Dem.*, 480 și urm. Asupra datei probabile a Imnului (care exclude orice urmă de influență „orfică”), vezi Allen și Halliday, *The Homeric Hymns*², 111 și urm.
12. Wilamowitz a susținut această teorie în tinerețe (*Homer Untersuchungen*, 199 și urm.); dar a retractat-o mai târziu (*Glaube*, II, 200).
13. Esch., *Eum.*, 267 și urm., 339 și urm.; *Rug.*, 414 și urm. Cf. Wehrli, Ad0Ł Pioj'aaț (*Ascunde-ți viața*), 90. Democrit, frag. 199 și 297, și Platon, *Rep.*, 330 D, par să implice că teama de pedeapsa de după moarte nu se limita, în perioada clasică, la cercurile „orfice” sau „pitagorice”, ci obseda orice conștiință vinovată.
14. Pindar, fr. 114 B (130 S). Pentru cai, cf. *II.*, 23.171 și Wiesner, *op.cit.*, 136³, 152¹¹, 160 etc.; pentru tieoctoi. [jetoane], Wiesner, 146.
15. Anacreon, fr. 4, Simonides din Amorgos, fr. 29.14 D (= Simonides din Ceos, fr. 85 B); *IG XII*, 9. 287 (Friedländer, *Epigrammata*, 79). La Hipponax întâlnim o folosire similară a cuvântului ipoxii (*suflet*), fr. 42 D (43 D).

W

142

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

16. G.R. Hirzel, „Die Person”, *Munch. Sitzb.*, 1914, Studiul 10.
17. Sof., *O.T.*, 64 și urm., 643. Deși fiecare termen ar putea fi înlocuit de un pronume personal, ei nu se pot înlocui unul cu altul (cum sugerează Hirzel); *o(5\ia* [trup] nu ar fi putut fi folosit la 64, nici <|>uxn [*suflet*] la 643.
18. *IG.*, P. 920 (= Friedländer, *Epigrammata*, 59), *își pierdu viața în luptă* (ca. 500 Bc); cf. Eur., 2?Z., 52 și urm. *multe suflete au murit din cauza mea și Tro.* 1214 și urm. *ți-a ucis sufletul*. Pindar, *Ol.* 9.33 și urm.; *Și Hades de asemenea nu nemișcat ținea I Toiagul său păstoresc ce-ndrumă trupurile! Muritorilor spre peșterile beznei celor stinși...* * (cf. Virg., *Geo.*, 4.475 = *En.*, 6.306).
19. The Hertz Lecture, 1916, *Proc. Brit. Acad. VII.* L.-S., s.v. 4>uxn (*suflet*), nu a știut să profite de rezultatele cercetării lui Burnet. Pentru tragedie, materialul lexicografic este adunat de Martha Assmann, *Mens et Animus*, I (Amsterdam, 1917).
20. Sof., *Ant.*, 176. Cf. 707 și urm. în care ifjuxn [*sufletul*] este opus termenului 9povŁTv [a gândi] și Eur., *Ale*, 108.
21. De exemplu Antifon, 5.93; Sof., *El*, 902 și urm.
22. înclin să fiu de acord cu Burnet, că acesta este sensul la Eur., *Tro.*, 1171 și urm.; nu este firesc să analizezi afj t/i>xfi.[îii sufletul tău] altfel decât yvoug [cunoscînd].
23. Eur., *Bec*, 87.
24. Cf. expresii ca *sufletul care vede în adîncuri*, Sof., *Phil.*, 1013 și *spre măduva cea mai de sus a sufletului (creierul)*, Eur., *Hipp.*, 255.
25. Sof., *Are**, 227.
26. Este evident din expresii ca; *dăruindu-i bunuri sufletului* (Sim., *Amorg.*, 29.14), *cele care dau plăcere sufletului zi de zi* (Esch., *Perșii*, 841), *au dat din plin hrană sufletului* (Eur., *Ion*, 1169) că termenul i|;oxrj [*suflet*] nu avea conotații puritane. Dintr-un fragment al piosului Xenofon (dacă îi aparține) reiese limpede cât de departe era termenul în vorbirea curentă de vreo implicație religioasă sau metafizică : când Xenofon se apucă să ofere celor lipsiți de imaginație o listă de nume potrivite pentru câini, primul nume care îi trece prin minte este i|>oxn [*suflet*] (*Cyneg.*, 7.5.).
27. Ca și *Qo\iãq* [inima] în*H. Apoi.*, 361 și urm., se crede unoeri că <|>oxA [*sufletul*] își are sediul în sînge: Sof., *EL*, 785 *care-mi bea pînă la capăt sîngele sufletului* și Ar., *Nub.*, 712, *sorb pînă la capăt sufletul*. Aceasta este mentalitatea populară și nu speculația filosofică pe care o găsim la Empedocle, fr. 105. Dar și scriitorii de tratate medicale înclină, cum e și firesc, să sublinieze interdependența dintre trup și suflet și importanța elementelor afective în viața amîndu-rora. Vezi W. Muri, „Bemerkungen zur hippokratischen Psycholo-gie”, *Festschrift Tieche* (Bern, 1947).

28. E. Rohde, „Die Religion der Griechen”, 27 (*Kl. Schriften* II, 338).

29. Teza lui Gruppe despre originea orfismului în Asia Mică a fost reluată mai târziu de Ziegler, P.-W., ș. v. „Orphische Dichtung”, 1385. Punctul ei slab este că despre existența divinităților orfismului târziu, care sînt cu siguranță de origine asiatică - Erikepaios, Misa, Hipta, Cronos cel polimorf și înaripat - nu există dovezi în literatura Pindar, *Ode* I, trad. Ioan Alexandru, Editura Univers, București, 1974.

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

143

orfică timpurie; ele au fost probabil importate într-o perioadă mai târzie. Este imposibil ca Herodot să fi preluat teoria reîntrupării de la egipteni pentru simplul motiv că egiptenii nu aveau o astfel de teorie (vezi Mercer, *Religion of Ancient Egypt*, 323, și autoritățile citate de Rathmann, *Quaest Pyth.*, 48). O proveniență indică nu a fost dovedită și este improbabilă (Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads*, 601 și urm.). Pare totuși posibil ca această credință a indienilor și a grecilor să aibă o sursă comună; vezi *infra*, n. 97.

30. Despre caracterul și răspîndirea culturii șamanice, vezi K. Meuli, „Scythica”, *Hermes*, 70 (1935) 137 și urm., o lucrare strălucită ale cărei idei m-au inspirat în acest capitol; G.

Nioradze, *Der Schamanismus bei den Sibirischen Volkern* (Stuttgart, 1925); și interesanta carte speculativă a doamnei Chadwick, *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942). Pentru descrieri amănunțite, vezi W. Radloff, *Aus Siberien* (1885); V.M. Mikhailovski, *JRAI*, 24 (1895) 62 și urm., 126 și urm.; W. Sieroszewski, *Ref. de l'hist. des rel.* 46 (1902) 204 și urm., 299 și urm.; M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (1914) cu o bibliografie completă; I.M. Kasanovicz, *Smithsonian Inst. Annual Report*, 1924; U. Holmberg, *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (1927). Legătura dintre ideile religioase scite și ural-altaice a fost observată de savantul maghiar Nagy și este acceptată de Minns (*Scythians and Greeks*, 85).

31. S-ar părea că în unele forme moderne de șamanism disocierea este o simplă ficțiune; în altele există dovada că ea este reală (cf. Nioradze, *op.cit.*, 91 și urm., 100 și urm.; Chadwick, *op.cit.*, 18 și urm.). A doua formă de șamanism este probabil de un tip mai vechi, pe care prima îl imită convențional. A. Ohlmarks, *Arc/i. / Rel.*, 36 (1939) 171 și urm., afirmă că transa șamanică autentică este limitată la regiunea arctică și se datorează „isteriei arctice”, dar acceptă critica lui M. Eliade, *Rev. de l'hist. des rel.*, 131 (1946) 5 și urm. Sufletul poate părăsi trupul în timpul bolii (Nioradze, *op.cit.*, 95; Mikhailovski, *loc. cit.*, 128) și în timpul somnului obișnuit (Nioradze, *op.cit.*, 21 și urm.; Czaplicka, *op.cit.*, 287; Holmberg, *op.cit.*, 472 și urm.).

32. Despre acești „șamani greci”, vezi și Rohde, *Psyche*, 299 și urm. și 327 și urm., unde majoritatea dovezilor despre ei sînt adunate și comentate; H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 14 și urm.; și Nilsson, *Gesch.*, I, 582 și urm., care acceptă părerea lui Meuli despre ei. Se poate susține că sursa comportamentului șamanic este constituția psiho-fizică a omului și că el a apărut probabil, la greci, independent de orice influență străină. Dar există trei argumente împotriva acestei teorii: 1) un comportament de acest tip începe să fie atestat la greci o dată cu coloniile grecești la malul Mării Negre și nu înainte; 2) printre primii „șamani” atestați sînt un scit (Abaris) și un grec care vizitase Sciția (Aristeas); 3) există suficiente concordanțe în ceea ce privește detaliul concret între șamanismul greco--scit și șamanismul siberian modern care să facă ipoteza unei simple „convergențe” mai curînd improbabilă: de exemplu schimbarea de sex a șamanului în Scoția și Siberia (Meuli, *loc. cit.*, 127 și urm.), importanța religioasă a săgeții (n. 34 *infra*), retragerea religioasă din lume (n. 46), statutul femeilor (n. 59), puterea peste fiare și păsări (n. 75), călătoria în împărăția morților pentru a recupera un

144

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

suflet (n. 76), cele două suflete (n. 111), asemănarea metodelor catartice (n. 118, n. 119).

Unele dintre acestea sînt poate coincidențe ; fiecare în parte nu este decisivă; dar luate împreună au o importanță hotărîtoare.

33. Această tradiție, deși păstrată doar de scriitorii mai târzii, pare mai veche decît versiunea rațională a lui Herodot (4.36) în care Abans duce săgeata (motivul pentru care o face nu este explicit). Cf. Corsen, *Rh. Mus.*, 67 (1912) 40, și Meuli, *loc. cit.*, 159 și urm.

34. Mi se pare implicit în folosirea săgeților dp către șamanii burlați pentru a chema înapoi sufletele celor bolnavi sau la înmormântări (Mikhailovski, *loc. cit.*, 128,135). De asemenea, șamanii citesc viitorul în zborul săgeților (*ibid.*, 69, 99); se spune că „sufletul exterior” al șamanului tătar își are uneori lăcașul în săgeată (N.K. Chadwick, *JRAI*, 66 [1936] 311). Alți șamani pot să zboare prin aer călare pe „băț”, la fel ca vrăjitoarele pe coada de mătură (G. Sandschejew, *Anthropos*, 23 [1928] 980).
35. Hdt., 4.36.
36. Pentru „Apolo hiperborean” cf. Alcaeus, fr. 72 Lobel (2 B); Pindar, *Pyth.*, 10.28 și urm.; Bahilide, 3.58 și urm.; Sof., fr. 870 N.; A.B. Cook, *Zeus*, II. 459 și urm. A.H. Krappe, *C. Ph.*, 37 (1942) 352 și urm., a arătat că originile acestui zeu trebuie căutate, cum e și firesc, în nordul Europei: el este asociat cu un jțrodus nordic, chih-limbarul, „~șTcu o pasăre nordică, lebăda de iarnă*”; iar „grădina lui străveche” este dincolo de vântul de nord (căci etimologia evidentă a cuvântului „hiperborean” este, probabil, totuși cea corectă). S-ar părea că grecii, auzind despre el de la misionari ca Abaris, l-au identificat cu propriul lor zeu Apolo (poate dintr-o asemănare a numelor, dacă Krappe nu se înșală când spune că este zeul din Abalus, „insula merilor”, medievalul AyaJon) și i-au confirmat identitatea acordându-i un loc în legendă templului din Delos (Hdt., 4.322 și urm.).
37. Aristeas, fr. 4 și 7 Kinkel; Alföldy, *Guomon*, 9 (1933) 567 și urm. Vreau să adaug că fecioarele oarbe cu trup de lebădă, care nu văd niciodată soarele, din Eschil (*Prometeu înlănțuit* 794 și urm., poate din Aristeas) au un corespondent în „fecioarele lebede” din Asia Centrală, care trăiesc în întuneric și au ochi de plumb (N.K. Chadwick, *JRAI*, 66 [1936] 313, 316). În legătură cu călătoria lui Aristeas, relatarea lui Herodot (4.13 și urm.) este ambiguă și reflectă o încercare de a interpreta rațional povestea (Meuli, *loc. cit.*, 157 și urm.), în Maximus din Tyr, 38.3, se spune precis că *sufletul* lui Aristeas vizitează hiperboreenii în modul caracteristic șamanilor. Detaliile date de Herodot 4.16 indică totuși o călătorie reală.
38. Hdt., 4.15.2; Pliniu, *N.H.*, 7.174. De comparat cu sufletele-păsări ale triburilor iakute și tunguse (Holmberg, *op.cit.*, 473, 481); și costumele care imită păsările purtate de șamanii siberieni când își exercită activitatea de șamani (Chadwick, *Poetry and Prophecy*, 58 și planșa 2); și credința că primii șamani au fost păsări (Nioradze, *op.cit.*, 2). Sufletele-păsări au răspîndire largă, dar nu este sigur că erau cunoscute în Grecia timpurie (Nilsson, *Gesch.*, I, 182 și urm.).
- ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI
- 145
- Cygnus - Cygnus (n.tr.).
39. Sof., *L7.*, 62 și urm. Tonul este rațional și sugerează influența prietenului său Herodot; fără îndoială el se gîndea la povestiri precum cea a lui Herodot despre Zalmoxis (4.95), în care șamanismul trac este interpretat rațional. Laponii credeau că șamanii lor „umbă” după moarte (Mikhailovski, *loc. cit.*, 150 și urm.); iar în 1556, călătorul englez Richard Johnson a văzut un șaman șamoed „murind” și apoi reapărînd în viață (Hakluty, I, 317 și urm.).
40. H. Diels, „Über Epimenides von Kreta”, *Beri. Sitzb.* 1891, I. 387 și urm. Fragmentele sînt acum *Vorsokr.*, 3 B (înainte 68 B). Cf. H. Demoulin, *Epimenide de Crete* (Bibi. de la Fac. de Phil. et Lettres, Liege, fasc. 12). Scepticismul lui Wilamowitz (*Hippolytos*, 224, 243 și urm.) pare excesiv, deși unele din oracolele lui E. erau falsificate.
41. Prestigiul xaGapTai (*purificatorilor*) cretani în perioada arhaică este atestat de legenda potrivit căreia Apolo a fost purificat, după ce l-a ucis pe Python, de Karmanor cretanul (Paus., 2.30.3 etc.); cf. creta-nul Thaletos, care a pus capăt ciumei din Sparta în secolul al VH-lea (Pratinos, fr. 8 B). Despre cultul cretan al peșterii, vezi Nilsson, *Minoan - Myc. Religion*², 458 și urm. Epimenide era numit veoț Koupn? [tînăr curat] (Plut., *Sol.*, 12, Diog. L., 1.115).
42. Tradiția călătoriilor psihice a trecut poate de la Aristeas la Epimenide; Suidas atribuie această putere fiecăruia din ei în aceiași termeni. La fel, apariția după moarte a lui Epimenide (Proclus, *In Remp.*, II, 113, Kr.) este o imitație după cea a lui Aristeas. însă tradiția hranei miraculoase pare mai veche, fie și numai din cauza inexplicabilei copite de bou. Poate fi urmărită în timp pînă la Herodot (fr. 1 J.), pe care Jacobi îl situează aproximativ în 400 î.H. și apare ca referire la *Platon*, *Legi* 677 E. Sînt ispitit să fac legătura dintre a) tradiția vieții miraculos de lungi a lui Epimenide și b) rețeta tracă a vieții fără moarte (n. 60, *infra*).

43. *S-a descoperit că pielea lui era înțepată*, Suid., s.v. (= Epimenide A 2). Sursa ar putea fi istoricul spartan Sosibiu, ca. 300 BC (cf. Diog. Laert., 1.115). Suidas adaugă că *pielea lui Epimenide* era proverbială pentru ceva ascuns etimologic *ἄνοξετῶν* [printre lucrurile păstrate]. Dar nu pot accepta teoria ciudată a lui Diels (*op.cit.*, 399) și Demoulin (*op.cit.*, 69) că această expresie se referea inițial la un pergament MS al operelor lui E. și că mai târziu a fost interpretată greșit ca o referire la pielea lui tatuată. A se compara, poate, cu I Lucian, p. 124 Rabe, *căci Pitagora spunea că Phoibos a fost rănit în coasta dreaptă*. Este aceasta o interpretare rațională a misterioasei „coapse de aur”; sau poate simbolul istoric al acestei povestiri este un semn tatuat sacral sau un semn natural din naștere ?

44. Hdt., 5.6.2.: *A fi înțepat e socotit un lucru nobil, neînțepat, un lucru nenobil*. Șamanul trac Zalmoxis avea un semn tatuat pe frunte, a cărui semnificație religioasă scriitorii greci nu au înțeles-o; ei i-au dat o explicație povestind cum Zalmoxis fusese capturat de piraiți și însemnat cu fierul roșu pentru târgul de sclavi (Dionysophanes *apud* Porf., *vit. Pyth.*, 15, unde Delatte greșește, *Politique pyth.*, 228, identificând fictivul Ar|aTai [piraiți] cu insurgenții locali antipitagorici). Pictorii de vase greci știau că tracii practică tatuajul sacral: pe diverse vase apar menade trace tatuată cu iezi (*JHS*, 9 [1888] planșa VI; P. Wolters, *Hermes*, 38 (1903) 268; Furtwängler-Reichhold, III,

146

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

planșa 178, apar tatuată cu șerpi). Pentru tatuaj ca semn al dedicației unui zeu cf. Hdt., 2.113 (Egiptean) și exemplele din diferite surse discutate de Dolger, *Sphragis*, 41 și urm. Tatuajul era de asemenea practicat de sarmați și daci (Pliniu, *N.H.*, 22.2), de iliri (Strabon, 7.3.4.), de „picti Agathyrsi” din Transilvania, pe care Vergiliu îi descrie ca adoratori ai lui Apollo (hiperborean) (*En.*, 4.146) și alte popoare din Balcani și de la Dunăre (Cook, *Zeas*, II. 123). Grecii însă îl considerau *rușinos și dezonorant* (Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, 3.202; cf. Diels, *Vorsokr.*⁵, 90 [83] 2.13).

45. Frazer, *Pausanias*.

46. Cf. Rohde, *Psyche*, cap. IX, n. 117: Halliday, *Greek Divination*, 91, n. 5; iar pentru prelungitul somn al șamanilor, Czaplicka, *op.cit.*, 179. Holmberg, *op.cit.*, 496, dă exemplul unui șaman care zăcuse „nemișcat în stare de inconștiență” timp de mai mult de două luni până a fost „chemat”. De comparat cu lunga retragere sub pământ a lui Zalmoxis (n. 60 *infra*). Diels credea (*loc. cit.* 402) că Somnul cel Lung a fost inventat pentru a nivela discrepanțele cronologice în diferitele povestiri ale lui Epimenide. Dacă acesta ar fi singurul motiv, Somnurile Lungi ar fi foarte răspândite în Grecia timpurie.

47. Nu voi include speculațiile hazardate ale lui Meuli despre elementele șamanice din epopeea greacă (*loc. cit.*, 164 și urm.). în legătură cu accesul târziu al grecilor la Marea Neagră și cu motivul acestei întârzieri, vezi Rhys Carpenter, *AJA*, 52 (1948) 1 și urm.

48. Ceea ce Rohde recunoscuse mai de mult, *Psyche*, 301 și urm.

49. Proclus, *in Remps.*, II, 122.22 și urm. Kr. (= Clearchus, fr. 7 Wehrli). Din păcate povestea nu poate fi tratată ca reală din punct de vedere istoric (cf. Wilamowitz, *Glaube*, II, 256, și H. Lewy, *Harv. Theol. Rev.*, 31 [1938] 205 și urm.).

50. Ar., *Met*, 984^b 19; cf. Diels despre Anaxagora A 58 Zeller-Nestle, 1.1269, n. 1, respinge afirmația lui Aristotel ca fiind neîntemeiată. Dar Iamb., *Protrept.*, 48.16 (= Ar., fr. 61) susține că Anaxagora a apelat la autoritatea lui Hermotimos.

51. Diog. Laert., 1.114 (*Vorsokr.*, 3 A1); *e numit ca și cel dinții* (primul Casaubon, *acesta* cf. Diels). Se spune că *Eac a înviat de multe ori*. Cuvintele se spune că *Eac* arată că *a reînviat*, nu se referă numai la călătorii psihice, cum sugera Rohde (*Psyche*, 331).

52. Ar., *Rhet*, 1418^a 24: *Căci acela nu profetea despre lucrurile viitoare, ci despre faptele trecute, întunecate*. Pentru altă explicație a acestei afirmații, vezi Bouche-Leclercq, *Hist. de la divination*, II. 100.

53. H. Diels, *loc. cit.* (n. 40 de mai sus), 395.

54. *Apud* Diog. Laert., 8.4. Cf. Rohde, *Psyche*, cap. X și A. Delatte. *La vie de Pythagore de Diogene Laerce*, 154 și urm. Alții îi atribuie o altă serie de vieți (Dicaerchus, fr. 36 W).

55. Empedocle, fr. 129 D (cf. Bidez, *La Biographie d'Empedocle*, 122 și urm.; Wilamowitz, „Die Ka9ap|joi des Empedokles”, *Beri. Sitzb.*, 1929, 651); Xenofan, fr. 7 D. încercările lui

Rathmann de a discredita aceste două tradiții în *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae* (Halle, 1933), nu mi se par convingătoare. Xenofan își bate joc și el de povestirile incredibile despre Epimenide (fr. 20). Modul lui Burnet de-a traduce fragmentul din Empedocle „deși a

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI
147

trăit cu zece, ba chiar cu douăzeci de generații înainte" (*EGP* h¹, 236) — care ar exclude orice referire la Pitagora -r este incorect din punct de vedere lingvistic.

56. Mikhailovski, *loc. cit.* (n. *ZOsupra*), 85, 133; Sieroszewski, *loc. cit.*, 314; Czaplicka, *op. cit.*, 213, 280. Ultimul atribuie *crediința* generală în reîncarnare unui număr de popoare siberiene (130, 136, 287, 290).

57. Eacus pare să fie un personaj sacru străvechi, poate minoic; a fost în timpul vieții sale un magician care aducea ploaia (Isocrates, *Evag.*, 14 etc), iar după moarte a fost avansat paznic la poarta infernului (ps. - Apollod., 3.12.6; cf. Eur., *Peirithous*, fr. 591, Ar., *Ran.*, 464 și urm.) sau chiar un judecător al morților (Platon, *Apoi.*, 41 A, *Gorg.*, 524 A; cf. Isocr., *Evag.*, 15).

58. Diog. Laert., 8.4. Despre un alt avatar al lui Pitagora, Etalides, spune Ferekyde din Syros că a primit darul de a se reîntropa ca un privilegiu deosebit (I Apoll., Rhod., 1.645 = Ferekyde fr. 8). Sînt de acord cu Wilamowitz (*Platon*, I, 251, n. 1) că astfel de istorii nu sînt produse ale teoretizării filosofice ci, dimpotrivă, teoria este o generalizare sugerată (în parte, cel puțin) de aceste povestiri. Despre reîncarnare ca privilegiu rezervat șamanilor, vezi P. Radin, *Primitive Religion*, 274 și urm.

59. Statutul acordat femeilor în comunitatea pitagorică este excepțional pentru societatea greacă a perioadei clasice. Trebuie însă menționat că, în multe societăți siberiene de astăzi, femeilor, ca și bărbaților, li se poate acorda statutul de șaman.

60. Hdt., 4.95. Cf. 4.93: *că geții se cred nemuritori*, 5.4.: *geții care se cred nemuritori* și Platon, *Charm.*, 156 D: *vracii traci ai lui Zalmoxis care, se spune, sînt nemuritori*. Aceste expresii nu înseamnă că geții „credeau în nemurirea sufletului”, ci că aveau o rețetă pentru a scăpa de moarte (Linforth, *CPh*, 13, [1918] 23 și urm.). Natura acestei scăpări pe care „Zalmoxis” o promitea celor care-l urmau nu este totuși clară. Pare probabil că cei care i-au dat informațiile lui Herodot au contopit într-o singură povestire mai multe idei diferite, a) raiul pămîntesc al lui „Apolo hiperborean” în care unii oameni sînt transportați cu trup cu tot fără să moară, ca în Elizeul egean aîfi TTEpiedvTEĚ [veșnic rătăcind] (cf. Bacchyl. 3.58 și urm. și Krappe, *CPh*, 57 [1942] 353 și urm.): de aici și identificarea lui Zalmoxis cu Cronos (Mnaseas, *FHG*, III, fr. 23); cf. Czaplicka, *op. cit.*, 176: „Există tradiții despre șamani care au fost ridicați, în viață fiind, de la pămînt în cer”; b) șamanul care se face nevăzut, care dispare pe perioade lungi într-o peșteră sacră; KOTdyaiov oîxr[ia [locuința de sub pămînt], la Herodot și dvTpwSec; ti xwpi'ov âporrov toġș âAAoic; [locul cavernos inaccesibil altora], la Strabon par versiuni interpretate rațional ale peșterii sacre unde trăiește fără să moară vreodată un dv9poiTTTo5ai'nwv [daimon cu chip omenesc], *Rhesus*, 970 și urm., cf. Rohde, *Psyche* 279; c) *poate și credința în transmigrație* (Rohde, *loc. cit.*); cf. afirmația explicită a lui Mela că unii traci *redituras putant animas obeuntium* [cred că sufletele celor morți se vor întoarce] (2.18) și Phot., Suid., *EM*, s.v. ZduoA^ig dar nu apar niciodată „suflete” în relatarea lui Herodot.

61. Herodot știe că Zalmoxis este un 8ai(jwv (4.94.1), dar lasă deschisă problema dacă a fost vreodată om (96.2). Relatarea lui Strabon

148

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

(7.3.5.) conține indicații că Zalmoxis a fost sau un șaman devenit erou — toți șamanii devin tȃor, eroi, după moarte (Sieroszewski, *loc. cit.*, 228 și urm.) - sau un prototip divin al șamanilor (cf. Nock, *CR*, 40 [1926] 185 și urm., și Meuli, *loc. cit.*, 163). Poate fi comparat cu statutul acordat de pitagorici fondatorului lor: *pentru o ființă cu judecată e cînd zeu, cînd un om, cînd Pitagora*. Faptul că Zalmoxis a dat numele său unui anumit tip de cîntece și dansuri (Hesych., s.v.) pare să confirme legătura lui cu performanțele șamanice. Similaritățile dintre legenda lui Zalmoxis și cele ale lui Epimenide și Aristeas au fost scoase în evidență de Rhys Carpenter (*Folktale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Sather Classical Lectures, 1946, 132 și urm., 161 și urm.), deși nu pot accepta ingenioasa lui identificare a celor trei cu urșii care

hibernează (Pitagora era și el urs ?). Minar, care încearcă să obțină un simbul de adevăr istoric din povestirile despre Zalmoxis, nu ia în considerație fundalul religios.

62. Cf. Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.*, 77 și urm.

63. Pitagora și Abaris, după Iam., *vit. Pyth.*, 90-93, 140, 147. Abaris este elevul lui P. (Suidas, *s.v.Pythagoras* inversează relația); inițierea, *ibid.*, 146. Profetie, prezență simultană în două locuri diferite și identificarea cu Apolo hiperborean, Aristotel, fr. 191 R. (= *Vorsokr.*, Pitagora, A7). Vindecări, Aelian, V.H. 4.17, Diog. Laert., 8.12 etc.; vizite subpămîntene, Hieronymos din Rodos *apud* Diog., 8.21; cf. 41. împotriva părerii că întreaga legendă a lui Pitagora poate fi considerată invenția unor autori tîrzii, vezi O. Weinreich, *NJbb*, 1926, 638, și Gigon, *Ursprung d. gr. Philosophie*, 131; iar despre caracterul irațional al unei părți importante din gîndirea pitagoreică, L. Robin, *La Pensie hellenique*, 31 și urm. Nu vreau să spun că gîndirea pitagorică se explică, în întregime, ca o dezvoltare a șamanismului; alte elemente ca mistica numerelor și speculațiile despre armonia cosmică erau la fel de importante de la o dată timpurie.

64. După cum spune Reinhardt, cele mai timpurii referiri la Pitagora — din Xenofan, Heraclit, Empedocle, Ion (și am putea adăuga Herodot) — „toate se bazează pe tradiția populară care îl considera un Albertus Magnus" (*Parmenides*, 236). Cf. I. Levy, *Recherches sur les sources de la legende de Pythagore*, 6 și urm. și 19.

65. Practici magice eoliene există încă de pe vremea lui Timaios (fr. 9414 = Diog., 8.60), iar celelalte povestiri încă de pe vremea lui Heracleides din Pont (fr. 72, 75, 76 Voss = Diog., și urm., 67 și urm.). Bidez, *La Biographie d'Empedocle*, 35 și urm., demonstrează convingător că legenda transferului corporal al lui Empedocle este mai veche decît cea a morții lui în craterul vulcanului Etna și că nu a fost inventată de Heracleides. De asemenea, tradiția siberiana povestește despre transferul corporal al marilor șamani din trecut (Czaplicka, *op.cit.*, 176) și cum i-au înviat pe oameni din morți (Nioradze, *op.cit.*, 102).

66. *Fragm.*, 111.3,9: 112.4.

67. *Fragm.*, 112.7 și urm. Cf. Bidez, *op.cit.*, 135 și urm.

68. Prima părere a fost susținută de Bidez, *op.cit.*, 158 și urm. și de Kranz, *Hermes*, 70 (1935) 115 și urm.; cea de-a doua de Wilamowitz (*Beri. Sitzb.*, 1929, 655), după Diels (*Beri. Sitzb.*, 1898, I. 39 și urm.) și alții. împotriva ambelor opinii, vezi W. Nestle, *Philol.*, 65 (1906) 545 și urm., A. Dies, *te Cycle mystique*, 87 și urm., Weinreich, *NJbb*, 1926, 641 și Cornford, *CAH*, IV, 568 și urm. încercările lui Burnet și ale altora de a face deosebirea în cadrul unei generații mai tîrzii între pitagoricii „științifici" și cei „religioși" ilustrează aceeași tendință de a impune dihotomii moderne unei lumi care încă nu simțise nevoia să definească nici „știința", nici „religia".

69. Această explicație (a lui Karsten) a fost acceptată de Burnet și Wilamowitz. Dar vezi, *contra*, Bidez, *op.cit.*, 166 și Nestle *loc. cit.*, 549, n. 14.

70. Avînd în vedere aceste pasaje, descrierea poemului *Despre natură* de către Wilamowitz ca „durchaus materialistisch" (întru totul materialist) (*loc. cit.*, 651) este absolut eronată, cu toate că, fără îndoială, Empedocle, ca și alți oameni ai vremii sale, gîndea forțele mentale în termeni materiali.

71. Jaeger, *Theology*, 132.

72. Cf. Rohde, *Psyche*, 378. Despre registrul bogat al funcțiilor șamanului, vezi Chadwick, *Growth of Literature*, I, 637 și urm. și *Poetry and Prophecy*, cap. I și III. Societatea homerică e mai înaintată: aici *ῥῆσθῆς* [ghicitorul], *ἰατρός*, [medicul], *δοῦρ* [poetul] sînt membrii unor profesii distincte. Șamanii din Grecia arhaică constituiau o întoarcere la un tip mai vechi.

73. Tradiția mai tîrzie cu accentul pe taina în care erau învăluite învățăturile lui Pitagora a negat faptul că ar fi scris ceva; cf., totuși, Gigon, *Unters. z. Heraklit*, 126. S-ar părea că nu a existat o astfel de tradiție în secolul al V-lea din moment ce Ion din Chios putea atribui poemele orfice lui Pitagora (n. 96 *infra*).

74. Cf. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, cap. III.

75. Chadwick, *JRAI*, 66 (1936) 300. Șamanii moderni au pierdut această putere, dar încă se mai înconjoară, cînd își exersează activitatea șamanică, cu imagini de lemn ale unor păsări și fiare, sau cu pieile lor, pentru a se asigura de ajutorul spiritelor animale (Meuli, *loc. cit.*, 17);

ei și imită strigătele acestor ajutoare (Mikhailovski, *loc. cit.*, 74, 94). Aceeași tradiție apare în legenda lui Pitagora, despre care „se crede că a împlînzit un vultur oprindu-l din zbor cu anumite strigăte și făcîndu-l să coboare” (Plut., *Numa*, 8); aceasta poate fi comparată cu credința eniseană că „vulturii sînt ajutoarele șamanilor” (Nioradze, *op.cit.*, 70). El împlînzește și un alt animal foarte important pentru șamanii din nord ș.a., ursul (Iamb., *vit. Pyth.*, 60).

76. Chadwick, *ibid.*, 305 (călătoria în lumea subpămînteană a lui Kan Mărgăn în căutarea surorii sale) și *Poetry and Prophecy*, 93; Mikhailovski, *loc. cit.*, 63, 69 și urm.: Czaplicka, *op.cit.*, 260, 269; Meuli, *loc. cit.*, 149.

77. Guthrie, *op.cit.*, 35 și urm.

78. De exemplu, capul mantie al lui Mimir, *Ynglinga saga*, cap. IV și VII. în Irlanda, „capetele care vorbesc sînt un fenomen atestat de mai bine de o mie de ani” (G.L. Kittredge, *A Study of Gawain and the Green Knight*, 177, în care se citează numeroase exemple). Cf. și W. Deonna, *REG*, 38 (1925) 44 și urm.

79. Wilamowitz, *Glaube*, II. 193 și urm. (1932). Festugiere, *Revue Biblique*, 44 (1935) 372 și urm.; *REG*, 49 (1936) 306 și urm.; H.W.

150

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Thomas, *Enkliva (De cealaltă parte)* (1938); Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (1941). Un contraatac curajos împotriva acestui scepticism „reacționar” l-a dat în 1942 Ziegler, reprezentant al vechii gărzi panorfice, sub forma unui articol într-o lucrare de referință (*P.-W.*, s.v. „Orfische Dichtung”). Deși marchează fără nici o greutate cîteva lovituri directe împotriva adversarului său Thomas, Ziegler nu mi-a lămurit îndoielile privitoare la temeiul explicației tradiționale a „orfismului” chiar în forma modificată în care este prezentată de scriitorii prudenți ca Nilsson („Early Orphism”, *Harv. Theol. Rev.*, 28 [1935], și Guthrie (*op.cit.*)).

80. Vezi, *contra*, Wilamowitz, II, 199. Herodot 281 poate fi considerat o posibilă excepție de la generalizarea lui că nici un scriitor al perioadei clasice nu vorbește de 'Orfici' (Orfici), numai în cazul în care adoptăm „textul scurt” (citirea lui ABC) al acestui pasaj controversat. Dar o omisiune accidentală într-un strămoș al ABC-ului, provocată de homoioteuton și care duce la o schimbare inevitabilă a numărului verbului, mi se pare mult mai probabilă decît o interpolare în *DRSV*; și rămîn la convingerea că alegerea cuvîntului *opyiww* [orgii] în propoziția următoare a fost determinată de cuvîntul *Bakxixoi*; [cei cuprinși de frenezie bahică] în „textul lung” al acesteia (cf. Nock, *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, 248 și Boyance, *Culte des Muses*, 94, n. 1.).

81. Vezi, *contra*, Bidez, *op.cit.*, 141 și urm. După părerea mea există argumente mai puternice în favoarea asocierii lui Empedocle cu tradiția pitagorică (Bidez, 122 și urm., Wilamowitz, *Beri. Sitzb.*, 1929, 655; Thomas, 155 și urm.) decît în favoarea asocierii cu trăsături demonstrabile și distinctive ale orfismului timpuriu (Kern, Kranz etc). Probabil că este oricum greșit să îl considerăm membru al vreunei „școli”; el era un șaman independent cu un mod de exprimare personal.

82. în *Hypsipyle*, fr. 31 Hunt (= Kern, *O.F.*, 2) adjectivul banal *iTpoToyovoq* [primul născut] nu are nici o asociere demonstrată cu literatura mai veche orfică, în timp ce *Epwg* [Eros] și *Nu^* [Noaptea] au fost importate prin presupunere. Nici *Cretanii*, fr. 472, nu are vreo legătură demonstrabilă cu „orfismul” (Festugiare, *REG*, 49. 309).

83. Vezi, *contra*, Thomas, 43 și urm.

84. Vezi, *contra*, Wilamowitz, II, 202 și urm.; Festugiere, *Rev. Bibl.*, 44.381 și urm.; Thomas, 134 și urm.

85. Teza centrală a cărții lui Thomas este că această ipoteză este atît superfluă cît și intrinsec improbabilă.

86. Vezi, *contra*, Linforth, 56 și urm.; D.W. Lucas, „Hippolytus”, *CQ* 40 (1946) 65 și urm. Tradiția pitagorică menționa explicit că atît vînă-torii cît și măcelarii erau impuri (Eudoxus, fr. 36 Gisinger = Porf., *vit. Pyth.*, 7). Concepția orfică despre ei nu putea fi diferită.

87. Această veche eroare a fost demascată de nenumărate ori în ultimii ani: vezi R. Harder, *Über Ciceros Somnium Scipionis*, 121, nr. 4; Wilamowitz, II, 199; Thomas, 51 și urm.;

Linforth, 147 și urm. Deoarece mai este totuși susținută de savanți venerabili, pare necesar să

mai spun o dată că: a) ceea ce este, atribuit de Platon în *Crat.* 400 c expresiei *cei care-l înconjurau pe Orfeu* este o derivație a lui

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

151

trup — *a(5\ia* (touto to 6vo\ja) [acest termen], de la a salva/ ca să fie salvat [sufletul]: și este întărit prin cuvintele și *nu trebuie să prezinte nici o scrisoare* care opun *oi5\ia-owC,iii* [trup-salvez] lui *o(3\ia-o?\ia* [trup-semn] și *auj\ia-ari\iaiv(jj* [trup-semnific]; b) *owp.a-of}\ia* [trup-semn] este atribuit în același pasaj lui *nvic*, [unele] fără nici o altă specificare; c) atunci când un autor spune „unii oameni leagă *oS\ia* de *ar\ia*, dar eu cred că poeții orfici sînt cei care au creat cuvîntul, derivat din auțu (*salvez*) „nu putem să identificăm «poeții orfici» cu «unii oameni» sau să-i includem în «unii oameni» (îclin să cred că afirmația rămîne valabilă chiar dacă *desigur* este înțeles ca determi-nînd *dreptatea celei care a dat*).

88. Cum spune D.W. Lucas (CQ 40.67), „citorul modern, nedumerit și consternat de aparenta lipsă de rafinament a religiei grecești convenționale, tinde să caute pretutindeni urme ale orfismului, deoarece simte că orfismul corespunde așteptărilor sale privitoare la religie și nu e dispus să admită că grecii nu aveau aceleași pretenții”. Cf. și Jaeger, *Theology*, 61. Sînt aproape sigur că, într-o bună zi, „biserica orfică istorică” așa cum apare, de pildă, în *Study of History* de Toynbee, V, 84 și urm., va deveni exemplu clasic al tipului de miraj istoric care apare atunci când oamenii își proiectează inconștient preocupările în trecutul îndepărtat.

89. Festugiere, *REG*, 49.307; Linforth, XIII și urm.

90. Paralele între Platon sau Empedocle și acei compilatori tîrzii nu constituie, cred, o astfel de garanție; în afară de cazul în care am putea exclude posibilitatea că un compilator a plagiat o frază sau o idee din acești maeștri recunoscuți ai gîndirii mistice.

91. Scepticii par să-l fi inclus pe Herodot, pe Ioan din Chios și Epigenes (n. 96, *infra*) și pe Aristotel; vezi admirabila prezentare a lui Linforth, 155 și urm.

92. *Rep.*, 364 E. Etimologia și folosirea cuvîntului *opaSoc*, [mulțime] sugerează că Platon nu se gîdea atît la zgomotul confuz al recitării bolborosite cît la zgomotul confuz al unor cărți care, toate, expun cîte o schemă; e nevoie de mai multe pentru a alcătui o *6\ia8oq* [mulțime]. Expresia lui Euripide, *aburii multor scriitori* (*Hipp.*, 954), subliniază de asemenea atît multiplicitatea autorităților orfice cît și inutilitatea lor. Cum observă Jaeger (*Theology*, 62), este anacro-nistic să postulăm o „dogmă” orfică uniformă în perioada clasică.

93. Platon, *Crat.*, 400 c; Eur., *Hipp.*, 952 și urm. (cf. Ar., *Ran.*, 1032, Platon, *Legi*, 782 c); Platon, *Rep.*, 364 E - 365 A.

94. Ziegler, *loc. cit.*, 1380, e cel care pare să aibă dreptate în această privință, și nu ultrascepticul Thomas. Cuvintele lui Aristotel în *de anima* 410^b 19 (= *O.F.*, 27) nu numai că nu exclud transmigrația din sfera credințelor orfice, ci chiar confirmă faptul că era inclusă, arătînd că unii scriitori de *Orfice* credeau în orice caz într-un suflet preexistent care se poate detașa de trup.

95. In comedia medie pitagorică care apar pretind că sînt vegetarieni (Antifanes, fr. 135 K, Aristofan, fr. 9 etc.) sau chiar că trăiesc numai cu pîine și apă (Alexis, fr. 221). Dar regula pitagorică avea forme deosebite: cele mai vechi interziceau probabil numai hrînirea cu anumite animale „sacre” sau cu anumite părți din ele (Nilsson,

152

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

„Early Orphism”, 206 și urm.; Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.*, 289 și urm.). Ideea trup-gardă *oi3\ia-9poupd* aparținea, după spusele lui Clearh, unui pitagorician, real sau imaginar, numit Euxitheos (Platon, *Fedon* 62 B, nu susține, după părerea mea, că ideea a fost răspîndită de Philolaos; de altfel nu am nici o încredere în „Philolaos”, fr. 15). Despre *KâQapoiq* pitagoric vezi, *infra*, n. 119, iar despre asemănarea generală dintre ideile pitagorice vechi și cele orfice vechi, E. Frank, *Tlato n u.d. sogenannten Pythagoreer*, 67 și urm., 356 și urm. și Guthrie, *op.cit.*, 216 și urm. Deosebiriile cele mai ușor de recunoscut nu sînt deosebiri de doctrină, ci sînt legate de cult (Apolo este figura centrală a pitagorismului, Dionysos, se pare, cea a 'Opepid); de statut social (pitagorismul este aristocratic, 'Opepiid probabil că nu); și, mai ales, de faptul că gîndirea orfică rămînea la nivel mitologic, în vreme ce pitagorică au încercat de la început să traducă acest mod de a gîndi în termeni mai mult sau mai puțin raționali.

96. Diog. Laert., 8.8 (= Kern, *Test.*, 248); Clem. Alex., *Strom.*, 1.21,131 (= *Test.*, 222). Mi se pare greu de acceptat identificarea făcută de Linforth între acest Epigenes și un membru obscur al cercului socratic (*op.cit.*, 115 și urm.); tipul de interese lingvistice pe care i le atribuie Clement (*ibid.*, 5.8, 49 = *O.F.*, 33) și Athenaios (468 C) sugerează o erudiție alexandrină. În orice caz, a fost un om care s-a dedicat studiului poeziei orfice, și mi se pare incorect ca din cauza informațiilor noastre frugale să trecem peste afirmația sa cu dezinvoltura lui Delatte (*Etudes sur la litt. pyth.*, 4 și urm.). Nu știm pe ce se bazau atribuirile făcute de el; dar pentru concepția generală, potrivit căreia pitagoricii timpurii au avut un aport la întemeierea operelor orfice, el putea apela la o autoritate serioasă din secolul V, în afară de Ioan din Chios, și anume la Herodot, dacă nu greșesc interpretând renumita propoziție 2.81 astfel: „Aceste practici egiptene coincid (*mărturisesc* RSV) cu practicile numite orfice și dionysiace, a căror origine este de fapt în Egipt și dintre care unele au fost aduse de acolo de Pitagora” (vezi n. 80 *supra*, asupra textului). Deoarece Hdt. atribuie în altă parte (2.49) importarea Bcn<xiKd [ceremoniilor bahice] lui Melampus, practicile importate de Pitagora se limitează, pesemne, la 'OpcpiKd [ceremoniile orfice]. Cf. 2.123 unde spune că nu vrea să dea numele plagiatorilor care au importat doctrina transmigrației din Egipt și pretind că le aparține, deși îi sînt cunoscute.

97. Ceva asemănător s-a petrecut probabil în India, unde credința în reîncarnare apare relativ tîrziu fără să fie indigenă sau să facă parte din credința imigranților I.E.W. Ruben, *Acta Orientalia*, 17 (1939) 164 și urm., consideră contactele cu cultura șamanică a Asiei Centrale drept punctul de plecare al teoriei. Interesant este faptul că în India, ca și în Grecia, teoria reîncarnării și interpretarea visului ca o călătorie psihică își fac prima apariție împreună (*Br. Upani-shad*, 3.3 și 4.3; cf. Ruben, *loc. cit.*, 200). Par să fi fost elemente ale aceluiași model de credință. În acest caz, dacă șamanismul este sursa celui de al doilea element, este probabil sursa amîndurora.

98. Rohde, „Orpheus”, *Kl. Schriften*, II, 306.

99. Eranos, 39 (1941) 12. Vezi, *contra*, Gigon, *Ursprung*, 133 și urm.

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI
153

100. Heraclit, fr. 88 D., cf. Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, 3.230 (citată *infra*, n. 109); Platon, *Fedon*, 70 C - 72 D (argumentul *ăvianoSooic*, [restituirii]).

101. „Această doctrină a transmigrației sau reîncarnării sufletului se găsește la multe triburi primitive”, Frazer, *The Belief in Immortality*, I. 29. „Credința într-o formă de reîncarnare este universal prezentă la toate civilizațiile culegătorilor de hrană și ale pescarilor și vîntătorilor”, P. Radin, *Primitive Religion*, 270.

102. Cf. Platon, *Fedon*, 69 C, *Rep.*, 363 D etc, iar pentru credința pitagoreică în Tartar, Arist., *Anal. Post.*, 94^b 33 (= *Vorsokr.*, 58 CI). O Călătorie subpămînteană este printre poemele atribuite de Epigenes pitagoricianului Cercops (n. 96). Imaginea specifică a unui iad de noroi este de obicei numită „orfică” după Olympiodor (*In Phaed.*, 48.20 N). Aristide, *orat.*, 22.10 K (p. 421 Dind.) i-o atribuie lui Eleusis (cf. Diog. L., 6.39). Platon, *Rep.*, 363 D și *Fedon*, 69 C, este foarte vag. Suspectez că este o veche noțiune populară provenind din ideea consubstanțialității spiritului și a trupului și din confuzia dintre Hades și mormînt care rezultă: stadiile dezvoltării ei pot fi urmărite la Homer. *Cele care se găsesc în palatul lui Hades* (*Od.* 10.512, cf. Sof., *Ajax*, 1166, *cele care se găsesc în mormînt*); Eschil Ad^ma [torță] sau hăna (*Eum.*, 387, cf. Blass, *ad loc*); Aristofan: *o mlaștină mare și un noroi fără sfîrșit* (*Ran.*, 145). La un moment dat a fost interpretată ca o pedeapsa pentru cei neinițiați sau „impuri” (tujv dKaGdpToiv); aceasta ca urmare a contribuției eleusine sau orfice sau a amîndurora.

103. La întrebarea *care este lucrul cel mai adevărat*?, vechiul catehism pitagoric răspundea că *oamenii sînt vicleni* (Iamb., *vit. Pyth.*, 82 = *Vorsokr.*, 45 C 4).

104. *Legi*, 872 DE. Cf. concepția pitagorică a dreptății, Arist., *E.N.*, 1132^b 21 și urm.

105. *Oamenii avînd nenorociri voluntare, pe care le cunosc* a fost citată drept pitagorică de Hrisip *apud* Aul. Gell., 7.2.12. Cf. Delatte, *Etudes*, 25.

106. Vezi *supra*, cap. II.

107. Împotriva lui Burnet care atribuie reamintirea platonică pitagoricilor (*Thales to Plato*,

43), vezi L. Robin, „Sur la doctrine de la reminiscence”, *REG*, 32 (1919) și 451 și urm. (= *La Pensee helle-nique*, 337 și urm.) și Thomas, 78 și urm. Despre educarea memoriei la pitagorici, Diod., 10.5 și Iamb., *vit. Pyth.*, 164 și urm. Acești autori nu o leagă cu încercarea de a reinvia amintirea unor vieți trecute, dar acesta mi se pare a fi scopul ei ultim. 'Avdjivnaic; [Amintirea] în acest sens este o trăsătură excepțională, la care se ajunge numai prin daruri speciale sau printr-un antrenament special ; este o realizare spirituală extrem de apreciată în India de azi. Credința în amintire este probabil asistată de o iluzie psihologică stranie avută de unele persoane, cunoscută sub denumirea *dedejă vu*.

108. Iamb., *vit. Pyth.*, 85 (= *Vorsokr.*, 58 C 4). Cf. Crantor *apud* [Plut] *cons. adApoll.*, 27, 115 B, care atribuie „multor oameni înțelepți” concepția că viața omenească este o rinupia [pedeapsă] și Arist., fr. 60, unde aceeași concepție este atribuită celor *care vorbesc la ceremonii* (poetii orfici?).

154

109.

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Heraclit, fr. 62.88, cf. Sext. Emp., *Pyrhh. Hyp.* 3.230: *Heraclit spunea că a trăi și a muri înseamnă că noi ne aflăm și în viață și morți: căci atunci când trăim, sufletele noastre sînt moarte și îngropate în noi, când însă noi murim, sufletele supraviețuiesc și sînt vii; și Philo.Leg. alleg.*, 1.108. Citatul lui Sextus nu este, fără îndoială, *verbatim*; dar nu pare prudent să-l neglijăm, cum fac unii, din cauza limbajului „pitagoric”. Pentru concepția similară a lui Empedocle, vezi *infra*, n. 114; și pentru evoluții ulterioare ale acestui mod de a gândi, Cumont, *Rev. de Phil.*, 44 (1920) 230 și urm.

110. Ar., *Ran.*, 420, *la morții de sus*, și parodia lui Euripide, *ibid.*, 1477 și urm. (Cf. 1082, și spunînd că nu trăiește viața în care doctrina este prezentată ca o culme a perversiunii).

111. Ferekyde, A5 Diels. Despre cele două suflete din Empedocle, vezi Gomperz, *Greek Thinkers*, I. 248 și urm. (trad. engl.); Rostagni, *II Verbo di Pitagora*, cap. VI; Wilamowitz, *Beri. Sitzb.*, 1929, 658 și urm.; Delatte, *Enthousiasme*, 27. Faptul de a nu fi făcut deosebirea dintre iijuxn [suflet] și 8a[icov [daimon] a avut ca urmare descoperirea unei contradicții imaginare între *Purificări* și poemul *Despre natură* în ceea ce privește nemurirea. Contradicții aparente legate de același subiect din fragmentele lui Alcmaeon pot fi explicate în același mod (Rostagni, *loc. cit.*). O altă concepție despre eul „ocult” nemuritor, atribuită de Aristotel „unor pitagorici” (*de anima*, 404^a, 17), îl prezintă ca pe o particulă materială minusculă *%6a\%a*, o noțiune cu multe analogii primitive. Aceasta este altceva decît suflul vital care este principiul vieții la un nivel empiric obișnuit. Noțiunea pluralității „sufletelor” a fost preluată, poate, din tradiția șamanică: majoritatea popoarelor siberiene de astăzi cred în două sau mai multe suflete (Czaplicka, *op.cit.*, cap. XIII). Dar, după cum a spus Nilsson recent, „o teorie pluralistă despre suflet se bazează pe natura lucrurilor și numai pentru felul nostru de a gândi pare surprinzător faptul că un om ar putea avea mai multe «suflete»” (*Harv. Theol. Rev.*, 42 [1949] 89).

112. Empedocle, A 85 (Aetius, 5.25.4), cf. fr. 9-12. Întoarcerea ifiuxn [sufletului] sau a Trveujia (*spiritului*) în eterul aprins; Eur., *Rug.*, 533, fr. 971, și epitaful din Potideea (Kaibel, *Epigr. gr.*, 21). Pare să se bazeze pe ideea simplă că ipuxn [suflet] este suflul sau aerul cald (Anaximene, fr. 2) care tinde să se ridice în sus cînd e eliberat în atmosferă în momentul morții (Empedocle, fr. 2.4. KanvoTo SiKrvjv dpGevTev [ridicîndu-se în sus ca un fum]).

113. Un paradox similar îi atribuie Clement lui Heraclit, *Paedag.*, 3.2.1. Dar ceea ce lipsește din fragmentele lui Heraclit este preocuparea de sentimentul de vină. Ca și Homer, este mai preocupat de Tijrj [onoare] (fr. 24).

114. Părerea lui Rohde că „locul nefamiliar” (fr. 118) și „pajiștea lui Ate” (fr. 121) înseamnă pur și simplu lumea oamenilor, se sprijină pe surse antice și mi se pare întemeiată. A fost contestată de Maass și Wilamowitz, dar este acceptată de Bignone (*Empedocle*, 492), Kranz (*Hermes*, 70 [1935] 114 n. 1) și Jaeger (*Theology*, 148 și urm. 238).

115. Calitățile imaginative ale *Purificărilor* au fost subliniate de Jaeger, *Theology*, cap. VIII, în special 147 și urm. Empedocle a fost un poet adevărat, nu un filosof care scria versuri.

ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

155

116. Vezi *supra*, pp. 40 și urm. Anumite funcții catartice sînt exersate de șamanul siberian

primitiv (Radloff, *op.cit.*, II. 52 și urm.); rolul de KoGap-niț [purificator] va ajunge în mod natural la imitatorii lui greci.

117. O.F.,32(c)și(d).

118. *Rep.*, 364 E: *prin jertfele și plăcerile jocului* Empedocle, fr. 143, prescrie spălarea cu apă adunată într-un vas de bronz de la cinci izvoare - care amintește „rețeta” oferită de un vorbitor din Menandru (fr. 530, 22 K), *a purifica stropind cu apă de la trei izvoare și catharsis-ul* practicat de șamanii buriati cu apă adunată de la trei izvoare (Mikhailovski, *loc. cit.*, 87).

119. Aristoxenos, fr. 26, și nota lui Wehrli: Iamb, *vit. Pyth.*, 64 și urm., 110-114, 163 și urm.; Porf., *vit. Pyth.*, 33; Boyancă, *Le Culte des Muses*, 100 și urm., 115 și urm. Muzica este folosită de șamanii moderni pentru a chema sau goni spirite - este „limbajul spiritelor” (Chadwick, *JRAI*, 66 [1936] 297). Se pare că folosirea ei de către pitagorici provine, cel puțin în parte, de la tradiția șamanică: cf. Ľmu5ai [cuvintele magice] prin care se spune că urmașii traci ai lui Zalmoxis „vindecă sufletul” (Platon, *Charm.*, 156 D - 157 A).

120. Empedocle, fr. 117.

121. Ar., *Ran.*, 1032 (cf. Linforth, 70); Eudoxus *apud* Porf., *vit. Pyth.*, 7. Vegetarianismul este asociat de Euripide (fr. 472) și de Teofrast (*apud* Porf., *de abst.*, 2.21) cu cultul misterelor cretane, iar vegetarianul cretan Epimenide a avut, probabil, un rol în răspândirea lui. Dar cealaltă formă a regulii pitagorice care interzicea doar mîncatul anumitor animale „sacre”, cum ar fi cocoșul alb (n. 95 *supra*) pare să derive din șamanism, deoarece în zilele noastre „animalele, și în special păsările, care joacă un rol în credințele șamanice, nu pot fi ucise și nici brutalizate” (Holmberg, *op.cit.*, 500), deși o interdicție generală a mîncatului de carne nu există decît în unele clanuri buriate (*ibid.*, 499).

122. „Tăcerea pitagorică” a rămas proverbială de la Isocrate (11.29) încoace. Imablihos vorbește de cinci ani de tăcere completă pentru novici (*vit. Pyth.*, 68, 72), dar aceasta poate fi o exagerare mai tîrzie. Abstenența sexuală, Aristoxenos, fr. 39 W., Iamb., *vit. Pyth.*, 132, 209 și urm.; relații sexuale dăunătoare, Diog. Laert., 8.9., Diod., 10.9.3. și urm., Plut., *Conv. Q* 3.6.3., 654 B. Celibatul nu este o condiție impusă șamanului siberian, însă după spusele lui Poseidonios celibatul era practicat de unii oameni sfinți (șamani ?) printre tracii geți (Strabon, 7.3.3. și urm.).

123. Hippolytus (*Ref. haer.*, 7.30 = Empedocle B 110) îl acuză pe Marcion de a emula Ka9apnoi [purificările] lui Empedocle atunci cînd încearcă să scape de căsătorie [căci după Empedocle, căsătoria distinge pe cineva și face multe]. Explicația o găsim într-o altă afirmație atribuită lui E. (*ibid.*, 7.29 = Emp., B 115), potrivit căreia relațiile sexuale vin în ajutorul forței destructive a conflictului. Nu e limpede dacă E. ajunsese chiar să propovăduiască sinuciderea neamului omenesc.

124. Hippodamas *apud* Iamb., *vit. Pyth.*, 82.

125. Paus., 8.37.5 (= Kern, *Test*, 194).

126. Wilamowitz, *Glaube*, II. 193, 378 și urm.

156

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

127. De pildă de Festugiere, *Rev. Bibi.*, 44 (1935) 372 și urm. și *REG*, 49 (1936) 308 și urm. Pe de altă parte, vechimea mitului este susținută -nu întotdeauna pe baze foarte solide - de Guthrie (107 și urm.), Nilsson („Early Orphism”, 202) și Boyance („Remarques sur le salut selon l'Orphisme”, *REA*, 42 [1941] 166). Cea mai completă și mai îngrijită prezentare a mărturiilor este a lui Linforth, *op.cit.*, cap. V. El tinde să fie de acord cu datarea mai timpurie, deși concluziile lui sînt, în unele privințe, negative.

128. Pentru semnificația probabilă a atribuirii lui Onomacritus, vezi Wilamowitz, *Glaube*, II, 379, n. 1; Boyance, *Culte des Muses*, 19 și urm.; Linforth, 350 și urm. Aș fi mai prudent în ceea ce privește presupunerile legate de descoperirile din Kabeirionul theban (Guthrie, 123 și urm.), care ar fi mai impresionante ca mărturii dacă ar conține ceva care să le lege nemijlocit de titani sau de criTapayudț [tulburare]. Nici descoperirea ingenioasă a lui S. Reinach (*Rev. Arch.*, 1919, I. 162 și urm.) a unei aluzii la mit în una din npopArjuaTa [problemele] aristoteliene „adiționale” (Didot Aristotel, IV.331.15) nu, ne este de mare ajutor atîta vreme cît data acestei TTdpXrma [probleme] rămîne nesigură; mărturia lui Athen. 656 AB nu este

suficientă pentru a dovedi că TTPd(3Ari|ia [problema] era cunoscută de Philochoros.

129. Vezi An. I, pp. 236 și urm.; despre relația dintre rit și mit, Nilsson, „Early Orphism”, 203 și urm. Celor care susțin, ca Wilamowitz, că vechea 'OpceptKd (*Orfică*) nu are nici o legătură cu Dionysos, nu le rămâne decât să conteste mărturia lui Hdt., 2.81 (sau să o elimine adoptând interpretarea mai puțin probabilă din punctul de vedere al transcrierii).

130. Vezi *supra*, pp. 39 și urm.

131. Pindar, fr. 127 B, (133 S.) = Platon, *Meno*, 81 BC. Această interpretare o prezintă Tannery, *Rev. de Phil.*, 23, 126 și urm. Rose a pledat convingător în favoarea ei în *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray*, 79 și urm. (cf. și nota sa din *Harv. Theol. Rev.*, 36 [1943] 247 și urm.).

132. Platon, *Legi*, 70 IC. Gîndirea este, din păcate, tot atît de eliptică pe cît e de confuză sintaxa; dar toate explicațiile care presupun că pasajul se referă numai la războiul titanilor cu zeii se lovesc de fraza *așa-numită străveche generație titanică* (sau *ei ajungînd din nou în aceeași situație*, Schanz), care nu are nici un sens aplicată la titani și nici (ținînd seama de udAiv [în vechime]) aplicată la oameni, în afară de cazul în care rasa omenească ar fi izvorît din titani. La obiecția lui Linforth (*op.cit.*, 344) potrivit căreia Platon se referă numai la degenerați, pe cînd mitul a făcut din TiTaviKq cpuaiq [generația titanică] o permanență a întregii naturi omenești, răspunsul este, desigur, că în timp ce toți oamenii au o natură de titan, numai degenerații „se mîndresc cu ea și vor să-i întrecă” (ettiSeikvuçji implică mîndria de a o avea, iar|iipoujiLvoiq înseamnă că urmează exemplul strămoșilor lor mitologici).

133. *Ibid.*, 854 B; unei persoane chinuite de impulsuri la sacrilegiu trebuie să îi spunem: *O, minunatul, pe tine nu te Urăște acum spre acest sacrilegiu vreo pornire rea, omenească sau zeiască, ci un tăun înnăscut în tine din vechile și necuratele nelegiuiri omenești*, ȘAMANII GRECI ȘI ORIGINEA PURITANISMULUI

157

de-ai ajuns din nou un criminal. Nedreptățile sînt de obicei considerate crime comise de strămoșii direcți (England etc.) sau de însăși persoana respectivă într-o încarnare anterioară (Wilamowitz, *Platon*, I. 697). Dar a) dacă ispita se naște din acțiuni omenești din trecut, de ce nu e numită *rău omenesc*; b) de ce este un impuls specific la sacrilegiu; c) de ce sînt faptele inițiale *infame pentru oameni* (cuvinte pe care le luăm, cum e și firesc, împreună, deoarece ele duc la sfatul din propoziția următoare ș.a. de a solicita purificarea *de la zei*)? Inevitabil ajung la concluzia (la care a ajuns și Rathmann pe altă cale, *Quatestt. Pyth.*, 67) că Platon se gîndește la titani, ale căror îndemnuri iraționale continue (oiaTpo?) îl obsedează pe omul nenorocit în orice clipă (TrLpi(pLpdjiLvo<;), ispitindu-l să le întrecă sacrilegiul. Cf. Plut., *de esu carn.*, I, 996 C: *căci ceea ce nouă ni separe lipsit de rațiune, confuz și violent și-l considerăm daimonic și nu zeiesc, cei din vechime numeau Titani* (care pare să vină de la Xenocrates); pentru oîcnpoc; [furie] ca rezultat al răului moștenit de om, Olimp., *in Phaed.*, 87.13 și urm. N (= *O.F.*, 232).

134. Olimp., *in Phaed.*, 84.22 și urm. o *închisoare (păzită)*, după cum spune Xenocrates, „de natură titanică” și o pune în legătură cu Dionysos (= Xenocrate, fr. 20). Cf. Heinze *ad loc.*; E. Frank, *Platon u.d. sog. Pythagoreer*, 246, și părerile mai prudente ale lui Linforth, 337 și urm.

135. Trebuie să admitem o dată cu Linforth că nici unul din scriitorii mai vechi nu identifică explicit divinul din om cu dionisiacul. Putem, însă, arăta că această identificare nu este (cum susține Linforth, p. 330) invenția lui Olimpiodoros (*in Phaed.*, 3.2 și urm.), sau (cum s-ar putea crede), a sursei sale, Porfir (cf. Olimp., *ibid.*, 85.3). a) Apare la Olimpiodoros, nu numai „ca un procedeu disperat de-a explica un pasaj confuz din Platon” (Linforth, p. 359), ci și ca o explicație în termeni mitici a conflictului moral și a mîntuirii omului, *in Phaed.*, 87.1 și urm. *Alungăm din noi pe Dionysos și astfel devenim Titani; și cînd ajungem în această stare, ne împlinim cu stîngăcie din nou ca dionisiaci*. Cînd Linforth spune (p. 300) că legătura dintre aceste idei și mitul titanic „nu este sugerată de Olimpiodoros, ci este pur și simplu afirmația gratuită a savanților moderni”, el nu pare să fi luat în seamă acest pasaj; b) Iamblihos spune despre vechii pitagorici, *vit. Pyth.*, 240, se *sfătuiau deseori unul pe altul să nu izgonească zeul dintr-înșii*. Nimeni nu pare să fi observat că el se referă la aceeași doctrină ca și Olimpiodoros (folosirea verbului Siaonăv [a izgoni] este un indiciu sigur). Nu știm care a fost

sursa lui; dar nici chiar Iamblihos nu ar prezenta drept vechi Siacmăv [simbol] pitagoric ceea ce fusese inventat recent de Porfir. Vechimea adevărată a doctrinei nu poate fi determinată exact, dar probabil că a fost găsită de Porfir, ca și mitul titanilor, în Xenocrate. În acest caz era imposibil ca Platon să nu o cunoască, însă el avea un motiv serios pentru a nu folosi acest element al mitului: Platon putea identifica impulsurile iraționale cu titanii, dar identificarea în om a divinului cu dionisiacul era incompatibilă cu filosofia lui raționalistă.

136. Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads*, 579.

VI. Raționalism și reacție

» > >

În perioada clasică

Marile progrese ale civilizației sînt ■ . ' procese care nu fac decît să distrugă societățile care le găzduiesc.

A.N. Whitehead

În capitolele anterioare am încercat să ilustrez, în interiorul unui domeniu specific de credință, acumularea lentă, de-a lungul secolelor, a depunerilor rămase de pe urma diferitelor mișcări religioase succesive care formează ceea ce Gilbert Murray numea, într-o conferință publicată recent, „Conglomeratul moștenit”¹. Metafora geologică este adecvată, căci evoluția religioasă este un proces geologic: principiul ei este, în general și cu cîteva excepții, *aglomerarea* nu substituirea. O nouă structură religioasă înlocuiește foarte rar complet structura anterioară; fie că cea veche supraviețuiește ca element al celei noi - un element uneori semi-inconștient și nemărturisit - fie că cele două conviețuiesc, incompatibile din punct de vedere logic dar acceptate concomitent de indivizi diferiți sau chiar de unul și același individ. Un exemplu pentru primul caz a fost felul în care noțiuni homerice, precum cea de *ate*, au fost preluate și transformate de cultura arhaică a vinii. Al doilea caz este ilustrat prin modul în care perioada clasică a moștenit o serie de imagini contradictorii despre „suflet” sau „eu” - cadavrul viu din mormînt, imaginea vagă din Hades, suflul perisabil care se revarsă în aer sau este absorbit în eter, daimonul care este renăscut în alte trupuri. Toate aceste imagini, deși din perioade diferite și derivate din modele culturale diferite, au persistat pe fundalul gândirii secolului al V-lea; una sau mai multe dintre ele, uneori chiar toate, puteau fi luate în serios din moment ce nu exista o Biserică oficială care să decidă care din ele este falsă și care este adevărată. Asupra acestor probleme nu exista o „concepție greacă”, ci doar o învâlsămeală de răspunsuri contradictorii.

¹ Acesta era, deci, la sfîrșitul perioadei arhaice, „conglomeratul moștenit”, ^inteligibil din punct de vedere istoric, ca reflex al

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ

159

nevoilor omenești schimbătoare de-a lungul multor generații succesive dar, din punct de vedere intelectual, o masă de confuzii. Am văzut, în treacăt, cum a încercat Eschil să învingă această confuzie și să desprindă din ea o semnificație morală². Dar în perioada dintre Eschil și Platon încercarea nu a fost reînnoită. În acea perioadă prăpastia dintre credințele poporului și credințele intelectualilor, care este deja implicată la Homer³, se adîncește pînă la o ruptură totală și pregătește terenul pentru dizolvarea treptată a conglomeratului. Mă voi ocupa în capitolele care urmează cu unele consecințe ale acestui proces și cu încercările care au fost făcute pentru a-l opri.

Procesul în sine nu constituie, în aspectul său general, o parte a subiectului meu. El aparține istoriei raționalismului grec, despre care s-a scris destul⁴. Dar merită, poate, să spunem cîteva lucruri în legătură cu el. Unul ar fi că „Aufklärung” sau „luminismul” nu a fost inițiat de sofîști. Acest lucru trebuie menționat, fiindcă pentru unii „luminismul” și mișcarea sofistă sînt unul și ca atare sînt privite cu aceeași dezaprobare sau (mai rar) aprobare. Luminismul este, firește, mult mai vechi decît mișcarea sofistă; rădăcinile sale

sînt în Ionia secolului al VI-lea; el apare la Hecateu, Xenofan și Heraclit, și este, continuat de o generație mai târzie, de oameni de știință speculativă ca Anaxagora și Democriț. Hecateu este primul grec care a recunoscut că mitologia greacă i se părea „caraghioasă”⁵ și a încercat să o facă mai puțin caraghioasă, inventînd explicații raționaliste, în vreme ce contemporanul său, Xenofan, ataca miturile homerice și hesiodice din punct de vedere moral⁶. Mai importantă pentru scopurile noastre este afirmația potrivit căreia (Xenofan nega validitatea prorociilor (ναῦτικῆ)⁷: dacă este adevărat, înseamnă că el este aproape singurul dintre gânditorii clasici greci care respinge nu numai pseudoștiința citirii în semne, dar întregul complex adînc înrădăcinat al ideilor despre inspirație cu care ne-am ocupat într-unul din capitolele anterioare. Dar contribuția lui decisivă a fost descoperirea relativității ideilor religioase. „Dacă un bou ar putea picta un tablou, zeul său ar alege ca un bou”⁸; o dată rostite aceste cuvinte, intrarea în declin a credinței religioase nu mai era decît o problemă de timp. Xenofan era el însuși un om profund religios; el avea credința sa personală într-un zeu „care nu seamănă cu oamenii nici ca înfățișare, nici ca gândire”⁹. Dar el era atent să nu confunde credința cu cunoașterea. „Nici un om, spunea el, nu a avut și nu va avea vreodată cunoștințe sigure despre zei; chiar dacă, din întîmplare, s-ar izbi de adevărul exact, nu va ști să-l recunoască, cu toate că toți putem avea părerile noastre.”¹⁰ Deosebirea aceasta între lucrurile care pot fi cunoscute și cele ce nu pot fi cunoscute apare

160

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

adesea în gîndirea secolului al V-lea¹¹ și este, cu siguranță, unul din meritele ei cele mai de seamă; este baza umilității științifice. Dacă ne întoarcem la fragmentele din Heraclit, găsim o serie întregă de atacuri directe la adresa conglomeratului, dintre care unele privesc tipurile de credință asupra cărora ne-am oprit în capitolele anterioare. Am observat deja refuzul său de a accepta validitatea experienței onirice¹². Heraclit și-a bătut joc de *cathar-sis*-ul ritual, comparîndu-i pe cei-care purifică sîngele prin sînge cu un om care încearcă să-și curețe mîinile murdare spălîndu-le în noroi¹³. Aceasta era o lovitură directă la adresa consolării oferite de religie. La fel și cînd se plînge că „misterele obișnuite” se desfășurau într-un mod neevlavios, deși, din păcate, nu știm exact pe ce se baza această critică sau la ce mistere se referea el¹⁴. Este probabil că Socrate ar fi aprobat zicala: *vekuēc; Konpiwv EKpAriTOTepoi*, „mai bine în bălegar decît în mormînt”, dar era o insultă intenționată la adresa mentalității grecești obișnuite; în cîteva cuvinte întreaga agitație în legătură cu ritualurile de înmor-mîntare care ocupă un loc foarte important atît în tragedia atică cît și în istoria militară greacă a fost anihilată și, o dată cu ea, întregul complex de credințe care se concentrău în jurul cadavrului fantomă¹⁵. O altă maximă de trei cuvinte (*ἰσο<; δὲσπῶιιυ*) Saipwv, „caracterul omului este destinul lui” anihilează, în același fel, prin implicație, mulțimea de credințe arhaice despre norocul înăscut și tentația divină¹⁶. În sfîrșit, Heraclit a avut temeritatea de a ataca ceea ce și astăzi mai constituie o trăsătură esențială a religiei populare grecești - cultul imaginilor; ceea ce, după spusa lui, este ca și cum ai vorbi cu jaca unuLom în loc să vorbești cu cel căruia îi aparține¹⁷. Dacă Heraclit ar fi fost atenian ar fi fost, mai mult ca sigur, arestat pentru blasfemie, cum spune Wilamowitz¹⁸.
*~ Influența acestor pionieri timpurii nu trebuie însă exagerată. Xenofan și, mai mult decît el, Heraclit dau impresia de a fi personaje izolate chiar și în Ionia¹⁹ și a trecut mult timp pînă ce ideile lor au găsit un ecou pe continentul grec. Euripide este primul atenian despre care putem spune, cu certitudine, că l-a citit pe Xenofan²⁰ și că a prezentat, pentru prima oară, învățămintele lui Heraclit publicului atenian²¹. Dar, în vremea lui Euripide, luminismul ajunsese mult mai departe. De la Anaxagora învățase el probabil să numească soarele „un bulgăr de aur”²² și tot acesta îi inspirase satira împotriva prorocilor profesioniști²³; sofiștii au fost însă cei care l-au determinat pe el și

pe toți cei din generația lui să discute probleme morale fundamentale în termenii opoziției dintre *Nomos* și *Physis*, „Lege” sau „Obicei” sau „Convenție” și „Natură”. -
RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ 161

Nu îmi propun să spun multe despre această antiteză celebră, ale cărei origini și ramificații au fost examinate scrupulos într-o carte recentă a unui tânăr specialist elvețian, Felix Heinemann²⁴. Cred însă că trebuie să atragem atenția că gândirea în termenii acestei opoziții poate duce la concluzii foarte diferite, în funcție de semnificația atribuită termenilor înșiși. *Nomos* poate să reprezinte „Conglomeratul”, conceput ca povara moștenită a datinei iraționale; mai poate reprezenta o lege arbitrară impusă conștient de unele clase în interesul lor; sau un sistem rațional de legi oficiale, realizare care îi deosebea pe greci de barbari. La fel, *Physis* poate însemna „o lege naturală”, nescrisă, necondiționat validă, opusă particularității datinei locale; sau poate însemna „drepturile naturale” ale individului opuse exigențelor arbitrare ale statului; la rândul lor, ele se pot transforma - cum se întâmplă întotdeauna atunci când se afirmă drepturile fără o recunoaștere corespunzătoare a îndatoririlor - într-un imoralism pur anarhic, „dreptul natural al celui mai puternic” înfățișat de atenieni în Dialogul Melian și de Callicles în *Gorgias*. Nu este surprinzător că o antiteză ai cărei termeni sînt atît de ambigui a dus la discuții contradictorii. Prin ceața acestei controverse confuze și, pentru noi, fragmentare, putem întrezări însă două probleme importante. Una este problema etică, privind sursa și validitatea obligației morale și politice. Cealaltă este problema psihologică privind mobilurile comportamentului uman - de ce se comportă oamenii într-un anumit fel și cum pot fi convinși să se poarte mai bine? A doua problemă este cea care ne interesează aici.

Despre această problemă prima generație de sofști, și mai ales Protagora, au avut o concepție al cărei optimism este patetic, privind retrospectiv, dar inteligibil din punct de vedere istoric. „Virtutea sau Eficiența (*arete*) se puteau învăța”; criticîndu-și tradițiile, modernizînd *Nomos-ul* creat de strămoșii săi și elimi-nînd ultimele vestigii de „prostie barbară”²⁵, omul putea să-și însușească o nouă artă de a trăi și viața omenească se putea ridica la noi trepte nevisate pînă atunci. O astfel de speranță se poate înțelege la oamenii care asistaseră la creșterea rapidă a prosperității materiale după războaiele cu perșii și la înflorirea fără egal a spiritului care le urmase, culminînd în realizările unice ale Atenei lui Pericle. Pentru acea generație Vîrsta de Aur nu era un paradis pierdut într-un trecut îndepărtat, așa cum crezuse Hesiod; pentru ei era în viitor și încă într-un viitor destul de apropiat. Într-o comunitate civilizată, declara Protagora cu vigoare optimistă, cel din urmă cetățean este un om mai bun decît așa-zisul nobil sălbatic²⁶. Mai bine, de fapt, cincizeci de ani de Europa, decît un ciclu de Cathay. Dar istoria nu le dă mult

162

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

răgaz optimiștilor. Dacă Tennyson ar fi trecut prin ultimii cincizeci de ani ai Europei și-ar fi reconsiderat, cred, preferința, iar Protagora, înainte de moartea sa, a avut și el destule motive să și-o revizuiască pe a sa. Încrederea în inevitabilitatea progresului a fost de și mai scurtă durată în Atena decît în Anglia²⁷.

Într-un dialog pe care îl consider timpuriu, Platon pune această concepție protagoreană asupra naturii omenești alături de cea socratică. La o primă vedere au multe trăsături comune. Ambele folosesc limbajul tradițional²⁸ utilitar: „bun” înseamnă „bun pentru individ” și nu se deosebește de „profitabil” sau „folositor”. Amîndoi au un mod de abordare tradițional²⁹ intelectualist: consideră, în ciuda opiniei răspîndite din vremea lor, că, dacă un om știe ce este bine pentru el, va acționa în conformitate cu aceasta³⁰. Fiecare, însă, își moderează intelectualismul cu rezerve diferite. Protagora este de părere că *arete* poate fi învățată, dar nu printr-o disciplină intelectuală: „se

prinde" cum prinde un copil limba lui maternă³¹; *arete* se transmite prin ceea ce antropologii numesc „control social” și nu prin învățatură exactă. Pentru Socrate, pe de altă parte, *arete* este sau ar trebui să fie *episteme*, o ramură a cunoașterii științifice: în acest dialog Platon îl face să vorbească de parcă metoda ei apropiată ar fi calcularea durerilor și a plăcerilor viitoare și cred că așa și vorbea uneori³². Platon îl prezintă însă ca îndoiindu-se că *arete* poate fi învățată și sînt gata să cred că așa s-a și întîmplat³³. Pentru Socrate *arete* era ceva care pornea dinăuntru în afară; nu era un model comportamental de însușit prin deprindere, ci o atitudine mentală consecventă, izvorînd dintr-o înțelegere constantă a naturii și a semnificației vieții omenești. În consecvența ei se aseamăna cu știința³⁴; dar cred că am greși dacă am interpreta această înțelegere ca pur logică - ea implică întreaga ființă³⁵. Socrate credea, fără îndoială, că „argumentul trebuie urmărit indiferent unde duce”; dar a descoperit că foarte des ducea la noi întrebări și, de cîte ori a fost nevoie, era gata să urmeze alte repere. Nu trebuie să uităm că lua în serios visele și oracolele³⁶ și că, de obicei, auzea și asculta de o voce interioară care știa mai mult decît el (dacă îl putem crede pe Xenofon³⁷, el o numea foartș simplu „vocea zeului”).

Astfel, nici Protagora și nici Socrate nu se prea potrivesc cu concepția obișnuită modernă a „raționalistului grec”. Dar ceea ce ni se pare ciudat este că amîndoi ignoră rolul emoției în determinarea comportamentului uman obișnuit și, știm de la Platon, că îi mira și pe contemporanii lor; în această privință exista o prăpastie adîncă între intelectuali și oamenii obișnuiți. „Cei mai mulți, spune Socrate, nu văd cunoașterea ca pe o forță (îaxupdv), cu atît mai puțin ca pe o forță dominantă sau conducătoare; ei cred că

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ 163

omul poate adesea ajunge la cunoaștere fiind stăpînit de altceva: mînie, plăcere sau durere, uneori iubire, foarte adesea teamă; ei își închipuie cunoașterea ca pe un sclav care este îmbrîncit de ici-colo de aceste alte emoții.”³⁸ Protagora este de acord că aceasta este concepția comună, dar consideră că nu merită să fie discutată -, „omul de rînd spune orice”³⁹. Socrate, care o discută, dă o explicație prin traducere în termeni intelectuali: proximitatea unei plăceri sau a unei dureri imediate duce la judecăți false, analoge erorilor de perspectivă vizuală; o aritmetică morală științifică ar putea să le corecteze⁴⁰.

Este puțin probabil că un astfel de raționament îl impresiona pe omul de rînd. Grecul simțise întotdeauna că trăirea unei pasiuni este ceva misterios și înspăimîntător, experiența unei forțe care era în el, pe care nu o mai stăpînea el, ci mai degrabă îl stăpînea. însuși cuvîntul/ja^os este o dovadă în această privință: ca și echivalentul lui *latinpassio*, înseamnă ceva ce „i se întîmplă” unui Om, un lucru a cărui victimă pasivă devine. Aristotel compară omul posedat de o pasiune cu oamenii adormiți, nebuni sau beți; rațiunea lui, ca și a lor, nu mai funcționează⁴¹. Am văzut în capitolele anterioare⁴² în ce fel eroii lui Homer și oamenii perioadei arhaice interpretau o astfel de experiență în termeni religioși, ca *ate*, comunicare de *menos*, sau ca activitate directă a unui daimon care folosește mintea și corpul omului ca pe un instrument. Aceasta este concepția obișnuită a oamenilor simpli: „primitivul sub influența unei pasiuni puternice se consideră posedat sau bolnav, ceea ce pentru el este același lucru”⁴³. Acest mod de a gîndi mai dăinuia încă la sfîrșitul secolului al V-lea. Iason, la sfîrșitul *Medeei*, poate explica purtarea nevestei sale doar ca pe o urmare a acțiunii unui *alastor*, daimonul creat de o vină a sîngelui neispășită. Corul din *Hipolit* crede că Fedra ar fi posedată, și ea însăși vorbește, la început, de starea ei ca de *ate* a unui daimon⁴⁴.

Dar pentru poet, ca și pentru spectatorii cultivați, acest tip de limbaj nu mai are decît forța simbolismului tradițional. Lumea aaimonică s-a retras, lăsîndu-l pe om singur cu pasiunile sale. De aceea studiile lui Euripide asupra crimei sînt atît de sfișietoare:

vedem bărbați și femei lipsiți de apărare, confrunțați cu misterul răului care nu mai este un lucru străin ce le asaltează rațiunea din exterior, ci face parte din propria lor ființă - r\Qoq dv8pumu> 8ai(icov. Cu toate că nu mai este supranatural, este la fel de misterios și de înspăimântător. Medeea știe că nu se luptă cu *alastor*, ci cu propriul ei eu irațional, *thymos*-ui ei, a cărui milă o imploră, ca un sclav cerînd mila unui stăpîn neînduplecat⁴⁵. Dar în zadar: mobilurile acțiunii sînt ascunse în *thymos* și nici rațiunea,

164

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

nici mintea nu pot ajunge la ele. „Știi ce faptă urîță voi face; dar *thymos* este mai puternic decît scopurile mele, *thymos*, rădăcina celor mai urîte fapte omenești.”⁴⁶ Cu aceste cuvinte iese din scenă; cînd intră din nou, și-a condamnat copiii la moarte și pe ea însăși la o viață de nenorociri pe care le anticipase. Medeea nu are „iluziile perspectivei” ale lui Socrate; nu face nici o greșală în aritmetica ei morală, la fel cum nu-și confruntă pasiunea cu un spirit rău. Aceasta este suprema ei trăsătură tragică. Nu știi dacă poetul se gîdea la Socrate cînd a scris *Medeea*. Dar cuvintele celebre pe care i le atribuie *Fedrei* trei ani mai tîrziu au fost considerate⁴⁷, pe bună dreptate, ca o respingere conștientă a teoriei socratice. O greșală, spunea ea, nu depinde de o înțelegere insuficientă „căci mulți oameni au un discernămint bun”. Nu, știm și recunoaștem ceea ce e spre binele nostru, dar nu acționăm pe baza acestei cunoașteri; ne blochează un soi de inerție sau ne lăsăm distrași de la scopul nostru de „vreo plăcere”⁴⁸. Aceste cuvinte par să conțină un punct de vedere polemic, deoarece depășesc necesitățile sau sugestiile situației dramatice⁴⁹. Pasajul nu este izolat; neputința morală a rațiunii este afirmată de mai multe ori în fragmente din piesele pierdute⁵⁰. Dar, dacă judecăm după fragmentele existente, preocuparea principală a lui Euripide, în opera sa de mai tîrziu, nu este atît neputința rațiunii, cît o incertitudine mai mare: dacă există vreun scop rațional în desfășurarea vieții omenești și în guvernămîntul lumesc⁵¹. Această direcție culminează în *Baccantele*, al cărei subiect religios este, cum a spus un critic recent⁵², recunoașterea unui „dincolo” în afara categoriilor morale, inaccesibil rațiunii noastre. Nu susțin că se poate extrage o filosofie de viață consecventă din piese (nici nu trebuie să avem o astfel de pretenție de la un dramaturg care a scris într-o perioadă de mari îndoieli). Dar, dacă e neapărată nevoie de o etichetă, cred că termenul „iraționalist”, pe care l-am mai menționat o dată⁵³, i se potrivește cel mai bine lui Euripide.

Aceasta nu înseamnă că Euripide a fost un adept al direcției extremiste a *Physis-ului* care oferea slăbiciunii omenești o acuză_ la modă, declarînd că pasiunile erau „naturale” și de aceea juste, moralitatea o convenție, un lanț de care trebuie să te eliberezi. „Fiți naturali”, spune cauza nedreaptă în *JVora*; „faceți-vă de cap, bateți-vă joc de lume, nu vă fie rușine de nimic”⁵⁴. Unele personaje din Euripide urmează acest sfat, chiar dacă nu într-un mod atît de nesăbuit. „Așa a vrut natura”, spune o fiică după ce a păcătuit, „și natura nu respectă nici o regulă; noi, femeile, de aceea am fost făcute”⁵⁵. „Nu am ce face cu sfaturile tale”, spune un homosexual, „am și eu discernămintul meu, dar mă constrînge natura”⁵⁶. Pînă și cel mai profund înrădăcinat din tabuurile omenești, prohibiția

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ 165

incestului, este acceptat cu remarcă: „Nu e nimic rușinos, numai ideea te face să vezi astfel”⁵⁷. Desigur, au existat tineri în cercul lui Euripide care vorbeau așa (sîntem obișnuiți cu versiunea lor modernă). Mă îndoiesc, însă, că poetul le împărtășea părerile. Corurile din piesele sale se străduiesc mereu, din răspuțeri, să denunțe, fără prea multă legătură cu situația dramatică, unele persoane care „nu respectă legea pentru a-și satisface impulsurile”, al căror scop este eu *KaKoupyeTv*, „să facă fărădelegi fără să fie pedepsiți”, a căror teorie și practică este „dincolo de legi”, pentru care *aidos* și *arete*

sînt simple cuvinte⁵⁸. Aceste persoane pe care le numește sînt, cu siguranță, adepții *Physis-ului* sau discipolii lor, politicienii „realiști” pe care îi întîlnim la Tucidide. Euripide reflectă, dacă nu mă înșel, nu numai luminismul, dar și reacția împotriva luminismului - în orice caz, el a reacționat împotriva psihologiei raționaliste a unora dintre exponenții săi și a imoralismului abil al altora. Pentru violența reacției *publice* există, desigur, alte mărturii. Se presupunea că spectatorii care au văzut *Norii* se bucurau de incendierea Magazinului de gînduri și că nu le-ar fi păsăat dacă Socrate ar fi ars împreună cu el. Dar autorii satirici sînt martori proști și, cu oarecare bunăvoință, este posibil să credem că *Norii* era doar o formă de tachinărie amicală a lui Aristofan⁵⁹. Se pot trage concluzii mai sigure dintr-o mărturie mai puțin cunoscută. Un fragment al lui Lysias⁶⁰ ne prezintă un anume club-restaurant. Acest club are un nume curios și șocant; membrii săi constituie KaKoSai[^]ovicrraî [Societate de libertini], o parodie profană a numelui 'Aya0o5ai]ioviaTCU [mici băutori] pe care cluburile respectabile îl adoptau uneori. Dicționarul Liddel-Scott îl traduce cu: „adoratorii diavolului”, acesta fiind sensul literal; dar Lysias are probabil dreptate cînd spune că scopul clubului era să-și manifeste disprețul față de supersiție, provocîndu-i deliberat pe zei, făcînd în mod deliberat cît mai multe lucruri care aduc ghinion, cum ar fi, de pildă, alegerea numelui clubului. Toate acestea păreau inofensive. Dar, după cum spune Lysias, pe zei nu i-a prea amuzat: majoritatea membrilor clubului au murit tineri și singurul supraviețuitor, poetul Kinesias⁶¹, a fost lovit de o boală cronică mai rea decît moartea. Această povestire neînsemnată mi se pare că ilustrează foarte bine două lucruri. Unul este sentimentul eliberării - eliberarea de legi fără sens și de sentimente iraționale de vinovăție - pe care l-au adus sofistii și care dădea învățăturii lor un caracter atrăgător pentru tinerii inteligenți și îndrăzneți. Al doilea este reacția puternică a cetățeanului de rînd împotriva unui astfel de raționalism. Lysias se bazează pe scandalul îngrozitor creat de club pentru a discredita mărturia lui Kinesias într-un proces.

166

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Dar cea mai puternică dovadă pentru reacția împotriva luminismului sînt persecuțiile intelectualilor pe motive religioase care au avut loc la Atena în ultima treime a secolului al V-lea. În jurul anului 432 î.H.⁶² sau cu un an, doi mai tîrziu, a nu crede în supranatural⁶³ și în astronomie⁶⁴ era o crimă urmărită judiciar, în următorii treizeci de ani asistăm la o serie de procese de erezie care sînt unice în istoria ateniană. Printre victime se numărau majoritatea gînditorilor progresiști cei mai de seamă din Atena - Anaxagora^{6^}, Diagora, Socrate, aproape sigur Protagora⁶⁶ și poate Euripide⁶⁷. În toate aceste cazuri, în afară de ultimul, urmărirea judiciară și-au atins ținta: Anaxagora a fost amendat și exilat; Diagora a scăpat fugind din Atena; probabil la fel și Protagora; Socrate, care ar fi putut face același lucru sau ar fi putut cere sentința de exil, a ales să rămîină și să bea cucută. Toți aceștia erau personaje celebre. Nu știm cîți alții, mai obscuri, au suferit pentru crezul lor⁶⁸. Dar dovezile pe care le avem sînt mai mult decît suficiente pentru a demonstra că perioada glorioasă a luminismului grec a fost, ca și epoca noastră, o perioadă de persecuție - intelectuali exilați, idei interzise, pînă și (dacă putem crede tradiția despre Protagora)⁶⁹ arderea de cărți.

Acest aspect îi nedumerea și îi întrista pe profesorii de secol XK care nu aveau avantajul nostru de a fi familiarizați cu un asemenea tip de comportament. Îi mira cu atît mai mult cu cît acestea se întîmplaseră la Atena, „școala Eladei”, „sediul filosofiei” și, după cîte știm noi, în nici un alt loc⁷⁰. De aici a apărut tendința de a arunca îndoiala asupra mărturiilor de cîte ori a fost posibil; cînd nu a fost posibil, de a explica faptul că adevăratul motiv al persecuțiilor era politic. Pînă la un punct aceasta era, fără îndoială, adevărat, cel puțin în unele cazuri: acuzatorii lui Anaxagora loveau, probabil, cum

spune Plutarh, în protectorul său Pericle; iar Sperate ar fi scăpat, poate, de o condamnare dacă nu s-ar fi asociat cu oameni ca Critias sau Alcibiade. Acceptând toate acestea, rămîne totuși de explicat de ce, în această perioadă, o acuzare de ireligiozitate era atît de des folosită drept cel mai sigur mijloc de a înăbuși o voce supărătoare sau un adversar politic. Sîntem obligați să admitem existența unui bigotism religios iritat în rîndul maselor pe care politicienii îl puteau manipula în interesul lor. A existat și o cauză a acestei iritări.

Nilsson sugerează⁷¹ că ea a fost stîrnită de profeții profesioniști care au privit progresul raționalismului ca pe o amenințare a prestigiului lor și chiar a mijlocului lor de trai. Acest lucru este foarte verosimil. Profetul profesionist Diopethes a fost cel care a propus decretul care a pornit seria de persecuții. Anaxagora dezvăluise natura adevărată a așa-numitelor „prevestiri”⁷², Socrate

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ

167

avea „oracolul”⁷³ său personal care putea foarte bine să fi stîrnit gelozii⁷⁴. Influența profeților era, totuși, limitată. Dacă judecăm după glumele continue ale lui Aristofan la adresa lor, nu erau prea iubiți și nu li se acorda încredere totală (în afara momentelor de criză)⁷⁵; ca și politicienii, ei puteau exploata sentimentul popular existent, dar nu erau în situația de a-l provoca.

Mai importantă, probabil, a fost influența isteriei din timpul războiului. Dacă acceptăm faptul că războaiele își întind umbra înaintea lor și lasă, în urma lor, tulburări emoționale, perioada persecuției coincide îndeaproape cu războiul cel mai lung și cel mai dezastruos din istoria Greciei. Coincidența nu este întîmplătoare. S-a observat că „în vremuri de pericol pentru comunitate, tendința de conformism este mult mai puternică; turma se adună grămadă și devine mai intolerantă decît niciodată față de opiniile «excentrice»”⁷⁶. Această observație a fost confirmată de ultimele două războaie mondiale, și putem afirma că nu a fost altfel nici în antichitate. Antichitatea avea un motiv conștient de a insista asupra conformismului religios în timp de război, pe cînd noi avem numai motive inconștiente. Era destul de riscant și în vreme de pace să jîgttești pe zei, îndoindu-te de existența lor sau numind soarele un pietros; în vreme de război, însă, era trădare - echivala cu ajutarea dușmanului. Religia era o responsabilitate colectivă. Zeii nu se mulțumeau să lovească pe individul care îi ofensase; nu spunea Hesiod că cetăți întregi au avut de suferit de pe urma unui om rău?⁷⁷. Faptul că aceste idei erau foarte vii în mințile populației ateniene este evident din enorma agitație isterică provocată de mutilarea hermeșilor⁷⁸.

Cred că o parte a explicației o constituie teroarea superstițioasă bazată pe solidaritatea cetății-stat. M-aș bucura să pot crede că este singura explicație. Nu ar fi cinstit să nu recunoaștem însă că noul raționalism aducea cu el atît pericole reale cît și imaginare pentru ordinea socială. Mulți renegau, o dată cu conglomeratul moștenit, restrîngerile religioase care înfrînaseră ego-ț tismul omenesc. Pentru oameni cu principii morale serioase - un Protagora sau un Democrit - nu avea nici o importanță; conștiința lor era destul de matură pentru a rămîne dreaptă chiar fără sprijin. Altfel se petreceau lucrurile cu discipolii lor. Pentru ■ ei eliberarea,individului însemna o libertate nelimitată pentru afirmarea propriei lor personalități; însemna drepturi fără îndatoriri, doar dacă nu considerăm afirmarea propriei personalități ca pe o datorie: „ceea ce părinții lor numiseră stăpînire de sine, ei numeau o scuză pentru lașitate”⁷⁹. Tucidide punea totul pe seama mentalității războinice și, fără îndoială, aceasta era cauza imediată; Wilamowitz a remarcat, pe bună dreptate, că autorii masacrelor

conferințe ale lui Hippias. Noul raționalism nu i-a făcut pe oameni *capabili* să se poarte ca fiarele - oamenii au fost întotdeauna capabili de așa ceva. Dar i-a făcut în stare să-și justifice brutalitatea față de ei înșiși, și aceasta. Într-o vreme când tentațiile exterioare de purtare brutală erau deosebit de puternice. Cum a spus cineva în legătură cu propriul nostru secol luminat: rareori a plouat cu copii ca acum și cu atât de puțină apă pentru îmbăiat⁸⁰. Aici era pericolul imediat, un pericol care apare întotdeauna când un conglomerat moștenit începe să se dezintegreze. Cum spune profesorul Murray: „Antropologia pare să demonstreze că, pe de o parte, aceste conglomerate moștenite nu au practic nici o șansă de a fi adevărate sau rezonabile; pe de altă parte, că nici o societate nu poate exista fără ele și nu poate suporta o corectare drastică a lor care să nu constituie un pericol social”⁸¹. Cei care l-au acuzat pe Socrate de coruperea tineretului au avut, cred, o intuiție vagă a acestui adevăr. Temerile lor nu erau fără motiv; dar, așa cum fac oamenii care se tem, au lovit cu arma greșită, în omul care nu trebuia lovit.

Luminismul a afectat materialul social și în alt fel, mai permanent. Cuviniile lui Jacob Burckhardt despre religia secolului al V-lea, „raționalism pentru câțiva și magie pentru cei mulți”, se potrivesc în general religiei grecești începând cu ultimele decenii ale secolului al V-lea. Datorită luminismului și lipsei educației universale, distanța dintre credința celor puțini și credința celor mulți a devenit absolută, în detrimentul amândurora. Platon este aproape ultimul intelectual grec care mai are rădăcini sociale reale; urmașii lui, cu foarte puține excepții, dau impresia de „a, j” exista în afara societății mai degrabă decât în societate. Ei sînt „sapiens” în primul rînd și, după aceea sau deloc, cetățeni, iar contactul lor cu realitățile sociale contemporane este corespunzător de șovăitor. Acest fapt este binecunoscut. Ceea ce se observă mai rar este caracterul regresiv al religiei populare în perioada luminismului. Primele semne ale acestui regres au apărut în

’ timpul războiului peloponesiac și s-au datorat, fără îndoială, în parte, războiului. Din cauza solicitărilor pe care le-a generat, oamenii au început să alunece înapoi, depărtîndu-se de realizările prea dificile ale epocii lui Pericle; urzeala a început să se destrame și prin crăpături și-au făcut apariția, ici și colo, fenomene neplăcut de primitive. Când s-a întîmplat astfel, creșterea lor nu a mai putut fi ținută în frâu. Pe măsură ce intelectualii se retrăgeau mai mult într-o lume a lor, gîndirea oamenilor obișnuiți rămînea din ce în ce mai lipsită de apărare, deși trebuie menționat că de-a lungul mai multor generații, poezii comici au continuat să

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ

169

facă tot ce le-a stat în putere. Slăbirea legăturilor religiei civice le-a oferit oamenilor libertatea de a-și alege zei proprii în loc să venereze pur și simplu, ca și părinții lor; rămași fără îndrumare, un număr crescînd au recăzut, respirînd ușurați, în plăcerile și confortul primitivului.

Voi termina acest capitol dînd cîteva exemple a ceea ce numesc regres. Am avut deja ocazia să observăm⁸² un exemplu - nevoia crescîndă de vindecare magică datorită căreia, în interiorul uneia sau a două generații, Asclepios s-a transformat dintr-un erou minor într-un zeu major, iar templul său de la Epidaurus a devenit un loc de pelerinaj la fel de renumit cum este astăzi Lourdes. Faima lui la Atena (și poate și în alte părți) pare, pe bună dreptate, să dateze de la marea ciumă din 430⁸³. Această grea încercare i-a convins pe unii, după cum spune Tucicide, că religia este inutilă⁸⁴, deoarece credința s-a dovedit a nu fi o protecție împotriva barbilor; pe alții, însă, i-a determinat să caute o nouă formă de magie, mai bună. Nu s-a putut face nimic pe moment; dar, în 420, în intervalul de liniște, Asclepios a fost instalat în mod solemn la Atena, însoțit sau, mai degrabă, reprezentat de șarpele lui sfînt⁸⁵. Pînă să i se construiască o casă

proprie, el s-a bucurat nici mai mult nici mai puțin decît de ospitalitatea poetului Sofocle însuși - fapt care are legătură cu înțelegerea poeziei lui Sofocle. După cum a observat Wilamowitz⁸⁶, nu e de conceput ca Eschil sau Euripide să fi primit în casa lor șarpele sfînt. Dar nimic nu ilustrează mai bine polarizarea gîndirii grecești din acea perioadă decît faptul că generațiile care au acordat un loc de cinste reptilei medicale au fost acelea care au asistat la publicarea unora dintre cele mai auster științifice tratate hipocratice⁸⁷.

Un al doilea exemplu de regres este metoda cultelor străine, marea majoritate de tip emoțional, „orgiastic”, care s-au înmulțit surprinzător de brusc în timpul războiului peloponesiac⁸⁸. Înainte de terminarea războiului, apăruseră la Atena cultul frigieni Cibeles, „Mama Muntelui” și al corespondentului ei trac Bendis; misterele tracofrigianului Sabazius, un fel de Dionysos, sălbatic și neelenizat și riturile „Zeilor muritori” asiatici, Atis și Adonis. Am discutat în altă parte această evoluție semnificativă⁸⁹, așa că nu voi mai vorbi despre ea aici.

Cam cu o generație mai tîrziu, întîlnim o formă mai rudimentară a regresului. Știm, din mărturiile de primă mîna oferite de „defixiones”, că în secolul al IV-lea, la Atena exista multă „magie pentru cei mulți”, în sensul cel mai literal al cuvîntului. Această practică (*defixio* sau *KonãSeoiq*) era un fel de atac magic. Se credea că poți lega voința unui om sau că-i poți provoca moartea invocînd asupra lui blestemul puterilor subpămîntene; înscriai blestemul

170

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

pe un material durabil, o tăbliță de plumb sau un ciob de vas pe care îl așezi de preferință într-un mormînt. Au fost găsite sute de astfel de „defixiones” în timpul săpăturilor din multe părți ale lumii mediteraneene⁹⁰, iar practici similare se mai întîlnesc uneori și astăzi, atît în Grecia⁹¹ cît și în alte părți ale Europei⁹². Pare semnificativ, însă, faptul că cele mai vechi exemple descoperite pînă acum provin din Grecia, majoritatea din Atica; tot astfel, în timp ce există extrem de puține exemple privitoare la secolul al V-lea, în secolul al IV-lea sînt brusc foarte numeroase⁹³. Printre persoanele blestamate în *defixiones* se numără și personaje publice celebre, ca de pildă Focion și Demostene⁹⁴, ceea ce înseamnă că practica nu se limita numai la sclavi și străini. Era într-atît de răspîndită în vremea lui Platon, încît acesta a propus o lege împotriva ei⁹⁵, ca și împotriva unei metode asemănătoare de atac magic care consta în maltratarea imaginii de ceară a dușmanului⁹⁶.¹ Platon precizează că lumea se temea de aceste agresii magice și recomanda severe pedepse penale împotriva lor (în cazul vrăjitorilor de profesie, pedeapsa cu moartea), nu fiindcă ar fi crezut în magia neagră, - în această privință pretindea că are vederi largi⁹⁷ -, ci fiindcă magia neagră exprima rea-voință și avea efecte psihologice nocive. Nu era nici mania personală a unui moralist bătrîn. Dintr-un fragment din cuvîntarea/mpctfIwa lui *Aristogeiton*³⁸ putem deduce că, în secolul al IV-lea, au fost făcute chiar încercări pentru a reprima magia prin intermediul unor acțiuni legale drastice. Pe baza acestor mărturii, în comparație cu liniștea aproape totală a surselor noastre din secolul al V-lea⁹⁹, sînt de părere să conchidem că unul din efectele luminismului a fost să provoace la a doua generație¹⁰⁰ o reînviere a magiei. Acest lucru nu este atît de paradoxal precum pare: destrămarea unui alt'conglomerat moștenit nu a fost urmată de o manifestație similară în zilele de astăzi? Toate simptomele menționate - reînvierea incubăției, gnstul pentru religia de tip orgiastic, răspîndirea atacurilor magice - pot fi considerate ca regresive; ele constituiau, într-Un sens, o întoarcere în trecut. În alt sens, însă, erau semne ale unor fenomene viitoare. După cum vom vedea în capitolul final, ele anunță unele trăsături caracteristice ale lumii greco-romane. Dar înainte să ajungem la acest capitol, să ne oprim la încercarea lui Platon de a stabili situația.

Note la capitolul VI

1. Gilbert Murray, *Greek Studies*, 66 și urm.
2. Cap. II, pp. 44 și urm.
3. Această afirmație a fost susținută foarte convingător, deși cu unele exagerări, de Pfister, *Religion d. Griechen u. Romer*, Bursian's Jahresbericht, 229 (1930) 219. Cf. cap. II, pp. 47 și urm.
4. Vezi, mai ales, cartea recentă a lui Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, al cărui scop este să prezinte „înlocuirea treptată a gândirii mitologice cu gândirea rațională”.
5. Hecateu, fr. 1 Jacoby; cf. Nestle, *op.cit.*, 134 și urm. Hecateu a dat o interpretare rațională unor personaje înfricoșătoare din mitologie, cum ar fi Cerber (fr. 27), și poate și celorlalte din *Hades*. Din sfatul dat concetățenilor lui de a-și apropia în scopuri seculare comorile de la oracolul lui Apolo la Branchizii (Hdt. 5.36.3) reiese că el însuși nu era cîtuși de puțin superstițios. Cf. Momigliano, *Atene e Roma*, 12 (1931) 139, și modul în care Diodor și Plutarh prezintă acțiunea similară a lui Sulla (Diod., 38/9, fr. 8; Plut., *Sulla* 12).
6. Xenofan, fr. 11 și 12 Diels.
7. *Cic., div.*, 1.5.; Aetius, 5.1.1 (Xenofanes, A 52). Cf. explicația naturalistă pe care o dă curcubeului (fr. 32), focului din St. Elmo (A 39) ambele fiind considerate semne prevestitoare tradiționale.
8. Xenofan, fr. 15 (cf. 14 și 16).
9. Fr. 23. Cf. Jaeger, *Theology*, 42 și urm. Cum spune Murray (*op.cit.*, 69): „Acest «sau în minte» este un subiect de meditație. Ne amintește de misticul medieval arab, care spunea că a-1 numi pe Dumnezeu «drept» este o antropomorfizare tot atît de stupidă ca atunci cînd spunem că are barbă”. Cf. zeul lui Heraclit pentru care deosebirea omenească între „drept” și „nedrept” nu are sens, deoarece el percepe totul ca drept (fr. 102 Diels).
10. Fr. 34.
11. Cf. Heraclit, fr. 28; Alcmaion, fr. 1; Hipp., *vet. med.*, 1, Festugiere, *ad loc.*: Gorgias, *El*, 13; Eur., fr. 795.
12. Vezi cap. IV, p. 108.
13. Heraclit, fr. 5. Dacă ne putem baza pe fr. 69, el nu s-a dispensat de tot de termenul *purificare*; dar l-a transpus probabil pe un plan moral și intelectual.
14. Fr. 14. Referirea anterioară la cei inspirați de un delir frenetic și bacante sugerează că se gîndea, în special, la misterele dionisiace (și nu „orfice”); dar în forma în care ni s-a transmis, condamnarea lui nu pare să se limiteze doar la acestea. Nu putem fi siguri dacă intenția lui era să condamne misterele în sine sau numai metodele lor, deși este limpede din compania în care apar la el *ἰβοῖαι* [inițiații! că nu se bucurau de simpatia lui. Fr. 15 nu aruncă nici o lumină asupra problemei, chiar dacă am fi siguri de sensul lui: (παΑΑiKd [serbările] lui Priap nu erau *puκρῆρῖπιov* [mister]. Consider mult discutata identificare a lui Dionysos cu Hades, în acest fragment, un paradox heraclitan, nu o „doctrină a misterului orfic” și înclin să fiu de acord cu cei care o privesc ca pe o condamnare a

172

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

- serbărilor lui Priap și nu ca o scuză pentru ele (viața simțurilor este moartea sufletului, cf. fr. 77, 117, și Diels, *Herakleitos*, 20).
15. Fr. 96. Cf. Platon, *Fedon*, 115 C; și despre sentimentele atacate, cap. V, pp. 124 și urm.
 16. Fr. 119; cf. cap. II, p. 46. Fr. 106 atacă, în același fel, superstiția privitoare la zilele „faste” și „nefaste”.
 17. Fr. 5. Despre cultul modern al icoanelor (statuile fiind interzise), vezi B. Schmidt, *Volksleben*, 49 și urm.
 18. *Glaube*, II. 209. Semnificația lui Heraclit ca *Aufklärer* (deschizător de drumuri) este, pe bună dreptate, subliniată de Gigon, *Unter-suchemgen zu Heraklit*, 131 și urm. și de Nestle, *op.cit.*, 98 și urm. (în ciuda unei interpretări discutabile a fr. 15).
 19. Cf. Xenofanes, fr. 8; Heraclit, fr. 1, 57, 104 etc.

20. Asemănarea dintre Eur., fr. 282 și Xenofanes fr. 2 a fost remarcată de Athenaios și este prea frapantă pentru a fi accidentală; cf. Eur., *Her.* 1341-1346 cu Xenofanes A 32 și B 11, 12. Pe de altă parte, asemănarea dintre Esch., *Rug.*, 100-104 și Xenofanes B 25-26, deși interesantă, nu este specifică încît să ne îngăduie să stabilim că Eschil îl citise sau îl auzise pe ionian.
21. Diog. Laert., 2.22. Critica ritualului irațional la Heraclit are ecouri și la Euripide (Nestle, *Euripides*, 50, 118); nu sînt însă, neapărat, împrumuturi directe (Gigon, *op.cit.*, 141). Euripide era un cunoscut colecționar de cărți (Athen., 3 A; cf. Eur., fr. 369 despre plăcerea de a citi și Ar., *Ran.*, 943).
22. Eur., fr. 783.
23. Cf. P. Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, 96 și urm.; L. Radermacher, *Ph. Mus.*, 53 (1898) 501 și urm.
24. F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945). Pentru o bibliografie a studiilor anterioare, v. W.C. Greene, *Moirs*, ap. 31.
25. Cf. Hdt., 1.60.3.: *Neamul grecesc a fost separat de străvechiul neam barbar, fiind mai priceput și mai degrabă lipsit de prostie.*
26. Platon, *Prot.*, 327 CF.
27. Un semn al declinului încrederii este tonul schimbat al sofistului cunoscut sub numele de „Anonymus Iamblichii” (*Vorsokr.*⁵, 89), care împărtășea credința lui Protagora în *válioq* și care a fost, poate, elevul lui. Scriind (după cum se poate deduce) în ultimii ani ai războiului peloponesiac, vorbește cu tonul descurajat al unuia care a văzut întreaga ordine morală și socială prăbușindu-se în jurul lui.
28. Despre „caracterul tradițional al identificării «binelui» cu «utilul»”, vezi Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 131 și urm. Despre utilitarismul socratic cf. Xen., *Mem.*, 3.9.4. etc.
29. Cf. cap. I, p. 25. Atîta vreme cît *âPETii* era concepută într-un mod pozitiv ca eficacitate, „a fi bun la”, se considera, firește, că depinde de priceperea de care dai dovadă în a face ceva. Dar prin secolul al V-lea masele (judecînd după Protf., 352 B și *Gorg.*, 491 D) erau mai degrabă conștiente de aspectul negativ al cuvîntului *dpeTrj* înțeles ca o stavilă a pasiunii, în care factorul intelectual este mai puțin evident.
30. Platon, *Prot.*, 352 A-F.
31. *Ibid.*, 327 E. Este o comparație de secolul V, folosită probabil de personajul istoric Protagora, de vreme ce apare în același context la

Euripide, *Rug.*, 913 și urm. în general înclin să cred, ca și Taylor, Wilamowitz și Nestle, că discursul lui Protagora (320 C - 328 D) poate fi considerat o reproducere fidelă a opiniilor avute în realitate de Protagora, dar în nici un caz un rezumat sau un extras al uneia din lucrările sale.

32. Cf. R. Hackforth, „Hedonism in Plato's Protagoras” CQ, 22 (1928) 39 și urm., la ale cărui argumente este foarte greu de replicat.

33. *Prot.*, 319 A - 320 C. Este adesea numit „doar ironic” pentru a elimina diferența dintre scepticul Socrate din acest dialog și cel din *Gorgias*, care descoperise ce înseamnă un adevărat om de stat. Dar această interpretare distruge sensul paradoxului cu care sfîrșește dialogul. Desigur, Platon a simțit că învățătura maestrului său era, în această privință, realmente inconsecventă sau, în orice caz, obscură și că trebuia clarificată. În *Gorgias* a clarificat-o, dar făcînd astfel a ieșit din limitele istorice ale socratismului.

34. Implicația reciprocă a virtuților se numără printre puținele doctrine pozitive pe care le putem atribui fără rezervă personajului istoric Socrate.

35. Cf. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, 68 și urm.; Jaeger, *Paideia*, II, 65 și urm.

36. Platon, *Apoi.*, 33 C : *mie acest lucru mi se pare că e stabilit să se facă sub influența zeului și prin oracole și vise.* Despre vise cf. și *Crito*, 44 A, *Fedon*, 60 E; despre oracole, *Apoi.*, 21B, Xen., *Mem.*, 1.4.15 (unde Socrate crede și el în *TŁp<rra* [miracole]), *Anab.*, 3.1.5. Dar Socrate și-a prevenit cititorii să nu trateze *ıavTiKrj* [arta de a prezice] ca pe un substitut pentru „a număra, a măsura și a cîntări” (*Mem.*, 1.1.9); era un supliment și (ca în cazul

oracolului lui Chairephon) un stimulent al gândirii raționale și nu un surogat.

37. Xen., *Apoi.*, 12, *mi se pare (că aud) vocea zeului*, f. *Mem.*, 4.8.6; Platon (?), *Alc.*, I, 124 C.

38. Platon, *Prot.*, 352 BC.

39. *Ibid.*, 353 A.

40. *Ibid.*, 356 C - 367 C.

41. Aristotel, *E.N.*, 1147^a 11 și urm.

42. Cap. I, pp. 16 și urm.; cap. II, pp. 43 și urm.

43. Combarieu, *La Musique et la magie* (Études de philologie musicale, III [Paris, 1909], 66 și urm. citat de Boyance, *Culte des Muses*, 108). Platon vorbește despre animalele supuse dorințelor sexuale *ca fiind bolnave* (*Symp.*, 207 A); și despre foame, sete și dorința sexuală *ca trei boli* (*Legi*, 782 E - 783 A).

44. Eur., *Med.*, 1333; *Hip.*, și urm., 240. Andre Rivier în originalul și interesantul său *Essai sur le tragique d'Euripide* (Lausanne, 1944) este de părere că trebuie să luăm în serios aceste opinii; Medeea este posedată de un demon în sensul *literal* (p. 44) și o mîna supranaturală toarnă otravă în sufletul Fedrei. Dar nu pot fi de acord, cel puțin în ceea ce o privește pe Medeea. Ea, care are o înțelegere mai adîncă a lucrurilor decît convenționalul Iason, nu folosește limbajul religios (de comparat cu Clitemnestra lui Eschil, *Agam.* 1433, 1475 și urm., 1497 și urm.). Și Fedra cînd este obligată să își accepte situația, o analizează în termeni pur umani (despre semnificația

174

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Afroditei, vezi „Euripide the Irrationalist”, *CR* 43 [1929]). Decisivă pentru atitudinea poetului este *Troienele*, în care Elena învinuiește factorul divin pentru purtarea ei (940 și urm., 948 și urm.) și este zdrobită de replica Hecubei: *să nu învinuiești pe zei cînd tu singură ți-ai făcut răul*.

45. *Med.*, 1056 și urm. Cf. Heraclit, fr. 85. *E greu să lupți împotriva inimii, căci tot ce dorești se cumpără cu prețul sufletului* (trad. Adelina Piatkovski, *Filosofia greacă pînă la Platon*, voi. I, partea a II-a, Ed. științifică și enciclopedică, 1979).

46. *Ibid.*, 1078-1080. Wilamowitz omite 1080, care, din punctul de vedere al unui regizor modern, reduce efectul „cortinei”. Dar este în spiritul lui Euripide să o facă pe Medeea să-și generalizeze autoanaliza, ca și Fedra. Cazul meu, pare ea să sugereze, nu este unic; există un război civil în fiecare om. Aceste rînduri au devenit, de fapt, un exemplu antologic pentru conflictul interior (vezi *infra*, cap. VIII, n. 16).

47. Wilamowitz, *Einleitung in d. gr. Tragodie*, 25, n. 44; Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, 46 și urm.; și, în special, Snell, *Philologus*, 97 (1948) 125 și urm. Am multe îndoieli în legătură cu presupunerea lui Wilamowitz (*loc. cit.*) și a altora, *ckProt.*, 352 B și urm. este „replica” lui Platon (sau Socrate) la *Fedra*. De ce să considere Platon necesar să dea o replică unei remarci accidentale scrise în urmă cu mai mult de treizeci de ani? În cazul în care a făcut-o sau a știut că Socrate a făcut-o, de ce să nu-l fi citat pe Euripide cu numele său, cum face în alte părți? (Fedra nu poate să-l citeze pe Socrate cu numele său, dar Socrate poate să o citeze pe Fedra.) Mi se pare firesc să presupun că „cei mulți” din *Prot.*, 352 B înseamnă pur și simplu „cei mulți”; omul obișnuit, din Grecia sau din alte părți, nu a ignorat niciodată puterea pasiunilor și în acest pasaj nu i se atribuie nici o subtilitate.

48. *Hip.*, 375 și urm.

49. Pentru o încercare de a stabili un raport între acest pasaj, situația dramatică și psihologia Fedrei, vezi *CR* 39 (1925) 102 și urm. Dar cf. Snell, *Philologus*, *loc. cit.*, 127 și urm., cu care înclin să fiu de acord.

50. Cf. fr. 572, 840, 841 și discursul lui Pasiphe în propria-i apărare (*Beri. Kl. Texte*, II, 73 = Page, *Gk. Lit. Papyri*, 174). În ultimele două este folosit limbajul religios.

51. Cf. W. Schadewaldt, *Monolog u. Selbgespräch*, 250 și urm.: „tragedia desemnării” înlocuiește „tragedia Τρῶος [pasiunii]”!- Presupun însă că *Chrysispos*, deși o piesă tîrzie (produsă o dată *cuPhoemissae*), era o tragedie a *văQoc*, [pasiunii]; a devenit, ca și *Medeea*, un exemplu tipic al conflictului dintre rațiune și pasiune (v. Nauck despre fr. 841) și susține cu noi elemente afirmația despre iraționalitatea umană.

52. Rivier, *op.cit.*, 96 și urm. Cf. ediția mea a piesei, pp. XI și urm.
53. *CR*, 43 (1929) 97 și urm.
54. *Ar.*, *Nub.*, 1078.
55. Citat de Menandru, *Epitrep.*, 756 și urm. Koerte, în *Auge* (o parte era cunoscută dinainte, fr. 920 Nauck).
56. *Chrysipos*, fr. 840.

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ

175

57. *Aeolus*, fr. 19. Sofistul Hippias susține că prohibiția incestului este convențională și nu „sădită de zei” sau instinctivă, din moment ce nu era respectată pretutindeni (*Xen.*, *Mem.* 4.4.20). Dar versul lui Euripide a provocat scandal: el arăta unde poate duce relativismul etic nelimitat. Cf. parodia lui Aristofan (*Ran.*, 1475); curtezanele s-au folosit de el împotriva autorului (*Machon apud Athen.*, 582 CD); și povestirile de mai târziu care îl determină pe Antistene sau pe Platon să-i dea o replică (*Plut.*, *aud. poet.*, 12, 33 c, *Serenus apud Stob.*, 3.5.36 H.).
58. *Hero*, 778, *Or.*, 823, *Ba*, 890 și urm.; *I.A.*, 1089 și urm. Cf. Murray, *Euripides and His Age*, 194 și Stier, „Nomos Basileus”, *Philol.*, 83 (1928), 251.
59. Cf. Murray, *Aristophanes*, 94 și urm. și, mai recent, Wolfgang Schmid, *Philol.*, 97 (1948) 224 și urm. Nu pot fi la fel de sigur ca și ei asupra acestui punct.
60. *Lysias*, fr. 73 Th. (53 Scheibe), *apud Athen.*, 551 E.
61. Cunoscut ca țintă favorită a satirei lui Aristofan (*Aves* 1372-1409 și în alte părți). El a fost acuzat de profanarea sanctuarului lui Hecate (I *Ar.*, *Ran.*, 366) ceea ce ar fi exact în spiritul clubului, *ofrandele aduse Hecatei* fiind focare ale superstiției populare (cf. Nilsson, *Gesch.*, I. 685 și urm.). Platon îl citează ca exemplu tipic de poet care scrie pe placul mulțimii fără să se preocupe de binele ei (*Gorg.*, 501 E).
62. Aceasta este data decretului lui Diopieithes, pe care o stabilește Diod., 12.38 și urm. și *Plut.*, *Per.*, 32. Adcock., *CAH*, V. 478 înclină spre anul 430, făcând legătura cu „emoțiile stîrnite de molimă, semn vizibil al miniei cerești”; s-ar putea să aibă dreptate.
63. *A nesocoti cele zeiești* (*Plut.*, *Per.*, 32). Despre semnificația acestei expresii, vezi R. Hackforth, *Composition of Plato's Apology*, 60 și urm. și J. Tate, *CR*, 50 (1936) 3 și urm., 51 (1937) 3 și urm. *ăoefizia* în sensul de sacrilegiu a fost întotdeauna privit ca ofensă; noutatea o constituia prohibiția neglijării cultului sau a învățăturilor anti-religioase. Nilsson, care susține cu tărie un fals: „La Atena domnea o libertate absolută de gândire și exprimare” (*Greek Piety*, 79) încearcă să limiteze sfera urmăririlor judiciare la ofense împotriva cultului. Tradiția, însă, consideră în mod unanim că procesul intentat lui Anaxagora și Protagora era o consecință a concepțiilor lor teoretice, nu a acțiunilor lor. O societate care interzicea celui dintâi să descrie soarele ca pe un obiect material și celui de-al doilea să-și exprime incertitudinea în legătură cu existența zeilor nu ar fi îngăduit în mod cert „libertate absolută de gândire”.
64. *A învăța despre fenomenele celeste* (*Plut.*, *ibid.*). Aceasta era, probabil, la adresa lui Anaxagora, dar atitudinea dezaprobatore față de *meteorologie* era răspîndită; ea era considerată stupidă și arogantă (*Gorg.*, *Hei.*, 13, *Hipp.*, *vet. med.*, 1, *Platon*, *Rep.*, 488 E etc), mai

176

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

- împotriva lui încep mult mai târziu decît reiese din restul mărturiilor. Argumentele lui au fost combătute de E. Derenne, *Les Proces d'impîiâtă*, 30 și urm. și J.S. Morison, *CR* 35 (1941) 5, n. 2.
66. *Barnet* (*Thales to Platon*, 112) și alții după el, consideră că tradiția pretutindeni atestată a procesului lui Protagora este neistorică, din cauza lui Platon, *Meno* 91 E. Dar Platon vorbește de reputația internațională a lui Protagora ca *învățător*, care nu ar fi fost diminuată de o

prigoană ateniană a ereziilor; el nu a fost acuzat de coruperea tineretului, ci de ateism. Procesul nu putea avea lor atât de târziu, la 411, dar tradiția nu spune că ar fi avut loc atunci (cf. Derenne, *op.cit.*, 51 și urm.).

67. Satyros, *vit. Eur.*, fr. 39, col. X (Arnim., *Suppl. Eur.*, 6). Cf. Bary, *CAH*, V. 383 și urm.

68. E incorect să presupunem că nu au fost urmăritri judiciare în afara celor de care am auzit noi. Savanții nu au acordat destulă atenție la spusele lui Protagora în Platon (*Prot.*, 316 C - 317 B) despre riscurile profesiunii de sofist, care îi expune la „mari gelozii și alte forme de reavoință și conspirație, astfel încât majoritatea sînt obligați să-și desfășoare activitatea pe ascuns”. El însuși are relații care îi asigură protecția (prietenia cu Pericle ?) și care l-au ferit de primejdii pînă acum.

69. Diog. Laert., 9.52, Cic, *nat. deor.*, 1.63 etc. Despre primejdiile cititului cf. Aristofan, fr. 490 *cape acest bărbat l-a distrus papyrusul sau Prodicos filosoful sau vorbăria celor flecari.*

70. Poate un accident datorită informației noastre defectuoase. Dacă nu, faptul pare să contrazică afirmația pe care Platon o atribuie lui Socrate (*Gorg.*, 461 E) și anume că la Atena, libertatea cuvîntului este mai mare decît în restul Greciei (data dramatică a acestor cuvinte este după decretul lui Diopieithes). Trebuie menționat că Lampsacos i-a făcut lui Anaxagora onoarea unor funeralii publice după ce Atena îl expulzase (Alcidamas, *apud Ar., Ret.*, 1398^b 15).

71. Nilsson, *Greek Popular Religion*, 133 și urm.

72. Plut., *Pericles*, 6.

73. Platon, *Apoi.*, 40 A.: *arta mea obișnuită de a prezice sau a daimonului.*

74. Xen., *Apoi.*, 14. *Judecătorii protestară, unii din ei necrezînd în ce li se spunea, alții fiind invidioși, dacă și ei se refereau la zeii cei puternici.* În ciuda ingenioaselor argumente contrare ale lui Taylor (*Varia Socratica*, 10 și urm.), cred că este imposibil de separat acuzația de a fi introdus *xaivct Sai^dvia* [daimoni noi] de *Saijidviov* [divin], de care o leagă atât Platon cît și Xenofon. Of. A.S. Ferguson, C 7 (1913) 157 și urm.; H. Gomperz, *NJbb*, 1924, 141 și urm.; R. Hackforth, *Composition of Plato's Apology*, 68 și urm.

75. Cf. Tucidide, 5.103.2, cînd lucrurile merg prost, masele se *opresc la speranțele obscure date prin oracole și preziceri.* De comparat cu Platon, *Euthyphron* 3 C: *ori de cîte ori le spun în Adunarea Poporului ceva despre cele divine și le prevestesc viitorul, lumea își bate joc de mine de parcă n-aș fi în toate mințile.*

76. R. CrawBhay-Williamis, *The Comforts of Unreason*, 28.

77. Hesiod.Sr^a, 240; cf. Platon.Legi, 910 B. și cap. II, n. 43. Atitudinea lui Lysias este revelatoare (30.18). „De la strămoșii noștri care au

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ 177

îndeplinit sacrificiile prescrise am moștenit cetatea cea mai mare și prosperă din Grecia; firește, trebuie să împlinim aceleași rituri ca și ei, măcar de dragul belșugului la care au dus.” Această concepție pragmatică a religiei a fost probabil foarte răspîndită.

78. Tuc, 6.27 și urm., 60. Firește că Tucidide pune accentul pe aspectul politic al problemei și este imposibil să nu ne gîndim, cînd citim 6.60, la „epurările” politice și la „vînătorile de vrăjitoare” ale vremurilor noastre. Dar rădăcina surescîtării populare era *5Łiai8ai|iovia* [superstiția]; actul era luarea *auspiciilor la plecarea unui vas* (6.27.3).

79. Tuc, 3.82.4.

80. Nigel Balchin, *Lord, I was afraid*, 295.

81. Gilbert Murray, *Greek Studies*, 67. Cf. afirmația lui Frazer că „societatea a fost construită și cimentată în mare măsură pe o fundație religioasă; este imposibil de a desface cimentul și de a clătina fundația fără a pune în pericol suprastructura” (*The Belief in Immortality*, I. 4).

Experiența altor culturi străvechi pare să confirme că există o legătură causală între declinul unei tradiții religioase și creșterea nelimitată a politicii puterii; de pildă cea chineză, în care pozitivismul secular al școlii Fa Hia a avut un corespondent practic în militarismul riguros al Imperiului Ts'in.

82. Cap. IV, pp. 102 și urm.

83. Vezi Kern, *Rel. der Griechen*, II. 312 și W.S. Ferguson, „The Attic Orgeones”, *Harv. Theol. Rev.* 37 (1944), 89, n. 26. Din același motiv a fost adus la Roma cultul lui Asclepios în 293 î.H. A fost, cum spune Nock, „o religie a stării de necesitate” {*CPh* 45 [1950] 48}. Prima

referire existentă la incubația într-un templu al lui Asclepios apare în *Viespile*, scrisă la câțiva ani după încetarea molimei.

84. Tuc. 2.53.4.: *judecînd în condiții egale și respectul și lipsa de respect, astfel încît să considere la fel pe cei pierduți.*

85. *IG II 2*, 4960. Pentru detalii, vezi Ferguson, *loc. cit.*, 88 și urm.

86. *Glaube*, II. 233. Interpretarea cea mai probabilă a mărturiilor este că Asclepios a apărut într-un vis sau într-o viziune (Plutarh, *non posse suaviter* 22, 1103 B) și a spus „Aduceți-mă de la Epidaur”, după care l-au adus, *reprezentat ca un șarpe*, întocmai ca sicionienii în situația descrisă de Pausanias (2.10.3; cf. 3.23.7).

87. De exemplu *de ventere medicina* a cărui dată Festugiere o stabilește la cea 440-420, *de aeribus, acquis, locis* (considerată de Wilamowitz și alții anterioară anului 430); *de morbo sacro* (probabil ceva mai târziu, cf. Heinemann, *Nomos u. Physis*, 170 și urm.). De asemenea, apariția primei „cărți de vise” (cap. IV, p. 109) este contemporană cu prima încercare de a explica visele într-un mod naturalist; și aici există polarizare.

88. Cel de-al doilea război punic a produs efecte similare la Roma (cf. Titus Livius, 25.1 și J.J. Tierney, *Proc. R.I.A.*, 51 [1947] 94).

89. *Harv. Theol. Rev.*, 33 (1940) 171 și urm. Vezi Nilsson, *Gesch.*, I. 782 și urm., și importantul articol al lui Ferguson (*supra*, n. 83), o prezentare a naturalizării culturilor trace și frigiene la Atena și a răspîndirii lor printre cetățenii atenieni. Data stabilirii cultului public al lui Bendis a fost fixată, cum arată Ferguson (*Hesperia*, supl. 8 [1949] 131 și urm.), în anul ciumei, 430-429.

178

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

90. Peste 300 de exemple au fost adunate și studiate de A. Audollent, *Defixionum tabellae* (1904), iar de atunci au mai fost găsite și altele. O listă suplimentară cu exemple din Europa centrală și de Nord o dă Preisendanz, *Arch. f. Rel.* 11 (1933).

91. Lawson, *Mod. Greek Folklore*, 16 și urm.

92. Vezi Globus, 79 (1901) și urm. Audollent, *op.cit.*, CXXV și urm., dă și el un număr de exemple, inclusiv cazul „unui gentilom bogat și cultivat” din Nonnandia care, cînd cererea lui în căsătorie a fost respinsă, a străpuns cu acul fotografia iubitei sale în locul frunții, adăugînd inscripția „Fii blestemată!”. Această anecdotă demonstrează rădăcinile psihologice simple ale acestui tip de magie. Guthrie citează un exemplu interesant din Țara Galilor din secolul al XIX-lea (*The Greeks and Their Gods*, 273).

93. Exemplele atice cunoscute înainte de 1897 (peste 200 la număr) au fost editate separat de R. Wünsch, *IG III. 3*, Anexa. *Defixiones* atice adiționale au fost publicate de Ziebarth, *Gott. Nachr.*, 1899, 105 și urm., și *Beri. Sitzb.*, 1934, 1022 și urm., iar altele au fost găsite în cimitirul Kerameikos (W. Peek, *Kerameikos*, III, 89 și urm.) și în Agora. Printre acestea numai două (Kerameikos 3 și 6) pot fi datate cu certitudine ca aparținînd secolului al V-lea sau unei perioade anterioare; pe de altă parte, un număr destul de mare sînt legate de persoane care aparțin secolului IV, iar altele par să aparțină, după ortografie și stilul caracterelor, aceluiași secol (R. Wilhelm, *Ost. Jahreshefte* 7 [1904] 105 și urm.).

94. Wünsch, nr. 24, Ziebarth, *Gott. Nachr.*, 1899, nr. 2. *Beri. Sitzb.*, 1934, nr. 1 B.

95. Platon, *Legile*, 933 A-E. Se referă la KcrraSeaiaoi [lanțurile] și în *Rep.*, 364 C executate de dyupTcn Kaî |idvTŁiq [cerșetori și ghicitori] pentru clienții lor și în *Legi*, 909 B la necromanția practică de aceeași categorie umană. Vrajitoarea Theoris (n. 98 *infra*) pretindea că are un soi de statut religios: Harpocratia s.v. o numește |idvTi<; [prezicătoare]. Plutarh, *Bem.*, 14, iepeia [o preoteasă]. Nu exista deci o linie riguroasă de demarcație între superstiție și „religie”. De fapt, zeii invocați în *acțiunile de înlănțuire* mai vechi atice sînt zeitățile htoniene ale credinței grecești obișnuite, mai ales Hermes și Persefona. Trebuie menționat că începuseră să fie folosite formulele lipsite de sens (*literale din Efes*) caracteristice magiei de mai târziu, cum reiese din Anaxilas, fr. 18 Kock și cu mai multă certitudine din Menandru, fr. 371.

96. *Legi*, 933 B: *imaginile din ceară așezate la uși, fie la răscruci, fie făcute în amintirea părinților*. După cîte știu, cea mai timpurie referire existentă la această tehnică este o inscripție din prima parte a secolului al IV-lea, din Cirene, unde se spune că *imaginile din ceară* au fost folosite public și fac parte din validarea unui jurămînt de pe vremea întemeierii cetății Cirene

(Nock, *Arch. f. Rel.*, 24 [1926] 172). Imaginile din ceară au dispărut, bineînțeles; dar figurine din materiale mai durabile cu mâinile legate la spate (o *legătură* literală) sau cu alte semne de atac magic au fost găsite destul de frecvent; cel puțin două dintre ele în Atica: v. lista lui C. Dugas (*Bull. Corr. Hell.* 30 [1915] 413).

RAȚIONALISM ȘI REACȚIE ÎN PERIOADA CLASICĂ 179

97. *Legi*, 933 A: *Dar acestea toate nu e ușor să ajungi să le cunoști vreodată, și nici dacă cineva le cunoaște nu poate să-i convingă pe ceilalți.* A doua parte a propoziției sugerează poate un grad mai mare de scepticism decât e dispus Platon să exprime, iar tonul din *Rep.*, 364 c (ca și din *Legi*, 909 B) este definitiv sceptic.

98. [Dem.] 25.79 și urm., cazul unei *cpappaKii*; [vrăjitoare] din Lemnos, numită Theoris, care a fost condamnată la moarte, la Atena, „cu întreaga ei familie”, pe baza unei informații a servitoarei sale. Că această (*papnaxig* [vrăjitoare] nu era doar o otrăvitoare apare din referirile din aceeași propoziție la leacuri și cuvinte magice (și cf. *Ar.*, *Nub.*, 749 și urm.). Conform spuselor lui Philochoros, *apud* Harpocraton, s.v. *Θεωρίης*; [Theoris] acuzația era de *ἀαιφίεια* [împietate] și probabil că așa a și fost: distrugerea sălbatică a întregii familii implica o pîngărire a întregii comunități. Plutarh (care dă o altă versiune a acuzației) spune, *Dem.* 14, că acuzatorul a fost Demostene - el însuși, după cum am văzut, fiind de mai multe ori supus unor atacuri magice.

99. În afară de mitologie, există surprinzător de puține referiri directe în literatura atică a secolului al V-lea la magia *agresivă*, în afara elixirelor de dragoste (*Em.*, *Hip.*, 509 și urm., Antifon, 1,9 etc.) și *εμυσίαι* [cuvintele magice] ale lui *Ὀρφεύς*; [Orfeu], *Eur.*, *Cicl.*, 646. Autorul lui *morb. sacr.* vorbește despre persoane așa-zis *Τηλεμαχίαι* (*papnaKŁu|Lvouc*; [în mrejele unei vrăji] (VI. 362 L.); *Ar.*, *Thesm.*, 534 înseamnă probabil același lucru. Altfel, termenul cel mai apropiat ar fi *δρακονομαχίαι*; „cel ce dezleagă” farmecele, folosit se pare de poetul comic timpuriu Magnes (fr. 4). Magia „albă” sau protectoare era, firește, răspîndită: de exemplu lumea purta inele magice drept amulete (Eupolis, fr. 87, *Ar.*, *Plut.*, 883 și urm. și Z). Dacă însă aveai nevoie de o vrăjitoare cu adevărat eficace, trebuia să o cumperi din Thesalia (*Ar.*, *Nub.*, 749 și urm.).

100. A existat o prăpastie asemănătoare în secolul al XIX-lea între declinul credinței creștine a intelectualilor și apariția spiritismului și altor mișcări de acest tip în rîndul claselor semieducate (dintre care unele s-au răspîndit și printre oamenii cultivați). În cazul Atenei, însă, nu putem exclude posibilitatea ca reînvierea magiei agresive să fi survenit în ultimii ani disperați ai războiului pelopo-nesiac. Pentru alte motive posibile care să fi contribuit la popularitatea ei în secolul al IV-lea, vezi Nilsson, *Gesch.* I. 759 și urm. Nu pot crede că înmulțirea „defixiones”-urilor în acea vreme reflectă, cum s-a spus, doar o răspîndire mai largă a culturii generale, căci ele puteau fi scrise și probabil erau adesea scrise (Andollent, *op.cit.*, XIV) de magicieni profesioniști folosiți în acest scop (Platon, *Rep.*, 364 C).

VII. Platon, sufletul irațional și conglomeratul moștenit

Nu există speranță în întoarcerea la o credință tradițională o dată ce a fost părăsită, deoarece condiția esențială pentru purtătorul unei credințe tradiționale este să nu știe că este un tradiționalist.

Al. Ghazali

În capitolul precedent am înfățișat declinul edificiului moștenit de credințe care a început în secolul al V-lea și unele din rezultatele acestui declin. Vom zăbovi acum asupra reacției lui Platon față de situația astfel creată. Subiectul este important nu numai din cauza locului pe care îl ocupă Platon în istoria gândirii europene, ci și fiindcă Platon a realizat, mai bine decât oricare altul, pericolele inerente ale prăbușirii unui conglomerat-naoș-tenit; iar în testamentul său final pentru omenire face unele propuneri de mare interes pentru stabilizarea poziției printr-o contrareformă. Îmi dau seama că discutarea exhaustivă a acestei probleme ar implica studierea întregii filosofii platonice; dar, pentru a păstra discuția în cadrul unor limite ușor de atins, mă voi concentra asupra găsirii răspunsului la două întrebări.

În primul rînd, ce importanță acorda Platon factorilor neraționali în comportamentul

uman și cum îi interpreta?

În al doilea rînd, ce concesii era pretătit să facă iraționalismului credinței populare pentru a stabiliza Conglomeratul ?

Este preferabil să păstrăm pe cît se poate distincția dintre cele două întrebări deși, după cum vom vedea, nu este întotdeauna ușor de decis dacă Platon exprimă ceea ce crede el personal sau dacă folosește doar un limbaj tradițional. Încercînd să răspund la prima întrebare, va trebui să repet cîteva lucruri pe care le-am mai spus în altă lucrare¹, dar voi adăuga și lucruri la care nu mă gîndisem înainte.

Voi porni de la ideea că filosofia lui Platon nu s-a născut pe deplin matură din mintea lui sau din mintea lui Socrate; o voi considera ca pe un corp organic care a crescut și s-a schimbat, în

181

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT

conformitate cu legea ei interioară de creștere, dar și ca răspuns la stimuli exteriori.

Este important să amintim că viața lui Platon, ca și gîndirea lui, acoperă aproape toată perioada cuprinsă între moartea lui Pericle și acceptarea hegemoniei macedoniene².

Deși opera sa aparține probabil secolului al IV-lea, personalitatea și concepția sa s-au format în secolul al V-lea, iar primele dialoguri se scaldă încă în lumina amurgîndă a unei lumi dispărute. Cel mai bun exemplu este, după părerea mea, *Protagora*, a cărui acțiune se desfășoară în anii de aur dinaintea Marelui Război; prin optimismul său, prin jovialitatea sa lumească, prin pragmatismul său deschis și prin figura lui Socrate, care nu depășește încă mărimea naturală, pare să fie o reproducere în esență fidelă a trecutului³.

Punctul de plecare al lui Platon a fost astfel condiționat istoric. Ca nepot al lui Charmides, înrudit cu Critias, ca unul dintre tinerii din jurul lui Socrate, el a fost copilul luminismului. El a crescut într-un cerc social care nu numai că se mîndrea cu rezolvarea tuturor problemelor în fața instanței rațiunii, dar și interpreta orice comportament social în termeni de interes propriu rațional, care credea că „virtutea”, *arete*, constă, în esență, într-o tehnică a unui mod de viață rațional. Această mîndrie, acest obicei și această credință i-au rămas lui Platon pînă la sfîrșitul vieții; structura gîndirii lui nu a încetat nici o clipă să fie rațională, însă conținutul acestei structuri a ajuns să se transforme într-un fel surprinzător, și aceasta din motive întemeiate. Tranziția de la secolul al V-lea la secolul al IV-lea a fost marcată (ca și vremea noastră) de evenimente care ar determina pe orice raționalist să-și reconsidere crezul. Soarta unei Atene atotputernice a demonstrat în ce stare de ruină materială și morală poate ajunge o societate condusă de principiul egoistului interes rațional; soarta lui Critias, a lui Charmides și a celorlalți tirani a demonstrat în ce stare poate ajunge individul. Procesul lui Socrate, pe de altă parte, a oferit spectacolul ciudat al celui mai înțelept om din Grecia, în momentul suprem de criză al vieții sale, batjocorind deliberat și gratuit acest principiu, cel puțin în ochii lumii.

Acestea au fost evenimentele care, cred, l-au obligat pe Platon nu să abandoneze raționalismul, ci să-i transforme semnificația dîndu-i o dimensiune metafizică. A durat mult timp, poate un deceniu, pînă ce el a asimilat noile probleme. Fără îndoială că în acei ani a avut în minte unele proverbe semnificative ale lui Socrate, ca de pildă „*syche* conține ceva divin, iar interesul fiecăruia este să aibă grijă de sănătatea acestuia”⁴. Împărtășesc însă părerea majorității specialiștilor, potrivit căreia ceea ce l-a determinat pe Platon să transforme aceste sugestii într-o nouă

182

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

psihologie transcendentă a fost contactul lui personal cu pitagoricii din occidentul grecesc, cu ocazia unei vizite pe care a făcut-o în jurul anului 390. Dacă presupunerea mea în legătură cu antecedentele istorice ale mișcării pitagorice este justă, Platon a

fertilizat, de fapt, prin încrucișare, tradiția raționalismului grec cu idei magico-religioase ale căror origini îndepărtate aparțin culturii șamanice nordice. În forma în care le întâlnim la Platon, aceste idei au fost supuse unui dublu proces de interpretare și transpunere. Un fragment binecunoscut din *Gorgias* ne arată, în formă concretă, felul în care unii filosofi - poate oameni ca prietenul lui Platon, Archytas - au preluat vechi fantezii mitologice despre soarta sufletului și le-au atribuit noi sensuri alegorice care le dădeau o semnificație morală și psihologică⁵. Astfel de oameni au pregătit terenul pentru Platon; dar cred că Platon însuși a fost cel care, printr-un act într-adevăr creator, a transpus în mod definitiv aceste idei de pe planul revelației pe planul argumentului rațional.

Pasul decisiv a constat în identificarea eului „ocult”, detașabil, care este purtătorul sentimentelor de vină și al potențialului divin, cu socratica și raționala *psyche*, a cărei virtute este un fel de cunoaștere. El a implicat o reinterpretare completă a vechiului model cultural șamanic. Cu toate acestea, modelul și-a păstrat vitalitatea, iar caracteristicile sale mai pot fi recunoscute și la Platon. Reîncarnarea supraviețuiește neschimbată. Tranșa șamanului, detașarea eului său ocult de trup, a devenit cea practică a retragerii și a concentrării mentale care purifică sufletul rațional - o practică pentru care Platon revendică autoritatea unui *logos*⁶ tradițional. Cunoașterea ocultă pe care șamanul o dobândește în timpul transei a devenit o viziune a adevărului metafizic; „reamintirea” șamanului despre alte vieți petrecute pe pământ⁷ a devenit „reamintirea” unor forme necorporale, care constituie baza unei noi epistemologii; iar la nivelul mitic „somnul prelungit” și „călătoria subpământeană” a șamanului oferă un model nemijlocit pentru experiențele lui Er, fiul lui Armenius⁸. În fine, vom înțelege poate mai bine pe atât de criticații „păzitori” ai lui Platon dacă îi considerăm ca pe un nou tip de șamani raționalizați care, ca și predecesorii lor primitivi, sînt pregătiți pentru înalta lor funcție printr-un tip special de disciplină desemnată să modifice întreaga structură psihică; ca și șamanii, ei trebuie să urmeze o vocație care îi izolează în mare măsură de satisfacțiile firești ale oamenilor; ca și ei, trebuie să-și reînnoiască contactul cu izvoarele adînci ale înțelepciunii prin „retrageri” periodice; tot ca și ei, vor fi răsplățiți după moarte prin acordarea unui statut special în lumea spiritelor⁹. Este probabil că exista deja în societățile pitagorice o aproximație a acestui tip uman cu o atât de înaltă specializare; dar Platon a fost cel care a visat să ducă experiența mult mai departe, dîndu-i o serioasă bază științifică și folosind-o ca instrument al contrareformei sale.

Această imagine vizionară a unui tip de clasă conducătoare a fost adesea citată ca dovadă că Platon avea o concepție nerealistă asupra naturii omenești. Instituțiile șamanice nu sînt însă construite cu ființe obișnuite, preocuparea lor principală este să exploateze posibilitățile unui tip excepțional de personalitate. *Republica* este dominată de o preocupare asemănătoare. Platon admitea deschis că numai o fracțiune minimă a populației ((пуоет dAiytaTov yevoŭ) posedă darul natural care să permită transformarea ei în paznici¹⁰. În ceea ce privește restul - adică majoritatea covârșitoare a oamenilor -, Platon pare să fi recunoscut, în toate stadiile gîndirii sale, că, atîta vreme cît nu sînt supuși la tentația puterii, un hedonism inteligent este cel mai bun și practicabil mod de a duce o viață satisfăcătoare¹¹. În dialogurile perioadei de mijloc, însă, preocupat de naturi excepționale și de posibilitățile excepționale ale acestora, nu este interesat de psihologia omului obișnuit.

În opera sa mai târzie, totuși, după ce a renunțat la filosofii-regi ca la un vis imposibil și a recurs la dominația Legii ca la cea mai bună soluție secundă¹², a acordat mai multă atenție motivelor care determină comportamentul uman obișnuit și de a căror influență nu este ferit nici filosoful. Răspunsul din *Philebos*¹³ la întrebarea dacă există vreun om care s-ar mulțumi cu o viață în care să aibă înțelepciune, înțelegere, cunoaștere și

memoria completă a întregii istorii, fiind însă ferit de orice plăcere și orice durere oricât de mare sau de mică, este un „nu” hotărât: toți sîntem prinși de viața sentimentelor care face parte din natura noastră omenească și nu putem renunța la ea nici chiar pentru a deveni „spectatori ai tuturor timpurilor și ai întregii existențe”¹⁴ ca filo-| sofii-regi. În *Legi* ni se spune că singura bază practicabilă pentru morala publică este credința că „cîntea învinge”: „căci nimeni”, spune Platon, „nu ar consimți, dacă ar putea, la o acțiune care să-i aducă mai mult necaz decît bucurie”¹⁵. S-ar părea că ne-am întors la lumea lui *Protagora* și a lui Jeremy Bentham. Poziția legislatorului nu este totuși identică cu cea a omului de rînd. Omul de rînd vrea să fie fericit; dar Platon, care face legi pentru el, vrea ca el să fie și bun. De aceea încearcă să-l convingă că fericirea și bunătatea merg mîna în mîna. Întîmplător Platon crede acest lucru; dar chiar dacă nu l-ar crede, ar susține că e totuși adevărat, deoarece ar fi „cea mai salutară minciună care s-a spus vreodată”¹⁶. Nu poziția lui Platon este cea care s-a schimbat

184

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

F

ci, în caz că ceva s-a schimbat, atunci este aprecierea lui Platon asupra capacității umane. În orice caz, în *Legi*, virtutea omului obișnuit nu se bazează pe cunoașterea sau pe vreo convingere reală, ci pe un proces de condiționare sau obișnuință¹⁷ care îl determină să accepte și să acționeze în conformitate cu unele credințe „salutare”. Nici măcar, spune Platon, nu este prea greu; oameni care pot crede în Cadmos și în dinții balaurului vor crede orice¹⁸. Departe de a împărtăși părerea maestrului său, că „o viață în care nu meditezi nu este o viață de om”¹⁹, Platon pare să gîndească acum că majoritatea oamenilor pot fi ținuți într-o stare de sănătate morală doar printr-o cură aleasă cu grijă de „incantații” (ETT^wSaQ²⁰ - adică mituri edificatoare și lozinci etice tonice. Putem spune că, în principiu, accepta dihotomia lui Burckhardt - raționalism pentru cei cîțiva, magie pentru cei mulți. Am văzut, însă, că acest raționalism este pigmentat cu idei care fuseseră cîndva magice, iar mai tîrziu vom vedea cum aceste „incantații” au fost folosite în scopuri raționale.

Recunoașterea crescîndă a importanței elementelor afective l-a dus pe Platon dincolo de limitele raționalismului secolului al V-lea și în alte privințe. Aceasta apare foarte limpede din dezvoltarea teoriei sale a răului. Este adevărat că, pînă la sfîrșitul vieții sale²¹, nu a încetat să repete dictonul socratic potrivit căruia „Nimeni nu greșește cu bunăștiință”; dar de mult nu mai era mulțumit cu simpla părere socratică ce privea păcatul moral ca pe un fel de greșeală în perspectivă²². Atunci cînd Platon a preluat concepția magico-religioasă despre *depsyche*, el a preluat la început dualismul puritan care atribuia toate păcatele și suferințele legate *depsyche* pîngării care rezultă din contactul cu un trup muritor. În *Fedon* a transpus doctrina în termeni filosofici și i-a dat formularea care a devenit clasică; numai atunci cînd eul rațional se purifică de „nebulia trupului”²³ își poate relua adevărata natură care e divină și neprihănită; o viață bună este cea care practică un asemenea tip de purificare |ie^Äiir\ GavdTou. Atît în antichitate cît și astăzi, cititorul obișnuit tinde să creadă că acesta este ultimul cuvînt al lui Platon referitor la această problemă. Dar Platon era un gînditor prea pătrunzător și, în fond, prea realist pentru a se mulțumi prea multă vreme cu teoria *din[^]Fedon*. Atunci cînd s-a întors de la eul ocult la omul empiric, s-a văzut obligat să recunoască un factor irațional chiar în interiorul minții, considerînd deci răul moral în termenii unui conflict psihologic (ordaii)²⁴.

Astfel se întîmplă încă în *Republica*; același pasaj din Homer care în *Fedon* ilustrase dialogul sufletului cu „pasiunile trupești” devine în *Republica* un dialog lăuntric între două „părți” ale

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 185

sufletului²⁵; pasiunile nu mai sînt privite ca fiind de origine străină, ci ca parte necesară a vieții sufletului așa cum o cunoaștem, chiar ca o sursă de energie, asemănătoare *libido-ului* lui Freud, care poate fi „canalizată” spre activitatea senzuală sau spre cea intelectuală²⁶. Teoria conflictului interior ilustrată pregnant în *Republica* de povestirea lui Leontios²⁷ a fost formulată cu , precizie în *Sofistul*²⁸ și definită drept o neadaptare psihologică rezultînd din „vreun soi de leziune”²⁹, un fel de maladie a sufletului ; se spune că ar fi cauza lașității, a necumpătării, a nedreptății și (se pare) a răului moral în general, spre deosebire de ignoranță sau ratare intelectuală. Iată ceva foarte diferit atît de raționalismul dialogurilor timpurii, cît și de puritanismul din *Fedon* și mai profund decît ambele; cred că este contribuția personală a lui Platon³⁰. Însă Platon nu a părăsit eul rațional transcendent, a cărui unitate perfectă este garanția nemuririi sale. În *Timaios*, unde încearcă să-și reformuleze viziunea mai timpurie asupra destinului omului în termeni compatibili cu psihologia și cosmologia sa de mai tîrziu, întîlnim din nou sufletul unitar din *Fedon*; este semnificativ că Platon îi aplică aici vechiul termen religios pe care Empedocle îl folosisese pentru eul ocult - îl numește daimon³¹. În *Timaios*, însă, acestui suflet i se „adaugă” un alt tip de suflet sau eu, muritor, lăcașul unor pasiuni teribile și indispensabile³², înseamnă, deci, că pentru Platon personalitatea omenească s-a rupt în două ? Desigur, nu este clar ce legătură poate sau ar putea exista între un daimon indestructibil care sălășluiește în capul omenească și un număr de impulsuri iraționale cu sediul în piept sau „prionite ca fiară îmblînzită” în stomac. Ne amintim de persanul naiv din Xenofon, care era convins că are două suflete: căci, spunea el, același suflet nu ar putea fi în același timp și bun și rău - nu ar putea dori în același timp fapte nobile și fapte josnice, nu ar putea fi în același timp hotărît și nehotărît să acționeze într-un anumit fel într-un anumit moment³³. Dar la Platon sciziunea omului empiric în daimon și fiară nu este atît de inconsecventă pe cît poate părea cititorului modern. Ea reflectă o sciziune similară în concepția lui Platon asupra naturii omenești: prăpastia dintre sufletul muritor și nemuritor corespunde prăpastiei dintre părerea lui Platon despre cum ar trebui să fie și cum este omul. Ceea ce gîndește Platon despre viața omenească așa cum este ea trăită de fapt, apare limpede în *Legi*. În două locuri ni se spune că omul este o marionetă. Nu se poate spune dacă zeii au făcut-o ca să fie doar o simplă jucărie sau dacă au făcut-o cu un scop serios; tot ce știm este că această creatură afirmă de o sfoară și că speranțele și spaimile, plăcerile

186

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

și durerile, o smucesc în toate părțile și o fac să joace³⁴. Într-un fragment de mai tîrziu, atenianul regretă că problemele omenești trebuie luate în serios și observă că omul este jucăria Zeului „și că altceva mai bun nu poți spune despre el”; bărbații și femeile să . facă deci astfel încît acest joc să fie cît mai agreabil cu putință, oferind zeilor drept sacrificiu dansul și muzica, „astfel își vor trăi viața conform naturii lor, fiind în primul rînd marionete înzestrate doar cu o fărîmă de realitate”. „Din ce spui reiese că specia umană este o specie inferioară”, spune spartanul. Iar atenianul se scuză: „M-am gîndit la zeu și m-am simțit îndemnat să vorbesc astfel. Hai să spunem, pentru, a-^ți fi pe plac, că specia noastră nu este inferioară - că merită să te ostenești puțin pentru ea” (ottou8îî<; Tivoq â^iov)³⁵.

Platon sugerează aici o origine religioasă a acestui tip de gîndire pe care îl întîlnim și la alți gînditori religioși de mai tîrziu, de la Marc Aureliu la T.S. Eliot; cel din urmă spune aproape cu aceleași cuvinte: „Natura omenească nu poate suporta decît foarte puțină realitate”. Este în spiritul multor alte pasaje din *Legi* -cele în care apare ideea că oamenii sînt la fel de incapabili să se autoguverneze ca și o turmă de oi³⁶, că zeul și nu omul este măsura tuturor lucrurilor³⁷, că omul este proprietatea zeilor KTfjjia³⁸ și că,

dacă vrea să fie fericit, omul trebuie să fie Terneivoc; „abject” în fața lui Dumnezeu - un cuvânt pe care aproape toți scriitorii păgâni, chiar Platon în alte locuri, îl folosesc ca termen de dispreț³⁹. Ar trebui să considerăm toate acestea drept aberația senilă, pesimismul acru al unui bătrîn obosit și irascibil ? Poate părea doar atît; deoarece contrastează în mod ciudat cu imaginea radioasă a naturii divine și a destinului sufletului pe care Platon le-a descris în dialogurile sale de mijloc și pe care nu le-a renegat niciodată. Dar să ne amintim de filosoful din *Republica* pentru care, ca și pentru mărinimosul lui Aristotel, viața omenească nu poate fi importantă (jilȃya ti)⁴⁰ ; să ne amintim că în *Meno* masa oamenilor este asemănată cu umbrele care populează Hadesul lui Homer și încă din *Fedon*⁴¹ oamenii sînt comparați cu șeptelul zeilor. Tot în *Fedon* găsim alt fragment în care Platon prezice cu o plăcere nedeghizată viitorul contemporanilor săi: în viitoarea încarnare unii vor fi măgari, alții lupi, în timpce laepiot, burghezia respectabilă, se va împărți în albine și furmei⁴². Fără îndoială că, pe de o parte, Platon glumește; dar este o glumă pe care Jonathan Swift ar fi apreciat-o. Ea pare să implice că toți, în afara filosofului, sînt pe punctul de a deveni subumani, ceea ce este (cum au văzut și vechii platonicieni⁴³) greu de reconciliat cu concepția potrivit căreia fiecare suflet omenesc este în esență rațional.

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 187

În lumina acestor fragmente cît și a altora, trebuie să recunoaștem două tendințe sau curente în gîndirea lui Platon despre statutul omului. Pe de o parte, încrederea și mîndria în rațiunea umană pe care le moștenise de la secolul al V-lea și pentru care găsisse o consfințire religioasă, egalînd rațiunea cu euj ocult al tradiției șamanice. Pe de altă parte, recunoașterea amară a nimicniciei omenești în urma experienței oferite de Atena și Siracuză contemporane. Și acest sentiment putea fi exprimat în limbaj religios, ca un refuz de a acorda vreo valoare activităților și intereselor acestei lumi în comparație cu „lucrurile de dincolo”. Un psiholog ar putea spune că relația dintre cele două tendințe nu era una de simplă opoziție, ci că prima devenise o compensație -sau supracompensație - pentru a doua; cu cît Platon devenea mai nepăsător față de omenirea propriu-zisă, cu atît mai nobile erau ideile sale despre suflet. Tensiunea dintre cele două tendințe a fost rezolvată temporar în visul unei noi Conduceri a Sfinților, o elită de oameni purificați care să unească virtuțile incompatibile (pentru a folosi termenii lui Koestler) ale Yoghinului și ale Comisarului, salvînd astfel nu numai propria lor persoană, ci și societatea. Dar cînd s-a destrămat această iluzie, disperarea latentă a lui Platon a ieșit treptat la suprafață și s-a tradus în termeni religioși, pînă cînd și-a găsit expresia logică în propunerile sale finale pentru o societate complet „închisă”⁴⁴, condusă nu de rațiunea iluminată, Ci (de voia lui Dumnezeu) de datină și de legea religioasă. „Yoghinul”, cu credința sa în posibilitatea și necesitatea conversiunii intelectuale, nu a dispărut nici atunci, dar s-a retras în fața „Comisarului”, care se ocupa cu problema condiționării mulțimii. Pe baza acestei interpretări pesimismul *Legilor* I. nu este o aberație senilă; este fructul experienței de viață a lui Platon și, la rîndul său, poartă în sine sămînța gîndirii de mai tîrziu⁴⁵.

Să privim, deci, în lumina acestei judecăți asupra naturii omenești, propunerile finale ale lui Platon pentru a stabiliza Conglomeratul. Vreau mai întîi să spun cîteva cuvinte privitoare la părerile lui despre alt aspect al sufletului irațional care ne-a preocupat în această carte și anume, importanța care i se atribuie ca izvor sau canal al unei înțelegeri intuitive. În această problemă mi se pare că Platon a rămas credincios de-a lungul întregii sale vieți principiilor maestrului său. Cunoașterea, spre deosebire de opinia adevărată, rămîne pentru el urîtfomeniu al intelectului care își poate justifica credințele prin argumente raționale. Atît intuițiilor vizionarului cît și celor ale poetului le-a refuzat consecvent titlul de cunoaștere, nu fiindcă le-a considerat neapărat . neîntemeiate, ci fiindcă temeiurile lor nu puteau fi arătate⁴⁶.

Astfel, gîndea Platon, era foarte bun obiceiul grecesc de a acorda ultimul cuvînt în probleme militare comandantului șef, expert cu experiență, și nu profeților care îl însoțeau în expedițiile sale; în general era de datoria judecării raționale, auKppoadvr} [înțelepciune] să facă deosebirea între adevăratul profet și șarlatan⁴⁷. În același fel, produsele intuiției poetice trebuie supuse cenzurii morale și raționale ale legislatorului exersat. Toate acestea erau în spiritul raționalismului socratic⁴⁸. Totuși, după cum am văzut⁴⁹, Socrate luase în serios intuiția irațională, fie că ea se exprima în vise, în vocea interioară a „daimonului” sau în vorbele Pitiei. Și Platon face paradă din faptul că o ia și el în serios. Despre pseudo-științele prevestirii și hepatoscopiei își permite să vorbească cu un dispreț foarte puțin mascat⁵⁰; dar „nebulia care vine ca dar divin”, nebunia care îl inspiră pe profet și pe poet sau care îi purifică pe oameni în ritualul coribantic - aceasta este tratată ca o intervenție reală a supranaturalului în viața oamenilor, cum am văzut într-unui din capitolele anterioare.

În ce măsură intenționa Platon să fie luate atare afirmații ale sale *au pied de la lettre*? Întrebarea a fost pusă de multe ori în ultimii ani și răspunsurile au fost variate⁵¹; nu s-a ajuns însă la unanimitate și e probabil că nici nu se va ajunge. Aș vrea să spun trei lucruri în legătură cu aceasta:

1*) Platon a constatat o analogie pe care a considerat-o reală și semnificativă între mediumnitate, creație poetică și unele manifestări patologice ale conștiinței religioase; toate trei par să fie „date”⁵² *ab extra*.

2) Explicațiile religioase tradiționale ale acestor fenomene, ca și ale multor altele din Conglomerat, erau acceptate provizoriu de el nu fiindcă le considera definitive și adecvate, ci fiindcă nu exista un alt limbaj la îndemînă pentru a exprima acel misterios „dat”⁵³.

3) Acceptînd astfel (cu rezerve ironice) pe poet, pe profet și pe „Coribant” ca pe niște manifestări⁵⁴ ale harului divin sau daimo-nic⁵⁵, privea în același timp activitățile lor ca mult inferioare celor ale eului rațional⁵⁶ și era de părere că trebuie controlate și criticate de rațiune; căci rațiunea nu înseamnă pentru el jucăria pasivă a unor forțe ascunse, ci o manifestare activă a zeității în interiorul omului, un daimon de sine stătător. Cred că dacă Platon ar fi trăit în zilele noastre, ar fi fost foarte interesat de noua psihologie a adîncurilor, dar l-ar fi îngrozit tendința de a reduce rațiunea umană la un simplu instrument care raționalizează impulsuri inconștiente.

O bună parte din ce-am spus se aplică și celui de al patrulea tip de „nebulie divină”, nebunia lui Eros. Și aici exista un „dat”.

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 189

ceva care se întîmplă omului fără ca el să aleagă sau să înțeleagă motivul - deci activitatea unui daimon formidabil⁵⁷. Și în acest caz - mai cu seamă în acest caz⁵⁸ - Platon a recunoscut intervenția harului divin și a folosit vechiul limbaj religios⁵⁹ pentru a exprima acest lucru. Dar Eros are o importanță deosebită în gîndirea lui Platon, fiind unul din modurile de experiență care reunește cele două naturi ale omului, eul divin și fiara înlănțuită⁶⁰. Căci Eros își are fătîș rădăcina în ceea ce omul împarte cu animalele⁶¹, impulsul psihologic al sexului (din păcate, acest aspect este umbrit de întrebuintarea modernă greșită a termenului de „iubire platonice”); Eros însă oferă și impulsul dinamic ce pornește sufletul în căutarea unei satisfacții care transcende experiența pămînteană. Astfel cuprinde întregul compas al personalității umane și leagă empiric omul așa cum este el și omul care ar putea fi. Platon se apropie de fapt, aici, de conceptul freudian de *libido* și sublimare. Dar, după părerea mea, nu a integrat niciodată pe deplin acest mod de a gîndi cu restul filosofiei sale; dacă ar fi făcut-o, noțiunea intelectului ca entitate de sine stătătoare independentă de trup ar fi fost în primejdie și Platon nu ar vrut să riște

acest lucru⁶².

Să examinăm acum propunerile lui Platon de a reforma și stabiliza Conglomeratul moștenit⁶³. Ele apar în *Legi* și pot fi rezumate după cum urmează:

1. El va oferi credinței religioase un fundament logic *dovedind* unele afirmații de bază.
2. îi va da o bază legală încorporând aceste propuneri într-un cod legal[^]alterabil și impunând sancțiuni legale celor care propagă necredința în ele.
3. îi va da o bază educațională făcând din aceste afirmații subiect obligatoriu în învățământ pentru toți copiii.
4. îi va da un fundament social, promovând o uniune 'intimă între viața religioasă și cea civică la toate nivelurile - cum am spune noi, o uniune a Bisericii cu Statul.

Majoritatea acestor propuneri aveau ca scop generalizarea și întărirea unei practici ateniene existente. Dacă le privim în totalitatea lor, ne dăm seama că reprezintă prima încercare de a se ocupa sistematic de problema controlului credinței (religioase).

Problema în sine era nouă: într-o perioadă de credință nimeni nu se gîndește să dovedească faptul că zeii există sau să inventeze tehnici de a te face să crezi în ei. Și unele dintre metodele propuse erau aparent noi; nimeni, înainte de Platon, nu pare să-și fi dat seama de importanța educației religioase timpurii ca mijloc de condiționare a viitorului adult. Iar dacă privim cu atenție propunerile, devine evident că Platon nu încerca numai să stabilizeze,

190

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ci să și reformeze, nu numai să susțină structura tradițională, ci să și înlăture ceea ce era vădit învechit, punînd în loc ceva mai durabil.

Afirmațiile fundamentale ale lui Platon sînt:

/a) Zeii există.

b) Ei sînt preocupați de soarta omenirii.

c) Nu pot fi corupți.

Argumentele cu care încearcă să demonstreze aceste afirmații nu ne privesc aici; ele aparțin istoriei teologiei. Este însă interesant să observăm punctele la care se simte obligat să rupă cu tradiția și cele asupra cărora face compromisuri.

În primul rînd, cine sînt zeii a căror existență încearcă Platon să o dovedească și a căror venerație încearcă să o intensifice? Răspunsul nu este lipsit de ambiguitate. În legătură cu venerația, un fragment din *Legi* IV oferă o listă întru totul tradițională - zeii ai Olimpului, zeii ai cetății, zeii ai lumii de dincolo, daimoni locali și eroi⁶⁴. Acestea sînt figurile convenționale ale cultului public, zeii care, după cum spune în alt loc în *Legi*, „există conform cutumei”⁶⁵. Sînt oare zeii a căror existență credea Platon că o poate demonstra? Avem motive de îndoială. În *Cratylus* Socrate spune că nu știm nimic despre acești zeii, nici măcar adevăratele lor nume, iar în *Phaidros*, că ne *închipuim* un zeu (ttAc(tto)jev) fără să fi văzut unul vreodată și fără să ne fi format o idee adecvată despre cum arată⁶⁶. Ambele pasaje se referă la zeii mitologiei. Implicația pare să fie că venerația acestui tip de zeii nu are nici o bază rațională, empirică sau metafizică. Nivelul ei de validitate este, în cel mai bun caz, de același ordin ca aceea pe care Platon o recunoaște intuițiilor poezilor și profeților.

Zeul suprem al credinței personale a lui Platon era, cred, o ființă foarte diferită de acești zeii, o ființă care (spune el în *Timaios*) „este greu de găsit și imposibil de descris maselor”⁶⁷. Presupunem că Platon a simțit că un astfel de zeu nu putea fi introdus în Conglomerat fără ca acesta să fie distrus; în orice caz, s-a ferit să încerce. Dar exista un tip de zeu pe care oricine îl putea vedea, a cărui divinitate putea fi recunoscută de mase⁶⁸ și despre care filosoful putea face, după părerea lui Platon, afirmații valide din punct de vedere logic. Acești „zeii vizibili” erau corpurile cerești sau, mai exact, mințile divine care animau și controlau aceste corpuri⁶⁹. Marea noutate a proiectului de

reformă religioasă al lui Platon a fost accentul pus nu numai pe divinitatea soarelui, a lunii și a stelelor (ceea ce nu era nici o noutate), ci și pe cultul lor. *hîi^egi* stelele sînt descrise ca „zeii din ceruri”, soarele și luna ca „marii zei”, iar Platon insistă să li se facă rugăciuni și sacrificii⁷⁰ și ca focarul acestei noi Biserici de Stat să fie cultul unificat al lui

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 191

Apolo și al zeului soare Helios, căruia îi va fi atașat Marele Preot și i se vor dedica solemn cei mai înalți demnitari politici⁷¹. Acest cult unificat - în locul cultului firesc al lui Zeus - exprimă fuziunea dintre nou și vechi, Apolo reprezentînd tradiționalismul maselor și Helios noua „religie naturală” a filosofilor⁷²; este ultima încercare disperată a lui Platon de a face o legătură între intelectuali și popor, salvînd astfel unitatea credinței grecești și a culturii grecești. Un amestec asemănător de reformă necesară și compromis necesar se observă și în celelalte propuneri fundamentale ale lui Platon. Tratînd problema tradițională a justiției divine, el ignoră cu fermitate nu numai vechea credință în zeii geloși⁷³, ci (cu cîteva excepții din legea religioasă)⁷⁴ și vechea idee că omul rău este pedepsit în descendenții săi.

Pentru Platon este o lege demonstrabilă a cosmosului că cel ce a făcut răul trebuie să sufere și ea trebuie învățată ca un articol de credință. Acțiunea legii în toate detaliile sale. nu este însă demonstrabilă; ea aparține de domeniul „mitului” și al „incantației”⁷⁵. Crezul său ultim în această problemă este prezentat într-un fragment impresionant din *Legi X*⁷⁶: legea justiției cosmice este o lege a gravitației spirituale; în viața aceasta și în tot șirul de vieți fiecare suflet gravitează în mod natural către cele de o seamă cu el și în aceasta constă pedeapsa sau- răsplata sa; Hades, sugerează el, nu este un loc, ci o stare sufletească⁷⁷. Iar Platon mai adaugă un avertisment, un avertisment care mar-chează tranziția de la concepția clasică la cea elenistică; dacă ■cineva pretinde fericire personală de la viață, să nu uite că nu cosmosul există pentru el, ci el pentru cosmos⁷⁸. Toate acestea erau însă prea mult pentru omul obișnuit, și Platon o știa foarte bine; dacă nu mă înșel, nici nu propune să facă parte din credința oficială obligatorie.

Pe de altă parte, a treia afirmație a lui Platon - că zeii nu pot fi mituiți - implică o intervenție mai drastică în credința și practica tradițională. Ea implică refuzul de a accepta interpretarea obișnuită a sacrificiului ca o expresie a grațitudinii pentru favoruri viitoare, „do ut des”, o concepție pe care o stigmatizase cu mult înainte în *Euthyphro* ca pe o aplicare a unei tehnici comerciale (εἰς ἰΤΤοπιΚΤι tic; Τεxvri)⁷⁹ în religie. Pare limpede, însă, că accentul pus pe acest punct, atît în *Republica* cît și în *Legi*, nu se datorează numai unor considerații teoretice; Platon atacă unele practici larg^răspîndite care, în ochii săi, constituie o amenințare pentru morală publică. „Preoții și ghicitorii ambulanti” și furnizorii de ritual catartic pe care îi denunță într-un pasaj mult discutat din *Republica II* și, din nou, în *Legi*⁸⁰, nu sînt, cred, numai acei șarlatani minori care în toate societățile profită de pe

192

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

urma ignoranților și a superstițiilor. Căci, în ambele pasaje, se spune că înșală cetăți⁸¹ întregi, un titlu de glorie la care șarlatanii minori ajung rar. Atacul lui Platon este, după părerea mea, mai cuprinzător decît au admis unii savanți; el se referă, cred, la întreaga tradiție a purificării rituale, în măsura în care se afla în mîinile unor persoane⁸² „neautorizate”, particulare. Firește, nu înseamnă că propunea să desființeze purificarea rituală în general. Pentru Platon însuși singura formă de catharsis într-adevăr efectivă era, fără îndoială, practicarea reculegerii mentale și a concentrării, descrisă în *Fedon*^{*3}; un filosof experimentat își poate purifica sufletul fără ajutorul ritualului. Dar omul de rînd nu putea și credința în catharsis-ul ritual era prea adînc înrădăcinată în mintea celor mulți pentru ca Platon să propună eliminarea lui completă. A simțit totuși nevoia unui

soi de Biserică și a unui canon de ritualuri autorizate, pentru ca religia să nu degenereze și să devină un pericol pentru moralitatea publică. În domeniul religiei, ca și în cel al moralei, marele djijșman care trebuia combătut era individualismul antinomic; și el se aștepta ca Delfi să organizeze apărarea. Nu trebuie să presupunem că Platon credea că Pitia este inspirată verbal. Bănuiesc că atitudinea lui față de Delfi era mai degrabă cea a „catholicului politic” modern față de Vatican; vedea în Delfi o mare forță conservatoare care putea fi îndreptată către stabilizarea tradiției religioase grecești și către frînarea răspîndirii materialismului și a creșterii tendințelor aberante în interiorul tradiției însăși. Așa se explică insistența sa, atât *în Republica* cât și în *Legi*, ca autoritatea Delfo-sului să fie absolută în toate problemele religioase⁸⁴; tot așa și alegerea lui Apolo care să împartă cu Helios poziția supremă în ierarhia cultelor de stat; în timp ce Helios oferă celor cîțiva o formulă de venerație relativ rațională, Apolo va dispensa celor mulți, în doze regulate și nevătămătoare, magia rituală arhaică pe care o doresc⁸⁵. *Legile* oferă multe exemple de astfel de magie legalizată, unele dintre ele uimitor de primitive. De exemplu, un animal sau chiar un obiect neînsuflețit care a dus la moartea unui om, urmează să fie judecat, condamnat și izgonit dincolo de frontierele statului, fiindcă poartă „miasma” sau pîngărirea⁸⁶. În această privință, ca și în multe altele, Platon urmează practica ateniană și autoritatea delfică. Nu trebuie să presupunem că el însuși a acordat vreo valoare procedurilor de acest gen; era prețul pe care îl plătea pentru înfrînarea Delfosului și păstrarea superstițiilor în interiorul unor limite. Ne rămîne să spunem cîteva cuvinte despre sancțiunile cu ajutorul cărora Platon propunea să întărească acceptarea acestei

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 193

versiuni reformate a credințelor tradiționale. Cei care insultă prin vorbă sau prin faptă urmează să fie deferiți justiției și, dacă sînt găsiți vinovați, sînt pedepsiți cu cinci ani de detențiune izolată într-o școală de corecție, unde vor fi supuși unei propagande religioase intense, interzicîndu-li-se orice legătură cu oamenii; dacă această sancțiune nu dă rezultate, vor fi condamnați la moarte⁸⁷. Platon vrea, de fapt, să reînvie procesele de erezie din secolul al V-lea (spune limpede că l-ar condamna pe Anaxagora dacă nu-și schimbă opiniile)⁸⁸; singurul lucru nou este tratamentul psihologic propus pentru vinovați. Poate pare ciudat că soarta lui Socrate nu l-a avertizat pe Platon de pericolul inerent al unor astfel de măsuri⁸⁹. El pare însă să fi simțit că libertatea de gîndire în probleme religioase implică un pericol atât de grav pentru societate încît trebuie luate măsuri. „Erezie” este, poate, un cuvînt nepotrivit în această privință. Statul teocratic propus de Platon este dintr-un anumit punct de vedere o prefigurare a teocrației medievale. Dar preocuparea principală a Inchiziției medievale era ca oamenii să nu sufere în lumea de apoi pentru opiniile greșite avute în lumea aceasta; în orice caz, aparent încerca să salveze sufletul în detrimentul trupului. Scopul lui Platon era cu totul altul. El încerca să salveze societatea de contaminarea cu gînduri periculoase care, după părerea lui, distrugeau în mod vizibil sursele comportamentului social⁹⁰. El se simte obligat să interzică ori/ce învățătură care slăbește convingerea potrivit căreia cinstea este cea mai bună politică, fiind considerată drept antisocială. Motivațiile legislației sale sînt astfel practice și seculare; în această privință, cea mai apropiată analogie nu este Inchiziția, ci acele procese ale „intelectualilor deviațio-niști” cu care generația noastră este familiară.

Acestea sînt, pe scurt, propunerile lui Platon pentru reforma Conglomeratului. Ele nu

au fost aplicate și Conglomeratul nu a fost reformat. Dar sper că următorul și totodată ultimul capitol va arăta de ce am crezut că merită să le prezint.

Note la capitolul VII

1. „Plato and the Irrational”, *JHS* 65 (1945) 16 și urm. Acest text a fost scris înaintea cărții de față, încât, pe de o parte, el eludează chestiuni pe care le tratez aici, ocupându-se, pe de altă parte, de altele, printre care raționalul și iraționalul la Platon, care nu intră în problematica acestui volum.
2. Platon s-a născut în anul morții lui Pericle sau în anul imediat următor și a murit în 347, cu cea un an înainte de pacea lui Philocrates și cu nouă ani înainte de bătălia de la Cheronea. 194
GRECII ȘI IRAȚIONALUL
3. Cf. cap. VI, n. 31-33.
4. Xen., *Mem.*, 4.3.14; Platon, *Apoi*, 30 AB, *Laches* 185 E.
5. *Gorgias* 493 A-C. Părerăa lui Frank privitor la acest pasaj (*Platon u. die sog. Pythagoreer*, 291 și urm.) mi se pare în linii mari corectă, deși mă îndoiesc asupra unor detalii. Platon deosebește, cum arată 493 B 7 (a) *un oarecare bărbat spiritual autor de povestiri, poate sicilian sau italic*, care cred că se referă la un autor anonim al unei , vechi călătorii subpămîntene [nu neapărat „orfică”] care era răspîndită în Grecia de Vest și era în stilul poemului pe plăcile de aur; b) informatorul lui Socrate, *despre cele ale filosofilor*, care vedea sensul alegoric al vechiului poem C la fel cum Theagenes din Rhegium îl alegorizase pe Homer). Presupun că acest $\alpha\chi\pi\omicron\upsilon\kappa$ [filosof] este pitagoric, căci astfel de formule sînt utilizate de Platon în mod regulat cînd atribuie ideii pitagorice lui Socrate: 507 E, *spun filosofii* că există o ordine morală a lumii (cf. Thompson *ad loc*); *Menon*, 81 A, *am auzit filosofi bărbați și femei vorbind* despre transmigrația sufletelor; *Rep.*, 583 B, *mi se pare că am auzit de la unul din filosofi* că plăcerile trupului sînt iluzorii (cf. Adam, *ad loc.*). în plus, părerea că miturile subpămîntene sînt o alegorie a lăcestei vieți apare la Empedocle (cf. cap. V, n. 114) și în pitagorismul tîrziu (Macrob., *in Somn. Scip.*, I., 10.7-17). Nu pot fi de acord cu Linforth („Soul and Sieve in Plato's *Gorgias*”, *Univ. Calif. Publ. Class. Philol.*, 12 [1944] 17 și urm.) că „tot ceea ce pretinde Socrate să fi auzit de la altcineva... era de fapt chiar ceea ce gîndea Platon”: dacă așa ar fi, nu l-ar face pe Socrate să spună *așa cel puțin s-a exprimat el față de mine* (493 C) sau să declare cu moderație că *ideile provin din aceeași școală* (493 D).
6. *Fedon* 67 C, cf. 80 E, 83 A-C. Pentru sensul lui $\alpha\delta\upsilon\omicron\kappa$ („doctrină religioasă”) cf. 63 C, 70 C, *Epist.* VII, 335 A etc. în reînterpretarea vechii tradiții despre importanța stărilor disociate, Platon a fost, fără îndoială, influențat de obiceiul lui Socrate de a se retrage în sine timp îndelungat (descriș în *Symposium*, 174 D - 175 C și 220 CD și, se pare, parodiat în *Norii*; cf. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative chei Platon*, 69 și urm.).
7. Vezi cap. V, n. 107.
8. *Probus*, *in Remp.*, II. 113.22, îi citează ca predecesori pe Aristeas, Hermotimos (v. Rohde pentru Hermodoros) și Epimenide.
9. La fel cum șamanul siberian devine un *uor* după moarte (Sieroszewski, *Rev. de l'hist. des rel.* 46 [1902] 228 și urm.), tot astfel oamenilor din „seminția de aur” a lui Platon li se va întemeia un cult după moarte nu numai ca eroi — după obiceiul vremii — dar și ca *bai|ioveq* (supuși aprobării delfice) (*Rep.*, 468-469 B). Astfel de oameni pot fi numiți $\sigma\alpha\iota\iota\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$; încă din timpul vieții lor (*Crat.*, 398 C). în ambele pasaje Platon apelează la precedentul lui Hesiod - „rasa de aur” (*Erga*, 122 și urm.). Dar este influențat aproape sigur și de ceva mai puțin vag din punct de vedere mitologic, de tradiția pitagorică ce acorda un statut special lui $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma$ [divin] sau $\sigma\alpha\iota\iota\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$ [bărbatului divin] (vezi *supra*, cap. V, n. 61). Pitagoricii, ca și șamanii siberieni de astăzi, aveau un ritual funerar special, care le asigura *un sfîrșit demn de invidiat și personal* (*Plat., gen. Socr.*, 16, 585 E, cf. Boyance, *PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT* 195 *Culte des Muses*, 133 și urm.; Nioradze, *Schamanismus*, 103 și urm.) și care a constituit, probabil, modelul pentru regulile complicate și neobișnuite de înmormîntare a euGuvoii [magistraților] stabilite în *Legi* (947 B-E, cf. O. Reverdin, *La Religion de la citi platonicienne*, 125 și urm.). Despre mult controversata problemă, dacă Platon însuși a fost onorat după moarte ca zeu (sau ca daimon), vezi Wilamowitz *Aristoteles u. Athen*, II. 413 și urm.; Boyancă, *op.cit.*, 250 și urm.; Reverdin, *op.cit.*, 139 și urm.; și *contra*, Jaeger, *Aristotle*, 108 și urm.;

- Festugiere, *Le Dieu cosmique*, 219 și urm.
10. *Rep.*, 428 E - 429 A, cf. *Fedon*, 69 C.
 11. *Fedon*, 82 AB, *Rep.*, 500 D și fragmentele din *Philebos* și *Legi* citate *infra*.
 12. *Politicus*, 297 DE, 301 DE; cf. *Legi*, 739 DE.
 13. *Philebos*, 21 DE.
 14. *Rep.*, 486 A.
 15. *Legi*, 663 B; cf. 733 A.
 16. *Ibid.*, 663 D.
 17. *Ibid.*, 653 B : *obișnuiesc să fie cum se cuvine sub influența obiceiurilor cinstite*.
 18. *Ibid.*, 664 A.
 19. *Apoi*, 38 A. Profesorul Hackforth a încercat să ne convingă, *CR* 59 (1945) 1 și urm., că Platon a rămas loial acestei maxime tot timpul vieții sale. Deși declara astfel în *Sofistul* (230 C-E), politica educațională din *Republica* și, mai evident, cea din *Legi*, se bazează în realitate pe ipoteze cu totul deosebite. Platon nu ar fi recunoscut nici chiar față de sine însuși că abandonase vreunul din principiile socratice; ceea ce nu l-a împiedicat să o facă. *Vindecarea sufletului* a lui Socrate implică respect pentru mintea omenească în sine; tehnicile de sugestie și alte mijloace de control recomandate în *Legi* mi se par să implice tocmai contrariul.
 20. în *Legi* [cuvîntul magic] EmoSrij și sinonimele sale sînt mereu folosite în acest sens metaforic (659 E, 664 B, 665 C, 666 C, 670 E, 773 D, 812 C, 903 B^ 944 B). Cf. disprețul cu care îl rostește Callictes în *Gorg.*, 484 A. în *Charmides* (157 A și C) intervine o deosebire semnificativă ; aici „descîntecul este de fapt un interogatoriu socratic. în *Fedon* însă, unde mitul este un cm^Sn [cuvînt magic] (114 D, cf. 77 E - 78 A), întrevădem deja rolul pe care emuSai [cuvintele magice] îl vor avea în *Legi*. Cf. discuția interesantă a lui Boyancă, *Culte des Muses*, 155 și urm.
 21. *Tim.*, 86 DE, *Legi*, 731 C, 860 D.
 22. Vezi, *supra*, cap. VI, p. 162.
 23. *Fedon*, 67 A: *eliberați cu totul de prostia trupului*. Cf. 66 C *trupul și dorințele lui*, 94 E : *a acționa sub influența patimilor trupesti*, *Crat.* 414 A: *eliberate de toate relele și dorințele trupului*. în *Fedon*, cum a observat și Festugiere de curînd, „corpul este rădăcina răului, a întregului rău" (*Rev. de Phil.* 22 [1948] 101). Această concepție a lui Platon este veriga istorică principală dintre tradiția „șamanică" greacă și gnosticism.
 24. Pentru o relatare mai completă privind sufletul unitar și tripartit la Platon, vezi G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, 129-149, în care se
- 196
- GRECII ȘI IRAȚIONALUL
- subliniază importanța conceptului de crrdaiț [suflet], „unul din conceptele cele mai remarcabil de moderne din gîndirea platoniană". în afara motivului dat în text, extinderea noțiunii de i> uxn [suflet] care cuprinde întreaga activitate umană este, fără îndoială, legată de concepția mai tîrzie a lui Platon, potrivit căreia tyuxA [sufletul] este sursa oricărei mișcări bune sau rele (cf. *Tim.* 89 E: *trei feluri de suflet în trei locuri diferite locuiesc în noi, avînd fiecare o sută de mișcări*; *Legi*, 896 D : *că sufletul este cauza și a lucrurilor bune, și a celor rele*). în *Legi* (896 E) se atribuie i^Xi' [sufletului] un suflet secundar, irațional și potențial rău, cf. Wilamowitz, *Platon*, II. 315 și urm. și comentariul foarte complet și corect al acestui pasaj de Simone Petrement, *Le Dualisme chez Platon, Ies Gnostiques et Ies Manicheens* (1947), 64 și urm. Am expus, foarte pe'scurt, punctul meu de vedere în *JHS*, 65 (1945) 21.
25. *Fedon*, 94 DE; *Rep.*, 441 BC.
 26. *Rep.*, 485 D: *precum cursul abătut într-acolo*. Grube, *loc. cit.*, a atras atenția asupra semnificației acestui pasaj și a altora din *Republica*; anume: „scopul nu este represiunea, ci sublimarea". însă presupunerile lui Platon sînt, firește, foarte diferite de cele ale lui Freud, cum a remarcat și Cornford în excelentul său eseu despre erosul platonian (*The Unwritten Philosophy*, 78 și urm.).
 27. *Rep.*, 493 E. Cf. 351 E - 352 A, 554 D, 486 E, 603 D.
 28. *Sof.*, 227 D - 228 E. Cf. și *Phdr.*, 237 D - 238 B și *Legi*, 863 A - 864 B.
 29. *Diferență rezultată dintr-un anumit fel de distrugere* (la fel Burnșt, în tradiția indirectă a lui Galen).

30. Primele semne ale unei apropieri de această concepție apar în *Gorgias* (482 BC, 493 A). Dar nu pot crede că Socrate a preluat-o gata făcută de pitagorici, cum presupun Burnet și Taylor. Sufletul unitar din *Fedon* provine (cu o semnificație modificată) din tradiția pitagorică; dovada că sufletul tripartit are aceeași proveniență este tîrzie și insuficientă. Cf. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, 63 și urm.; Field., *Plato and His Contemporaries*, 183 și urm.; Grube, *op.cit.*, 133. Faptul că Platon a recunoscut existența unui element irațional în componența sufletului a fost considerat de Școala Peripatetică un progres important față de intelectualismul lui Socrate (*Magna Moralia*, 1.1., 1182^a 15 și urm.); opiniile lui despre educarea sufletului irațional, care va reacționa numai la un E0i0|idq [obicei] irațional, au fost invocate mai tîrziu de Poseidonios în polemica sa împotriva intelectualistului Hrisip (Galen, *de placitis Hipocratis et Platonis*, pp. 466 și urm. Kiihn, cf. 424 și urm.). Vezi *infra*, cap. VIII, p. 205.
31. *Tim.* 90 A. Cf. *Crat.* 398 C. Platon nu explică implicațiile termenului ; asupra sensului pe care probabil i-l atribuie, vezi L. Robin, *La Theorieplatonicienne de l'amour*, 145 și urm., și V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, 107 și urm. Sufletul irațional, fiind muritor, nu este un 8ai|iwv dar, par să sugereze *Legile*, 8ai|iwv „ceresc” are un corespondent daimonic rău în „natura de titan” care este rădăcina ereditară a răului din om (701 C, 854 B: cf. cap. V, n. 132, 133).
32. *Tim.* 69 C. în *Politicus*, 309 C, Platon se referise deja la cele două elemente ale omului: *partea eternă a sufletului și cea născută din animal*, cu implicația că al doilea este muritor. Ele sînt încă „părți”
- PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 197
- ale aceluiași suflet. în *Timaios* ele sînt menționate ca diferite „categorii” ale sufletului; sînt de origine diferită; iar categoriile „inferioare” sînt separate de elementul divin ca să nu îl polueze „în afară de minimul inevitabil” (69 D). Dacă luăm acest limbaj în sens literal, renunțăm efectiv la unitatea personalității. Cf., totuși, *Legi*, 863 B, unde rămîne deschisă întrebarea dacă *Qo\ioc*, [mînia] este o TîdGoț [pasiune] sau o nepot [parte] a sufletului și *Tim.*, 91 E unde e folosit termenul jiepr [părți].
33. *Xen.*, *Cyrop.*, 6.1.41. Persanul imaginar al lui Xenofon este un dua- ^ list mazdean. Dar nu este necesar să presupunem că psihologia lui *Timaios* (în care sufletul irațional este conceput ca educabil, deci nu incurabil depravat) este împrumutată din surse mazdeene. Există antecedente grecești în doctrina arhaică a unui 5ai|iwv care sălășluiește în om (cap. II, p. 46) și în deosebirea făcută de Empedocle între 5ai|iov și ijuxn (cap. V., p. 137); faptul că Platon a adoptat-o poate fi explicat în termenii evoluției gîndirii sale. Despre problema generală a influenței orientale asupra gîndirii tîrzii a lui Platon am vorbit în *JHS* 65 (1945). De atunci problema a fost discutată în amănunt de Julia Kerschensteiner, *Plato u.d. Orient* (Diss. Miinchen, 1945), de Simone Petrement, *Le Dualisme chez Platon* și de Festugiere într-un important studiu „Platon et l'Orient”, *Rev. de Phil.*, 21 (1947) 5 și urm. în ceea ce privește posibilitatea originii mazdeene a dualismului lui Platon, concluzia celor trei scriitori este negativă.
34. *Legi*, 644 DE. Sîmburele acestei idei poate fi găsit încă în *Ion*, unde ni se spune că zeul, influențînd pasiunile prin intermediul poezilor „inspirați”, atrage sufletul oamenilor acolo unde vrea (536 A) deși imaginea este a unui magnet. Cf. și *Legi*, 963 D, unde zeul este Jucătorul” (TTETTEUTrjq) și oamenii sînt pionii lui.
35. *Legi*, 803 B - 804 B.
36. *Ibid.*, 713 CF.
37. *Ibid.*, 716 C.
38. *Ibid.*, 902 B, 906 A; cf. *Critios*, 109 B.
39. *Ibid.*, 716 A. Pentru implicațiile lui *îaneivoq* [umil] cf., de exemplu, 774 C, *muncă umilă și nedemnă de un om liber*. A fi TcmEvdț [umil] față de zei era un semn de superstiție pentru Plutarh (non posse suaviter [că nu poate cu plăcere], 110 E), cum era și pentru Maximus din Tyr (14.7 Hob.) și probabil pentru majoritatea grecilor.
40. *Ibid.*, 486 A; cf. *Theaet.*, 173 C-E, *Arist.*, *E.N.*, 1123^b
- 32.
41. *Meno*, 100 A, *Fedon*, 62 B.
42. *Fedon*, 81 E - 82 B.

43. Plot., *Enn.*, 6.7.6. Se minuna de transformarea în animal, fiind vorba de un om. Cf. *ibid.*, 1.1.11; Alex. Aphrod., *de anima*, p. 27 Br. (Suppl. Arist. II.I); Porfir *apud* Aug., *Civ. Dei*, 10.30; Iamblihos *apud* Nemeș., *nat. horn.*, 2 (PG 40, 584 A); Produs, *in Tim.*, III. 294, 22 și urm. •Noțiunea reîncarnării în animale a fost de fapt transferată de la eul ocult al pitagorismului la \hat{i}^{uxrj} [sufletul] rațional cu care nu se potrivea: cf. Rostagni, // *Verbo di Pitagora*, 118.

44. *Legi*, 942 AB: „Principalul este să nu existe nimeni, bărbat sau femeie, care să nu fie dat în grija unui ofițer și să nu capete nimeni deprinderea mentală de a face vreo mișcare, în glumă sau în serios,

198

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

pe răspunderea lui proprie; în timp de pace sau de război trebuie să fie cu privirea ațintită asupra ofițerului său superior, lăsându-se condus de el pînă și în cea mai mărunță acțiune... într-un cuvînt, trebuie să formăm mintea astfel încît nici să nu conceapă acțiunea individuală și nici să nu știe cum să acționeze”.

45. Despre dezvoltări mai tîrzii ale temei nimicniciei $\text{tex dvBpoj}m$ va [celor omenești], vezi Festugiere în *Eranos*, 44 (1946) 376 și urm. Pentru omul ca marionetă cf. M. Ant., 7.3 și Plot., *Enn.*, 3.2.15 (I. 244. 26 Volk.).

46. *Apoi.*, 22 C, poeții și profeții inspirați *spuneau și multe și bune, fără să știe însă nimic din ceea ce spuneau*. Același lucru se spune despre *politicienii* și profeți, *Menon*, 99 CD; despre poeți *Ion*, 533 E - 534 D, *Legi*, 719 C; despre proroci *Tim.*, 72 A.

47. *Lahes*, 198 E; *Charm.*, 173 C.

48. Atacul asupra poeziei din *Republica* este de obicei considerat mai degrabă platonice decît socratic: dar ideea că poezia este irațională, pe care se sprijină atacul, apare deja în *Apologie* (n. 46 *supra*).

49. Cap. VI, p. 162.

50. Cf. *Phaidros*, 244 CF; *Tim.*, 72 B.

51. Cf. R.G. Collingwood, „Plato's Philosophy of Art”, *Mind* N.S. 34 (1925) 154 și urm.; E. Fascher, *npexpiiTrte* [Profetul], 66 și urm.; Jeanne Croissant, *Aristote et les mysteres*, 14 și urm.; A. Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme*, 57 și urm.; P. Boyancă, *Le culte des Muses*, 177 și urm.; W.J. Verdenius, „L'Ion de Platon”, *Mnem.*, 1943, 233 și urm., și „Platon et la poésie”; *ibid.*, 1944, 118 și urm.; I.M. Linforth, „The Corybantic Rites in Plato”, *Univ. Calif. Publ. Class. Philol.* 13 (1946) 160 și urm. Unii din acești critici încearcă să separe limbajul religios al lui Platon de orice sentiment religios: „nu este altceva decît o haină frumoasă în care își îmbracă ideile” (Croissant); „a numi arta o forță divină sau o inspirație echivalează cu a o numi un *je ne sais quoi*” (Collingwood). Această interpretare mi se pare că pierde o bună parte din semnificația lui Platon. Pe de altă parte cei care, ca Boyancă, acceptă acest tip de limbaj în sensul strict literal neglijează tonul ironic evident în pasaje precum cel din *Meno* 99 CD și bănuie doar în alte părți.

52. *Phdr.*, 244 A: *numai dacă nebunia ne-a fost dată prin dar divin*.

53. Cf. cap. III, p. 77.

54. *Legi*, 719 C, *poetul care supraviețuind lasă grăbit să curgă izvorul*.

55. *Symp.*, 202 E: *prin el (adică prin daimon) se răspîndește și arta de a prezice și meșteșugul preoților de a face sacrificii, ceremonii, cuvinte magice, preziceri și farmece*.

56. în „clasificarea vieților”, *Phdr.*, 248 D, urivnq [prezicătorul] sau TEAeaTTfe [preotul] și poetul sînt așezați în categoria a cincea și respectiv a șasea, sub omul de afaceri și atlet. Pentru părerea lui Platon privitoare la jidvTeic ; [prezicători] cf. *Politicus*, 290 CD; *Legi* 908 D. Totuși, ațit *liavieic*, [prezicătorilor] cît și poezilor Platon le acordă o funcție, inferioară e drept, în proiectul său final pentru o societate reformată (*Legi*, 680 A, 828 B); aflăm că un $\text{jidvTi}q$ [prezicător] a studiat cu el la Academie (*Plut.*, *Dion.*, 22).

57. Cap. II, p. 45; cap. VI, pp. 162 și urm. Cf. Taylor, *Platon*, 65: „în literatura greacă a acelei importante perioade, Eros e un zeu înfri-

60

61 62

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 199

coșător care provoacă dezastre în viața oamenilor, iar darurile sale nu trebuie rîvnite; el este un tigru, nu un pisoi jucăuș”.

58. *Phdr.*, 249 E, *nebunia erotică este cea mai bună dintre toate pasiunile*.

59. Limbajul religios nu exclude, pentru Platon, o explicație a atracției erotice în termeni mecaniciști - sugerați, poate, de Empedocle sau Democrit - postulînd „emanații” fizice ale ochiului celui iubit care se reflectă în cele din urmă asupra autorului lor (*Phdr.*, 251 B, 255 CD). Cf. explicația mecanicistă a catharsis-ului produs de riturile coribantice, *Legi*, 791 A (numită democratică de Delatte, pitagorică

de Boyancă, dar îi poate aparține chiar lui Platon).

Eros ca Sai'jiuv are funcția generală de a face legătura dintre omenesc și divin, *încît acest întreg să fie legat de el* (*Symp.*, 202 E). În conformitate cu această funcție, Platon consideră manifestările sexuale și nonsexuale ale lui Eros expresii ale aceleiași impuls fundamental spre tōkō; ev kciAuT [interesul pentru frumos] - o expresie care este pentru el afirmarea unei legi organice profund înrădăcinate. Cf. U. Bruns, „Attische Liebestheorien”, *NJbb*, 17 și urm., și Grube, *op.cit.*, 115. *Symp.*, 207 AB.

Este semnificativ că tema nemuririi, în sensul platonice obișnuit al cuvîntului, lipsește cu totul din *Banchetul*; iar în *Phaidros*, unde se încearcă un fel de integrare, aceasta se poate realiza doar la nivelul mitului, considerînd că sufletul irațional persistă și după moarte și își păstrează apetiturile carnale în starea dematerializată.

63. Pentru paginile care urmează sînt îndatorat excelentei monografii a lui O. Reverdin, *La Religion de la cite platonicienne* (Travaux de PEcole Francaise d'Athenes, fasc. VI, 1945), pe care nu o consider mai puțin valoroasă, deși punctul de vedere privitor la religie al autorului este foarte diferit de al meu.

64. *Legi*, 717 AB. Cf. 738 D: fiecare sat va trebui să aibă un zeu local, un ScuVwv sau un erou cum se și întîmpla în satele din Atica (Ferguson, *Harv. Theol. Rev.*, 37 [1944], 128 și urm.).

65. *Ibid.*, 904 A, *cei ce sînt zei după lege* (cf. 885 B și, dacă textul e corect, 891 E).

Crat., 400 D, *Phdr.*, 246 C. Cf. și *Critias*, 107 AB; *Epin.*, 984 D (cu o notă de dispreț). Cei care, ca Reverdin (*op.cit.*, 53), îi atribuie lui Platon o credință fără rezerve în zeii tradiționali pe motiv că le prescrie cultul și nu neagă nicăieri explicit existența lor, nu țin suficient seama de compromisurile inevitabile ale oricărei scheme practice de reformă religioasă. Detașarea completă a maselor de credințele moștenite ar fi însemnat pentru Platon, dacă ar fi existat această posibilitate, un dezastru; nici un reformator nu poate renunța el însuși la ceea ce predică celorlalți. Vezi în continuare observațiile mele în *JHS*, 65 (1945) 22 și urm.

7. *Tim.*, 128 C. Despre mult dezbătută problemă a zeului lui Platon vezi, în special, Dies, *Autour de Platon*, 523 și urm.; Festugiere, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, 172 și urm.; Hackforth, „Plato's Theism”, *CQ* 30 (1936) 4 și urm.; F. Solmsen, *Plato's Theology* (Corneli, 1942). Am încercat să-mi expun punctul de vedere *JHS*, *loc. cit.*, 23.

66

6,
200

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

68. Corpurile cerești sînt pretutindeni reprezentanți sau simboluri a ceea ce Christopher Dawson numește „elementul transcendent al realității exterioare” (*Religion and Culture*, 29). Cf. *Apoi*. 26 D, unde ni se spune că toți, inclusiv Socrate, consideră că luna și soarele sînt zei; și *Crat.*, 397 CD, în care corpurile cerești sînt prezentate ca zei primitivi ai Greciei. Dar aflăm din *Epinomis*, 982 D că în în secolul al IV-lea, această credință a început să dispară în fața popularizării explicației mecaniciste (cf. *Legi*, 967 A; *Epin.*, 983 C). Reînvierea ei în perioada elenistică se datorează în mare parte lui Platon.

69. Despre problema animismului *versus* control extern, vezi *Legi*, 898 E - 899 A, *Epin.*, 983 C. Animismul era, fără îndoială, teoria populară și urma să predomină în perioada următoare; Platon însă refuză să hotărască (stelele sînt 0Łoi [zei] sau *imagini-statui ale zeilor care sînt cultivați*, *Epin.*, 983 E; pentru cea de a doua alternativă, cf. *Tim.*, 37^ C).

70. *Legi*, 821 B-D. În sine rugăciunea către soare nu era străină de tradiția greacă: Socrate însuși se ruga la soare (*Symp.*, 220 D) și un personaj dintr-o piesă pierdută a lui Sofocle se roagă: *soare, fie-ți milă de mine, I tu cel pe care filosofii îl numesc creatorul zeilor/ și tatăl tuturor* (fr. 752 P). În altă parte în *Legi* (887 D), Platon vorbește de *gesturile de adorație ale grecilor și barbarilor* la răsăritul și apusul soarelui și lunii. Festugiere îl acuză de o prezentare greșită a adevărului: „nici obiectul de cult, nici gestul adorației nu sînt grecești: ele sînt barbare. Este vorba de astrologia caldeană și de gesturile de TTpoaKuvriaig [adorație] practicate în Babilon și la perși” (*Rev. de Phil.*, 21 [1947] 23). Gesturile și cultul lunii erau mai degradă barbare decît grecești, dar afirmația lui Platon este confirmată de rugăciunile și ofrandele la răsăritul și apusul soarelui menționate de Hesiod (*Erga*, 338 și urm.) și de Ar., *Plut*, 771: *și ador mai întii soarele* etc. Totuși, propunerile din *Legi* par să acorde corpurilor cerești o importanță religioasă pe care nu o aveau în cultul grecesc obișnuit, deși existau poate precedente parțiale în gîndirea și practica pitagorică (cf. cap. VIII, n. 68). Iar în *Epinomis* - pe care înclin să o consider acum ca scrisă de Platon însuși sau ca făcînd parte din opera sa

postumă („Nachlass”) - întâlnim un element cu siguranță oriental, care e și prezentat ca atare, și anume propunerea unui cult *public al planetelor*.

71. *Legi*, 946 BC, 947 C. Dedicția nu este numai formală: euQuvoī [magistrații] urmează să fie găzduiți în ΤΛ|ιΛvoq [încinta sacră] a templului unit (946 CD). Trebuie adăugat că propunerea de a institui un Mare Preot (dpxiΛpeuq) pare să fie o inovație: în orice caz, titlul nu este atestat nicăieri înainte de perioada elenistică (Reverdin, *op.cit.*, 61 și urm.). El reflectă probabil nevoia resimțită de Platon a unei organizări mai stricte a vieții religioase a comunităților grecești : Marele Preot va fi, ca alți preoți, un laic, și va deține funcția numai timp de un an; Platon nu concepea ideea unui cler instituționalizat și sînt sigur că ar fi dezaprobat-o sub motivul că slăbește unitatea „Bisericii” cu Statul, a vieții religioase cu viața politică.

72. Vezi Festugiere, *Le Dieu cosmique* (= *La revelation d'Hermes II*, Paris, 1949); și cap. VIII, p. 206 al cărții de față.

PLATON, SUFLETUL IRAȚIONAL ȘI CONGLOMERATUL MOȘTENIT 201

73. (p0dvo5-ul divin este respins explicit, *Phdr.*, 247 A, *Tim.*, 29 E (și *Arist., Met.*, 983^a2).

74. Vezi cap. II, n. 32.

75. *Legi* 903 B, *din miturile magice* cf. 872 E, unde doctrina unei răs-plate în alte vieți viitoare pe pămînt este numită *mit sau un cuvînt ce trebuie să denumească acest lucru* și L. Edelstein, „The Function of the Myth in Plato's Philosophy” *Journal of the History of Ideas*, 10 (1949) 463 și urm.

76. *Ibid.*, 904 C - 905 D; cf. și 782 BC, și dezvoltarea acestei idei la Plotin, *Enn.*, 4.3.24.

77. 904 D : *cei care denumesc Hadesul și cele care poartă aceste nume se tem îngrozitor și visează pe cei vii separîndu-se de trupuri*. Limbajul folosit aici de Platon οvo|ιδ"ριov, dvapoTroAoGaiv [nume, visează] sugerează că credințele populare despre lumea subpămînteană nu au decît o valoare simbolică. Dar ultimele cuvinte ale propoziției sînt deconcertante; nu pot să însemne: „în somn sau în transă” (England), deoarece sînt în antiteză cu *τινTeq* [cei vii], ci par să afirme că teama de Hades continuă *după moarte*. Vrea oare Platon să spună că frica însăși - rodul unei conștiințe vinovate - înseamnă a fi deja în Hades ? Aceasta ar fi în spiritul doctrinei sale generale pe care o susține încă din Gorgias, și anume că fapta rea își este sieși propria pedeapsă.

78. 903 CD, 905 B. Despre semnificația acestui punct de vedere, vezi Festugiere, *La Saintete*, 60 și urm., și V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, 101 și urm. Devine unul din locurile comune ale stoicismului, de exemplu, Hrisip *apud* Plutarh, *Sto. rep.*, 44, 1054 F, M. Ant., 6.45, și reapar la Plotin, de exemplu, în *Enn.*, 3.2.14. Oamenii trăiesc în cosmos ca soarecii într-o casă mare, bucurîndu-se de splendori care nu le sînt destinate lor (Cic, *nat. deor.*, 3.17).

79. *Euthyphro*, 14 E. Cf. *Legi*, 716 E - 717 A.

80. *Rep.*, 364 B - 365 A; *Legi*, 909 B (cf. 908 D). Există suficiente similarități verbale între cele două pasaje care arată că Platon se referă la aceeași categorie de oameni (Thomas. 'ETTEKEiva [*De cealaltă parte*], 30, Reverdin, *op.cit.*, 225).

81. *Rep.*, 364 E: *convîngînd nu numai pe cetățeni dar și cetățile* (cf. 366 AB, *cetățile cele mai mari*), *Legi*, 909 B: *Le place să despoaie cu totul, de dragul pradei, pe simplit cetățeni, familii întregi și orașe*. Platon se gîndea, poate, la exemple istorice celebre ca, de pildă, purificarea Atenei de către Epimenide (menționată în *Legi*, 642 D, unde tonul respectuos este un omagiu adus vorbitorului cretan) sau a Spartei de către Thaletas; cf. Festugiere, *REG*, 51 (1938) 197. Boyance, *REG*, 55 (1942) 232, ridică obiecția că Epimenide nu era interesat de viața de apoi. Dar aceasta este adevărat numai dacă acceptăm ipoteza lui Diel, că scrierile care i se atribuie lui Epimenide erau falsuri „orfice” - o ipoteză pe care, indiferent dacă e corectă sau nu, e improbabil să o fi făcut Platon.

82. Mi se pare greu de crezut - cum cred mulți, bazîndu-se pe „Musaeus și fiul său” (*Rep.*, 363 C) - că intenția lui Platon era să condamne misterele oficiale de la Eleusis; cf. Nilsson, *Harv. Theol. Rev.*, 28 (1935) 208 și urm., și Festugiere, *loc. cit.* Sînt sigur că în *Legi* nu e

202
GRECII ȘI IRAȚIONALUL

de părere că preoțimea de la Eleusis ar trebui judecată pentru o ofensă care pentru el este mai gravă decît ateismul (907 B). Pe de altă parte, pasajul din *Republica* nu justifică limitarea

condamnării lui Platon la cărțile și practicile „orfice”, deși ele sînt incluse. În pasajul paralel din *Legi* Orfeu nu este menționat deloc.

83. Vezi *supra*, n. 6.

84. *Rep.*, 427 BC; *Legi*, 738 BC, 759 C.

85. Nu vreau să insinuez că pentru Platon religia apolinică este o simplă minciună, o ficțiune întreținută din necesități sociale; ea reflectă sau simbolizează mai curînd adevărul religios la nivelul *eiKaaia* [reprezentării], la care acesta poate fi asimilat de popor. Universul lui Platon era nuanțat: cum credea în niveluri ale adevărului și ale realității, tot așa credea și în niveluri ale intuiției religioase. Cf. Reverdin, *op.cit.*, 243 și urm.

86. *Legi*, 873 E. Pîngărirea se contractează în orice omucidere, chiar în cazul celei involuntare (865 CD) sau al sinuciderii (873 D), și necesită un KdGapan; prescris de $\epsilon\eta\tau\alpha\lambda\alpha\sigma\tau\alpha$ [exegeți] delfici. Între anumite limite *\iota\iota\alpha\sigma\tau\alpha* este socotită a fi contagioasă (881 DE, cf. 916 G, și cap. II, n. 43).

87. *Legi*, 907 D - 909 D. Cei a căror învățătură nereligioasă este agravată de un comportament antisocial sînt condamnați la izolare pe viață (909 BC) într-un mediu hidos (908 A), o soartă pe care Platon o consideră, pe bună dreptate, mai rea decît moartea (908 E). Ofense *rituale* grave ca, de pildă, sacrificiul adus unui zeu- într-o stare impură, trebuie pedepsite cu moartea (910 CE), cum se și întîmpla la Atena; aceasta se susține pe vechiul motiv că astfel de acte provoacă mînia zeilor pe întreaga cetate (910 B).

88. *Ibid.*, 967 BC, „anumite persoane” care și-au atras neplăceri susținînd minciuna că toate corpurile cerești sînt „o grămadă de pietre și pămînt” erau ele singure vinovate de ce li se întîmpla. Dar părerea că astronomia este o știință periculoasă este perimată, datorită unor descoperiri moderne (967 A); cîteva cunoștințe superficiale de astronomie sînt o parte necesară a educației religioase (967 D - 968 A).

89. Cornford a făcut o paralelă între poziția lui Platon și cea a Marelui Inchizitor din povestea spusă în *Frații Karamazov* (*The Unwritten Philosophy*, 66 și urm.).

90. Cf. *Legile*, 885 D. *Cei mai mulți nu ne preocupăm atît să nu facem lucruri nedrepte cît, dacã le-am făcut, să încercăm să le îndreptăm, și 888 B: cel mai important lucru este însã dacã cel care are o concepție justă despre zei trăiește frumos sau nu.* Pentru răspîndirea largă a materialismului, vezi 891 B.



VIII. Teama de libertate

Cele mai grele încercări ale omului încep din clipa în care poate, să facă ce vrea.

T.H. HuXley

Am să încep acest capitol cu o mărturisire. Cînd m-am gîndit pentru prima oară la conferințele pe care se bazează această carte, intenția mea a fost să ilustrez atitudinea grecilor față de anumite probleme de-a lungul întregii perioade care se întinde de la Homer la ultimii neoplatonicieni pãgîni, o perioadă cam la fel de lungă ca aceea care ne desparte de antichitate. Dar în vreme ce materialul se acumula și conferințele se așterneau pe hîrtie, devenea limpede că nu puteam să realizez ceea ce-mi dorisem decît cu prețul unei mari superficialități. Pînă în momentul de față am acoperit doar o treime din această perioadă și nici pe aceea exhaustiv. O mare parte a povestirii a rămas nespusă. Tot ce mai pot face acum este să privesc înapoi spre o perspectivă de cîteva secole și să mă întreb, în termeni foarte generali, ce schimbări au avut loc și din ce motive. Nu pot să sper că într-o prezentare atît de scurtă voi ajunge la răspunsuri exacte sau sigure. Dar, dacã putem obține o privire de ansamblu asupra problemelor și

o formulare a lor în termeni exacti, vom fi realizat totuși ceva.

Vom începe prezentarea cu o perioadă când raționalismul grec părea să fie în pragul unui triumf final, cu marea perioadă a descoperirii intelectuale care începe cu înființarea Liceului, în jurul anului 335 î.H. și continuă pînă la sfîrșitul secolului al III-lea. În această perioadă asistăm la transformarea științei grecești dintr-o grămadă de observații izolate, amestecate cu presupuneri apriorice, într-un sistem de discipline metodice. În științele mai abstracte, în matematica și astronomie, ea a atins un nivel care nu va mai fi atins decît în secolul al XVI-lea; s-a făcut, de asemenea, prima încercare organizată de cercetare în multe alte domenii : botanică, zoologie, geografie și istoria limbii, a literaturii și a instituțiilor umane. Dar epoca aceea nu a fost bogată în creativitate și spirit de aventură numai în domeniul științei. Lărgirea bruscă a orizontului spațial care a rezultat din cuceririle lui

204

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

TEAMA DE LIBERTATE

205

Alexandru lărgise, parcă, în același timp, orizontul spiritual. În ciuda lipsei de libertate politică, societatea secolului al III-lea î.H. era, în multe privințe, foarte apropiată de o societate „deschisă” pe care lumea nu o cunoscuse pînă atunci, mai apropiată decît orice altă societate, din antichitate pînă în vremurile foarte moderne. Tradițiile și instituțiile vechii societăți „închise” mai existau, desigur, și aveau încă influență: încorporarea unui stat-cetate în unul sau altul din regatele elenistice nu a dus peste noapte la scăderea importanței lui morale. Dar cu toate că cetatea mai exista, zidurile ei, cum a spus cineva, căzuseră; instituțiile ei erau supuse unei critici raționale; modurile ei tradiționale de viață erau pătrunse și modificate treptat de o cultură cosmopolită. Pentru prima oară în istoria greacă, nu mai aveau importanță locul unde se născuse un om sau strămoșii lui; dintre bărbații care au dominat viața intelectuală ateniană în această perioadă, Aristotel și Teofrast, Zenon Cleante și Hrisip erau toți străini; numai Epicur era dintr-o familie ateniană, născut însă într-o colonie a Atenei. Paralel cu această nivelare a determinantilor locali, cu această libertate de mișcare în spațiu, avea loc o nivelare asemănătoare a determinantilor temporali, o nouă libertate a minții de a călători înapoi în timp și de a alege, după bunul plac, din experiența oamenilor, acele elemente pe care le putea asimila și valorifica mai bine. Individul a început să folosească tradiția în mod conștient, în loc să fie folosit de ea. Aceasta se observă cel mai bine la poeții elenistici, a căror poziție în această privință se aseamăna cu cea a poeților și artiștilor de azi. „Cînd vorbim de tradiție, spune Auden, nu mai înseamnă ceea ce însemna în secolul al XVIII-lea, un mod de a lucra, moștenit de la o generație la alta; înseamnă, pentru noi, în prezent, o conștiință a întregului trecut. Originalitate nu mai înseamnă o ușoară modificare a predecesorilor imediați; înseamnă capacitatea de a găsi în orice operă, din orice timp și loc, indicații pentru a trata subiectul propriu.”² Nu mai este cazul să dovedim că afirmația este valabilă pentru majoritatea, dacă nu pentru întreaga poezie elenistică; ea explică atît forța cit și slăbiciunea unor opere ca *Argonauticele* lui Apollonios sau *Aitia* lui Calimah. Dar poate fi aplicată și filosofiei elenistice: Epicur îl folosește pe Democrit și stoicii pe Heraclit. Cum vom vedea în continuare³, ea se aplică și pe tărîmul credințelor religioase.

Este limpede că în această perioadă mîndria grecilor în legătură cu rațiunea omenească își atinge expresia cea mai încrezătoare. Trebuie să respingem, spune Aristotel, vechea regulă de viață care îndemna la umilitate, povățuindu-l pe om să gîndească în termeni muritori (9vñTđ cppvav tov 0vr|Tđv); căci omul poartă

în el un lucru divin, intelectul și, atîta vreme cît poate trăi la acest nivel al experienței,

poate trăi ca și cum ar fi nemuritor⁴, întemeietorul stoicismului a mers și mai departe: pentru Zenon, intelectul omului nu era numai înrudit cu Zeul, *era* Zeul, o parte a substanței divine în starea ei pură sau activă⁵. Deși Epicur nu avea asemenea pretenții, el susținea însă că prin meditație neîntreruptă asupra adevărilor filosofiei puteai trăi „ca un zgu_ printre oameni”⁶.

Dar în viața obișnuită, desigur că nu așa stăteau lucrurile. Aristotel știa că nimeni nu poate duce o viață pur rațională decât pe perioade foarte scurte⁷; el și elevii săi apreciau, poate mai mult decât oricare alt grec, necesitatea studierii factorilor iraționali în comportamentul uman, pentru o înțelegere realistă a naturii omenești. Am dat câteva exemple de abordare subtilă și sănătoasă a acestei probleme când am discutat influența catartică a muzicii și teoria viselor⁸. Mi-ar fi plăcut să dedic un capitol întreg modului în care Aristotel tratează iraționalul, dacă mi-ar fi îngăduit-o împrejurările; dar această lipsă îmi va fi poate iertată, deoarece există o scurtă și excelentă carte a d-rei Croissant, *Aristote et Les Mysteres*, care se ocupă în mod inteligent și serios cu unele din aspectele cele mai importante⁹ ale acestui subiect.

Abordarea unei psihologii empirice și, în special, a unei psihologii a iraționalului la Aristotel nu a fost, din păcate, dusă mai departe după prima generație a discipolilor săi. Când științele naturii s-au desprins de studiul filosofiei propriu-zise, la începutul secolului al III-lea, psihologia a fost lăsată pe mâna filosofilor (unde a și rămas - cred că în detrimentul ei - pînă foarte recent). Iar raționaliștii dogmatici ai perioadei elenistice nu par să fi fost foarte interesați de studiul obiectiv al omului așa cum este el; atenția lor era concentrată asupra imaginii splendide a omului, așa cum ar putea să fie idealul *sapiens* sau înțeleptul. Pentru ca această imagine să pară posibilă, Zenon și Hrisip s-au întors în timp, la perioada dinaintea lui Aristotel și lui Platon, la intelectualismul naiv al secolului al V-lea. Atingerea perfecțiunii morale, spuneau ei, nu depinde de înzestrarea naturală și deprinderi, ci numai de exercițiul rațiunii¹⁰. Nu există nici un „suflet irațional” cu care „rațiunea să fie în conflict; așa-zise pasiuni erau doar erori de judecată sau tulburări morbide, rezultînd din aceste erori¹¹. Corectînd eroarea, tulburarea dispare automat, lăsînd în urma ei o minte neatinsă de bucurie sau de durere, de speranță sau de teamă „fără pasiuni, fără milă și perfectă”¹².

Această psihologie fantezistă a fost adoptată și s-a menținut timp de două secole nu pentru meritele ei, ci fiindcă era considerată necesară pentru un sistem moral al cărui scop era să combine

206

GRECII ȘI IRAȚIONALUL
TEAMA DE LIBERTATE

207

acțiunea altruistă cu o detașare interioară completă¹³. Știm că Poseidonios s-a revoltat împotriva ei și a cerut o întoarcere la Platon¹⁴, arătînd că teoria lui Hrisip nu coincidea nici cu observația - care arată că elementele caracterului sînt înnăscute¹⁵ -, nici cu experiența morală - care descoperise că iraționalitatea și răul sînt adînc înrădăcinate în natura umană și pot fi înfrînte doar printr-un fel de „catharsis”¹⁶. Dar protestul lui nu a avut nici o putere împotriva acestei teorii; stoicii ortodocși au continuat să folosească termeni intelectualiști, deși cu o convingere descres-cîndă. Nici atitudinea epicureicilor sau a scepticilor nu a diferit foarte mult în această problemă. Ambele școli ar fi dorit să izgonească pasiunile din viața omenească; idealul amîndurora era *ataraxia*, eliberarea de emoțiile tulburătoare; iar *ataraxia* se putea realiza avînd opiniile juste despre om și Zeu, în primul caz, sau neavînd nici o opinie, în al doilea caz¹⁷. Epicureicii declarau la fel de arrogant ca și stoicii că fără filosofie nu poate exista bunătate¹⁸, o declarație pe care nici Aristotel și nici Platon nu au făcut-o vreodată.

Această psihologie și etică raționalistă era însoțită de o religie raționalistă. Pentru

filosofi, partea esențială a religiei nu mai consta în a îndeplini actele cultice, ci în a contempla tăcut divinitatea, realizând înrudirea dintre ea și om. Stoicul contempla cerul înstelat și citea în el expresia aceluiași scop rațional și moral pe care îl descoperea în ființa sa; epicureicul, cel mai aproape de spirit dintre cei doi în unele privințe, contempla zeii nevăzuți care își au sălașul îndepărtat în *intermundia* și găsea puterea de a-și potrivi viața după a lor¹⁹. Pentru ambele școli zeitatea nu mai era sinonimă cu puterea arbitrară, ci devenise întruchiparea unui ideal rațional; transformarea era opera gânditorilor clasici greci, în special a lui Platon. După cum a insistat pe bună dreptate Festugiere²⁰, religia stoică era o moștenire directă de la *Timaios și Legi*, și chiar Epicur este uneori mai apropiat în spirit de Platon decât i-ar fi plăcut să recunoască.

În același timp, toate școlile elenistice - poate chiar și scepticii²¹ - erau la fel de atente ca și Platon să evite o ruptură completă de formele tradiționale de cult. Desigur, Zeno declara că templele sînt inutile - adevăratul templu al lui Zeus era intelectul²². Nici Hrisip nu se sfia să spună că reprezentarea zeilor în formă omenească era o copilărie²³. Totuși, stoicismul accepta zeii antropomorfi considerîndu-i figuri alegorice sau simboluri²⁴; atunci cînd în *Imnul* lui Cleante îl găsim pe Zeul stoic înzestrat cu epitetele și atributele lui Zeus din poemele homerice, este mai mult decât o formalitate stilistică - este o încercare serioasă de a da un nou înțeles vechilor forme²⁵. Epicur încerca și el să păstreze

vechile forme purificîndu-le conținutul. Era scrupulos, ni se spune, atunci cînd respecta datinile cultului²⁶, dar insista să nu fie însoțite de teama de mînia divină sau de speranța unui beneficiu material; pentru el, ca și pentru Platon, concepția „do ut des*” despre religie era cea mai mare blasfemie²⁷.

Nu ar fi înțelept să presupunem că aceste încercări de epurare a tradiției aveau mare efect asupra credinței populare. După cum spunea Epicur, „mulțimea dezaproabă lucrurile pe care le știu, iar despre cele pe care mulțimea le aprobă nu știu nimic”²⁸. Nu este ușor pentru noi să știm ceea ce aproba mulțimea în vremea lui Epicur. Atunci, ca și acum, omul obișnuit se pronunța despre astfel de lucruri numai pe piatra de mormînt - și nici acolo întotdeauna. Inscripțiile de pe pietrele de mormînt din vremea elenistică sînt mai puțin reticente decât cele din perioadele precedente și sugerează, dacă le luăm în considerație, că tradiționala credință în Hades dispărea treptat și începe să fie înlocuită de o negare explicită a vieții de apoi sau de vagi speranțe că răposatul a ajuns într-o lume mai bună - în „Insula celor Preafericiți”, „la zei” sau chiar „în Cosmosul etern”²⁹. Nu cred că trebuie să ne bazăm prea mult pe ultimul tip de epitaf: știm că rudele îndurerate tind să comande „o inscripție potrivită” care nu corespunde întotdeauna unei credințe active³⁰. Totuși, considerate ca întreg, pietrele de mormînt sugerează că dezintegrarea Conglomeratului era într-un stadiu mai avansat.

În ceea ce privește religia publică sau civică, este de așteptat ca ea să sufere din cauza pierderii autonomiei civice: în statul--cetate religia și viața publică erau prea strîns legate pentru ca declinul uneia să nu aducă după sine declinul celeilalte. Știm, din imnul lui Hermocles către Demetrios Poliorketes³¹, că religia publică era în mare declin la Atena în jumătatea de veac ce a urmat după Cheronea; nu ar fi fost posibil în nici o altă perioadă ca un imn cîntat într-o însemnată împrejurare publică să declare că zeii cetății sînt sau indiferenți sau inexistenți, și că aceste biete pietre și bețișoare erau acum înlocuite de „adevăratul” zeu, Demetrios însuși³². Lingușirea se prea poate să fie nesinceră; scepticismul este însă vădit sincer și era probabil împărtășit de aproape toți, din moment ce ni se spune că imnul se bucura de mare popularitate³³. Că adulația elenistică a conducătorului *era întotdeauna* ■ nesinceră - că era un truc politic și *nimic altceva* - nu va crede nimeni, căci fenomenul poate fi observat și în zilele noastre în adulația mereu crescîndă a masei pentru dictatori, regi și, în lipsa lor, pentru sportivi³⁴. Cînd vechii zei se retrag, tronurile goale cer imperativ un succes și, cu o regie bună

sau chiar fără ea³⁵, cel mai neisprăvit dintre muritori poate fi înălțat pe locul

208

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

vacant. În măsura în care au o semnificație religioasă pentru individ, cultul personalității și analogiile sale³⁶ antice sau moderne sînt, în primul rînd, expresii ale unei dependențe neajutorate; cel care tratează o altă ființă umană ca pe ceva divin își desemnează singur statutul precar al unui copil sau al unui animal. Cred că un sentiment asemănător dădea naștere unei alte trăsături caracteristice a perioadei elenistice timpurii și anume, larga difuziune a cultului lui Tyche, „noroc” sau „șansă”. Un asifetde cult este, cum spunea Nilsson, „ultimul stadiu în secularizarea religiei”³⁷; în lipsa unui obiect pozitiv, sentimentul dependenței se atașează de ideea pur negativă a inexplicabilului și a neprevăzutului, care este Tyche.

Nu aș vrea să dau o impresie falsă asupra unei situații complexe suprasimplificînd-o. Venerația publică a zeilor cetății a continuat, desigur; era admisă ca o latură a vieții publice, o expresie a patriotismului civic. Dar cred că în linii mari putem să spunem despre acest cult ceea ce s-a spus despre creștinism în vremea noastră, și anume că devenise „mai mult sau mai puțin o rutină socială, fără influență asupra scopurilor oamenilor”³⁸. Pe de altă parte, declinul treptat al tradiției i-a oferit omului religios libertatea de a-și alege proprii zei³⁹, la fel cum i-a oferit poetului libertatea de a-și alege propriul stil; anonimatul și singurătatea vieții în marile orașe noi, unde individul se simțea un nimic, au accentuat nevoia multora de a avea un prieten sau un ajutor divin. Celebra remarcă a lui Whitehead, potrivit căreia „religia este ceea ce fiecare dintre noi face cu propria lui singurătate”⁴⁰, descrie destul de exact situația religioasă începînd cu vremea lui Alexandru, indiferent cîtă valoare îi acordăm ca definiție generală. Unul din lucrurile pe care oamenii le făceau cu singurătatea lor în perioada aceea era constituirea unor mici comunități private dedicate cultului zeilor individuali, vechi sau noi. Inscripțiile ne spun cîte ceva despre activitățile unor astfel de „Apolo-niști” sau „Hermaiști” sau „Iobacchi” sau „Sarapiasți”, dar nu putem pătrunde prea adînc în gîndirea lor. Tot ce putem spune este că aceste asociații serveau unor scopuri atît sociale cît și religioase în proporții necunoscute și probabil variabile; unele nu erau probabil altceva decît mici cluburi; altele dădeau poate membrilor sentimentul unei comunități adevărate, cu un patron sau protector divin ales de ei care înlocuia comunitatea locală tradițională a vechii societăți închise⁴¹.

Acestea erau, în linii mari, relațiile între religie și raționalism în secolul al III-lea⁴².

Privind imaginea în ansamblu, un observator inteligent din anul sau din jurul anului 200 î.H. ar fi putut prezice că peste cîteva generații dezintegrarea structurii moște-

TEAMA DE LIBERTATE

209

nite va fi completă și că va urma o perfectă Epocă a Rațiunii. Ar fi greșit totuși în ambele privințe - la fel cum par a fi greșite preziceri similare făcute de unii raționaliști ai secolului al XIX-lea. Pe imaginarul nostru raționalist grec l-ar fi surprins să afle că la o jumătate de mileniu după moartea sa, Zeița Atena mai primea încă periodic în dar o rochie nouă de la poporul său recunoscător⁴³; că se mai sacrificau încă tauri la Megara pentru eroii uciși în războaiele persane cu opt sute de ani înainte⁴⁴, că tabuurile vechi, legate de puritatea rituală, erau păstrate cu rigiditate în multe locuri⁴⁵. Nici un raționalist nu a ținut vreodată suficient seama de *vis inertiae*, acel ceva care face ca lucrurile de acest fel să continue - ceea ce Matthew Arnold a numit odată „extrema încetineală a lucrurilor”⁴⁶. Zeii se retrag, dar ritualurile lor supraviețuiesc, și nimeni, în afara cîtorva intelectuali, nu observă că au încetat să mai aibă vreun sens. Din punct de vedere material, Conglomeratul moștenit nu a pierit în cele din urmă prin dezintegrare; părți considerabile din el au supraviețuit secole de-a rîndul, o fațadă prăpădită, familiară și întrucîtva simpatică, pînă cînd, într-o zi, creștinii au dărîmat-o și au

descoperit că nu era practic nimic dincolo de ea - doar un palid patriotism local și o colecție de antichități⁴⁷. Cel puțin în orașe așa s-au petrecut lucrurile; se pare că pentru cei de la țară, pentru *pagani*, unele din vechile rituri mai însemnau ceva, cum câteva din ele încă mai înseamnă și astăzi, chiar dacă înțelesul lor s-a adumbrit, rămânând doar pe jumătate accesibil.

O astfel de previziune ar fi surprins pe un observator din secolul al III-lea î.H. Dar l-ar fi surprins și mai dureros să afle că civilizația greacă nu se pregătea să înceapă o Epocă a Rațiunii, ci o epocă de declin intelectual treptat care avea să dureze, cu unele regrupări înșelătoare și cu unele acțiuni strălucite de ariergardă, pînă la căderea Bizanțului în mîna turcilor; că, de-a lungul celor șaisprezece secole de existență care o mai așteptau, perioada elenistică nu va produce nici un poet la fel de bun ca Teocrit, nici un om de știință la fel de bun ca Eratostene, nici un matematician la fel de bun ca Arhimede și că singurul nume mare în filosofie va reprezenta un punct de vedere care fusese socotit defunct - platonismul transcendental.

Una din problemele majore ale istoriei universale este înțelegerea cauzelor acestui declin care a durat atît de mult. Acum ne interesează doar un aspect al lui, pe care îl vom numi, pentru simplificare, întoarcerea Iraționalului. Dar chiar și acest aspect constituie un subiect atît de cuprinzător încît îl pot ilustra doar semnalînd cîteva evoluții tipice.

210

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

TEAMA DE LIBERTATE

211

1.

Am văzut într-un capitol anterior cum prăpastia între ceea ce credeau intelectualii și ceea ce credea poporul, prăpastie care apăruse încă în literatura greacă veche, s-a lărgit în a doua jumătate a secolului al V-lea aproape pînă la o sciziune completă și cum raționalismul crescînd al intelectualilor era însoțit de simptome regresive în mentalitatea populară. În societatea elenistică relativ „deschisă”, deși sciziunea s-a menținut în mare măsură, schimbările rapide în stratificarea socială și accesul la educație al claselor medii au creat mai multe posibilități de interacțiune între cele două grupuri. Am asistat la modul în care, în Atena secolului al III-lea, un scepticism limitat mai înainte doar la intelectuali, începuse să molipsească întreaga populație; același lucru avea să se petreacă, mai tîrziu, la Roma^{4*1}. - După secolul al III-lea însă, o dată cu apariția unei literaturi pseudoștiințifice apare un tip diferit de interacțiune; acest tip de literatură, care era de obicei pseudonimă și pretindea că se bazează pe revelația divină, preluase vechile[!] superstiții ale Orientului și fanteziile mai recente ale maselor elenistice, le înveșmîntase în haine împrumutate din știința sau filosofia greacă, făcîndu-le astfel să fie acceptate de o masă largă a claselor educate. Asimilarea funcționa în ambele sensuri: în timp ce raționalismul, de un tip limitat și negativ, continuă să se întindă de sus în jos, antiraționalismul se întinde de jos în sus și iese, în final, învingător. Cel mai cunoscut exemplu este astrologia⁴⁹. S-a spus că „a năpădit gîndirea elenistică la fel cum o boală nouă năpădește populația unei insule îndepărtate”⁵⁰. Dar comparația nu se prea potrivește cu faptele, în măsura în care ele ne sînt cunoscute. Astrologia a fost inventată în Babilonia, s-a răspîndit în Egipt, unde se pare că Herodot a venit în contact cu ea⁵¹. În secolul al IV-lea Eudoxos pomenea de existența ei în Babilonia în același timp în care aveau loc realizările astronomiei babiloniene; el o privea, însă, cu scepticism⁵², și nu există nici o dovadă că a fost preluată, deși în mitul *lui Phaidros* Platon se amuză compunînd propria lui variațiune pe o temă astrologică⁵³. În jurul anului 280 î.H. cititorilor greci li s-au oferit mai multe informații detaliate despre astrologie în scrierile preotului babilonian Berossus, care nu au provocat prea multă

vîlvă (se pare). Adevărata vogă a astrologiei a început, probabil, în secolul al II-lea î.H., cînd un număr de manuale populare - mai cu seamă cel compus de un faraon imaginar, *Revelațiile lui Nechepso și Petosiris*⁵⁴ - au început să aibă o circulație largă și astrologii practicanți au apărut pînă și la Roma⁵⁵. De ce a avut loc atunci și nu mai devreme? Ideea nu mai constituia o noutate și terenul intelectual pentru receptarea ei fusese pregătit, de mult, în teologia astrală, care fusese preluată de platonicieni, aristotelieni și stoici, deși Epicur avertizase lumea de pericolele ei⁵⁶. Răspîndirea ei fusese favorizată, probabil, de condiții politice: în jumătatea de secol turbure care precedase cucerirea Greciei de către romani era deosebit de important să afli ce te așteaptă. E de presupus, de asemenea, că grecul babilonian care în vremea aceea ocupa locul lui Zenon⁵⁷ încuraja un fel de „*trahison des clercs*” (trădarea intelectualilor) (Stoa își folosise deja influența pentru a înăbuși ipoteza heliocentrică a lui Aristarh, care, dacă ar fi fost acceptată, ar fi dărîmat atît bazele astrologiei cît și cele ale religiei stoice)⁵⁸. Dar dincolo de aceste cauze imediate putem suspecta ceva mai adînc și mai puțin conștient: timp de un secol sau chiar mai mult, individul stătuse față în față cu propria sa libertate intelectuală, iar acum îi întoarce spatele și o rupe la fugă în fața perspectivei îngrozitoare - mai bine determinismul rigid al destinului astrologie, decît povara teribilă a responsabilității de toate zilele. Oameni raționali, ca Panaitios și Cicero, au încercat să controleze retragerea recurgînd la argumente, ca și Plotin ceva mai tîrziu⁵⁹, dar fără rezultate vizibile; unele motive sînt dincolo de influența argumentelor.

În afară de evoluția astrologiei, secolul al II-lea î.H. a asistat și la apariția altei doctrine iraționale care a influențat adînc gîndirea antichității tîrzii și întregul Ev Mediu - teoria proprietăților oculte sau a forțelor imanente ale unor animale, plante și pietre prețioase. Cu toate că începuturile ei sînt mult mai vechi, ea a fost expusă sistematic pentru prima oară de un oarecare Bolos din Mendes, numit „Democritanul”, care pare să fi scris în jurul anului 200 î.H.⁶⁰. Sistemul lui era strîns legat de medicina magică și de alchimie; curînd s-a combinat și cu astrologia, pentru care a constituit un supliment convenabil. Stelele rămîneau, din păcate, inaccesibile atît rugăciunilor cît și magiei⁶¹. Dar dacă fiecare planetă își are reprezentantul în regnul animal, vegetal și mineral, legat de ea printr-o „simpatie” ocultă, cum se declara acum, se putea ajunge la ele prin mijloace magice, manipulînd corespondentul lor pămîntesc⁶². Sprijindu-se pe concepția primitivă a lumii ca unitate magică, ideile lui Bolos erau fatalmente atrăgătoare pentru stoici, care concepeau cosmosul ca pe un organism ale cărui părți au o comunitate de experiență (*ou^nâdeia*)⁶³. Începînd cu secolul I î.H., Bolos începe să fie citat ca autoritate științifică, comparabil ca statut cu Aristotel și Teofrast⁶⁴, iar doctrinele sale sînt încorporate în imaginea general acceptată despre lume.

Mulți dintre cei care s-au ocupat de acest subiect au văzut secolul I î.H. ca pe o perioadă decisivă de *Weltwende* (cotitură), perioadă cînd valul de raționalism care-și pierduse din ce în ce

•

mai mult puterea în ultima sută de ani, și-a epuizat forța și a început să se retragă. Toate școlile de filosofie, în afară de cea epicureică, au luat o nouă direcție în acea vreme. Vechiul dualism religios dintre spirit și materie, Zeu și Natură, suflet și apetituri pe care gîndirea raționalistă luptase să-l învingă, se reafirmă în forme noi și cu o nouă vigoare. În noul stoicism neortodox al lui Poseidonios acest dualism apare ca o tensiune a contrariilor în cadrul cosmosului unificat și al naturii umane unificate ale vechii Stoa⁶⁵. Tot atunci, o revoluție în interiorul Academiei pune capăt fazei pur

critice în evoluția platonismului, considerându-l din nou o filosofie speculativă și așezând-o pe firul care duce la Plotin⁶⁶. La fel de semnificativă este redeșteptarea pitagorismului după două secole de suspendare aparentă, nu ca o școală de învățură specială, ci ca un cult și ca un mod de viață⁶⁷. El se baza în mod deschis pe autoritate, nu pe logică; Pitagora era reprezentat ca un înțelept inspirat, corespondentul grec al lui Zoroastru sau Ostanes, și numeroase apocrife îi sînt atribuite lui sau discipolilor lui apropiați. În numele său se propovăduia vechea credință într-un eu magic detașabil, în lumea ca loc sumbru de penitență și în necesitatea catharsis-ului; dar această credință era acum combinată cu idei care proveneau din religia astrală (care avea de fapt unele legături cu vechiul pitagorism)⁶⁸, din Platon (care era prezentat ca pitagorician), din ocultismul lui Bolos⁶⁹ și din alte forme ale tradiției magice⁷⁰.

Toate aceste evoluții sînt, poate, mai degrabă simptome decît cauze ale unei schimbări generale în climatul intelectual al lumii mediteraneene - o schimbare a cărei analogie istorică cea mai apropiată ar putea fi reacția romantică împotriva „teologiki naturale” raționaste, care a început în prima parte a secolului al XIX-lea și continuă să exercite și astăzi o influență puternică⁷¹. Adorația cosmosului vizibil și sentimentul de a fi una cu el, care și-a găsit expresia în stoicismul timpuriu, a început să fie înlocuită, în gândirea multora⁷², de sentimentul că lumea fizică - în orice caz partea ei sublunară - este sub influența unor puteri malefice și că sufletul trebuie să se rupă de ea în loc să constituie împreună o unitate. Oamenii erau tot mai preocupați de tehnici de salvare individuală; unii se sprijineau pe cărțile sfinte, care se pretindeau descoperite în temple orientale sau dictate de zeu vreunui profet inspirat⁷³, alții urmăreau o revelație personală prin intermediul oracolului, al visului sau al viziunii aievea⁷⁴; alții, iarăși căutau un sentiment de siguranță în ritual, prin inițierea în unul sau mai multe din numeroasele „mistere” existente la vremea aceea, sau apelînd la serviciile unui mag particular⁷⁵. Există o nevoie mereu crescîndă de ocultism care este, în esență, o încercare de a

TEAMA DE LIBERTATE

213

capta împărăția cerurilor prin mijloace materiale; el[^]-a fost pe bună dreptate înfățișat ca „forma vulgară a transcendentalis-mului”⁷⁶. Iar filosofia urma o cale paralelă la un nivel mai înalt. Majoritatea școlilor încetaseră de mult să aprecieze adevărul de dragul adevărului⁷⁷ dar, în perioada imperială, ele renunță, cu unele excepții⁷⁸, la orice pretenție de curiozitate dezinteresată și se prezintă, fătîș, cî negustori de mîntuire a sufletelor. Nu numai că filosoful ajunsese să considere sala de conferințe ca pe un dispensar al sufletelor bolnave⁷⁹; în principiu, aceasta nu ar fi reprezentat nimic nou. Mai mult însă, filosoful nu este numai un psihoterapeut; el este, în același timp, „un fel de preot și trimis al zeilor”⁸⁰, cum spune Marc Aureliu, iar învățăturile lui pretind să aibă o valoare mai mult religioasă decît științifică. „Scopul plato-nicienilor”, spune un observator creștin în secolul al II-lea î.H., „este să-l vadă față în față pe Dumnezeu”⁸¹. Cunoașterea profană era apreciată numai în măsura în care contribuia la astfel de scopuri. Seneca, de pildă, citează aprobator punctul de vedere potrivit căruia nu ar trebui să se depună eforturi pentru a investiga lucruri care sînt imposibil de cunoscut și nefolositoare, cum ar fi cauza mareelor și principiul perspectivei⁸². În astfel de vorbe se simțea deja climatul intelectual al Evului Mediu. Este climatul în care s-a dezvoltat creștinismul, care a făcut posibil triumful noii religii și care a marcat învățăturile creștine⁸³; dar el nu a fost creat de creștini.

Atunci ce a creat acest climat ? Una din dificultățile care stau în calea găsirii unui răspuns în prezent este lipsa unei prezentări cuprinzătoare și echilibrate a tuturor faptelor relevante, care ne-ar putea ajuta să înțelegem relația dintre copaci și pădure. Există studii strălucite despre mulți copaci individuali, cu toate că nu despre toți;

despre pădure însă avem doar schițe impresioniste. Atunci când va apărea volumul doi din *Geschichte* de Nilsson⁸⁴, când Nock își va publica mult așteptatele conferințe Gifford despre religia elenistică și când Festugiere va termina importanta serie de studii de istorie a gândirii religioase, denumită în mod necorespunzător *La Revelation d'Hermes Trismegiste*⁸⁵, un nespecialist obișnuit ca mine se va putea hotărî mai ușor; între timp, ar fi mai bine să se abțină de la judecăți pripite. Aș dori să închei, totuși, spunînd cîteva cuvinte despre unele explicații ale eșecului raționalismului grec.

Unele dintre ele reformulează doar problema pe care au pretenția să o rezolve. Nu ne ajută cu nimic afirmația că grecii deveniseră decadenti sau că mentalitatea greacă fusese invadată de influențe orientale, dacă nu ni se spune ce B-a întîmplat astfel.

Ambele afirmații pot fi adevărate, într-un anumit sens,

214

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

TEAMA DE LIBERTATE

215

deși cred că cei mai buni savanți de astăzi ar ezita să accepte vreuna din ele fără rezerve, așa cum se obișnuia în secolul trecut⁸⁶. Dar, chiar dacă ar fi adevărate, astfel de afirmații nenuanțate nu vor face ca problema să progreseze pînă cînd natura și cauzele așa-nu-mitei degenerări nu sînt clare. Nici nu mă voi mulțumi să accept încrucișarea rasială ca pe o explicație suficientă, pînă nu se stabilește¹ că Atitudinile culturale se transmit în plasma germinală sau că rasele încrucișate sînt neapărat inferioare celor „pure”⁸⁷.

Dacă vrem să găsim răspunsuri mai precise, trebuie să încercăm să fim siguri că se potrivesc cu faptele și că nu sînt dictate de prejudecățile noastre. Nu întotdeauna se întîmplă așa. Cînd un cunoscut savant britanic mă asigură că „fără îndoială supra-specializarea și științei și dezvoltarea educației populare în perioada elenistică au dus la declinul activității mentale”⁸⁸, mă tem că proiectează în trecut diagnoza lui personală a unor vicii contemporane. Tipul de specializare care există astăzi nu a existat niciodată în știința greacă, iar unele din cele mai renumite nume din toate perioadele civilizației grecești sînt cele ale unor nespecialiști, ca Teofrast sau Eratostene, Poseidonios, Galen sau Ptolemeu. Iar educația generală nu era nici ea cunoscută; mai plauzibilă este concepția potrivit căreia gîndirea elenistică suferea de prea puțină educație populară decît de prea multă.

Din nou, unele dintre explicațiile sociologice preferate au inconvenientul de a nu se potrivi cu faptele istorice⁸⁹. Astfel, pierderea libertății politice a contribuit la descurajarea inițiativei intelectuale, dar nu a fost, în nici un caz, factorul determinant; căci glorioasa perioadă a raționalismului de la sfîrșitul secolului al IV-lea la sfîrșitul secolului al III-lea nu a fost, în nici un caz, o perioadă de libertate politică. Nu este ușor nici să dai întreaga vină pe război și sărăcie economică. Există dovezi că, în astfel de condiții, se recurge mai mult ca oricînd la magie și prorocire⁹⁰ (exemple foarte recente sînt voga de spiritism în timpul și după primul război mondial și de astrologie în timpul și după cel de al doilea război mondial⁹¹); și sînt gata să cred că acele condiții zbuciumate ale primului secol î.H. au favorizat începutul îndepărtării directe de rațiune, pe cînd cele din secolul al III-lea d.H. au favorizat definitivarea ei. Dar dacă acesta ar fi unicul factor hotărîtor, ne-am aștepta ca perioada celor două secole intermediare - o perioadă excepțional de lungă de pace domestică, securitate personală și, în general, de bună guvernare - să prezinte o răsturnare a acestei tendințe în loc de o accentuare treptată.

Alți savanți au subliniat destrămarea *internă* a raționalismului grec. „S-a risipit ca un foc care se stinge din lipsă de combustibil. În vreme ce știința s-a sfîrșit în logomahii sterile și

compilări fără substanță, voința religioasă de a crede a primit noi forțe vitale”, spune

Nilsson⁹². în cuvintele lui Festugiere, „se discutase prea mult, lumea se săturase de vorbe. Nu mai rămânea decât tehnica”⁹³. Omului modern descrierea îi sună familiar și tulburător, dar există multe dovezi străvechi care o atestă. Dacă mergem mai departe și întrebăm de ce lipsea combustibilul, răspunsul ambilor autori este unul vechi, și anume că știința greacă nu reușise să dezvolte metoda experimentală⁹⁴. Iar dacă mai întrebăm de ce nu reușise, ni se răspunde, cel mai adesea, că metoda obișnuită la greci era cea deductivă - ceea ce nu mi se pare prea lămuritor. În această problemă analiza marxistă dă un răspuns mai inteligent: experimentul nu s-a dezvoltat fiindcă nu exista tehnologie serioasă; nu exista tehnologie serioasă fiindcă mâna de lucru era ieftină; mâna de lucru era ieftină fiindcă erau mulți sclavi⁹⁵. Astfel, printr-un șir de deducții simple se arată că începuturile concepției medievale au depins de instituția sclaviei. Unele din verigile acestui lanț cred că ar mai trebui încercate; este însă o sarcină pentru care nu sînt calificat. Voi risca, totuși, să fac două comentarii care se impun de la sine. Unul este că argumentul economic explică mai bine stagnarea mecanicii după Arhimede, decât stagnarea medicinei după Galen sau a astronomiei după Ptolemeu. Celălalt este că atrofierea gândirii științifice în general poate să explice foarte bine plictisul și starea de agitație a intelectualilor, dar nu la fel de bine noua atitudine a maselor. E limpede că majoritatea vastă a celor care s-au îndreptat către astrologie sau magie, majoritatea vastă a adoratorilor mitraismului sau ai creștinismului, erau oameni pentru care stagnarea științei nu era o preocupare *directă* și conștientă; și mi se pare greu de stabilit cu certitudine că părerea lor religioasă ar fi fost fundamental diferită, chiar dacă un om de știință ar fi adus schimbări în viața lor economică, inventînd locomotiva cu aburi. Pentru ca istoricii viitori să ajungă la o explicație mai completă a ceea ce s-a întîmplat, cred că, fără să ignore factorul economic sau intelectual, vor trebui să ia în considerație și alt tip de motiv, mai puțin conștient și mai puțin rațional. Am sugerat mai înainte că în spatele acceptării determinismului astral se afla, printre altele, teama de libertate - fuga inconștientă de povara grea a opțiunii individuale pe care o societate deschisă o impune membrilor ei. Dacă un astfel de motiv este acceptat ca o *vera causa* (și există dovezi serioase că astăzi el este o *vera causa*)⁹⁶, putem bănuși că a acționat în multe cazuri. Îl bănuim în spatele înăsprii speculației filosofice transformată într-o dogmă cvasireligioasă care îi oferea individului o regulă de viață fixă; în spaima față de cercetarea incomodă, exprimată pînă și de Cleante sau de Epicur;

mai tîrziu, și la un nivel mai popular, în nevoia de un profet sau de o scriptură; mai general, în respectul patetic față de cuvîntul scris, caracteristic perioadelor romane tîrzii și celor medievale -o disponibilitate „de a accepta afirmații fiindcă se aflau în cărți”⁹⁷, cum spune Noch.

Atunci cînd un popor a ajuns atît de aproape de o societate deschisă, cum este cel grec în jurul secolului al III-lea î.H., un asemenea recul nu are un aspect instantaneu sau uniform. Iar pentru individ este dureros. Pentru refuzul de a accepta răspunderi în orice sferă se plătește întotdeauna un preț care de obicei ia forma nevrozei. Există dovezi colaterale că teama de libertate nu este o simplă vorbă într-un context de crescîndă anxietate irațională și de frecvente manifestări ale unui sentiment de vinovăție nevrotic, cum era contextul ultimelor etape⁹⁸ ale reculului. Acestea nu erau lucruri noi în experiența religioasă a grecilor: le-am întîlnit cînd am studiat perioada arhaică. Însă secolele de raționalism slăbiseră influența lor socială și astfel, indirect, puterea lor asupra individului. Acum ele capătă însă forme noi și o nouă intensitate. Nu pot să intru în detalii în ceea ce privește dovșzile; dar ne putem da seama de schimbare comparînd „omul superstițios” al lui Teofrast, care nu se deosebește prea mult de personajul de modă veche respectînd tabuurile tradiționale, cu cel al lui Plutarh, care

„sade în locuri publice, înveșmîntat în pînă de sac ori în zdrențe murdare, sau se tăvălește gol în noroi, procla-mîndu-și ceea ce numește el păcatele”⁹⁹. Tabloul nevrozei religioase oferit de Plutarh poate fi îmbogățit din multe alte surse: documente izbitor de individuale sînt portretul făcut de Lucian lui Peregrinus, care s-a întors de la păcatele sale mai întîi spre creștinism, apoi spre filosofia păgînă și, după o spectaculoasă sinucidere, a devenit un sfînt păgîn făcător de minuni¹⁰⁰; apoi autoportretul altui nevrotic interesant, Aelius Aristides¹⁰¹. Din nou prezența unei anxietăți difuze în rîndul maselor se arată clar, nu numai în reapariția groazei de *pedepse post-mortem*¹⁰², ci și în spaimile inerente încă în timpul vieții pe care le atestă rugăciunile și amuletele existente în vremea aceea¹⁰³. Atît păgînul cît și creștinul se rugau, în perioada imperială tîrzie, pentru protecție împotriva unor pericole invizibile - împotriva deochiului și a posesiunii demonice, împotriva „demonului înșelător” sau a „cînelui fără cap”¹⁰⁴. Una din amulete promitea apărare „împotriva oricărui pericol ce se arăta în vise înspăimîntătoare sau din partea duhurilor văzduhului”; o alta „împotriva dușmanilor, acuzatorilor, hoților, spaimelor și aparițiilor din vise”; o a treia - creștină - împotriva „spiritelor necurate care se ascund sub pat,

TEAMA DE LIBERTATE
217

sub bîrnele tavanului sau chiar în groapa de gunoi”¹⁰⁵. întoarcerea iraționalului era, după cum se vede din aceste exemple, destul de completă.

În acest punct va trebui să părăsesc problema. Dar nu îmi voi încheia cartea fără a face o ultimă mărturisire. Am evitat intenționat să folosesc analogii moderne deoarece știu că ele încercă în aceeași măsură în care și lămuresc¹⁰⁶. Dar, la fel cum un om nu poate scăpa de umbra sa, tot așa o generație nu poate să-și dea părerea asupra unor probleme de istorie fără referire, conștientă sau nu, la propriile sale probleme. Și nu vreau să ascund cititorului faptul că, scriind aceste capitole și, în special, ultimul, m-am gîndit mereu la situația noastră. Și noi am asistat la lenta dezintegrare a unui Conglomerat moștenit, declanșată mai întîi în elitele cultivate, dar afectînd ulterior masele de pretutindeni, însă rămînînd totuși departe de a fi completă. Și noi am trăit un mare moment raționalist, marcat de progrese științifice dincolo de orice închipuire a veacurilor precedente, confruntînd omenirea cu perspectiva unei societăți mai deschise decît niciodată. Iar în ultimii patruzeci de ani am asistat la altceva - la simptomele inconfundabile ale unei depărtări de această perspectivă. S-ar părea că, în cuvintele folosite nu de mult de Andre Malraux, „civilizația apuseană a început să se îndoiască de propriile ei criterii”¹⁰⁷.

Care este semnificația acestei îndoieli? Este oare ezitarea dinaintea saltului, sau începutul unei goane panicate? Nu știu. Un simplu profesor de greacă nu are căderea să se pronunțe asupra unei astfel de probleme. Ceva poate face totuși. El poate reaminti cititorilor săi cum un popor civilizată de altădată a galopat pînă în pragul acestui salt, refuzînd în ultima clipă să îl facă. Autorul poate, de asemenea, să-i invite pe cititori să examineze toate circumstanțele acestui refuz.

Cine a refuzat saltul: calul sau călărețul? Aceasta este de fapt întrebarea crucială.

După părerea mea, refuzul a fost al calului - cu alte cuvinte, al acelor elemente iraționale ale naturii umane care, fără știrea noastră, determină atît de mult comportamentul nostru și ceea ce socotim a fi gîndirea noastră. Dacă am dreptate, atunci există motive pentru a avea speranțe. După cum au demonstrat capitolele anterioare, oamenii care au creat primul raționalism european nu au fost niciodată - pînă în perioada elenistică -, doar raționaliști; cu alte cuvinte, erau conștienți, într-un mod profund și imaginativ, de puterea, miracolul și pericolul Iraționalului. Ei au putut descrie însă cele ce se petreceau dincolo de pragul conștiinței doar într-un limbaj

mitologic sau simbolic; nu posedau nici un instrument pentru a le înțelege, cu atât mai puțin pentru a le controla; iar în perioada elenistică, prea mulți dintre

218

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ei au făcut greșeala fatală de a crede că pot fi ignorate. Omul modern, pe de altă parte, începe să dobândească un astfel de instrument. Este încă foarte departe de a fi perfect sau de a fi mînuit cu îndemînare; în multe domenii, inclusiv în cel al istoriei¹⁰⁸, posibilitățile și limitele sale mai trebuie încă testate. Totuși pare să ofere speranța că, dacă e folosit în mod înțelept, ne vom înțelege eventual calul mai bine; înțelegîndu-l mai bine, vom fi în stare, printr-un antrenament mai bun, să-l facem să-și învingă spaima; și, prin învingerea spaimii, calul și călărețul vor face într-o bună zi saltul decisiv și îl vor face bine.

Note la capitolul VIII

1. O societate complet „deschisă” ar fi, în sensul în care înțeleg eu termenul, o societate cu moduri de comportare determinate exclusiv de o alegere rațională între alternative posibile și ale cărei adaptări ar fi toate conștiente și deliberate (în opoziție cu societatea complet „închisă”, în care toate adaptările ar fi inconștiente și nimeni nu și-ar da vreodată seama că face o alegere). O astfel de societate nu a existat niciodată și nici nu va exista vreodată; putem însă vorbi practic de societăți relativ închise și de societăți relativ deschise și ne putem gândi la istoria civilizației ca la istoria unei mișcări de depărtare de primul tip, în direcția generală a celui de-al doilea tip. Cf. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Londra, 1945) și articolul lui Auden, citat *infra*. Despre noutatea situației în secolul III, vezi Bevan, *Stoics and sceptics*, 23 și urm.
2. W.H. Auden, „Criticism in a Mass Society”, *The Mint*, 2 (1948) 4. Cf. și Walter Lippmann, *A Preface to Morals*, 106 și urm., despre „povara originalității”.
3. Vezi pp. 207 și urm.
4. Aristotel, 2?.iV., 1177^b 24-1178^a 2. Cf. fr. 61: omul este *estequasi mortalis deus* (omul este asemenea unui zeu muritor).
5. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim (citat în continuare ca *SVF*), I. 146: *Zenon din Cition, stoicul, spunea... că a vedea... a avea divinul în minte (înseamnă) mai degrabă că zeul conduce mintea. Zeul însuși este Judecata cea dreaptă care pătrunde toate lucrurile*” (Diog. Laert., 7.88, cf. *SVF* I, 160-162). Pentru o astfel de părere există precedente în speculația mai timpurie (cf., de exemplu, Diogene din Apollonia, fr. 5); acunv apare însă pentru prima dată ca bază a unei teorii sistematice a vieții omenești.
6. Epicur, *Epist.*, 3.135: *să trăiești ca un zeu printre oameni*. Cf. și *Sent. Vat.*, 33; Aelian, *V.H.*, 4.13 (= fr. 602 Usener); și *Lucr.* 3. 322.
7. Aristotel, *Met*, 1072^b 14. *Nu sînt conștient de scurgerea vieții decît puțin timp*.
8. Cap. III, pp. 76 și urm., IV, p. 110.
9. Cf. Jaeger, *Aristotel*, 159 și urm., 240 și urm., 396 și urm.; Boyancă, *Culte des Muses*, 185 și urm.
10. Cic, *Acad. post*, 1.38 = *SVF*, I, 199.

219

TEAMA DE LIBERTATE

11. Unitatea i)uxn [sufletului], *SVP*, II. 823 etc. Zenon definește *q* [pasiunea] ca pe o „tulburare irațională și nefirească a minții” (*SVF*, I, 205). Hrisip merge mîi departe, identificînd pasiunile cu judecățile eronate, *SVP*, III. 456, 461. *Hrisip a fost tentat să arate că unele-crise sînt boli ale rațiunii, Zenon, pe de altă parte, socotea că nu aceste crize, ci tristețile care le provoacă, efuziunile, înălțările și căderile sufletului sînt boli*.
12. *SVF*, III. 444: *Stoici affectus omnes, quorum impulsu animus commo-vetur eXIIomine tollunt, cupiditatem, laetitiam, metum, maestitiam... Haec quattuor morbos vocant, non tam natura insitos, quam prava opinione susceptos: et idcirco eos censent exstirpari radicitus, si bonorum malorumque opinio falsa tollatur (Stoicii socot că toate pasiunile de care e zguduit sufletul - dorința, bucuria, teama, tristețea - din om apar. Pe acestea patru ei le numesc boli, nu atît pentru că sînt de la natură cît pentru că sînt dobîndite prin judecată strîmbă: și de*

aceea ei consideră că acestea pot fi smulse din rădăcină dacă este înlăturată judecata falsă despre lucrurile bune și rele). Caracterizarea înțeleptului îi aparține lui Tarn (*Hellenistic Civilisation*, 273).

13. Cf. interesantul comentariu al lui Bevan, *op.cit.*, 66 și urm.

14. în ΤΤεπΤ Tra0tov [Despre suferințe], din care s-a inspirat Galen în tratatul său *de placitis Hippocratis et Platonis*. Cf. Pohlenz, *NJbb*, Sup. 24 (1898) 53 și urm.; și *Die Stoa*, I. 89 și urm.; Reinhardt, *Poseidonios*, 263 și urm.; Edelstein, *AJP*, 47 (1936) 305 și urm. S-ar părea că falsa unitate a psihologiei lui Zenon fusese modificată încă de Panaitios (Cicero, *Off.*, 1.101), dar Poseidonios a mers mult mai departe.

15. Un tratat al lui Galen descoperit de curînd, în care o mare parte a materialului pare să fi fost preluată de la Poseidonios, dezvoltă acest argument, menționînd diferențe de caracter observate la copii și animale: vezi R. Walzer, „New Light on Galen's Moral Philosophy”, *CR* 43 (1949) și urm.

16. Galen, *că în temperamentele trupului etc.*, pp. 78.8 și urm. Müller: *Așadar nici lui Poseidonios nu i se părea că răul survine oamenilor din afară, neavînd nici o rădăcină în sufletele noastre din care, fiind legat, să încolțească și să sporească, ci dimpotrivă, căci germenul răului nu este în noi înșine și avem nevoie ca toate nu atît să fugă de cei răi cît să-i urmeze pe cei care purifică și îndepărtează de noi creșterea răului. Cî.plac. Hipp. et Plat.*, pp. 436.7 și urm. Müller: în tratamentul ((kpcnTEia) pasiunilor Poseidonios îl urmează pe Platon, nu pe Hrisip. Conflictul interior al *Medeei* lui Euripide, în care poetul își exprimase protestul împotriva unei psihologii raționaliste simpliste (cap. VI, p. 163) joacă un rol în această controversă, fiind citat, în mod curios, de ambele părți (Galen, *plac. Hipp. et Plat.*, p. 342 Müller; *ibid.*, p. 382 - *SVF*, III. 473 *ad fin.*).

17. Cf. Epicur, *Epist.*, 1.81 și urm.; Sextus Emp., *Pyrrh. Hyp.*, 1.29.

18. Seneca, *Epist.*, 89.8: *necphilosophia sine virtute est nec sinephilosophia virtus* (nu există nici filosofie fără virtute, nici virtute fără filosofie). Cf. epicureica *Pap. Herc.* 1251, col. XIII 6; *filosofia este singura prin care se conduce bine.*

220

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

TEAMA DE LIBERTATE

221

19. Cf. Philodemos, *de dis.* III, fr. 84 Diels = Usener, *Epicureu* fr. 386: omul înțelept este tentat să se apropie de acesta fsc. caracterul divin) și dorește să-l fi atins, să fie unit cu el.

20. Festugiere, *Le Dieu cosmique*, XII și urm.; *Epicure et ses dieux*, 95 și urm. împotriva concepției că stoicismul timpuriu reprezintă o intruziune a „misticismului oriental” în filosofia greacă vezi, *Le Dieu Cosmique*, 266, nr. 1 și Bevan *op.cit.*, 20 și urm. Relația dintre filosofie și religie în această perioadă este bine definită de Wendland, *Die hellenistisch-romische Kultur*², 106 și urm.

21. Se spune că Pyrrhon a fost Mare Preot (Diog. Laert., 9.64).

22. *SVF*, I. 146, 264-267.

23. *SVF*, II. 1076.

24. Hrisip, *ibid.* O alegorizare asemănătoare i se atribuie și platonicianului Xenocrate (Aetius, 17.30 = Xen., fr. 15 Heinze).

25. Cf. W. Schubart, „Die religiöse Haltung des friihen Hellenismus”, *Der Alte Orient*, 35 (1937) 22 și urm.: M. Pohlenz, „Kleanthes Zeushymnus”, *Hermes*, 75 (1940) în spec. 122 și urm. Festugiere are un comentariu revelator despre *Imnul* lui Cleante (*Le Dieu cosmique*, 310 și urm.).

26. Philodemos, *de pietate*, pp. 126-128, Gomperz Usener, *Epicurea*, fr. 12, 13, 169, 387. Cf. Festugiere, *Epicure et ses dieux*, 86 și urm.

27. *Impietatea insurmontabilă*, Philod., *ibid.*, p. 112. Despre Platon cf. cap. VII, p. 169. Epicur a acceptat prima și a treia propunere din *Legi X*, dar a respins-o pe a doua, căci acceptarea ei i se părea una din sursele principale ale nefericirii omenești.

28. Epicur, *apud Sen.*, *Epist.*, 29.10, care adaugă: *idem hoc omnes tibi conclamabunt, Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici (acest lucru toți ți-l vor numi la fel, fie ei peripateticieni, academici, stoici sau cinici).*

29. Pînă la sfîrșitul secolului al II-lea, inscripțiile funerare grecești conțin rareori informații în legătură cu soarta morților; cînd se întîmplă este descrisă în termenii Hades-ului homeric (despre excepția cea mai izbitoare, epitaful din Potideea, vezi cap. V, n. 112). Speranța nemuririi personale începe să apară în secolul IV - cînd e învăluită într-un limbaj care denotă influențe eleusine - și apare ceva mai des în perioada elenistică, fără a se întemeia pe doctrine religioase specifice. Nu există nji o referire la reîncarnare (Cumont, *Lux Perpetua*, 206). Inscripții funerare explicit sceptice încep să apară o dată cu intelectualii alexandrini. Un poet cum a fost Callimah a putut să exploateze pe rînd concepția convențională (*Epigr.*, 4 Mein.), cea optimistă (*Epigr.*, 10) sau cea sceptică (*Epigr.*, 13). În general nu există nici o dovadă care să contrazică afirmația lui Aristotel potrivit căreia, pentru majoritatea oamenilor, întrebarea dacă sufletul e muritor sau nemuritor rămîne o întrebare deschisă (*Soph. Elench.*, 176⁶ 16). Despre acest subiect cf. Festugiere, *L'Idéal rel. des grecs*, II, cap. V și R. Lattimore, „Themes in Greek and Latin Epitaphs”, *Illinois Studies*, 28 (1942).
30. Cf. verdictul prudent al lui Schubart (*loc. cit.*, 11) „unde în aceste expresii vorbește o adevărată credință sau unde e doar o frumoasă întorsătură de frază, nu putem hotărî cu certitudine”.
31. Athenaios, 253 D = Powell, *Collectanea Alexandrina*, p. 173. Data nu este foarte sigură, probabil 290 î.H.
32. *Jdți zei însă sau se țin departe, sau nu au urechi, sau nu există, sau nici unul din ei nu ne este apropiat, pe tine însă te vedem aievea, nu din lemn, nici din piatră, ci adevărat.*” Nu înțeleg cum poate spune Rostovtsoff în Ingersoll Lecture („The Mentality of the Hellenistic World and the After Ufe”, *Harvard Divinity School Bulletin*, 1938-1939) că în acest pasaj nu apar „nici blasfemia nici *ázfēia* [impietatea]”, dacă folosește acești termeni în sensul grecesc tradițional. De unde știe că imnul este „o izbucnire de sentimente religioase sincere”? Istoricul contemporan Demochares (*apud Athen.*, 253 A) este de altă părere, iar textul nu conține nici o indicație care să-l confirme pe Rostovtsoff. Imnul a fost probabil scris la comandă (despre atitudinea lui Demetrios, vezi Tarn, *Antigonos Gonatas*, 90 și urm.) și compus, poate, în același spirit în care Demostene îndemna Sfatul „să-l recunoască pe Alexandru drept fiu al lui Zeus - sau al lui Poseidon, dacă îi face plăcere”. Demetrios este fiul lui Poseidon și al Afroditei ? Desigur - de ce nu ? - cu condiția să o dovedească aducînd pace și ocupîndu-se de etolieni.
33. Athen., 253 F (Druris sau Demochares?): *luptătorii de la Maraton erau cîntați nu numai public, ci în fiecare casă.*
34. Nu sîntem singurii în această privință. Secolul al V-lea îi declară „eroi” pe marii atleți (cu aprobarea delfică) și uneori pe oamenii de seamă, la cererea populației - însă numai după moartea lor. O tendință asemănătoare a existat, poate, pretutindeni și în toate timpurile, dar o serioasă credință în supranatural o păstra în interiorul unor limite. Onorurile aduse unui Brasidas pălesc în fața celor aduse oricărui rege elenistic, și Hitler a ajuns mai aproape de a fi considerat un zeu decît oricare alt cuceritor din perioada creștină.
35. O dată stabilit obiceiul, se pare că onorurile divine erau oferite spontan, chiar de greci; uneori, cei care le primeau erau de-a dreptul stingheriți; de pildă, Antigonos Gonatas, cînd s-a auzit numit zeu, a răspuns sec: „Omul care îmi goleşte oala de noapte nu a observat aceasta” (Plut., *Is. et Os.*, 24, 360 CD).
36. Nu numai regii, dar și binefăcătorii particulari erau venerați uneori chiar în timpul vieții lor (Tarn, *Hellenistic Age*, 48 și urm.). Iar practica epicureică de a se referi la fondatorul lor ca la un zeu (Lucr., 5.8, *deus iile fuit* [acela a fost zeu], Cic, *Tuse*, 1.48, *eumque venerantur ut deum* [pe acesta îl cinstesc ca pe un zeu], își avea originea în aceeași mentalitate - nu era Epicur un euepyETnț [binefăcător] mai mare decît oricare rege ? Platon, chiar dacă nu a primit onoruri divine după moarte (cap. VII, n. 9), era considerat, încă pe vremea nepotului său, fiu al lui Apolo (Diog. Laert., 3.2.). Toate acestea par să contrazică teoria lui W.S. Ferguson (*Amer. Hist. Rev.*, 18 [1912-1913] 29 și urm.), potrivit căreia cultul conducătorului elenistic era în esență un procedeu politic și nimic mai mult, iar elementul religios doar formal. În cazul conducătorilor, respectul pentru euepyETrig [binefăcător] și awTr)p [salvator] era, fără îndoială, întărit în mod conștient sau inconștient de vechiul sentiment al „*manei regale*” (cf. Weinreich, *NJbb*, 1926, 648 și urm.) care la rîndul său se baza, probabil, pe identificarea

inconștientă a regelui cu figura paternă.

222

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

37. Nilsson, *Greek Piety* (trad. engl., 1948), 86. Privitor la impresia profundă pe care o lășaseră în mintea oamenilor secolului al IV-lea evenimentele revoluționare neprevăzute, vezi cuvintele remarcabile ale lui Demetrios din Phaleron *apud* Polyb., 29.21, și observația lui Epicur că ttoAAoi [cei mulți] cred că tuXII [norocul] este o zeiță (*Epist.*, 3.134). Un exemplu timpuriu al unui adevărat cult este altarul dedicat Hazardului de Timoleon (Plut., *Timol.*, 36, *qua quis rat.* 11, 542 E). Această forță impersonală, neutră moral - care apare atât de des în Comedia Nouă, cf. Stob., *Ecl.*, 1.6. — este altceva decât „norocul” unui individ sau al unei cetăți, care are rădăcini mai vechi (cf. cap. II, n. 79, 80). Cel mai bun studiu despre acest subiect este al lui Wilamowitz, *Glaube*, II. 298-309.

38. A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, 443. Cf. Wilamowitz, *Glaube*, II. 271. „Cuvîntul lui Euripide vđ^co kou ©eouq rlyou|L0a s-a adevărit întru totul” (Das Wort des Euripides ist volle Wahrheit geworden).

39. Despre fazele timpurii ale acestei dezvoltări, vezi Nilsson, *Gesch.*, I. 760 și urm.; despre importanța ei pentru epoca elenistică, Festugiere, *Epicure et ses dieux*, 19.

40. A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, 6.

41. Cartea standard despre cluburile elenistice este *Geschichte des Griechischen Vereinswesens* de F. Poland. Pentru o scurtă prezentare în limba engleză, vezi M.N. Tod, *Sidelights on Greek History*, prelegerea III. Funcția psihologică a unor astfel de asociații într-o societate în care legăturile tradiționale s-au destrămat este evidențiată de Grazia, *The Political Community*, 144 și urm.

42. În această descriere sumară nu m-am ocupat de situația din Orientul elenizat, unde grecii au dat peste culte locale ale zeilor ne-greci pe care i-au venerat, dîndu-le uneori nume grecești. Influența orientală era relativ neînsemnată asupra regiunilor vechii culturi grecești; mai spre Răsărit, formele de cult grecești și orientale conviețuiau fără ostilitate, dar deocamdată fără încercări aparente de sincretism (cf. Schubart, *loc. cit.*, 5 și urm.).

43. Dittenberger, *Syll³*, 894 (A.D., 262/3).

44. *IG VII 53* (sec. IV Î.H.).

45. Cf. Festugiere et Fabre, *MoAde greco-romain*, II. 86.

46. Matthew Arnold către Grant Duff, August 22, 1879: „Devin din ce în ce mai conștient de extrema încetineală a lucrurilor; și de faptul că, deși sîntem dispuși să credem că toate se vor schimba în timpul vieții noastre, nu se schimbă nimic”.

47. Aceasta nu înseamnă că nu a existat o opoziție organizată și crîn-cenă la creștinarea Imperiului. Dar venea din partea unei mici clase de intelectuali elenizați, sprijiniți de un grup activ de senatori conservatori, mai degrabă decât din partea maselor. Despre acest subiect, vezi J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-romischen Heidentums* (Heidelberg, 1920).

48. Despre predominanța scepticismului la populația romană, cf. Cic, *Tuse*, 1.48: *quae est anus tam delira quae timeat ista ? (ce bătrînă este atît de nebună îneît să se teamă de asta ?)* ; Juv., 2.149 și urm.: *esse aliquid Manes, et subterranea regna... nec pueri credunt (nici*

TEAMA DE LIBERTATE

223

copiii nu mai cred că Manii înseamnă ceva... și că există împărății sub pămînt); Sen., *Epist.*, 24.18: *nemo tam puer est ut Cerberum timeat (nimeni nu e atît de copil îneît să se teamă de Cerber)* etc. Astfel de afirmații retorice nu trebuie luate în sens prea literal (cf. W. Kroll, „Die Religiosität in der Zeit Ciceros”, *iVJfetc*, 1928, 514 și urm.). Există, pe de altă parte, mărturia evidentă a lui Lucian, *de luctu*.

49. În paragrafele următoare îi sînt îndatorat în mod deosebit lui Festugiere, *L'Astrologie et les sciences occultes (= La Revelation d'Hermes Trismegiste*, I [Paris, 1944]), care este cea mai bună introducere la ocultismul antic în general. Despre astrologie, vezi și *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans* de Cumont și excelenta prezentare a lui H. Gressmann din *Die Hellenistische Gestirnsreligion*.

50. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, cap. IV.

51. Hdt., 2.82.1. Nu este sigur că se referă la astrologie.
52. Cic, *Div.*, 2.87: *Eudoxus... sic opinatur, id quod scriptum reliquit, Chaldeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum (Eudoxus... astfel cred, în ceea ce a lăsat scris, că nu trebuie să se pună prea mare preț pe prevestirea chal-deeană și nici pe observarea vieții cuiva după ziua de naștere)*. Platon se pronunță și el implicit împotriva lor, în *Tim.* 40 CD; în antichitatea mai târzie pasajul era înțeles ca o referire specifică la astrologie (vezi Taylor despre 40 DI), dar este posibil ca Platon să se fi gândit doar la concepția tradițională asupra eclipselor ca semne prevestitoare. Dintre ceilalți scriitori de secol IV, este probabil ca Ctesias să fi avut ceva cunoștințe astrologice și există indicații vagi . că la fel a avut și Democrit (W. Capelle, *Hermes*, 60 [1925] 373 și urm.).
53. Sufletele celor nenăscuți preiau caracterul zeilor pe care îi „urmează” (252 CD) și acești doisprezece 0Λoi άpxovTeq [zei conducători] sălășluiesc în cele douăsprezece semne ale zodiacului (247 A) cu care i-a asociat Eudoxus, deși Platon nu este atît de explicit în această privință. Dar el, spre deosebire de astrologi, are grijă să apere liberul arbitru. Cf. Bidez, *Eos*. 60 și urm. și Festugiere, *Rev. de Phil.*, 21 (1947) 24 și urm. Sînt de acord cu ultimul că „astrologia” din acest pasaj nu este altceva decît o decorație imaginativă. Este semnificativ că Teofrast (*apud Probus, in Tim.*, III. 151.1 și urm.) mai vorbea încă despre astrologie ca despre o artă străină (nu este sigur că simțea pentru ea admirația pe care i-o atribuie Probus).
54. Festugiere, *L'Astrologie*, 76 și urm. Unele fragmente din opera lui „Nehepso”, care este numită „Biblia astrologului”, au fost adunate de Riess, *Philologus*, voi. supl. 6 (1892) 327 și urm.
55. Cato îi include pe „Chaldaei” în gloata nemernicilor pe care administratorul fermei nu trebuie să-i consulte niciodată (*de agri cultura* 5.4.). Ceva mai târziu, în 139 î.H., au fost expulzați din Roma, pentru înțîia, dar nu ultima oară (Val. Max., 1.3.3). în secolul următor s-au întors din nou și, de astă dată, senatorii ca și administratorii fermelor se numărau printre clienții lor.
56. Epicur, *Epist.*, 1.76 și urm., 2.85 și urm. (cf. Festugiere, *Epicure et ses dieux*, 102 și urm.). O propoziție în 1.79 sună ca un avertisment specific împotriva astrologilor (Bailey, *ad loc*).
- 224
GRECII ȘI IRAȚIONALUL
TEAMA DE LIBERTATE
225
57. Diogene din Sereucia, supranumit „Babilonianul”, care a murit către 152 î.H. După părerea lui Cicero (*div.* 2.90) el recunoștea unele merite astrologiei. Stoicii anteriori nu consideraseră probabil că este necesar să-și exprime vreun punct de vedere despre această problemă, deoarece Cicero spune hotărît că Panaitios (succesorul imediat al lui Diogene) a fost singurul stoic care a *respins* astrologia (*ibid.*, 288), în vreme ce Diogene este singurul pe care îl citează în favoarea ei. Vezi, totuși, *SVF*, II. 954, care pare să implice că Hrisip credea în horoscoape.
58. Cleante era de părere că Aristarh ar trebui adus în fața instanței (ca Anaxagora înainte de el și Galileo după el) pentru daepsia [impietate] (*Plut., de fade* 6, 923 A = *SVF*, I. 500). în secolul al III-lea aceasta nu mai era posibil; dar pare probabil ca prejudecățile teologice să fi avut un rol în înfrîngerea heliocentrismului. Cf. oroarea cu care este pomenit de platonicianul Dercilides, *apud Theon Smyrn.*, p. 200, 7 Hiller.
59. Cicero, *div.*, 2.87-99; *Plot., Enn.*, 2.3. și 2.9.13. Astrologii au fost încînțați de sfîrșitul dureros al lui Plotin, pe care l-au explicat ca pe o binemeritată pedeapsă pentru lipsa blasfematorie de respect față de stele.
60. Vezi M. Wellmann, „Diecpvcmea des Bolos”, *Abh. Beri. Akad., phil.-hist.* Kl., 1928; W. Kroll, „Bolos und Demokritos”, *Hermes*, 69 (1934) 228 și urm.; și Festugiere, *L'Astrologie*, 196 și urm., 222 și urm.
61. Astfel, Epicur considera că e mai bine să urmezi religia populară decît să fii un sclav al dljap|iLvr| [predestinării] astrale, deoarece de ultima dTrapaiTT]Tov exet tt}v dvdyxr|v [are neapărată nevoie] (*Epist.*, 3.134). Futilitatea rugăciunii era accentuată de astrologii ortodocși; cf. Vettius Valens, 5.9; 6 proem.: 6.1. Kroll.

62. Cf. An. II, pp. 252 și urm. și PGM, I. 214, XIII, 612, și A.D. Nock, *Conversion*, 102, 288 și urm.

63. SVF, II. 473 *init.*, Hrisip susținea că în virtutea atotpătrunzătorului TrvŁU]ia, au]iTTa9Lq *iaixv* auToi to tt5v [spirit, universul este compătitor cu acesta], cf. și II. 912. Era, desigur, altceva decât doctrina „simpatiilor” oculte specifice; dar înlesnea acceptarea acestei teorii de către oamenii instruiți.

64. Festugiere, *op.cit.*, 199. Astfel remarcă Nilsson că „antichitatea nu putea să deosebească puterile oculte de cele naturale” (*Greek Piety*, 105). Dar scopurile și metodele lui Aristotel și ale discipolilor săi sînt tot atît de deosebite de cele ale ocultiștilor, ca știința de superstiție (cf. Festugiere, 189 și urm.).

65. Cu o generație înainte a existat o modă, lansată de Schmeckel în *Philosophie der mittleren Stoa*, de a atribui lui Poseidonios aproape orice tendință „mistică”, transcendentă sau „orientalizantă” care a apărut în gîndirea greco-romană tîrzie. Aceste exagerări au fost condamnate de R.M. Jones într-o serie de valoroase articole în CP (1918, 1923, 1926, 1932). Pentru o prezentare mai prudentă a sistemului lui Poseidonios, vezi L. Edelstein, *AJP* 57 (1936) 286 și urm. Edelstein nu găsește nici o dovadă în fragmentele atestate că Poseidonios aț fi avut vreodată preocupări orientaliste sau sentimente religioase profunde. Dar rămîne adevărat că dualismul său se potrivea cu tendințele religioase ale noului ev.

66. Despre semnificația acestei revoluții în Academie, vezi O. Gigon, „Zur Geschichte der sogenannten neuen Akademie”, *Museum Helveticum*, 1 (1944) 47 și urm.

67. „Membrii sectei formau mai degrabă o Biserică decât o școală, un ordin religios și nu o academie de științe”, Cumont, *After Life in Roman Paganism*, 23. Un tablou general excelent al neopitagorismului îl oferă articolul lui Festugiere, *REG*, 50 (1927) 470 și urm. (cf. și *L'ideal religieux des Grecs*, partea I, cap. V). Cumont, în *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, atribuie neopitagorismului o influență largă asupra ideilor populare escatologice, dar cf. îndoielile lui Nock, *AJA*, 50 (1946) și urm., în special 152 și urm.

68. Cf. Diog. Laert., 8.27, și prima întrebare din catehismul pitagoric, *ce sînt insulele fericitorilor? soarele și luna* (Iamb., *vit. Pyth.* 82 = Diels, *Vorsokr.* 58 C 4), cu comentariul lui Delatte, *Etudes sur la Ut. pyth.*, 274 și urm.; și Boyance, *REG* 54 (1941) 146 și urm. și Gigon, *Ursprung*, 146, 149 și urm. Nu sînt de acord cu teoria că aceste vechi credințe pitagorice sînt neapărat influențe iraniene. Astfel de idei par să fi apărut independent unele de altele în multe alte părți ale lumii.

69. A fost subliniat în mod special de Wellmann {*op.cit.*, *supra*, n. 60). Wellmann îl consideră pe Bolos neopitagoric (după Suidas), ceea ce pare o greșeală (cf. Kroll, *loc. cit.*, 231), însă oameni ca Nigidius Figulus erau evident influențați de el.

70. Nigidius Figulus, figura de seamă a renașterii pitagorice, a scris despre vise (fr. 82), a citat din înțelepciunea magilor (fr. 67) și a avut reputația de a fi un ocultist practicant și de a fi descoperit o comoară ascunsă folosind medii-băieți (Apul., *Apoi.*, 42). Despre Vatinius, care „își spunea pitagorician” și Appius Claudius Pulcher, care aparținea probabil aceluiași grup, Cicero spune că se ocupau de necromanție (în *Vat.*, 14; *Tuse*, 1.37; *div.*, 1.132). Varo era de părere că și Pitagora se ocupa de necromanție sau hidromanție, întemeindu-se, fără îndoială, pe apocrife neopitagorice (Aug., *Civ. Dei*, 7.35). Profesorul Nock înclină să atribuie neopitagoricilor o contribuție substanțială în sistematizarea teoriei și practicii magice (*J. Eg. Arch.*, 15 [1929] 227 și urm.).

71. Reacția romantică împotriva teologiei naturale a fost foarte bine caracterizată de Christopher Dawson, *Religion and Culture*, 10 și urm. Trăsăturile ei tipice sînt: a) insistența pe transcendență, în pofida unei teologii care, spunea Blake, „numește pe Prințul acestei Lumi «Dumnezeu»”; b) insistența pe realitatea răului și pe „sentimentul tragic al vieții”, în opoziție cu optimismul insensibil al secolului al XIII-lea; c) insistența pe faptul că religia ține de sentiment și imaginație, nu de rațiune, ceea ce a deschis calea către o înțelegere mai profundă a experienței religioase, dar și către o renaștere a ocultismului și a unei frici superstițioase față de „înțelepciunea Orientului”. Noul curent al gîndirii religioase care a început în secolul I î.H. poate fi descris exact în aceiași termeni.

72. în primele secole ale Imperiului, monismul și dualismul, „optimismul cosmic” și „pesimismul cosmic” au conviețuit - ambele pot fi găsite, de pildă, în *Hermetica* - cel de-al doilea a devenit însă treptat

226

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

predominant. Plotin, criticînd aspru atît monismul extrem al stoicilor, cît și «dualismul extrem al lui Numenius și al gnosticilor, încearcă să construiască un sistem care să facă dreptate ambelor tendințe. Cerul înstelat mai constituie încă un obiect de adorație profundă pentru împăratul Iulian: cf. *orat.* 5, 130 CD, unde povestește cum, în adolescență, o plimbare la lumina stelelor l-a adus într-o stare de abstracție hipnotică.

73. Cf. Festugiere, *L'Astrologie*, cap. IX.

74. Cf. Nock, „A Vision of Mandulis Aion”, *Harv. Theol. Rev.* 27 (1934) 53 și urm. și Festugiere, *op.cit.*, 45 și urm., unde sînt traduse și comentate o serie de texte interesante.

75. Teurgia este în primul rînd o tehnică de a obține mîntuirea prin mijloace magice; vezi Anexa II, p. 251. La fel unele din ritualurile păstrate în papyrusurile magice, ca de pildă celebra „rețetă pentru nemurire” (*PGM*, IV, 475 și urm.). Cf. Nock, „Greek Magical Papyri”, *J. Eg. Arch.*, 15 (1929) 230 și urm.; Nilsson, „Die Religion in den gr. Zauberpapyri”, *BuW. Soc. Roy. des Lettres de Lund*, 1947-1948, II. 59 și urm.

76. Nilsson, *Greek Piety*, 150. Trebuie făcută deosebirea dintre ocultism și magia primitivă descrisă de antropolog; magia este preștiințifică, prefilosofică și, poate, prereligioasă, în vreme ce ocultismul este o pseudoștiință sau un sistem de pseudoștiințe, sprijinit adesea de o filosofie iraționalistă, exploatînd întotdeauna rămășițele religiilor preexistente. Trebuie, de asemenea, făcută deosebirea dintre ocultism și disciplina modernă a cercetărilor parapsihologice, care încearcă să elimine ocultismul, supunînd fenomene așa-zis oculte unei analize raționale, stabilind astfel caracterul lor subiectiv sau inte-grîndu-le unui corp general de cunoștințe științifice.

77. Epicur și-a exprimat deschis disprețul pentru cultură (fr. 163 Us., TraișLi'av TrSaav (peOyg (*fugi de orice educație*), cf. Cic, *fin.* 1.71 și urm. (= fr. 227) și pentru știință în măsura în care nu promovează *crapa* (Epist., 1.79,2.85; Kupiai Ad^ai [Principii fundamentale] 11). Mi se pare că profesorul Farrington se înșală cînd îl declară un reprezentant al spiritului științific, opus stoicilor „reacționari”. În general însă și stoicismul era indiferent față de cercetare, în afara celei care confirma dogmele stoice și era gata să o suprimă cînd le contrazicea (n. 58).

78. Plotin este o excepție remarcabilă. El își organiza lecțiile după un fel de sistem de seminar cu discuții libere (Porf., *vit. Plot.*, 13) și recunoștea valoarea muzicii și a matematicii ca o pregătire pentru filosofie (*Enn.*, 1.3.1., 1.3.3.). Se spune că el însuși era priceput în aceste domenii, ca și în matematică și optică, deși nu le-a predat niciodată (*vit. Plot.*, 14); mai presus de toate „el nu predică niciodată de la înălțimea unui sistem, ci cercetează”, cum spune Greffcken (*Ausgang*, 42).

79. Epictet, *Diss.*, 3.23.30: *școala filosofului este, bărbați, un fel de casă a medicului*. Sen., *Epist.*, 48.4: *ad miseros advocatus es... perditae vitae perituraeque auxilium aliquod implorant (la cei nenorociți ești chemat... ei imploră un ajutor pentru viața pe care au irosit-o și pentru cea pe care o vor pierde)*. Acest limbaj este comun tuturor

TEAMA DE LIBERTATE

227

școlilor. Epicureicii consideră că sarcina lor este *ne vindece pe noi* (*Sent. Vat.*, 64, cf. Epicur, *Epist.*, 3.122 *pentru a fi sănătos potrivit sufletului*). Philon din Larissa spune că filosoful seamănă cu un medic (Stob., *Ecl.*, 2.7.2., pp. 39 și urm. W.) și Platon însuși este descris în *vita* anonimă, 9.36 și urm., ca un medic al sufletelor. Sursa ultimă a tuturor acestora este, fără îndoială, socratica *vindecare a sufletului*, dar frecvența metaforei medicale este totuși semnificativă. Despre funcția socială a filosofiei în perioada elenistică și mai tîrziu, vezi în special Nock, *Conversion*, cap. XI.

80. M. Ant., 3.4.3.: *este preotul și cel care ajută pe zei*.

81. Justin Martirul, *Dial.*, 2.6. Cf. Porfir, *ad Marcellam*, 16, *sufletul înțeleptului se potrivește după zeu, îl vede întotdeauna pe zeu, este mereu împreună cu el*.

82. Demetrios Cincul (sec I î.H.) *apud* Seneca, *de beneficiis*, 7.1.5. și urm.
83. Cum a observat Wendland (*Die hellenistisch-romische Kultur*², 226 și urm.), atitudinea unor păgâni ca Demetrios corespunde atitudinii unor scriitori creștini ca Arnobius, care considerau că orice învățătură seculară este inutilă. Nu este o deosebire prea mare între concepția din catehism că „datoria omului este să-l glorifice pe Dumnezeu și să se bucure mereu de el” și concepția filosofului ermetic păgîn, care scria că „filosofia constă numai în căutarea cunoașterii lui Dumnezeu prin contemplare și cucernicie” (*Asclepios*, 12).
84. Vezi lucrarea sa *Greek Piety* (trad. engl. 1948) și articolele sale despre „The New Conception of the Universe in Late Greek Paganism” (*Eranos*, 44 [1946] 20 și urm.) și „The Psychological Background of Late Greek Paganism” (*Review of Religion*, 1947, 115 și urm.).
85. Voi. I, *L’Astrologie et les sciences occultes* (Paris, 1944) conține și o introducere strălucită; voi. II, *Le Dieu cosmique* (Paris, 1949). Vor mai apărea două volume, *Les Doctrines de l’âme* și *Le Dieu inconnu et la Gnose*. Cartea postumă a lui Cumont, *Lux Perpetua*, care se ocupă de lumea greco-romană la fel cum se ocupa cartea lui Rohde, *Psyche*, de cea elenistă, a apărut prea târziu ca să mă pot folosi de ea.
86. Bury era de părere că „acel cuvînt vag și facil «decadent» nu a fost niciodată mai greșit întrebuințat decît atunci cînd s-a aplicat grecilor din secolele al III-lea și al II-lea” (*The Hellenistic Age*, 2); iar Tarn „se încumetă să aibă îndoieli considerabile în privința așa-zisei degenerări a grecilor” (*Hellenistic civilisation*, 5). Tendința actuală este de a diminua importanța influenței orientale asupra gîndi-torilor greci timpurii, în special a lui Platon (cf. Nilsson, *Greek Piety*, 136 și urm.; Festugiere, *Le Dieu cosmique*, XII și urm.). Oameni ca Zenon din Cition, Poseidonios, Plotin și chiar și autorii filosofice *Aermetica* nu mai sînt considerați „orientalizați” într-un sens fundamental. Există și o reacție modernă împotriva unor judecăți exagerate privitoare la influența cultului oriental al misterelor, cf. Nock, *CAH*, XII. 436, 448 și urm.; Nilsson, *op.cit.*, 161.
87. Cf. observațiile lui N.H. Baynes, *JRS*, 33 (1943) 33. Nu trebuie să uităm că cei care au creat civilizația greacă au fost ei înșiși produse ale unei încrucișări între rasele indo-europene și non-indo-europene.
88. W.R. Halliday, *The Pagan Background of Early Christianity*, 205. Alții au criticat, pe bună dreptate, superficialitatea civilizației păturii

228

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

TEAMA DE LIBERTATE

229

sociale dominante și modul în care educația superioară nu a ajuns și nu a putut să influențeze masele (de exemplu Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, 14 și urm.).

89. Cf. Festugiere, *L’Astrologie*, 5 și urm.

90. Vezi cap. II, n. 92.

91. O carte publicată în 1946 declară că există în prezent 25.000 de astrologi practicanți în Statele Unite și că în jur de 100 de ziare americane oferă cititorilor lor horoscoape zilnice (Bergen Evans, *The Natural History of Nonsense*, 257). Regret că nu am termeni de comparație cu Marea Britanie și Germania.

92. Nilsson, *Greek Piety*, 140.

93. Cf. Festugiere, *L’Astrologie*, 9.

94. Există cîteva excepții importante, în special activitatea lui Straton în domeniul fizicii (cf. B. Farrington, *Greek Science*, II. 27 și urm.) și în domeniul anatomiei și al fiziologiei. În optică, Ptolemeu a făcut un număr de experiențe, cum a arătat A. Lejeune în *Euclide et Ptolemee*.

95. Cf. Farrington, *op.cit.*, II 163 și urm. și Wallbank, *Decline of the Roman Empire in the West*, 67 și urm. Am simplificat discuția cu speranța că nu am prejudiciat-o prea mult.

96. Cf. Erich Fromm, *Escape from Freedom*.

97. Nock, *Conversion*, 241. Cf. concepția lui Fromm despre dependența de un „protector magic” și blocajul de spontaneitate care rezultă, *op.cit.*, 174 și urm.

98. Numărul atît de redus de mărturii din epoca elenistică se datorează, poate, faptului că literatura în proză a acestei perioade s-a pierdut aproape în întregime. Istoria ei ne oferă însă

un exemplu impresionant al unei izbucniri în masă a religiei iraționaliste, mișcarea dionisiacă din Italia care a fost reprimată în 186 î.H. și în anii următori. Se spune că a avut enorm de mulți adepți, „aproape un al doilea popor”. Cf. Nock, *op.cit.*, 71 și urm.; E. Fraenkel, *Hermes*, 67 (1932) 369 și urm.; și, mai recent, J.J. Tierney, *Proc. R.I.A.*, 51 (1947) 89 și urm.

99. Teofrast, *Car.*, 16 (28 J); Plut., *de superstitione* 7, 168 D. Cf. „The Portrait of a Greek Gentleman”, *Greece and Rome*, 2 (1933) 101 f.

100. Dacă ne putem baza pe Lucian, și Peregrinus obișnuia să-și mîzgă-lească fața cu noroi (*Peregr.* 17), deși poate din alte motive. Lucian explică toată cariera stranie a lui Peregrinus prin dorința acestuia de celebritate. Un element adevărat există în această diagnoză:

eXIIlibiționismul la Diogene al lui Peregrinus (*ibid.*), dacă nu cumva este o trăsătură caracteristică atribuită convențional cinicilor extremiști, este o confirmare mai serioasă decît ceea ce putea ști Lucian. Totuși relatarea furioasă a lui Lucian ne dă sentimentul că Peregrinus era mai mult decît un simplu șarlatan. Nevrotic era cu siguranță, poate pînă la un punct care uneori se apropia de demența reală; totuși au fost mulți, atît creștini cît și păgîni, care au văzut în el un (kToq dvrfp [bărbat divin], chiar un al doilea Socrate (*ibid.*, 4 și urm., 11 și urm.) și după moarte i s-a instaurat un cult (Athenagoras, *LeL. pro Christ.*, 26). Un psiholog ar fi dispus să găsească drept laitmotiv al întregii sale vieți o nevoie interioară de a sfida autoritatea (cf. K.V. Fritz în *P.-W.*, s.v.). În continuare, ar mai putea presupune că această nevoie izvora din situația lui familială, amintindu-și de zvonul sinistru că Peregrinus ar fi un paricid și de ultimele sale cuvinte neașteptate înainte să sară în flăcările rugului - *demoni materni și paterni, primiți-mă cu bunăvoință* (*Peregr.*, 36).

101. Cf. Wilamowitz, „Der Rhetor Aristides”, *Beri. Sitzb.*, 1925, 333 și urm.; Campbell Bonner, „Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism”, *Harv. Theol. Rev.*, 30 (1937) 124 și urm.; și, *supra*, cap. IV, p. 107.

102. Cf. Cumont, *After Life*, prelegerea VII. *Superstițiosul* lui Plutarh descrie „porțile grele ale Infernului deschizîndu-se”, rîuri de foc, urletele păcătoșilor etc. (*de superst.* 4,167 A) - în stilul *Apocalipsei* lui Petru, care ar fi putut fi scrisă în vremea lui Plutarh.

103. Despre amulete, vezi importantul articol al lui Campbell Bonner în *Harv. Theol. Rev.*, 39 (1946) 25 și urm. El remarcă o răspîndire mai mare a aplicațiilor magice ale pietrelor prețioase gravate (cu care se ocupă în primul rînd articolul său), începînd cu secolul I î.H. Compilația cunoscută sub numele de *Kyranides*, ale cărei părți mai vechi datează din acel secol, este plină de indicații privitoare la amulete împotriva demonilor, fantasmelor, spaimelor nocturne etc. Cît de departe ajunsese spaima de demoni în antichitatea tîrzie pînă și la clasele cultivate, o demonstrează părerea lui Porfir că fiecare casă și fiecare animal e plin de demoni (*de philosophia ex oraculi haurienda*, pp. 47 și urm. Wolff) și afirmația lui Tertulian *nullum paene hominem carere daemonio* [aproape nici un om nu e lipsit de demon] (*de anima* 57).

Este adevărat că în secolele al III-lea și al IV-lea î.H. au existat oameni raționali care au protestat împotriva acestor credințe (cf. Plot., *Enn.*, 2.9.14; Philostorgius, *Hist. Eccl.*, 8.10; și alte exemple date de Edelstein, „Greek Medicine and Its Relation to Religion and Magic”, *Bull. Hist. Med.* 5 [1937] 216 și urm.). Pentru creștini, concepția că zeii păgîni erau spirite rele care existau cu adevărat, contribuia la intensificarea spaimei. Nock ajunge să spună că „pentru Apologeți ca grup și pentru Tertulian în lucrările sale apologetice, opera de mîntuire a lui Cristos consta mai mult în eliberarea de demoni decît în eliberarea de păcat” (*Conversion*, 222).

104. *PGM*, VIII, 33 și urm. (cf. P. Christ., 3); *divin demon rătăcitor*, VII. 635; *cline fără cap*, P. Christ., 15 B.

105. *PGM*, VII, 311 și urm.; X. 26 și urm.; P. Christ., 10. Teama de vise înfricoșătoare predomină și în prezentarea 5Liai5at(ju)v [superstițioasă] a lui Plutarh (*de superst.* 3, 165 E și urm.).

106. Cred că există elemente în situația din zilele noastre care o deosebesc în mod radical de orice situație umană anterioară, invalidînd astfel ipotezele ciclice de tipul celor ale lui Spengler. Lipmann a prezentat cazul foarte bine în *A Preface to Morals*, 232 și urm.

107. A. Malraux, *Psychologie de l'art* (Paris, 1949). Cf. observația lui Auden, că „eșecul neamului omenesc de a dobîndi deprinderile necesare bunei funcționări a unei societăți deschise

face ca un număr din ce în ce mai mare de oameni să ajungă la concluzia că o

230

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

societate deschisă nu este posibilă și că, de aceea, singura scăpare de la un dezastru economic și spiritual este o reîntoarcere cât mai rapidă la un tip de societate închisă" (*loc. cit, supra*, n. 2). Au trecut mai puțin de treizeci de ani de când Edwyn Bevan mai putea să scrie că „ideea unei cauze care merge înainte este înnăscută în omul modern, astfel încît nu ne putem închipui o lume din care să lipsească speranța de îmbunătățire și progres" (*The Hellenistic Age*, 101). 108. Regretatul R.G. Collingwood susținea că „elementele iraționale... forțele și activitățile oarbe din noi, care fac parte din viața omenească... nu fac parte din procesul istoric". Aceasta coincide cu felul de a gândi al tuturor istoricilor din trecut sau de azi. Propria mea convingere, pe care aceste capitole încearcă să o ilustreze, este că șansa noastră de a înțelege procesul istoric depinde în mare parte de suprimarea acestei restricții arbitrare impuse asupra noțiunii noastre de istorie. Același punct de vedere a fost subliniat în repetate rînduri de Cornford în legătură cu istoria gândirii: vezi, în special, *The Unwritten Philosophy*, 132 și urm. Privitor la poziția generală, aș accepta concluzia lui L.C. Knights în *Explorations*: „nu este nevoie să renunțăm la rațiune, ci doar să recunoaștem că rațiunea în ultimele trei decenii a acționat într-un domeniu care nu este cel al întregii experiențe, că a confundat partea cu întregul și a impus limite arbitrare proprii sale acțiunii" (p. UD).

Anexa I* Menadismul

„în artă, ca și în poezie, reprezentarea acestor stări exaltate de entuziasm se datora, se pare, doar imaginației, căci în proza literară există puține exemple din vremuri istorice de femei care chiar petreceau¹ în aer liber. O astfel de practică era străină spiritului de izolare caracteristic traiului femeilor în Grecia... Serbările Thiadelor se limitau doar la Parnas." Astfel afirmă Sandys în prefața la ediția sa a *Baccantelor*, admirată pe bună dreptate. Diodor însă ne spune că (4.3) „în multe state grecești se întrunesc, la doi ani o dată, adunările (παKxsTa) de femei, iar fetelor nemăritate li se îngăduie să poarte tirs și să împărtășească extazele celor mai vîrstnici (αυsvOouaid^av). De la apariția ediției lui Sandys, afirmația lui Diodor a fost confirmată de mărturii epigrafice din diferite părți ale lumii grecești. Știm acum că astfel de sărbători bienale OrπιETριπιSEτ) au existat la Teba, Opus, Melos, Pergam, Priene, Rodos; iar cele de la Alea din Arcadia sînt atestate de Pausanias; cele de la Mitilene de Aelian, cele din Creta de Firmicus Maternus². Caracteristicile lor erau probabil diferite în diferite locuri, dar fără îndoială includeau de obicei opyia [orgii] ale femeilor, de tip extatic sau cvasi-extatic, descrise de Diodor și implicau adesea, dacă nu întotdeauna, opΛi|Baaia [procesiunea] nocturnă sau dansul pe munte. Acest rit straniu, descris în *Baccantele* și practicat de societățile feminine la TπιΛTnpi<; [festivalurile bienale] delfice în vremea lui Plutarh, era cu siguranță practicat și în alte părți: la Milet preoteasa lui Dionysos încă mai „conducea femeile la munte" în perioada elenistică tîrzie³; la Eritrea denumirea de Mi|ιavTo|3dTr|<; indică opΛi|3aaia [procesiunea] sau dansul pe muntele Mimas⁴. Dionysos însuși este opsiog [muntean] (Festus, p. 182), opeiudnc; [cel care aleargă nebunește pe munți] (Tryph., 370), opioKioc., oupEaicpoiTnc; [care trăiește la umbra pădurilor de munte, care străbate munții] (Anth. Pal., 9.524); iar Strabon, discutînd cultele dionisiace cu mistere și altele legate de acestea, vorbește la modul general de *ceremoniile religioase pe*

Vezi nota de la p. 243.

232

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

munte al celor care se interesează de ceea ce e divin (10.3.23). Cea mai veche aluzie literară este homericul *Imn către Demeter*, 386: rji^' iūte |iaivdq âpoτ Korrd Sdaiaov uAqq [ca o menadă ce aleargă prin sihlele din munții umbroși]*. âpeipacria [dansul pe munte] avea loc noaptea, în timpul solstițiului de iarnă, și implica probabil multe inconforturi și riscuri: Pausanias⁵ spune că, la Delii, femeile urcau chiar în vârful Parnasului (care are mai mult de 8.000 de picioare), iar Plutarh⁶ descrie o împrejurare, probabil din vremea sa: femeile au fost înzăpezite de viscol și a trebuit să fie trimisă după ele o echipă de salvare - cînd s-au întors, hainele lor erau înghețate. Care era

scopul acestei practici ? Mulți oameni dansează pentru ca recolta să fie bogată, prin magie simpatetică. Dar aceste dansuri în alte părți sînt anuale ca și recolta, nu bienale ca opeipaioia [dansul pe munte]; ele au loc primăvara, nu în miezul iernii, în lanul de grâu, nu pe vîrfurile pleșuve ale munților. Scriitorii greci tîrzii considerau dansurile de la Delfi comemorative : dansează, povestește Diodor (4.3), „imitînd menadele despre care se spune că se asociau cu zeul în zilele de demult". Probabil că are dreptate, în ceea ce privește vremea sa; dar ritualul este de obicei mai vechi decît mitul prin care îl explică oamenii și are rădăcini psihologice mai adînci. Trebuie că a fost o vreme cînd menadele sau tiadele sau f3di<xai deveneau într-adevăr pentru cîteva ore sau cîteva zile ceea ce implică numele lor: femei sălbatice a căror personalitate umană era înlocuită temporar de o alta. Nu putem ști cu siguranță dacă mai era așa pe vremea lui Euripide; o tradiție delfică înregistrată de Plutarh⁷ sugerează că ritul producea uneori, pînă în secolul al IV-lea, o adevărată tulburare a personalității, dar mărturia este foarte vagă, iar natura schimbării nu este nici ea prea clară. Există totuși fenomene paralele în alte culturi care ne pot ajuta să înțelegem napoSoc; [prima cîntare] a corului din *Baccantele* și pedeapsa lui Agave.

în multe societăți, poate că în toate, există oameni pentru care, după cum spune Aldous Huxley, „dansurile rituale oferă o experiență religioasă mai satisfăcătoare și mai convingătoare decît oricare alta... Ei obțin cel mai ușor cunoașterea divinului cu ajutorul mușchilor lor"⁸. Domnul Huxley este de părere că religia creștină a făcut o greșală cînd a consimțit la secularizarea⁹ completă a dansului, în vreme ce un înțelept mahomedan spune „cel ce cunoaște puterea dansului sălășluiește întru Domnul". Dar puterea dansului este o putere periculoasă. Ca și în alte cazuri de abandon de sine, este mai ușor să începi decît să te

* Traducere de Ion Acsan.

ANEXA I - MENADISMUL

233

oprești. în extraordinara demență a dansului care invadea periodic Europa din secolul al XIV-lea pînă în secolul al XVII-lea, oamenii dansau pînă ce cădeau jos - ca dansatorul din *Baccantele* 136 sau cel pictat pe un vas grecesc aflat la Berlin nr. 2471¹⁰ - și zăceau în stare de inconștiență, călcați în picioare de tovarășii lor¹¹. De asemenea, dansul este molipsitor. Cum observă Pentheus în *Baccantele*, 778, se răspîndește cu repeziunea urnii incendiu. Dorința de dans pune stăpînire pe oameni fără consimțămîntul judecării conștiente: de exemplu, ni se povestește că la Liege, în 1374, după ce unele persoane posedate au intrat în oraș dansînd în onoarea sfîntului Ioan, pe jumătate goi, cu cununi pe cap, „multe persoane aparent întregi la minte și la trup au fost deodată posedate de diavol și s-au alăturat dansatorilor"; aceste persoane și-au părăsit casa și familia, ca femeile tebane din piesă; pînă și fetele tinere s-au rupt de familie și de prieteni și au pornit în lume cu dansatorii¹². împotriva unei manii similare în Italia secolului al XVII-lea „nu constituia un impediment nici tinerețea, nici bătrînețea; pînă și bătrînii de nouăzeci de ani își aruncau cîrjele la sunetele tarantelei și, ca și cînd o licoare fermecată, dătătoare de tinerețe și putere le-ar fi curs prin vine, se alăturau dansatorilor celor mai înfocați"¹³. Astfel scena Cadmus - Tiresias din *Baccantele* se repeta adesea, justificînd remarca poetului (206 și urm.) potrivit căreia Dionysos nu respectă nici o limită de vîrstă. Pînă și scepticii ca Agave erau, uneori, molipsiți de această manie, împotriva dorinței lor și contrar profesiei lor de cre-dință¹⁴, în Alsacia secolului al XV-lea și al XVI-lea se credea că nebunia dansului poate fi impusă unei victime prin blestem¹⁵. în unele cazuri obsesia irezistibilă reapărea la intervale regulate, crescînd în intensitate pînă în ziua de sfîntul Ioan sau de sfîntul Vîtus, cînd izbucnea - urmată apoi de o întoarcere la normali-tate¹⁶; în Italia „cura" periodică a pacienților atinși de muzică și dans extatic pare să fi devenit o festivitate

anuală¹⁷.

Ultimul exemplu sugerează modul în care în Grecia dansul ritual de pe munte cu dată fixă s-a dezvoltat, inițial, din atacuri spontane de isterie în masă. Canalizând o astfel de isterie într-un rit organizat o dată la doi ani, cultul dionisiac o ținea în frâu oferindu-i o slobozenie relativ inofensivă. Ceea ce descrie primul cânt al corului din *Baccantele* este o isterie domesticită în serviciul religiei; cele întîmplute pe muntele Cithaeron erau isterie curată, bachismul periculos¹⁸ care coboară ca o pedeapsă asupra celor prea respectabili și îi antrenează fără voia lor. Dionysos este prezent în ambele cazuri: ca și sfântul Ioan sau sfântul Vitus, este cauza nebuniei și liberatorul de nebunie, Bdi<xoc; sau Auaiot¹⁹. Trebuie să păstrăm în minte această ambivalență pentru a înțelege

234

GRECII ȘI IRAȚIONALUL
ANEXA I - MENADISMUL

235

piesa cum trebuie. A-i rezista lui Dionysos înseamnă a reprima elementarul din natura omenească; pedeapsa este prăbușirea bruscă și completă a barierelor interioare în clipa în care elementarul izbucnește în afară cu violență și civilizația dispare.

Există, în afară de acestea, anumite asemănări cu privire la unele detalii între religia orgiastică din *Baccantele* și religia orgiastică în alte părți, care merită să fie luate în seamă deoarece tind să dovedească faptul că „menada” este o figură reală și nu convențională, care a existat sub nume diferite, în locuri și vremuri foarte diferite.

Primul este legat de flautele și timpanele care acompaniază dansul menadelor în *Baccantele* și pe vasele grecești²⁰. Pentru greci, acestea erau instrumentele orgiastice *par excellence*²¹: ele erau folosite în toate marile culte ale dansului, cele ale Cibelei asiatică, ale cretanei Rea și ale lui Dionysos. Puteau provoca nebunia, iar în doze homeopatice o puteau și vindeca²². Cu 2000 de ani mai târziu, în 1518, când dansatorii nebuni ai sfântului Vitus dansau prin Alsacia, o muzică asemănătoare - muzica de tobe și de flaut - era din nou folosită, pentru același scop ambiguu de a provoca nebunia și de a o vindeca: există și astăzi consemnarea făcută de Consiliul orașului Strasbourg²³. Cu siguranță că aceasta nu este nici tradiție, nici coincidență; pare să fie redescoperirea unei legături cauzale reale, despre care astăzi numai Ministerul de Război și Armata Salvării mai au vagi cunoștințe.

Un al doilea detaliu ar fi ținuta capului în extazul dionisiac. Aceasta este subliniată în mod repetat în *Baccantele*: 150, „arun-cîndu-și părul lung la ceruri”; 214, „te voi împiedica să-ți arunci părul pe spate”; 930, „îmi smuceam capul înainte și înapoi ca o bacantă”; la fel Casandra posedată: „își aruncă buclele aurii cînd suflă dinspre Zeu vîntul puternic al clarviziunii” (*LA.*, 758). Aceeași trăsătură caracteristică apare la Aristofan, *Lysist.* 1312, Tai Se Kdjiai aLiov0' cmev paKxSv [pletele se agitau ca în timpul unei ceremonii bachice] și, în mod constant, chiar dacă descrisă mai puțin viu, la autorii de mai târziu: menadele mai „zvîcnesc din cap” la Catul, Ovidiu, Tacit²⁴. Vedem acest cap dat pe spate și gît arcuit în operele de artă antice ca, de pildă, pietrele prețioase redată de Sandys, pp. 58 și 73, sau menada de pe basorelieful de la British Museum (*Marbles*, II, pi. XIII, Sandys, p. 85)²⁵. Gestul însă nu este o simplă convenție a poeziei și artei grecești; în toate timpurile și pretutindeni ele caracterizează acest tip special de isterie religioasă. Iată trei descrieri moderne fără legătură între ele:

„mișcarea smucită a capului spre spate, care făcea ca părul lor să se încolăcească, contribuia și mai mult la aspectul lor sălbatic”²⁶; „părul lor lung era aruncat dintr-o parte într-alta

prin mișcări rapide de cap”²⁷; „capul se dădea cînd într-o parte, cînd într-alta sau pe spate, iar dedesubt gîtul era umflat și prominent”²⁸. Prima fază face parte din relatarea unui misionar despre un dans canibal din Columbia Britanică, ce a dus la sfîși-erea și devorarea unui corp omenesc; cea de a doua descrie un dans sacru al mîncătorilor de

țapi din Maroco; ultima este descrierea clinică a isteriei posesive și aparține unui medic francez.

Nu este singura analogie care leagă aceste tipuri diferite. Dansatorii extatici din Euripide „purtau foc pe cap și nu îi ardea” (757)²⁹, ca și dansatorii extatici din alte părți. În Columbia Britanică ei dansează cu cărbuni aprinși în mână, se joacă cu ei nepăsători, băgându-i chiar în gură³⁰; la fel în Africa de Sud³¹ sau în Sumatra³². În Siam³³ și în Siberia³⁴ ei susțin că sînt invulnerabili atîta vreme cît zeul este în ei - la fel ca și dansatorii de pe Cithaeron (*Bac*, 761). Doctorii noștri europeni au găsit explicația sau mai degrabă o explicație parțială în spitale; în timpul crizelor sale, pacientul isteric este de fapt mai totdeauna analgezic - orice sensibilitate la durere este atenuată³⁵. Găsim o relatare interesantă despre folosirea, atît spontană, cît și curativă, a dansului extatic și a muzicii extatice (trompetă, tobă, fluier) din Abisinia la începutul secolului al XIX-lea în *The life and Adventures of Nathaniel Pearce, written by himself during a Residence in Abyssinia from the years 1810 to 1819*, I. 290 și urm.* Are mai multe puncte comune cu descrierea lui Euripide. În momentul culminant al dansului, pacienta „o rupe la fugă cu asemenea viteză încît nici cel mai rapid alergător nu ar putea să o ajungă (cf. *Bac*, 748, 1090) și, deodată, la o distanță de aproape 200 de yarzi cade jos ca trăsniță (cf. *Bac*, 136 și n. 11 mai jos). Soția indigenă a lui Pearce, care se molipsise și ea, a dansat și a sărit „mai degrabă ca un cerb decît ca o ființă omenească” (cf. *Bac*, 866 și urm., 166 și urm.). Din nou, „i-am văzut dansînd în timpul acestor crize cu un vas sau o sticlă cu băutură de porumb pe cap, fără să verse o picătură sau să spargă sticla, deși adoptau posturile cele mai extravagante” (cf. *Bac*, 775 și urm., *Nonnus*, 45.294 și urm.).

Întreaga descriere a atacului menadelor asupra satelor tebane (*Bac*, 748-764) corespunde comportamentului cunoscut al unor grupuri din alte părți, care pot servi drept termen de comparație. La multe popoare, persoanele în stări anormale, naturale sau provocate, au privilegiul de a jefui comunitatea; a interveni în acțiunile lor ar fi periculos, deoarece sînt, pentru un timp, în contact cu supranaturalul. Astfel, în Liberia, novicii care sînt

„Viața și aventurile lui Nathaniel Pearce, scrise de el însuși în timpul petrecut în Abisinia între anii 1810-1819.”

236

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

inițiați în pădure au dreptul de a năvăli asupra satelor învecinate și de a le jefui, luînd cu ei tot ce doresc; la fel și membrii societăților secrete din Senegal, Arhipelagul Bismarck etc. în perioada în care riturile lor îi separă de comunitate³⁶. Această stare de lucruri aparține, fără îndoială, unui stadiu al organizării sociale pe care Grecia secolului al V-lea îl depășise de mult; dar legenda sau ritualul îi păstraseră amintirea și Euripide îl întîlnise poate în Macedonia. O rămășiță rituală atenuată există pînă și astăzi în comportamentul măștilor Viza: „în general”, spune Dawkins, „orice din jur poate fi luat ca o asigurare pentru mîntuire, și Koritzia (fetele) fură în special copii cu acest scop”³⁷. Sînt aceste fete descendente directe ale menadelor răpitoare de copii din *Bac*, 754 (care apar și la *Nonnus* și în pictura de pe vase³⁸) ?

Alt element evident primitiv este mînuirea șerpilor (*Bac*, 101 și urm., 698, 768). Euripide nu l-a înțeles, deși știa că Dionysos poate apărea în formă de șarpe (1017 și urm.). Așa apare pe vase și, după Euripide, devine o componentă a portretului literar convențional al menadei³⁹; dar se pare că șarpele viu, ca purtător al zeului, a fost vehiculat chiar în realitate în cultul mai primitiv al lui Sabazius⁴⁰ și, poate, în bachismul macedonian⁴¹ în timpul ritualului în perioada clasică⁴². Un astfel de procedeu, chiar și fără credința în divinitatea șarpelui care să-i stea la bază, poate fi un factor puternic în producerea exaltării religioase, cum arată o curioasă relatare recentă⁴³, însoțită de

fotografii, despre ritualul șarpelui cu clopoței practicat într-o biserică în satele de mineri îndepărtate din regiunile Leslie și Perry din Kentucky. Potrivit acestei relatări, mînuirea de șerpi (care se bazează în aparență pe Marcu 16: 18: „Ei vor aduna șerpi”) face parte dintr-o slujbă religioasă și este precedată și acompaniată de dansuri extatice, urmată apoi de extenuare totală. Șerpii sînt luați din cutii și trecuți din mînă în mînă (de ambele sexe); fotografiile ni-i arată ținuți sus, deasupra capului credinciosului (cf. Demos., *de cor.* 2.59. unep Tffc; *KL(păXf\q aiwpwv* [ridicați deasupra capului]) sau aproape de față. „Un bărbat a băgat un șarpe în cămașă și l-a prins în clipa cînd se strecura afară, înainte să cadă pe jos” - o paralelă ciudat de exactă cu actul ritual al Sabaziaștilor descris de Clement și Arnobius⁴⁴, și care ne face să ezităm să fim de acord cu Dietrich⁴⁵, care spune că acest act „nu poate însemna nimic altceva decît uniunea sexuală a zeului cu inițiatul!”.

Mai rămîne să spunem cîteva cuvinte despre actul culminant al dansului de iarnă dionisiac, care era și actul culminant al dansurilor columbiene și marocane menționate mai sus - sfîșie-rea în bucăți și înghițirea cărnii crude a unui corp de animal, și wncxpayia. Descrierea jubilantă a actului de către

ANEXA I - MENADISMUL
237

unii sfinți părinți nu intră în discuție, și este greu de determinat cîtă importanță să acordăm mărturiei anonime a scoliaștilor și lexicografilor în legătură cu acest subiect⁴⁶; însă el ocupa încă un loc în ritualul orgiastic grec în perioada clasică, după cum se atestă atît prin respectabila autoritate a lui Plutarh⁴⁷ cît și prin regulamentul cultului dionisiac de la Milet în anul 276 î.H.⁴⁸, în care putem citi: *să nu fie îngăduit nimănui să se arunce asupra unui animal viu ca să mănînce carne crudă înainte de a intra preoteasa în cetate*. Expresia wnocpdyiov *Λ|j|3aAΛTv* [a se arunca asupra unui animal viu ca să mănînce carne crudă] i-a preocupat pe savanți. Nu cred că înseamnă „a arunca un animal de sacrificiu într-o groapă” (Wiegand, *ad loc.*) sau „a arunca o halcă de vită într-un loc sacru” (Haussoulier, *R.E.G.*, 32.266). Un tablou mai sîngeros, dar mai convingător ne sugerează relatarea lui Ernest Thesiger despre un rit anual la care a fost martor la Tanger în 1907⁴⁹: „Un trib de pe deal coboară asupra orașului într-o stare de semi-inaniție și delir provocat de droguri. După obișnuita bătaie de tam-tam-uri, în sunetul ascuțit al fluierului și al unui dans monoton, se aruncă o oaie în mijlocul pieții; în aceeași clipă adepții se înviorează, se reped asupra animalului și îl sfîșie mădular cu mădular, apoi îl înghit crud”. Scriitorul adaugă o povestire despre cum „odată un maur din Tanger care urmărea procedeul s-a molipsit de furia generală a mulțimii și și-a aruncat copilul în mijlocul ei”. Indiferent dacă este adevărat sau nu, pasajul ne dezvăluie semnificația lui *EuPaAeiv* [a se arunca asupra] și ilustrează pericolele posibile ale unei *ioiacxpayia* [mîncatul cărnii crude] nereglementare. Administrația la Milet se ocupa, ca și în alte rînduri, cu „punerea lui Dionysos în cămașă de forță”.

În *Baccantele*, *crnapa.y|i6q* [sfîșierea] se practică mai întîi printre cirezile tebane și apoi pe Penteus; în ambele cazuri este descrisă cu o plăcere pe care cititorul modern nu o poate împărtăși. O descriere detaliată a *wpcxpayia* [mîncatului cărnii crude] ar fi imposibil de suportat chiar pentru spectatorii atenieni; Euripide o pomenește de două ori, *Bac.*, 139 și *Cretanii*, fragm., 472, dar de fiecare dată trece peste ea repede și discret. Este greu de ghicit starea psihologică pe care o descrie cu cele cîteva cuvinte: *ujnocpdyov xapiv* [plăcerea mîncatului de carne crudă]; dar este semnificativ că zilele stabilite pentru *wjio<payia* erau zile „nefastе și negre”⁵⁰ și că, de fapt, cei care practică un astfel de rit în zilele noastre par să resimtă un amestec de exaltare supremă și de

repulsie supremă; el este în același timp sacru și oribil, o împlinire și o pîngărire, o taină și o profanare - același conflict violent de atitudini emoționale pe care îl găsim pretutindeni în *Baccantele* și care stă la baza oricărei religii de tip⁵¹ dionisiac.

238

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Scriitorii greci tîrzii explicau *wnocpayia* [mîncatul cărnii crude] în același mod în care explicau dansul și în care ar putea fi explicată împărtașania; era doar un act comemorativ, în amintirea zilei cînd Dionysos copil a fost el însuși sfișiat și mîncat⁵². Dar obiceiul pare să se întemeieze pe o logică sălbatică foarte simplă. Efectul homeopatic al curei de carne este bine cunoscut. Dacă vrei să ai inimă de leu, mănînci carne de leu; dacă vrei să fii subtil, mănînci carne de șarpe; cei care mănîncă porc vor avea ochi mici de porc⁵³. Prin analogie, dacă vrei să fii ca un zeu, trebuie să mănînci carne de zeu (sau, oricum, ceva ce are legătură cu divinitatea). Și trebuie mîncată repede și crudă, înainte să se scurgă sîngele; numai astfel poți să adaugi potențialul vieții lui la viața ta, căci „sîngele este viață”. Zeul nu este întotdeauna prezent pentru a putea fi mîncat, nici nu ar fi bine să-l mănînci oricînd și fără pregătirea de rigoare pentru primirea solemnității. O dată la doi ani este prezent printre dansatorii de pe munte: „boețienii”, spune Diodor (4.3), „și ceilalți greci și traci cred că în această perioadă zeul are o epifanie între oameni” - la fel ca în *Baccantele*. El poate lua multe forme: vegetale, animale, umane și poate fi mîncat în multe forme. În vremea lui Plutarh iedera era ruptă în bucăți și mestecată⁵⁴, ceea ce poate fi un act primitiv sau un surogat al unui lucru mai sîngeros. La Euripide taurii sînt sfișiați⁵⁵, țapul sfișiat și mîncat⁵⁶; în altă parte ni se vorbește de *w|io<payia* iezilor⁵⁷ și de sfișierea viperelor⁵⁸. Din moment ce în toate este mai mult sau mai puțin probabil să recunoaștem întruchipări ale zeului, înclin să accept punctul de vedere al lui Gruppe⁵⁹, potrivit căruia *wncxpayia* era o împărtașanie în care zeul era prezent în acest purtător-animat și era sfișiat și mîncat sub această formă de poporul său. În altă parte⁶⁰ am demonstrat că a existat odată o formă de împărtașanie mai înspăimîntătoare și de aceea mai puternică, mai îngrozitoare, și anume sfișierea, poate chiar devorarea Zeului întruchipat în om; și că povestea lui Pentheus este, în parte, o reflectare a acestui act - spre deosebire de euheme-rismul la modă, care o consideră doar ca o reflectare a conflictului istoric între misionarii dionisiaci și oponenții lor.

Rezumînd, aș spune că am încercat să arăt că descrierea mena-dismului la Euripide nu poate fi explicată doar în termeni de „pură imaginație”; că dovezile scrise (incomplete de altfel) dezvăluie o legătură mult mai strînsă între menadism și cultul existent decît au realizat savanții epocii victoriene; iar menada, oricît de mitice ar fi unele din acțiunile ei, nu este în esență un personaj mitologic⁶¹, ci un tip uman care a fost observat și care mai poate fi observat. Dionysos își are încă victime și adepți, deși azi le dăm

ANEXA I - MENADISMUL

239

altfel de nume, iar Pentheus a fost pus față în față cu o problemă cu care aveau să se confrunte, în viața de zi cu zi, alte autorități cetățenești.

Note la anexa I

1. Această traducere tradițională, (3oikxLULiv [a celebra sărbătorile lui Bachus, a face orgii], are asociații nefericite. Pcn<xLuLiv nu înseamnă a te distra, ci a participa la un rit religios anume sau la un anumit tip de experiență religioasă - experiența comuniunii cu un zeu care a transformat o ființă omenească într-un pdKxog [om inspirat] sau o fSctKxri [bacantă].
2. *Fouilles deDelphes*, III.1.195; *IG*, LX, 282,1089, Fränkel, *n. Perg.*, 248 (cf. Suidas, s.v. TpiETnpiț [sărbătoare trienală]); Hiller v. Gärtringen, *In. Priene*, 113, 1.79; *IG*, XII.I. 155, 730; Paus., 8.23.1.; Ael., *Var. Hist.*, 13.2; Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, 6.5. Și TpiLTnpi5Lg [sărbătoarea trienală] la budinii pe jumătate elenizați din Tracia, Hdt., 4.108.
3. Wiegand, *Milet*, IV. 547 *eiq opoț fTye* (*se ducea la munte*): Cf. *Bac*, 116, 165, 977, care

sugerează că eîc; opoq (*la munte*) ar putea fi un strigăt ritual.

4. Waddington, *Explic, des Inscr. d'Asie Mineure*, p. 27, nr. 57. Nu este sigur că titlul este dionisiac. Dar există mărturii literare despre opeipaai'a [ceremonii religioase] dionisiace în timpul cărora se străbătea în procesiune muntele Tmolus, partea răsăriteană a aceleiași lanț muntos: Nonnus 40. 273 : *spre vârful muntelui Tmolus mergea bacanta. H. Orph.* 49.6: *Tmolus... loc bun de alergare pentru Lydieni* (astfel sacrul Tmolus, Eur., *Bac.* 65).
5. 10.32.5. Afirmația a provocat, firește, îndoieli.
6. *De primo frigido*, 18, 953 D.
7. *Mul. virt.*, 13, 249 E.
8. *Ends and Means*, 232, 235.
9. Dansul ca formă de cult a supraviețuit mult timp în unele secte americane. Ray Strachey, *Group Movements of the Past*, 93, citează îndemnul șefului sectei Shaker de acum o sută de ani: „Porniți bătrâni, flăcăi și fete, și slăviți-l pe Dumnezeu din toate puterile voastre prin dans”. Se pare că dansul sacru mai este încă practicat de membrii sectei Holiness Church din Kentucky (*Picture Post*, dec. 31, 1938) ca și de Hasidimul evreiesc (L.H. Feldman, *Harv. Theol. Rev.*, 42 [1949] 65 și urm.).
10. Beazley, *ARV*, 724.1: Pfuhl, *Malerei u. Zeichnung*, fig. 560; Lawler, *Memoris of the American Academy at Rome*, 6 (1927) pi. 21, nr. 1.
11. *Chronicle of Limburg* (1374), citată de A. Martin, „Gesch. der Tanz-krankheit in Deutschland”, *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde*, 24 (1914). La fel, Dansul Spectrelor, pentru care indienii americani au făcut o pasiune prin 1890, nu se oprea „pînă cînd dansatorii nu se prăbușeau, unul cîte unul, țepeni și sleiți, la pămînt” (Benedict, *Patterns of Culture*, 92).
12. Citat de Martin, *loc. cit.*, din diferite documente contemporane. Relatarea lui completează și, uneori, corectează lucrarea clasică a
240
GRECII ȘI IRAȚIONALUL
- lui J.F.K. Hecker, *Die Tanzwuth* (1832: Citez din trad. engl. a lui Babington, Cassel's Library, 1888).
13. Hecker, *op.cit.*, 152 și urm. Brunei spune despre anumite dansuri arabe că „nebunia contagioasă îi contamina pe toți” (*Essai sur la confrerie religieuse des Aissâoua au Maroc*, 119). Nebunia dansului din Turingia în 1921 era, de asemenea, contagioasă (vezi ediția mea a *Baccantelor*, p. XIII, nr. 1).
14. Hecker, 156.
15. Martin, 120 și urm.
16. Hecker, 128 și urm.: Martin, 125 și urm.
17. Hecker, 143 și urm., 150. Martin, 129 și urm., consideră procesiunea anuală cu dansuri de la Esternach, despre care încă se crede că vindecă epilepsia și alte boli psihopatiche asemănătoare, ca pe o rămășiță temperată și formală a dansurilor mediumnice curative.
18. Exprimat poate în Laconia prin termenul Auanaivai (titlul unei tragedii de Pratinas, Nauck, *TGF*², p. 726). Imposibilitatea de a face distincția dintre menadismul „negru” descris de mesageri și cel „alb” descris de cor a dus la o înțelegere greșită a *Baccantelor*.
19. Cf. Rohde, *Psyche*, IX, n. 21; Farnell, *Cults*, V. 120. Alții explică Auaicx; și Auaaîoq ca eliberator de convenție (Wilamowitz) sau ca eliberator al celor întemnițați (Weinreich, „Tiibinger Beiträge”, V [1930] 285 și urm., cf. *Bac*, 498).
20. în scenele cu menade pictate pe vase Lawler, *loc. cit.*, 107 și urm., găsește 38 de reprezentări ale flautului, 26 ale tympanonului și 36 ale „crotalei” sau castanietelor (cf. Euripide, *Cicl.*, 204 și urm.). Ea observă că „în scenele liniștite tympanonul-ul nu apare niciodată”.
21. Despre flaut, cf. Ar., *Pol.*, 1341^a 21: *Flautul nu este moral, ci mai degrabă folosit la mistere*, Eur., *Her.*, 871, 879 și cap. III, n. 95 *supra*. Despre *tympanon* în culturile orgiastice la Atena, Aristof., *Lis.*, 1-3, 388.
22. Vezi cap. III, pp. 75-77.
23. Martin, 121 și urm. Tot astfel erau folosite în Italia toba turcească și fluierul ciobanului (Hecker, 151).
24. Cat, *Attis* 23, Ovid., *Metam.*, 3.726; Tac, *An.*, 11.31.

25. Alte exemple în *Die antike Gemmen* de Furtwängler, pi. 10, nr. 49; pi. 36, nr. 35-37; pi. 41, nr. 29; pi. 66, nr. 7. Lawler, *loc. cit.*, 101, constată „o arcuire puternică spre spate” a capului în 28 de figuri de menade reprezentate pe vase.
26. Citat în Frazer, *The Golden Bough*, V, I, 19. La fel și în dansurile voo-doo „capetele sînt date pe spate în mod straniu, ca și cum gîtul ar fi rupt” (W.B. Seabrook, *The Magic Island*, 47).
27. Frazer, *ibid.*, V.I.21.
28. P. Richter, *Etudes diniques sur la grande hysterie*, 441. Cf. S. Bezdechi „Das Psychopatische Substrat der *Bacchae*”, *Arch. Gesch. Med.*, 25 (1932) 288.
29. Pentru alte mărturii străvechi, vezi Rohde, *Psyche*, VIII, n. 43.
30. Benedict, *Patterns of Culture*, 176.
31. O. Dapper, *Beschreibung von Afrika*, citat de T.K. Oesterreich, *Possessions*, 264 (trad. engl.). Lane constată că dervișii mahomedani
- ANEXA I - MENADISMUL
241
- fac același lucru (*Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 467 și urm., Everyman's Library edition). Vezi și Brunei, *op.cit.*, 109, 158.
32. J. Warneck, *Religion der Batak*, citat de Oesterreich, *ibid.*, 270.
33. A. Bastian, *Volker des Ostlichen Asiens*, III, 282 și urm. „Cînd Chao (stăpînul demon) este silit de vrăji să coboare în trupul lui Khon Song (o persoană îmbrăcată ca stăpînul demon), acesta rămîne invulnerabil atîta vreme cît demonul sălășluiește în el și nici o armă nu îl poate atinge” (citat *ibid.*, 353).
34. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, 176.
35. Binswanger, *Die Hysterie*, 756.
36. A. van Gennep, *Les Rites de passage*, 41 și urm.
37. *JHS*, 26 (1906) 197; cf. Wace, *BSA*, 16 (1909-1910) 237.
38. Nonnus, 45. 294 și urm. Cf. menada de pe o casetă (*psycis*) din British Museum pictată de pictorul din Meidias (Beazley, *ARV*, 833.14: Curtius, *Pentheus*, fig. 15) care este aproape contemporană cu *Baccantele*. Copilul pe care îl poartă nu poate fi al ei, deoarece îi atîrnă pe umăr, ținut brutal de un picior.
39. Cf. Beazley, *ARV*, 247.14; Horațiu, *Ode*, 2.1919.
40. Demos., *de cor.*, 259.
41. Plutarh, *Alex.*, 2; Lucian, *Alex.*, 7.
42. Cf. Rapp, *Ph. Mus.*, 27 (1872) 13. Pînă și Sebazius, dacă îi dăm crezare lui Arnobius, cruța nervii adoratorilor săi, îngăduindu-le să folosească un șarpe de metal (vezi n. 44). Șerpini din procesiunea dionisiacă de la Alexandria a lui Ptolemeu Philadelphus (Athen., 5.28) erau imitații (ca și vița-de-vie și strugurii descriși în același pasaj) deoarece doamnele erau âorEtpavwjievai âcpgaiv [încununate de șerpi]; o cunună de șerpi vii, oricît de îmblînziți, ar fi stricat efectul.
43. *Picture Post*, dec. 31, 1938. îi sînt îndatorat profesorului R.P. Winnington-Ingram, care mi-a atras atenția asupra acestui articol. Am aflat că în timpul ritualului au avut loc accidente mortale ca urmare a mușcăturilor de șarpe și că de aceea a fost interzis prin lege. Mînuirea șerpilor este practică și în timpul unei sărbători religioase la Cocullo în Abruzzi; vezi Marian C. Harrison, *Folklore*, 18 (1907) 187 și urm. și T. Ashby, *Some Italian Scenes and Festivals*, 115 și urm.
44. *Protrept.*, 2.16: „aceasta este un dragon ce se strecoară la sînul celor inițiați”, Arnob., 5.21: aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis (vipera de aur este aruncată celor inițiați la sîn și apoi este scoasă din părțile cele mai de jos). Cf. și Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.*, 10.
45. *Mithrasliturgie*², 124. Motivul inconștient poate fi sexual în ambele cazuri.
46. Adunate de Farnell în *Cults*, V. 302 și urm.: n. 80-84.
47. *Def. orac.* 14, 471 C.: *Jn zilele nefaste și întunecate în care există obiceiul de a consuma carne crudă și de a se face tulburări*”.
48. Milet, VI. 22.
49. Mi s-a comunicat prin bunăvoința domnișoarei N.C. Jolliffe. Ritul arab este descris și de

Brunnel, *op.cit.* (n. 13 *supra*), 110 și urm., 177 și urm. El adaugă o informație semnificativă și anume, că animalul

242

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

este aruncat de pe un acoperiș sau de pe o platformă, unde este ținut pînă la momentul potrivit, *ca mulțimea să nu îl sfișie prea devreme*; și că bucăți din animale (taur, vițel, oaie, țap sau găină) sînt păstrate și folosite ca amulete.

50. Vezi n. 47.

51. Cf. Benedict, *Patterns of Culture*, 179: însăși „scîrba pe care indienii Kwakiutl (din insula Vancouver) o resimțeau față de actul de a consuma carne de om dovedește că pentru ei acest act era expresia potrivită a virtuții dionisiace care constă în lucrări teribile și interzise”.

52. Schol. Clem. Âlex., 92 P. (Val. L, p. 318, Stählin); Photius s.v. vEppițeiv [a se îmbrăca în piele de căprioară]: Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, 6.5.

53. Frazer, *The Golden Bough*, V, II, cap. 12.

54. Plut., *Q. Rom.*, 112, 291 A.

55. *Bac*, 743 și urm., cf. Schol. Aristof., *Ranae*, 360.

56. *Bac*, 138, cf. Arnob., *adv. Nat.*, 5.19.

57. Photius, s.v. vEppițeiv [a se îmbrăca în piele de căprioară]. Cf. tipul de artă al menadei vEppcxpdvoq [cu voce de căprioară] discutat recent de H. Philippart, *Iconographie des Bacchantes*, 41 și urm.

58. Galen, *de antidot.*, 1.6.14 (în timpul unei sărbători a primăverii, probabil a lui Sabazius).

59. *Griech. Myth. u. Rel.*, 732.

60. Vezi introducerea mea la *Bac*, XVI și urm., XXII și urm.

61. Cum a fost demonstrat de Rapp, *Rh. Mus.*, 27.1 și urm., 562 și urm., și acceptat, de exemplu, de Marbach în P.-W., s.v. și Voigt în *Roscher* s.v. „Dionysos”.

Anexa II* Teurgie

Ultima jumătate de secol a înregistrat un progres remarcabil în cunoașterea credințelor și practicilor magice ale antichității târzii. Dar, în comparație cu acest progres general, ramura specifică cunoscută sub denumirea de teurgie a fost relativ neglijată și mai este încă imperfect înțeleasă. Primul pas spre o înțelegere a ei a fost făcut, nu mai mult de cincizeci de ani în urmă, de Wilhelm Kroll, care a adunat și a comentat fragmente din *Chaldean Oracles* [Oracolele chaldeene]¹. Mai apoi, regretatul profesor Joseph Bidez a dezgropat și a explicat² un număr de texte bizantine interesante, majoritatea din Psellus, care par să derive din comentariul pierdut al lui Proclus asupra *Oracolelor chaldeene*, poate prin intermediul operei oponentului creștin al lui Proclus, Procopiu din Gaza; atît Hopfner³ cît și Eitrem⁴ au avut contribuții valoroase, atrăgînd în special atenția asupra multor trăsături comune care leagă teurgia de magia greco-egipteană a papirusurilor⁵. Însă multe aspecte au rămas și vor rămîne încă obscure pînă cînd textele împrăștiate legate de teurgie vor fi adunate și studiate ca un întreg⁶ (o muncă pe care Bidez avea de gînd să o facă, dar care a fost întreruptă de moartea sa). Lucrarea de față nu are pretenția de a fi completă, cu atît mai puțin de a avea un caracter definitiv, ci doar 1) de a clarifica relația dintre neoplatonism și teurgie în evoluția lor istorică și 2) a examina modalitatea procedurală concretă în cele două ramuri principale ale teurgiei.

1. întemeietorul teurgiei

După cîte știm, prima persoană descrisă ca Geoupydq [teurg] a fost un anume Iulianus⁷, care a trăit pe vremea lui Marc Aureliu⁸. Probabil, după cum sugerează și Bidez⁹, el a fost cel care a inventat

Cele două anexe sînt extrase din *Journal of Roman Studies*, voi. 37 (1947) și *Harvard Theological Review*, voi. 33 (1940), cu o serie de schimbări minore. Țin să-mi exprim gratitudinea față de profesorii M.P. Nilsson, A.D. Nock și de dr. Rudolf Pfeiffer, care au citit manuscrisul lucrării și au făcut sugestii valoroase.

denumirea, pentru a se distinge de OeoAdyoq [simplul teolog]. GeoAdyoi [teologii] vorbeau despre zei, „acționau asupra” lor sau chiar, poate, îi „creau”¹⁰. Despre Iulianus știm din păcate foarte puțin. Suidas ne spune că era fiul unui „filosof chaldeean” cu același nume¹¹, autor al unei lucrări în patru volume, despre dai-moni și că el însuși a scris ©eoupyiKd [Despre teurgie], TeAEOTiKcT [Despre mistere] și Adyia 81' em5v [Oracole în versuri].

Că aceste „oracole în hexametri” nu erau altceva (cum presupune și Lobeck) decât *Oracula Chaldaica* despre care Probus a scris un vast comentariu (Marinus, *vit. Procli*, 26), este un lucru cert, după cum confirmă referirea unui scoliast al lui Lucian¹² la *misterele lui Iulianus pe care Probus le consemnează în scris și al căror ecou îl găsim la Procopiu* și afirmația lui Psellus că Probus „s-a îndrăgostit de oracole, numite oracole în proză de admiratori, în care Iulianus expunea doctrinele chaldeene”¹³.

Iulianus însuși susține că a primit aceste oracole de la zei; ele erau *transmise de zei*¹⁴.

De unde le-a primit de fapt, nu știm. După cum arată Kroll, maniera și conținutul lor se potrivesc mai bine cu perioada Anto-ninilor decât cu oricare din perioadele precedente¹⁵. Desigur, este posibil ca Iulianus să le fi contrafăcut; dar stilul lor este atât de bizar și bombastic, gândirea lor atât de obscură și incoerentă, încât sugerează mai degrabă vorbele rostite în transă de „ghizii spirituali” moderni. Pare probabil, având în vedere ceea ce știm despre teurgia mai recentă, că originea lor erau „revelațiile” vreunui medium vizionar sau de transă și că rolul lui Iulianus consta, după cum afirmă¹⁶ Psellus (sau sursa sa Probus), în a le transpune în versuri. Aceasta ar fi în spiritul practicii stabilite de oracolele oficiale¹⁷, iar transpunerea lor în hexametri era o ocazie de a da o aparență de semnificație și de sistem filosofic acestor șiruri de cuvinte incoerente. Cititorul pios, însă, avea totuși neapărată nevoie de o explicație în proză sau de un comentariu și se pare că Iulianus l-a și scris; căci cu siguranță el este acela pe care Probus îl citează (*in Tim.*, III. 124.32) drept *teurg la cei care conduc*. Marinus se referă probabil la același comentariu când vorbește de *oracolele și scrierile de acest fel ale chaldeenilor* (*vit. Procli*, 26); la fel și Ioan Damaschinul (II. 203.27) atunci când citează: *zeii și acest teurg*. Nu știm dacă era identic cu *lucrurile referitoare la teurgie* menționate de Suidas. Probus îl citează o dată (*in Tim.*, III. 27.10) pe Iulianus *în a șaptea sferă*, ceea ce pare un fragment din ©eoupyiKd [Despre teurgie], tratând în șapte capitole despre șapte sfere planetare prin care sufletul coboară și se ridică (cf. *in Remp.*, II. 220.11 și urm.). Despre conținutul probabil al *Misterelor*, vezi *infra*, secțiunea a 4-a.

Oricare ar fi originea *Oracolelor chaldeene*, ele conțineau cu siguranță nu numai indicații pentru un cult al soarelui și al focului¹⁸, ci și indicații pentru evocarea magică a zeilor (vezi *infra*, p. 258). Iar tradiția mai târzie îi reprezintă pe Iuliani drept magicieni puternici. După cum ne informează Psellus¹⁹, Iulianus cel Bătrân l-a „prezentat” (*oovLarr\al*) pe fiul său fantomei lui Platon; ei pretindeau, se pare, că stăpînesc o vrajă (*dytoyri*) care produce apariția zeului (Xpdvoq)²⁰ și că pot provoca ieșirea și intrarea sufletului din și în corpul omenesc²¹. Faima lor nu se limita doar la cercurile neoplatonice. Furtuna care a izbucnit la momentul potrivit, salvând oastea romană, în timpul campaniei lui Marc Aureliu împotriva quazilor, în 173 î.H., era atribuită, de unii, artelor magice ale tînărului Iulianus²²; în versiunea lui Psellus Iulianus face o mască de humă care declanșează „fulgere îngrozitoare” asupra inamicului²³. Sozomen pomenește puterea sa magică de a sparge pietre (*Hist. Ecol.*, I. 18); iar o legendă creștină pito-rească îl înfățișează rivalizînd într-o manifestare de puteri magice cu Apolonius și

Apuleius; Roma fiind lovită de ciumă, fiecărui magician i se atribuie supravegherea medicală a unui sector al orașului; Apuleius reușește să oprească ciuma în cincisprezece zile, Apolonius în zece, iar Iulianus îi pune capăt într-o clipă, printr-un singur cuvânt²⁴...

2. Teurgia în cadrul școlii neoplatonice

Creatorul teurgiei a fost un magician, nu un neoplatonician. Iar creatorul neoplatonismului nu era nici magician nici - după unii scriitori moderni - teurg²⁵. Plotin nu este niciodată descris de succesorii săi ca un Beoupydq, nici nu folosește termenul Beoupyia sau cuvinte înrudite în scrierile sale. Nu există, de fapt, nici o dovadă²⁶ că ar fi auzit vreodată de Iulianus și de *Oracolele chaldeene*. Dacă le-ar fi cunoscut, le-ar fi supus probabil aceluiași tratament critic la care supusese revelațiile „lui Zoroastru, și Zoroastrinus, și Nikotheos, și Allogenos, și Mesos, și ale altora de aceeași teapă”, care au fost analizate și expuse în seminarul său²⁷. Căci în importanta sa apărare a tradiției raționaliste grecești - eseul *împotriva gnosticilor* (*Enn.*, 2.9.) - apar foarte limpede atât dezgustul său față de toate aceste „revelații speciale”²⁸ megalomanice, cât și disprețul său pentru *cei mulți care admiră forțele magilor* (c. 14, I. 203. 32 Volkmann). El nu tăgăduia eficacitatea magiei (nici un om din secolul al III-lea nu ar fi îndrăznit să o facă), dar nu îi acordă nici un interes. Plotin o considera o simplă

246

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ANEXA II - TEURGIE

247

aplicare la scopuri meschine, personale, a „adevăratei magii care este suma iubirii și a urii din univers”, misterioasa *ou/i-năQzia* [unirea în suferință], care face ca întreg cosmosul să fie unul; oamenii se minunează de magia omenească mai mult decât de minunăția naturii numai fiindcă ea le este mai puțin familiară²⁹.

În ciuda acestor lucruri, articolul „Theurgie” care a apărut într-un volum recent din Pauly-Wissowa îl numește pe Plotin teurg, iar Eitrem a vorbit de curând despre *Plotin, dont sans doute derive la theurgie* (Plotin în care, fără îndoială, își are obârșia teurgia)³⁰. Motivele principale pe care se întemeiază această opinie par să fie (1) pretinsa³¹ sa origine egipteană și faptul că a studiat la Alexandria cu Ammonius Saccas; (2) pretinsa sa cunoaștere profundă³² a religiei egiptene; (3) faptul că trăise o *unio mystica* (Porf., *vit. Plot.*, 23); și (4) împlinirea de la Templul zeiței Isis din Roma (*ibid.*, 10, citat și discutat în partea a 3-a *infra*). Din aceste motive doar ultimul mi se pare într-adevăr relevant. În legătură cu primul punct este suficient să amintim că numele lui Plotin este roman, că felul său de a gândi și de a vorbi este caracteristic grecesc, iar puținul pe care îl știm despre Ammonius Saccas nu conține nimic care să ne îndreptățească să-l considerăm teurg. În ceea ce privește cunoștințele de religie egipteană de care dă dovadă în *Enneade*, mi se pare că nu sînt altceva decât niște referiri întâmplătoare și nu foarte numeroase la probleme cunoscute în general: Porfir ajunsese să știe tot atât citindu-l pe Chaeremon³³. Cît despre unirea mistică plotiniană, este, desigur, limpede pentru orice cititor atent al unor pasaje *c&Enn.*, 1.6.9. sau 6.7.34, că ea nu poate fi obținută prin vreun ritual al evocării sau prin efectuarea unor acțiuni dinainte stabilite, ci printr-o disciplină interioară a minții care nu implică nici un element obligator și nu are nici o legătură cu magia³⁴. Mai rămîne împlinirea de la Templul lui Isis, care nu este altceva decât teurgie sau ceva asemănător. Ea se întemeiază, însă, doar pe clevetiri ale elevilor săi (vezi *infra*). În orice caz, o singură vizită la o ședință de spiritism nu înseamnă că ești spiritist, în special dacă participi la ea din inițiativa altcuiva, ca în cazul lui Plotin.

Plotin, după cum spune Wilhelm Kroll, „s-a înălțat printr-un efort intelectual și moral deasupra atmosferei încețoșate din jurul lui”. În timpul vieții sale i-a înălțat și pe elevii săi după sine. Dar, o dată cu moartea sa, ceața a cuprins din nou totul, iar neoplaton-

nismul târziu este, din multe puncte de vedere, o reîntoarcere la sincretismul molatic din care el încercase să scape. Conflictul dintre influența personală a lui Plotin și superstițiile timpului său apare foarte clar în ezitățile elevului său Porfir³⁵, un om

I!

simpatic, cinstit și învățat, care nu a fost însă un gânditor consecvent și creator. Credul prin temperament, el avea o mare slăbiciune pentru oracole. Încă înainte de întâlnirea cu Plotin³⁶ publicase o culegere cu titlul *Flepi Tfjq ek Aoyi'wv cpiAoaocpiaq* [Despre filosofia din oracole]³⁷. Unele din ele se referă la mediumi și sînt ceea ce noi numim produse ale camerei de spiritism (vezi *infra*, secțiunea a 5-a). Dar nu există nici un indiciu că ar fi citat *Oracolele chaldeene* (sau că ar fi întrebuițat termenul de teurgie) în opera sa; nu era probabil conștient încă de existența lor atunci cînd a scris-o. Mai târziu, cînd Plotin îl învățase să pună întrebări, a pus o serie de întrebări extrem de pertinente și adesea ironice despre demonologie și ocultism egipteanului Anebo³⁸ și a atras atenția, printre altele, asupra zădărniceii încercării de a aplica constrîngeri magice zeilor³⁹. Iar probabil și mai târziu⁴⁰, după moartea lui Plotin, descoperind *Oracolele chaldeene* în uitarea în care supraviețuiseră (cum este soarta acestui tip de carte) timp de mai bine de un secol, a scris un comentariu asupra lor⁴¹ și „le-a menționat mereu” în *De regressu animae*⁴². În această lucrare, el susține că misterele (teAetccO teurgice pot purifica nvEupcrrîKî ijjujn [sufletul spiritual] și îl fac „aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos” [potrivit să suporte spiritele și îngerii și să-i vadă pe zei], dar își previne cititorii că această practică este periculoasă și capabilă să facă tot atît de mult rău cît și bine, negînd că ea poate realiza întoarcerea sufletului la zeu⁴³ sau că este un auxiliar necesar al ei. Rămăsese, de fapt, plotinian în esență⁴⁴. Dar făcuse o concesie periculoasă școlii opuse.

Răspunsul acestei școli l-a constituit comentariul lui Iamblihos despre *Oracolele chaldeene*⁴⁵ și tratatul existent *de mysteriis*⁴⁶. *De mysteriis* este un manifest al iraționalismului, o afirmație potrivit căreia calea mîntuirii nu este de găsit în rațiune, ci în ritual. „Nu gîndirea este cea care face legătura dintre ei și teurgi; căci în cazul acesta nimic nu ar împiedica pe filosofi teoretici să se bucure de o uniune teurgică cu ei. Dar lucrurile nu stau așa. Unirea teurgică se obține numai prin eficacitatea *acțiunilor* secrete executate într-un mod adecvat, acțiuni care sînt dincolo de orice înțelegere, și prin forța simbolurilor nerostite care sînt înțelese doar de zei... Fără efort intelectual din partea noastră, semnele (auv0iil|icxTa), prin propria lor acțiune, își îndeplinesc scopul” (*de myst.*, 96. 13 Parthey). Pentru mințile descurajate ale păgînilor din secolul al V-lea, un astfel de mesaj oferea o consolare ispititoare. „Filosofii teoretici” discutaseră timp de nouă secole și cu ce rezultat? O cultură vizibil în declin și creșterea pe furiș a acelei impietăți âGso Triq creștine care, în mod vizibil, se hrăneau cu

seva elenismului. Cum magia vulgară este ultimul refugiu al celor disperăți, al celor pe care oamenii și „Zeul” i-au părăsit în aceeași măsură, tot astfel teurgia a devenit refugiul unei intelectualități disperate care, încă de pe atunci, simțea *la fascination de l'abîme*. Cu toate acestea, s-ar părea că teurgia nu era acceptată pe deplin nici de generația care i-a urmat lui Iamblihos în școala neoplatonică. Într-un pasaj instructiv (*vit. soph.*, 474 și urm. Boissonade) Eunapius ni-1 prezintă pe Eusebius din Myndos,

un discipol al elevului lui Iamblihos, Aedesius, care susținea în cursurile sale că magia este preocuparea „unor persoane nebune care studiază în mod pervers anumite puteri ale materiei” și îl previne pe viitorul împărat Iulian împotriva teurgului Maximus, „acel făcător de miracole cabotin”; încheie în cuvinte care-l amintesc pe Plotin: *Tu să nu admiri nimic din acestea, așa cum n-o fac nici eu, socotind cât de folositoare este purificarea prin cuvânt*. La care prințul răspunde: „Rămii cu cărțile tale; acum știu încotro s-o apuc” - și recurge la Maximus. La scurt timp după aceea tînărul Iulian îl roagă pe prietenul său Priscus să-i facă rost de un exemplar bun al comentariului lui Iamblihos la omonimul său (Iulianus teurgul); căci, explică el, „sînt avid de opera lui Iamblihos în filosofie și de cea a omonimului meu în teosofie Geoacxpia ([teoso-fie], adică teurgie), în comparație cu care orice altceva mă lasă rece”⁴⁷.

Patronajul lui Iulian a făcut ca teurgia să fie temporar la modă. Cînd a devenit împărat a inițiat o reformă a clerului păgîn, iar teurgul Hrysantios a fost făcut dpxiepeuc; [arhiereu] al Lidiei; Maximus, teurg consultant al curții imperiale, a devenit o eminență cenușie bogată și influentă, deoarece *socoate că tot ce se întîmplă este hotărît de zei* (Eunap., p. 477 Boiss; cf. Amm. Marc, 22.7.3 și 25.4.17). În timpul reacției creștine care a urmat morții lui Iulian Apostatul, Maximus a trebuit însă să plătească pentru faptele sale, fiind amendat, torturat și, în fine, executat în 371, acuzat de conspirație împotriva împăraților (Eunap., p. 478, Amm. Marc, 29.1.42; Zosimus, 4.15). Pentru un timp teurgii au considerat că e mai prudent să se țină deoparte⁴⁸; dar tradiția artei lor a fost transmisă discret, din generație în generație, în unele familii⁴⁹. În secolul al V-lea a fost din nou predată în mod legal și practică de neoplatonicii atenieni: Proclus nu numai că a compus riepī dytoyfiq [Despre vrăji] și încă un comentariu la *Oracolele chaldeene*, dar se zice că a avut și viziuni personale (auTOTTTounevoit), apariții luminoase ale zeiței Hecate, și a fost, ca și întemeietorul cultului, neîntrecut la adusul ploii⁵⁰. După Iustinian teurgia nu a mai fost recunoscută oficial, dar nu s-a stins cu totul. Psellus descrie o *Qeaywyia* [invocare a zeilor] condusă de un arhiepiscop în spiritul teurgiei păgîne-roTq XctAScuwv Adyoic; Lnd|iŁvoc; [redată în *Oracolele chaldeene*] despre care spune că a avut loc în secolul al XI-lea în Bizanț⁵¹; iar comentariul lui Proclus la *Oracole* era încă, în mod direct sau indirect, cunoscut de Nicephoros Gregoras în secolul al XIV-lea⁵².

3. O ședință de spiritism la Templul lui Isis Porfir, *vita Plotini*, 10 (16.12 și urm. Volk.):

Căci un preot egiptean, mergînd la Roma, a cunoscut printr-un prieten pe Plotin și, vrînd să-i dea o dovadă a înțelepciunii sale, a pretins ca Plotin să vină la templul zeiței invocîndu-și daimonul său personal. Acesta fiind de acord, invocarea s-a făcut la Iseum, căci se spune că egipteanul considera că numai acel loc era purificat la Roma. Invocînd pe daimon să se arate, a apărut un zeu ce nu era din neam de daimon, de aceea egipteanul a spus: „Fericit ești, dacă ai un zeu drept daimon personal care nu este dintr-un neam inferior”. Iar el nici nu a întreat cum de a apărut și nici nu a văzut mai mult decît ce apăruse, iar prietenul său supraveghea păsările pe care le ținea drept pază și le strangula fie pentru a le sacrifica, fie pentru a inspira o teamă oarecare.

Acest pasaj curios a fost discutat de Hopfner, *OZ II*, 125 și, mai complet, de Eitrem, *Symb. Oslo.*, 22.62 și urm. Nu trebuie să-i acordăm însă prea multă valoare istorică. Folosirea termenului „se spune”⁵³ de către Porfir denotă limpede că sursa lui nu a fost nici Plotin, nici vreunul din „participanții” direcți; din moment ce el spune că întîmplarea l-a inspirat pe Plotin să compună expunerea Flepl tou dArixoToq rjiSq 8ai|jovo<; [Despre daimonul pe care-l posedăm] (*Enn.*, 3.4.), ea a avut probabil loc, ca

și compoziția expunerii, înaintea sosirii lui Porfir la Roma și cu cel puțin treizeci și cinci de ani înainte de publicarea lucrării sale despre *Viața* lui Plotin. Mărturiile pe care se sprijină această poveste nu sînt deci directe nici (probabil) apropiate în timp de eveniment. Cum spune pe bună dreptate și Eitrem, ele nu pot avea „*la valeur d'une attestation authentique*”⁵⁶ [valoarea unei atestări autentice]. Cu toate acestea oferă o privire de ansamblu interesantă, deși incertă asupra procedeelelor magice ale clasei de sus în secolul al III-lea.

Nici locul, nici scopul ședinței nu sînt surprinzătoare. Credința într-un Scu'nwv sălășluind în eul fiecăruia este foarte veche și răspîndită și a fost acceptată și explicată de Platon și de stoici⁵⁵. *PGM*, VII. 505 și urm. sugerează că ea ar fi jucat un rol în magia greco-egipteană și conține o rețetă, din păcate incompletă, cu

250

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ANEXA II - TEURGIE

251

titlul lucrării iSiou Saipovoț [Reunirea aceluiași daimon]⁵⁶ (Nu trebuie confundată cu evocarea mult mai obișnuită a unui TTdpeSpcx; [asociat] sau „familiar”, a cărui legătură cu magicianul este creată, pentru prima oară, de procedura magică). Pentru 5ai|awv care se dovedește a fi zeu, cf. în afară de Plot., *Enn.*, 3.4.6. (I. 265.4 Volk.) 5ai|iwv toutw Geoq [daimon, deci zeu prin aceasta] (citată de Eitrem), Olympiodoros *in Ale*, p. 20 cr., în care, după ce face distincția între GeToi Saifioveq [daimonii divini] și cei inferiori, ne spune că: *cei care trăiesc potrivit firii lor își duc viața după cum le-a sortit daimonul lor divin... a trăi potrivit firii tale înseamnă a alege o viață conformă cu impulsurile de care ești mînat, ca și cum ai fi un soldat aflat la război.*

În ceea ce privește alegerea locului, o explicație insuficientă este bine cunoscuta necesitate a unui tottoc; KaGapdc; [loc curat] pentru operațiuni magice⁵⁷, cît și afirmația lui Chaeremon potrivit căreia templele egiptene erau accesibile în vremuri normale numai celor care se purficaseră și ținuseră posturi severe⁵⁸.

Dar ceea ce îl nedumerește pe Eitrem la fel cum mă nedumerește și pe mine, este rolul jucat de păsări, pe care le ținea pentru pază, i.e., de a proteja operatorii de atacuri ale spiritelor rele (și, desigur, nu pentru a le împiedica să zboare, cum traduc greșit Mac Kenna, Brehier și Harder, căci atunci prezența lor ar fi cu totul inexplicabilă). Măsurile de protecție sînt uneori indicate în papirusuri⁵⁹. Dar cum acționau păsările în chip decpoAcncr] [pază] ? Și de ce moartea lor izgonea spiritele ? Hopfner susține că impuritatea morții izgonea zeul: erau aduse acolo pentru ca uciderea lor să acționeze ca cnTdAuotq [eliberare] în caz de nevoie⁶⁰, dar actul a fost prematur și inutil. Pe de altă parte, Eitrem comparînd *PGM*, XII. 15 și urm. în care strangularea păsărilor face parte dintr-un ritual pentru a anima o figurină de ceară a lui Eros, crede că adevărata intenție a fost sacrificiul și că Porfir sau informatorul lui au înțeles greșit ce s-a întîmplat: el consideră că motivele atribuite lui cp'i'Aoc; [prietenului] sînt „in vraisemblables” [neverosimile], în sprijinul acestei păreri el ar fi putut cita propria afirmație a lui Porfir în *Scrisoare către Anebo*⁶¹, și anume că *prin animalele moarte se realizează epifaniile zeilor*, care pare să elimine explicația lui Hopfner. Există totuși alt pasaj din Porfir care pare să implice că ucigînd păsările *Ze cu această ocazie* cp'i'Aoc; [prietenul] încălca o regulă a \ivoii\piov [misterului] teurgic. În *de abst.* 4. 16 (255. 7 N) ni se spune că: *cel care a povestit despre natura fantomelor știa că trebuie să renunțe cu orice preț să mînce păsări și mai ales atunci cînd cineva dorește să fie eliberat de cele pămîntești și să se alăture zeilor din cer.* Acestea se potrivesc atît de bine cu cele petrecute la templul lui Isis (căci dnexoGai [a se

abține] poate însemna cu siguranță atît abținerea de la omor, cît și de la mîncare) îneît este greu să nu simțim că Porfir se gîndea la ele. Putem eventual face comparația cu

regula pitagorică ce interzicea în mod special sacrificiul cocoșilor (Iamb., *vit. Pyth.* 147, *Protrept.*, 21).

Dar în acest caz ce rost avea prezența păsărilor ? Poate fiindcă prezența lor era în sine ocuparea [pază]: opviOeq [păsări] fără nici o specificație înseamnă de obicei păsări domestice, KotToiKi'Sioi opviQeq (cf. L.-S. 9, s.v.). Iar pasărea domestică a adus cu sine, după cum spune Cumont⁶², din Persia, locul ei de obârșie, reputația de a fi o pasăre sfântă, care alungă întunericul și o dată cu el demonii⁶³: Plutarh, de exemplu, știe că kuvec; kcu opvi9eq [păsările și cîinii] aparțin lui Oromazes (Ormuzd)⁶⁴. Nu este oare posibil ca în această privință, ca și în cultul focului, tradiția teurgică să păstreze urme ale ideilor religioase iraniene și cel puțin Porfir, dacă nu preotul egiptean, să considere funcția păsărilor ca pe o funcție apotropaică, și moartea lor ca un ultragiu adus fantasmei cerești? Există, de fapt, dovezi mai târzii care vin în sprijinul acestei presupunerii: căci aflăm de la Proclus nu numai că cocoșii sînt creaturi solare, dar și că: *se bucură și ei de calitatea zeiască potrivit condiției lor, și se spune că unul din daimonii solari care apărea în chip de leu s-a făcut nevăzut și a apărut în chip de cocoș, schimbîndu-și înfățișarea*⁶⁵.

4. Modus Operandi [Modalitatea ritualică]

Proclus definește grandilocvent teurgia drept „o putere mai înaltă decît toată înțelepciunea omenească, cuprinzînd binefacerile prorocirii, puterile purificatoare ale inițierii, într-un cuvînt, toată procedura posesiunii sacre” (*Theol. Plat.*, p. 63). în termeni mai simpli, ea poate fi descrisă drept magie aplicată unui scop religios și care se bazează pe o presupusă revelație cu caracter religios. în vreme ce magia vulgară folosește nume și formule de origine religioasă în scopuri profane, teurgia folosește procedeele magiei vulgare pentru scopuri religioase în primul rînd: teAoc; [ceremonia] ei era *ascensiunea spre focul inteligibil (de myst. 179.8)* care le permitea adeptilor să scape de *destin* (căci teurgii nu fac parte din turma celor predestinați, *Or. chald.*, p. 59 Kr.; cf. *de myst.*, 269.19 și urm.) și le asigura *apoteoza sufletului* (Proci., *in Remp.*, 1.152. IO)⁶⁶. Dar mai avea și o utilitate imediată: cartea a III-a din *de mysteriis* este dedicată în întregime tehnicilor prevestirii, iar Proclus pretinde că a primit de la daimoni revelații despre trecut și viitor (*in Remp.*, I. 86.13).

252

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

în măsura în care putem să ne dăm seama, procedeele teurgiei erau, în linii mari, asemănătoare celor ale magiei vulgare. Putem distinge două tipuri principale: (I) cele care foloseau exclusiv aupPoAa [simboluri] sau ouvBijucrra [semne]; (II) cele care implicau folosirea unui „mediu” în transă.

Prima din aceste ramuri ale teurgiei a fost cunoscută sub denumirea de teAeotikti [ceremonie de inițiere] și s-a ocupat în mod deosebit de consacrarea (teAeTv, Proci., *in Tim.*, III. 613) și însuflețirea statuilor magice pentru a obține prin intermediul lor oracole, Proclus, *in Tim.*, III. 155.18 : *Pentru consacrare, obiectele de sacrificat și statuile zeilor sînt așezate pe pămînt și prin anumite simboluri sînt pregătite astfel încît cele care sînt făcute din bucăți de lemn ce pot putrezi să poată participa la puterea zeiască, să fie mișcate de zeu și să prezică viitorul: Theol. Plat.*, I. 28, p. 70). *Prin consacrare a făcut o purificare completă și punînd alături unele semne caracteristice și simboluri a insuflat un spirit în statuie; în același sens in Tim.*, 51.25, III. 6.12 și urm.; *in Crat.*, 19.12⁶⁷. Putem presupune că cel puțin o parte din această doctrină exista, încă de pe vremea TeAsoTiKd [Ceremoniilor] lui Iulianus; cu siguranță simbolurile își au obârșia în *Oracolele chaldeene*⁶⁸.

Ce erau aceste ou|i(3oAa și cum erau ele folosite ? Cel mai limpede răspuns apare într-o scrisoare a lui Psellus⁶⁹: *căci ea (adică știința consacrării) - umplînd cavitățile statuilor din lemn cu puterile care rezidă în pietre, animale, plante, ierburi, rădăcini,*

peceți, inele, uneori și în parfumuri potrivite, consacrând împreună cu acestea și craterile și cupele pentru libații și vasele pentru tămâie - însuflețește idolii printr-o putere secretă, punându-i în mișcare. Aceasta este doctrina teurgică autentică, provenind, fără îndoială, din comentariul lui Proclus asupra *Oracolelor chaldeene*. Animalele, ierburile, pietrele și parfumurile apar în *de myst.* (233.10 și urm., cf. Aug., *Civ. Dei*, 10.11) și Proclus dă o listă de ierburi magice, pietre etc. folositoare în diferite scopuri⁷⁰. Potrivit acestei doctrine, fiecare zeu își are reprezentantul „simpatetic” în lumea animală, vegetală și minerală, care este sau conține un ou (ἰσοῦς al cauzei sale divine și este astfel era *rapport* cu ea⁷¹. Aceste ouă erau ascunse în interiorul statuii⁷² și astfel cunoscute doar de TeAECrñjq [preot] (Proci., in *Tim.*, I. 273. 11). Acele ερροποϋτσει; [pietre scumpe gravate] și εϋϋδιπατα [formulele scrise] corespund *caracterelor și numerelor vitale* din Proci., in *Tim.*, III.6.13. (xapaKTfjpeq) (caracterele care includ, printre altele, simbolica celor șapte vocale corespunzând celor șapte zei planetari)⁷³ pot fi scrise (*Qeoiq*) sau rostite⁷⁴ (Ἐκ<pwvTiaic;). Maniera corectă de a le pronunța era un secret profesional transmis oral⁷⁵. Atribu-

ANEXA II - TEURGIE

253

tele zeilor puteau fi enumerate cu efect magic într-o invocație orală⁷⁶. „Numele dătătoare de viață” mai includeau unele denumiri pe care zeii înșiși le dezvăluiau Iulianilor, permițându-le astfel să obțină răspunsuri la rugăciunile lor⁷⁷. Acestea ar fi dintre 6 vopaia |3dp|3apa [numele barbare] care, potrivit *Oracolelor Chaldeene*, își pierd eficacitatea dacă sînt traduse în grecește⁷⁸. Unele ne-au fost explicate de zei⁷⁹; iar în rest, dacă un xapaTTip [caracter, semn] nu are sens pentru noi, asta nu înseamnă că nu are semnificație în sine (*de myst.*, 254.14 și urm.).

În toate aceste privințe ceremonia teurgică era departe de a fi originală. Ierburile și lapidariile sînt pline de „botanică astrologică” și „mineralogică” ce atribuiam anumite plante și pietre prețioase anumitor zei planetari, și ale căror începuturi datează cel puțin de pe vremea lui Bolos din Mendes (în jurul anului 200 î.H.)⁸⁰. Aceste ouă erau deja folosite în invocațiile magiei greco-egiptene; astfel, Hermes era invocat prin numele planetei sau al copacului său, zeita lunii prin recitarea unei liste de animale etc. sfîrșind cu *fi-am spus semnele și simbolurile numelui*⁸¹. xapccKTfjpeq listele de atribute, ovopaTa pdpPapa aparțin *materiei magice* greco-egiptene obișnuite; Lucian era familiarizat cu folosirea ei (*Menipp.*, 9 fin.), la fel și Celsus, iar teoria eficacității intraductibile era menținută cu tărie de Origenes în contra lui Celsus (c. *Cels.*, 1.24 și urm.). Pentru un zeu care își dezvăluie adevăratul nume în timpul operației magice, cf. *PGM*, 1,161 și urm.; pentru importanța unei Eiopwvriaî [rostiri] corecte, *PGM*, V. 24 etc.

Nici realizarea statuetei magice de zei nu era un meșteșug nou sau un monopol al teurgilor⁸². Fundamentul ei ultim era credința primitivă și răspîndită într-o ovfivâQeia [înțelegere] naturală care leagă imaginea cu originalul⁸³, aceeași credință care stă la baza folosirii magice a imaginii ființelor vii în scopul unui *envoutement* [farmec]. Centrul ei de difuzare era evident Egiptul, unde era înrădăcinată în idei religioase indigene⁸⁴. Dialogul hermetic tîrziu *Asclepius* pomenește despre *statuas animatas sehsu et spiritu plenas* [statui însuflețite și pline de spirit] care prevestesc viitorul, *sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus* [prin oracol, precizie, vise și multe alte lucruri], și pot fi totodată cauza sau remediul bolii; arta de a produce astfel de statui, fixînd în interiorul lor, cu ajutorul unor ierburi, gume și miresme, suflete de demoni sau îngeri, a fost descoperită în Egiptul antic, *hic deorum ficator est homo* [făuritorul zeilor este omul⁸⁵]. Papirusurile magice oferă „rețete” pentru a construi astfel de imagini și pentru a le însufleți (wtupeTv. XII. 318) de exemplu, IV. 1841 și urm., în care se precizează că imaginea trebuie să fie goală ca

statuile lui Psellus și să conțină un nume magic înscris pe foiță de aur; 2360 și urm., un Hermes gol conținând o formulă magică, consacrat printr-o cunună și prin sacrificiul unui cocoș. Începând cu secolul I î.H.⁸⁶ se pomenește confecționarea și folosirea magică individuală⁸⁷ a unor imagini asemănătoare în afara Egiptului. Nero era în posesia uneia, darul unui *plebeius quidam et ignotus* [plebeu oarecare și necunoscut] care îl avertiza de conspirații (Suet., *Nero* 56); Apuleius a fost acuzat, probabil pe bună dreptate, că posedă o astfel de imagine⁸⁸. Lucian în *Philopseudes-ul* său satiriza credința în ele⁸⁹; Philostratus pomenește folosirea lor în chip de amulete⁹⁰. În secolul al III-lea Porfir menționează un oracol⁹¹ al lui Hecate care conține instrucțiuni pentru confecționarea unei imagini care provoacă credinciosului viziunea zeiței somnului⁹². Dar adevărata lor vogă a început mai târziu și pare să se datoreze lui Iamblihos care, fără îndoială, le considera cea mai eficace apărare a cultului tradițional împotriva sarcasmelor criticilor creștini. În timp ce Porfir în *Flepi dyaAud-rwv* [Despre statui] nu pare să pretindă că zeii sînt prezenți în vreun fel în imaginile care îi simbolizează⁹³, Iamblihos, în opera cu același titlu, încearcă să demonstreze „că idolii sînt divini și sălăș al prezenței divine” și își apără cauza narînd noAAAd cmiGava [multe lucruri de necrezut]⁹⁴. Discipolii săi căutau de obicei semne de la statui și nu ezitau să contribuie cu dnri9ava [lucruri incredibile] proprii: în relatarea lui Maximus, o statuie a lui Hecate rîde, iar torțele pe care le ține în mîină se aprind automat⁹⁵; Heraiscos are o „intuiție” atît de sensibilă încît distinge statuia „însuflețită” de cea „neînsuflețită” cu ajutorul senzației pe care i-o dă⁹⁶.

Arta confecționării imaginilor oraculare a trecut de la lumea păgînă în repertoriul magicienilor medievali, unde a avut o viață lungă, deși nu era la fel de răspîndită ca folosirea de imagini pentru *envoutement*. Astfel, o bulă a papei Ioan XXII, din 1326 sau 1327, denunță persoanele care, prin magie, încătușează demoni în imagini sau alte obiecte, le pun întrebări și obțin răspunsuri⁹⁷. Ar mai fi două probleme în legătură cu TEAecrriKrj [ceremonia de inițiere] teurgică, deși nu ne putem ocupa de ele aici. În primul rînd dacă a contribuit cu ceva la credința, familiară atît Italiei medievale cît și Bizanțului medieval, în *izÁia^aia* [talismane] sau „statuae averruncae” - imagini fermecate a căror prezență, ascunsă sau vizibilă, avea puterea să ferească de dezastre naturale sau înfrîngeri militare⁹⁸. Erau de fapt aceste *jeĂea^a-ra* (atribuite de obicei unor magicieni anonimi sau legendari) opera teurgilor? Zosimus (4.18) povestește că teurgul Nestorius a salvat Atena de cutremur în 375 î.H., oferind un astfel de *isteața* (o statuie a lui Ahile) în Parthenon, conform unor instrucțiuni primite în vis. Tot

ANEXA II - TEURGIE

255

teurgică pare să fi fost statuia lui Zeus Philios dedicată *magilor și vrăjitoarelor* în Antiohia de un contemporan al lui Iamblihos, păgînul fanatic Theoteknos, care a practicat teAetcu, \ioi\ozic, KaGapnoi [ceremonii, inițieri și purificări] în legătură cu ea (Eus., *Șist. Ecol.*, 9.3,9.11). Putem stabili o origine asemănătoare statuii lui Jupiter, înarmat cu fulgere de aur care, în 394, a fost „consacrată cu anumite rituri” pentru a-l ajuta pe pretendentul păgfcu Eugenius împotriva trupelor lui Theodosius (Aug., *Civ. Dei*, 5.26): poate fi recunoscută mîina lui Flavianus, susținătorul principal al lui Eugenius, renumit pentru ocultismul său păgîn. Apoi, âyaA|act TETeAeanevov [statuia consacrată] care a protejat Regium de focurile Etnei și de invazie pe mare pare să fi fost echipată cucroixeTa [elemente] într-un fel care amintește de aunPoAa [simbolurile] din teurgie și papirusuri⁹⁹: *căci într-un picior se găsea focul neadormit, în celălalt apă neîntreruptă*. A doua întrebare pe care vreau să o pun este dacă TeAEaTiKrj [ceremonia de inițiere] teurgie i-a inspirat pe alchimiștii medievali în preocuparea lor constantă de a încerca crearea unor ființe omenești artificiale

(„homunculi”). Legătura de idei este mai puțin evidentă în acest caz, dar orientalistul Paul Kraus¹⁰⁰, a cărui moarte prematură a însemnat o mare pierdere, a oferit recent dovezi insolite pentru o legătură istorică. El atrage atenția asupra unor referiri din marea culegere de scrieri alchimice atribuită lui Jâbir ben Hayyan (Gebir) la o lucrare (falsă ?) a lui Porfir intitulată *Cartea facerii*¹⁰¹; mai mult decât atât, semnaleză folosirea speculațiilor neoplatonice despre imagini într-un fel care indică oarecare familiarizare cu opera autentică a lui Porfir, incluzînd poate și scrisoarea către Anebo¹⁰².

5. Modus operandi: transa mediumnică

În vreme ce TeAecmKii căuta să însuflețească, cu prezența unui zeu, un „receptacol” (uttoSoxtj) neînsuflețit, o altă ramură a teurgiei avea ca scop încarnarea lui temporară (doKpivsiiv) într-o ființă omenească (KaToxoi; sau un termen tehnic mai precis Soxoc;)¹⁰³. La fel cum vechea artă se întemeia pe noțiunea mai largă a unei auneTTdQua naturale și spontane între imagine și original, tot așa se întemeia și cea nouă pe credința răspîndită că alterațiile spontane ale personalității s-ar fi datorat posesiunii de către un zeu, daimon, sau o ființă omenească decedată¹⁰⁴. Se poate deduce din afirmația lui Produs potrivit căreia capacitatea sufletului de a părăsi trupul și de a se întoarce la el este confirmată de *ceea ce este atribuit teurgilor din timpul lui Marcos, căci ei printr-o ceremonie făceau și obțineau acest lucru*¹⁰⁵, că a existat o tehnică

256

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ANEXA II - TEURGIE

257

pentru a produce astfel de alterații încă de pe vremea Iulianilor. Iar că astfel de tehnici erau practicate și de alții reiese din oracolul citat de Firmicus Maternus în colecția lui Porfir (*err. prof. rel.*, 14) care începe astfel: *Serapus vocatus et intra corpus hominis collocatus talia respondit* [Serapus chemat și intrînd în corpul omului răspunde la lucruri de acest fel]. Cîteva din oracolele lui Porfir par să se bazeze, cum spune și Prederic Myers¹⁰⁶, pe spusele mediumilor care au intrat în transă cu acest scop, nu în lăcașuri oficiale, ci în cercuri particulare. Acestui tip îi aparțin și indicațiile pentru ieșirea din transă (cnrdAuaiq) date, așa-zis, de zeu prin intermediul mediumului¹⁰⁷, care își au analogul în papirusuri și despre care este greu de crezut că ar face parte dintr-un răspuns oficial oracular. Din aceeași categorie face parte și „oracolul” citat (din Porfir?) de Produs în *Remp.*, 111.28. *Un zeu a spus: pe mine nu mă aduce nefericitul suflet al celui ce m-a primit*. Astfel de e'iaxpiaeiq [încarnări] particulare se deosebeau de oracolele oficiale prin faptul că intrarea zeului în corpul mediumului nu era considerată un act de har divin spontan, ci un răspuns la chemarea sau chiar la constrîngerea¹⁰⁸ operantului (kA^tojp).

Această ramură a teurgiei este deosebit de interesantă datorită analogiei evidente cu spiritismul modern; dacă am fi mai bine informați în legătură cu ea, am putea spera să lămurim, prin comparație, baza psihologică și fiziologică a ambelor superstiții. Dar informația noastră este incompletă. Știm de la Proclus că înaintea „ședinței” atât operantul cît și mediumul erau purificați prin foc și apă¹⁰⁹ (*in Crat.*, 100.21), îmbrăcați în hitonuri speciale și încinși cu brîie adecvate zeității care urma să fie invocate (*in Remp.*, II. 246.23); aceasta pare să corespundă *descrierii inului de Nil, stofei de bumbac* din oracolul porfirian (*Praep. Ev.* 5.9), al cărui rol era, evident, esențial în *ăvoAooiq* [eliberare] (cf. PGM, IV, 89, *îmbrăcînd din cap pînă în picioare copilul gol, linteia indumenta* [haine din pînză de in] ale magicienilor din Amm. Marc, 29.1.29, *purumpallium* [togă albă] a lui Apul., *Apoi.*, 44). Mediumul purta și el o cunună, care avea eficacitate magică¹¹⁰, și ținea sau purta pe veșmînt *imagini ale zeilor invocați*¹¹¹ sau alte aunePoAa potrivite¹¹². Nu se știe nimic sigur despre ceea ce se făcea pentru a provoca transa. Porfir a auzit de persoane care încearcă să provoace

posesiunea (dcmpiveiv) „respectînd cu scrupulozitate xapaKTffpeq (cum făceau și magicienii medievali), dar Iamblihos desconsideră acest procedeu (*de myst.*, 129.13; 131.3 și urm.). El recunoaște validitatea vaporilor (cVr^oi) și a invocărilor (emKĂri'oeK;) (*ibid.*, 157.9 și urm.), dar neagă orice efect al lor asupra mediumului ; Apuleius, pe de altă parte (*Apoi.*, 43), vorbește despre mediumul care este adormit *seu carminum avocamento sive odorum*

delenimento [fie prin distragerea atenției cu cîntece, fie prin farmecul parfumurilor]. Proclus cunoaște obiceiul de a unge ochii cu stricnina și alte droguri pentru a provoca viziuni¹¹³, dar nu îl atribuie teurgilor. Probabil agenții efectivi în operațiunea teurgică, la fel ca și în spiritism, erau de fapt psihologici și nu fiziologici. Iamblihos spune că nu oricine este un medium potențial; cei mai potriviți sînt „persoane tinere și cam simple”¹¹⁴. Opinia lui coincide în această privință cu vechea părere¹¹⁵ generală și experiența modernă tinde în general să-l sprijine, cel puțin în ceea ce privește a doua condiție.

Comportamentul și starea psihologică a mediumului sînt descrise destul de detaliat, dar obscur de Iamblihos (*de myst.*, 3. 4-7) și în termeni mai clari de Psellus (*orat.*, 27, *Scripta Minora*, I. 248.1 și urm., bazate pe Proclus; cf. și *CMAG*, VI. 209. 15 și urm. și *Op. Daem*, XIV, PG, 122, 851). Psellus deosebește cazurile în care personalitatea mediumului este complet suspendată, astfel încît este absolut necesar să fie de față o persoană normală care să-l îngrijească, de cele în care starea de conștientă (TTocpaKoAou9r|a[<.) persistă într-un fel admirabil, astfel încît mediumul știe *pe cine posedă, ce vorbește și cînd trebuie să înceteze de a-l mișca*. Ambele tipuri de transă au loc în zilele noastre¹¹⁶. Simptomele transei, spune Iamblihos, cunosc mari variații de la diferiți „comunicatori” și în diferite ocazii (111.3 și urm.); poate surveni anestezia, insensibilitatea la foc (110.4 și urm.); poate surveni o mișcare a corpului sau imobilitate completă (111.17); pot apărea schimbări de voce (112.5 și urm.). Psellus menționează riscul ca *spiritele materializate* să provoace mișcări convulsive (*mișcare impusă cu forța cuiva*) pe care mediumii mai fragili nu le pot suporta¹¹⁷; în altă parte vorbește de *posedați* mușcîndu-și buzele și mormăind printre dinți (*CMAG*, VI. 164.18).

Majoritatea acestor simptome sînt ilustrate de studiul clasic al doamnei Henry Sidgwick¹¹⁸ asupra fenomenelor de transă ale doamnei Piper. Mi se pare că putem trage concluzia că stările descrise de observatorii moderni și de cei mai vechi sînt, dacă nu identice, cel puțin analoge. (Se mai poate adăuga observația semnificativă citată din Porfir, *ap. Eus., Praep. Ev.*, 5.8, din Pitagora din Rodos, că „zeii” vin mai întîi fără tragere de inimă, dar mai apoi, cînd se obișnuiesc, vin ușor - i.e., cînd s-a găsit o personalitate aptă de transă.)

Nu aflăm dacă acești „zei” oferă vreo dovadă de identitate; se pare chiar că identitatea lor era adesea disputată. Porfir voia să știe cum se poate deosebi prezența unui zeu de cea a unui înger, daimon, arhanghel (âpxwv) sau suflet omenesc (*de myst.*, 70.9).

Iamblihos admite că practicantii impuri sau neexperți intră în legătură cu Zeul sau, mai rău, cu unul din acele spirite rele

258

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ANEXA II - TEURGIE

259

numite (dvTi'8ŁOi) [divinități potrivnice]¹¹⁹ (*ibid.*, 177.7 și urm.). El însuși, se spune, a demascat un pretins Apolo care era în realitate doar fantoma unui gladiator (Eunap. *vit. soph.*, 473). Sinesius atribuie răspunsuri false unor astfel de spirite nepoftite care „se reped și ocupă locul pregătit pentru o ființă mai înaltă” (*de insomn.*, 142 A); comentatorul lui, Nicephoros Gregoras (*PG* 149, 540 A), atribuie această concepție XaĂsdToi [chaldeenilor] (Iulianus ?) și citează (din *Oracolele chaldeene* ?) o rețetă pentru a rezolva astfel de situații. Alții explică răspunsurile false prin „condiții

proaste"¹²⁰ (*situația proastă a conținutului*, Porf. ap. Eus., *Praep. Ev.* 6.5 = Philop., *de mundi creat.*, 4.20) sau lipsă de bunăvoință¹²¹; alții, iarăși, prin tulburarea stării psihice a mediu-mului sau prin intervenția inoportună a eului său normal (*de myst.*, 115.10). Toate aceste moduri de a explica eșecurile apar și în literatura spiritismului. Zeii, în afara dezvăluirii trecutului sau a viitorului prin intermediul mediumului, mai binevoiau să acorde semne vizibile (uneori audibile)¹²² ale prezenței lor. Corpul mediumului se lungea sau se dilata vizibil¹²³ sau chiar levita (*de myst.*, 112.3)¹²⁴. Dar aceste manifestări luau de obicei forma unor arătări luminoase; Iamblihos e de părere că, fără aceste „viziuni binecuvântate”, operații nu pot fi siguri de ceea ce fac (*de myst.*, 112.18). Produs, se pare, distingea două feluri de ședințe spiritiste: cea „autoptică”, în care GectTîfe [spectatorul] era el însuși martor la fenomen; și cea „epoptică”, în care se vedea nevoit să se mulțumească cu descrierea lor de către *cel care îndeplinește ceremonia magică*¹²⁵. În cel de al doilea caz viziunile puteau fi, desigur, suspectate de a fi pur subiective, cum sugerează și Porfir; iar Iamblihos respinge cu vehemență noțiunea că *evQoua\aa\ioq* [inspirația divină] sau *liavTiKii* [arta de a prezice] ar putea avea o origine subiectivă (*de myst.*, 114.16; 116.13) și se referă la semne obiective ale vizitei pe care „zeii” le lasă în urma lor¹²⁶. Scriitorii mai târzii își dau silința să explice de ce doar unele persoane, datorită unui dar natural sau iepocTiKri Suvaiui [forței sfinte], pot avea astfel de viziuni (Proci., *in Remp.*, II. 167.12; Hermeias, *in Phaedr.*, 69.7 Couvreur).

Apariții luminoase au fost înregistrate încă de pe vremea *Oracolelor chaldeene*, care promiteau că, pronunțând unele vrăji, practicantul va vedea „focul luând chipul unui băiat” sau „un foc fără chip (d-rumoTov) din care se aude o voce” sau multe alte lucruri¹²⁷. De comparat cu *fantomele înflăcărâte* prezentate de „chaldeeni” împăratului Iulian¹²⁸; *fantomele luminoase hecatice* pe care pretinde că le-a văzut Proclus (Marin., *vit. Proci.*, 28); indicația lui Hipolit pentru a simula apariția de foc a lui Hecate prin mijloace naturale dar periculoase (*Ref. Haer.*, 4.36). În *de myst.*, 3.6 (112.10 și urm.) aceste fenomene sînt evident asociate

cu mediumnitatea; spiritul poate fi văzut - ca o formă luminoasă sau de foc pătrunzînd daKpivduEvov în trupul mediumului sau părăsindu-l - de către operant (tw (teaytdouvTi), medium (tu> 8LXo\ievu)) și uneori de către toți cei de față: ultimul caz (auTof i\$ [autopsia] lui Proclus) pare să fie cel mai satisfăcător. Analogia aparentă cu așa-numitul „ectoplasm” sau „teleplasm”, pe care observatorii moderni pretind că l-au văzut ieșind și intrînd în corpul unor mediumi, a fost observată de Hopfner¹²⁹ și alții. Ca și „ectoplasmul”, aparițiile pot fi fără formă (aTuntoTa, dudpcpwTa) sau pot avea o formă (TETirnw^iEva, \iE\iop(pw\ieva): unul din oracolele lui Porfir (*Praep. Ev.*, 5.8) vorbește despre „focul pur comprimat în forme sacre” (tuttoi); dar după Psellus (*PG* 122, 1136 C) aparițiile informe sînt cele mai demne de încredere, iar Proclus (în *Crat.*, 34.28) explică chiar cauza, *căci fiind fără formă la început, să capete treptat formă*. Caracterul luminos care li se atribuie de obicei este fără îndoială legat de cultul focului „chal-deean” (iranian); dar amintește atît de ipwTaywyioti (*luminările*) atestate în papirusuri¹³⁰ cît și de „luminile” din încăperea în care se țin ședințele de spiritism moderne. Proclus vorbește de procesul modelator care are loc „într-un lumină”¹³¹; aceasta sugerează o *divinație cu ajutorul unei lămpi* asemenea celei prescrise în *PGM*, VII. 540 și urm., unde magicianul spune (561): *să intre în sufletul lui (al copilului) ca să-i dea o formă (7wnwar\7a\.) nemuritoare, într-o lumină puternică și nepieritoare*. Eitrem¹³² traduce în acest loc tuttcjcfittcci cu „percepe” (sens care nu este atestat în alte părți); dar, avînd în vedere pasajele la care ne-am referit mai sus, cred că ar trebui să spunem „a da formă” („abbilden”, Preisendanz) și să presupunem că este vorba de o materializare. „Lumina puternică și nepieritoare” înlocuiește lumina pieritoare a lămpii, la fel ca în *PGM*, IV. 1103 și urm., unde observatorul vede cum lumina lămpii ia

„forma unei bolți cilindrice”, apoi este înlocuită de „o lumină puternică într-un vid” și îl vede pe zeu. Nu știm însă dacă s-au folosit vreodată lămpi în teurgie. Desigur, unele tipuri de AuxvopavTŁia [divinație cu ajutorul unei lămpi]¹³³ se petreceau în întuneric, altele în aer liber¹³⁴, iar lychnomantia nu figurează printre varietățile *de conducere a luminii* înregistrate în *de myst.*, 3.14. Asemănarea de limbaj rămîne, însă, izbitoare.

Note la anexa II

1. W. Kroll, de *Oraculis Chaldaicis* (Breslauer ! lungen, VIII. 1894).
2. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (CMAG)*, voi. VI; *Melanges Cumont*, 95 și urm. Cf. Cumont, „Note sur les mysteres neoplato-
260 GRECII ȘI IRAȚIONALUL
niciens”, în *Rev. Belge de Phil. et d'Hist.*, 7 (1928) 1477 și urm., și *idem*, *Vie de l'Emp. Julien*, 73 și urm. Despre Procopiu din Gaza ca sursă a lui Psellus, vezi L.G. Westerink în *Mnemosyne*, 10 (1942) 275 și urm.
3. *Griechisch-Ägyptische Offenbarungszauber* (citată ca *OZ*), și în introducerea și comentariul la traducerea lui din *de mysteriis*. Cf. și articolele sale „Mageia” și „Theurgie” în Pauly-Wissowa, și *infra*, n. 115.
4. în special „Die auaTaaı̄ und der Lichtzauber in der Magie”, *Symb. Oslo*, 8 (1929) 49 și urm.; și „La Theurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques”, *ibid.*, 22 (1942) 49 și urm. Eseul lui W. Theiler, *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle, 1942), tratează într-un mod erudit despre influența doctrinală a *Oracolelor* asupra neoplatonismului târziu, subiect pe care nu l-am abordat.
5. *Papyri Graecae Magicae*, ed. Preisendanz (abbrev. *PGM*).
6. Cf. Bidez - Cumont, *Les Mages helléniques*, I. 163.
7. *A teurgului care se numește Iulian*, Suidas, s.v.
8. Suidas, s.v., cf. Proclus in *Crat.*, 72.10 Pasq., in *Remp.*, II. 123.12 etc. Psellus (confundîndu-l cu tatăl său ?) îl plasează în vremea lui Traian (*Scripta Minora* I, p. 241.29 Kurtz DreXI).
9. *Vie de Julien*, 369, n. 8.
10. Vezi Eitrem, *Symb. Oslo*, 22.49. Psellus pare să fi înțeles cuvîntul în ultimul sens, *PG*, 122, 721 D: *pe zei oamenii îi fac*. Cf. și hermeticul „*deorum fictor est homo*”, citat la p. 253.
11. Expresia lui Proclus *teurgii din timpul lui Marcos* (in *Crat.*, 72.10, in *Remp.*, II. 123.12) se referă poate atît la tată cît și la fiu.
12. Ad. *Philops.*, 12 (IV. 224 Jacobitz). Asupra acestui comentariu marginal, vezi Westrink, *op.cit.*, 276.
13. *Script. Min.*, I. 241.25 și urm., cf. *CMAG*, VI. 163.19 și urm. După cum observă Westrink, sursa acestor afirmații pare să fie Procopiu.
14. Marinus, *vit. Proci*, 26; cf. Proci., in *Crat.*, C. 122. Asupra acestor pretenții la originea divină, care sînt frecvente în literatura ocultă elenistică, vezi Festugiere, *L'Astrologie*, 309 și urm.
15. Bousset, *Arch. f. Rel.* 18 (1915) 144, pledează pentru o dată mai timpurie invocînd coincidențele cu doctrina lui Cornelius Labeo. Dar datele legate de Labeo sînt departe de a fi sigure; iar coincidențele pot să însemne doar că Iulianii aveau contacte cu cercurile neoplatonice care, după cum știm, se interesau de magie.
16. *Script. Min.*, I. 241.29; cf. *CMAG*, VI. 163.20. Despre oracole-doctrine primite prin intermediul unei viziuni, cf. Festugiere, *op.cit.*, 59 f.
17. Vezi cap. III, n. 70.
18. Kroll, *op.cit.*, 53 și urm. Pasajele despre focul divin amintesc de „rețeta nemuririi” din *PGM*, IV. 475 și urm., care este într-un fel cel mai apropiat analog al *Oracolelor Chaldeene*. Iulian, *Or. V.*, 172 D, atribuie 6 XaA5aTo!; (*Chaldeanului*) (de exemplu Iulianus) un cult al zeului cu șapte raze. Acest titlu solar apare denaturat în două pasaje din Pselkis: *Script. Min.*, I. 262.19 : *pe Erotyhen sau Kasothan sau Eptakis (âteșteEptaktis)*, sau dacă vreun alt daimon înșelător, și *ibid.*, I. 446.26: *pe cel cu Șapte Raze (Eptaktin, Bidezj Apoulios fiind*

- constrîns prin jurăminte să nu aibă legături cu teurgul* (se. Iulianos). Cf. și Proc, *in Tim.*, I. 34.20.: *Soarelui... (adică) cel cu Șapte Raze după teologi.*
19. *Despre lanțul de aur*, *Ann. Assoc. Et. Gr.*, 1875, 216.24 și urm.
20. Proclus, *in Tim.*, III. 120.22: *teurgii ne-au transmis această vrajă prin care era posibil ca acesta să se miște pînă apăsarea singur*; cf. Simpl., *in Phys.*, 795.4, și Damasc, *Princ.*, 11.235.22. Atît aua Taaïq [reunirea] cît și âywyrf [vraja] sînt „termeni de magie” familiari nouă din papirusurile magice.
21. Proclus, *in Remp.*, II. 123.9 și urm.
22. Suidas, s.v. 'IouAiavdq [Iulianos]. Acest merit îi este atribuit lui Iulianus, cum sugerează și Claudian, *de V cons. Honorii*, 348 și urm., care vorbește de magie „chaldeeană”. Pentru alte versiuni ale povestirii și pentru un sumar al lungilor controverse moderne, vezi A.B. Cook, *Zeus*, III. 324 și urm. Această atribuire a fost poate sugerată de o confuzie cu acel Iulianus care a comandat campania împotriva dacilor în vremea lui Domițian (Dio Cass., 67.10).
23. *Script. Min.*, I. 446. 28.
24. Anastasius din Sinai, *Qaestiones* (PG 89, col. 525 A). Pentru presupusa rivalitate dintre Iulianus și Apuleius, cf. Psellus, citat *supra*, n. 18.
25. Cf. Olimpiodoros *in Phaed.*, 123.3. Norvin: *pe de o parte cei care preferă filosofia, precum Porfir și Plotin și mulți alți înțelepți; pe de altă parte cei care preferă teurgia, cum sînt Iamblihos, și Sirianos, și Proclus, și toți preoții.*
26. îndemnul în proză, *să nu faci vrăji ca să nu se îndepărteze ceea ce ai*, pe care îl citează în *Enn.*, I. 9. *init.*, este numit „chaldeean” de Psellus (*Expos. or. Chald.* 1125 c și urm.) și într-un scoliion tîrziu *ad loc.*, dar nu poate proveni dintr-un poem în hexametri. Doctrina este pitagorică.
27. Porf., *vit. Plot.*, 16. Cf. Kroll, *Rh. Mus.*, 71 (1916) 350: Puech., în *Melanges Cumont*, 935 și urm. într-o listă similară de profeți fictivi, Arnob., *adv. gentes*, 1.52, Iulianus și Zoroastru figurează unul lîngă altul.
28. Cf. în spec. c. 9.1. 197.8 și urm. Volk.
29. *Enn.* 4.4.37, 40. Remarcăm că în timpul discuției folosește cuvîntul yor|TĒi'a [vrăjitorie] disprețuitor, și nu introduce nici unul din termenii teurgici de artă. Pentru concepția stoică și neoplatonică despre auijTrd0Eia, vezi K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, și observațiile mele din *Greek Poetry and Life*, 373 și urm. Astfel de explicații erau prețuite de către teurghi (*de myst.* 164.5 și urm. Parthey).
30. *Symb. Oslo.*, 22.50. După cum observă Eitrem, Lobeck și Wilamowitz erau de altă părere: ar mai fi putut adăuga numele lui Wilhelm Kroll (*Rh. Mus.*, 71 [1916] 313) și Joseph Bidez (*Vie de Julien*, 67; *CAH*, XII, 635 și urm.).
31. Vezi și *CQ*, 22 (1928) 129, n. 2.
32. J. Cochez, *Rev. Neo-Scholastique*, 18 (1911) 328 și urm. și *Melanges Ch. Moeller*, 1.85 și urm., Cumont, *Mont. Piot.*, 25. 77 și urm.
33. *De abst.*, 4.6, cf. *de myst.*, 265.16, 277.4. Vezi, în continuare, convin-gătoarea ripostă dată de E. Peterson lui Cumont, *Theol. Literatur-zeitung*, 50 (1925) 485 și urm. Aș adăuga că aluzia din *Enn.*, 5.5.11

262

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ANEXA II - TEURGIE

263

la oameni care sînt excluși din anumite ispd [ceremonii] sacre din cauza yaorpijiapyîa [lăcomiei la mîncare] se referă probabil la Eleusis, nu la Egipt; *căci se spune că și Eleusinii se abțin de la păsări de casă, de la pești, de la bob și de la mere*; cf. Porfir, *de abst.* 4.16.

34. Cf. *CQ*, 22 (1928) 141 și urm. și E. Feterson, *Philol.*, 88 (1933) 30 și urm. în schimb, după cum observă Eitrem (*Symb. Oslo.*, 8.50), termenul magic și teurgic aucnaai<; nu are nici o legătură cu *unio mistica*.

35. Vezi studiul erudit, elegant și plăcut al lui Bidez, *La Vie du Neoplatonicien Porphyre*. O contaminare asemănătoare a misticismului de către magie întîlnim și în alte culturi. „în loc ca religia populară să fie spiritualizată de idealul contemplativ, există tendința ca forma cea mai înaltă de religie să fie invadată și contaminată de forțele subraționale ale infernului păgîn, ca în

cazul budismului tantric și în unele forme ale hinduismului sectar" (Christopher Dawson, *Religion and Culture*, 192 și urm.).

36. Poate tânăr fiind, a scris acestea așa cum le-a văzut, Eun., vit. soph., 457 Boissonade; Bidez, op.cit., cap. III.

37. Fragmentele au fost editate de W. Wolff, *Porphyrii de Philosophia ex Oraculis Haurienda* (1856). Despre caracterul general al acestei antologii, vezi A.D. Nock, „Oracles theologiques”, *REA*, 30 (1928) 280 și urm.

38. Fragmentele reconstituite (nu foarte științific) de Gale au fost retipărite în ediția lui Parthey de *mysteriis*. Asupra datei, vezi Bidez, op.cit., 86.

39. *Apud Eus., Praep. Ev.*, 5.10,199 A (= fr. 4 Gale): *zadarnice vor fi fost invocările zeilor... și cu atât mai mult așa-numitele legi fatale ale zeilor: căci cel nevinovat este implacabil și liber și neconstrâns*.

40. Probabil că în scrisoarea către Anebo nu se pomenește de Iulianus sau de *Oracolele chaldeene* din moment ce nu sînt menționați în răspunsul lui Iamblihos. Dacă „teurgia” din *de mysteriis* este independentă de tradiția iulianică, rămîne încă de lămurit. Scriitorul susține că atât doctrinele „chaldeene” (p. 4.11) sau „asiriene” (p. 5.8) cît și cele egiptene îi sînt cunoscute și că va face o prezentare a ambelor tipuri.

41. Marinus, vit. *Procli*, 26; Lydus, *mens.*, 4.53; Suidas s.v. Flōpīpupīoc;

42. Aug., *Civ. Bei*, 10.32 = de regressu fr. 1 Bidez (*Vie de Porphyre*, an. II).

43. *Ibid.*, 10.9 = fr. 2 Bidez. Despre funcția *sufletului spiritual* în teurgie, vezi Proclus, *Elements of Theology*, p. 319, editat de mine.

44. Cf. părerea lui Olimpiodoros, *supra*, n. 25.

45. Iulian, *Epist.*, 12 Bidez; Marinus, vit. *Procli*, 26; Damasc, I. 86.3 și urm.

46. *De mysteriis*, deși a apărut semnat cu numele de „Abammon”, a fost atribuit de Proclus și Damascius lui Iamblihos; și după publicarea disertației lui Rasche în 1911, majoritatea specialiștilor au acceptat această atribuire. Cf. Bidez în *Melanges Desrousseaux*, 11 și urm.

47. *Epist.*, 12 Bidez = 71 Hertlein = 2 Wright. Autorul ediției Loeb nu are dreptate susținînd împotriva părerii lui Bidez că τὸν Ἰαμβλίχου ἰσοῦς ἐστὶν ἐν τούτῳ Ἰαμβλίχου τὸν Τίναρ: τὸν Ἰαμβλίχου εἰς, τὸν

nu poate însemna „scrierile lui Iamblihos către omonimul său”; nici că Iamblihos cel Tânăr nu era Γεδαοπος; [instruit asupra lucrurilor divine].

48. Cf. ceea ce spune Eunapius despre un oarecare Antoninus, care a murit la scurt timp înainte de 391 (p. 471).

49. Astfel Proclus a aflat de la Asclepigeneia despre Γεοῦπυιῆς Κτῆς Δυωυρῆς [vraja teurgică] a „marelui Nestorius”, pe care ea singură o moștenise pe linia tatălui ei Plutarchus (Marinus, vit. *Procli*, 28). Despre această transmitere familială a secretelor magice, vezi Dieterich, *Abraxas*, 160 și urm.; Festugiere, *L'Astrologie*, 332 și urm. Diodoros o numește practică chaldeeană, 2, 2, 9.4.

50. Marinus, vit. *Procli* 26, 28. nepi dyioyῆς [Despre conduită] este înregistrat de Suidas, s.v. ριποκαογ.

51. *Script. Min.*, I. 237 și urm.

52. Migne, *PG* 149, 538 B și urm., 599 B; cf. Bidez, *CMAG* VI. 104 și urm., Westerink, op.cit., 280.

53. Nauck interpretează cpucnv care nu poate avea subiect.

54. Printre scriitorii mai tîrzii, Proclus (*in Ale*, p. 73.4 Creuzer) și Ammianus Marcellinus (21.14.5) se referă la incident. E limpede însă că Proclus, care spune că *Egipteanul îl admira pe Plotin ca avînd un daimon divin*, depinde de Porfir; la fel probabil și Ammianus, direct sau printr-o sursă doxografică.

55. Vezi cap. II, pp. 46 și urm. Ammianus, loc. cit., spune că în vreme ce fiecare om își are „spiritul” lui, astfel de ființe sînt *admodum pau-cissimis visa* [vedenii pentru foarte puțini].

56. Deoarece partea care ne-a rămas din rețeta magică este o invocație către soare, Preisendanz și Hopfner consideră că același (ἴσι'ou) este întrebuițat greșit în loc de soare (ῥἰαιου). Dar pierderea restului rețetei (Eitrem) pare o explicație la fel de posibilă. Despre

- astfel de pierderi, vezi Nock, *J. Eg. Arch.*, 15 (1929) 221. *Același daimon* pare să fi jucat un rol și în alchimie; cf. Zosimus, *Comm. in w*, 2 (Scott, *Hermetica*, IV. 104).
57. De exemplu *PGM*, IV. 1927. Tot astfel IV. 28 spune că este necesar un loc dezgolit recent de scurgerea Nilului și încă necălcăt de picior de om și II. 47, *un loc fără nimic murdar*. La fel Thessalus, *CCAG*, 8 (3). 136.26 *casă curată*.
58. *Apud* Porf., *de abst.* 4.6. (236.21 Nauck); cf. 237.13. în continuare spune: *să nu se curețe locurile sacre de purificare și sfinte pentru serviciul divin*. Despre practicile magice din templele egiptene, vezi Cumont, *L'Egypte des Astrologues*, 163 și urm.
59. De exemplu *PGM*, IV. 814 și urm. *cpuAaKii (Despre pază)* cf. Proclus în *CMAG* VI, 151.6: *căci pentru pază sînt de ajuns laurul, orice alt arbust, cîinii etc.*; iar despre spirite care devin agresive în timpul ședințelor, Pitagora din Rodos în Eus., *Praep. Ev.*, 5.8.193 B; Psellus, *Op. Daem.*, 22, 869 B.
60. Stropirea cu sînge de porumbel are loc într-o dTrdAuaic; [dezlegare] *PGM*, II. 178.
61. Fr. 29 = *de myst*, 241.4 = Eus., *Praep. Ev.*, 5.10, 198 A.
62. *CRAI*, 1942, 284 și urm. Ne putem îndoi asupra datei tîrzii pe care Cumont o atribuie introducerii păsărilor domestice în Grecia; dar aceasta nu afectează discuția de față.
- 264 GRECII ȘI IRAȚIONALUL
63. „Cocoșul a fost creat pentru a combate, împreună cu cîinele, demonii și vrăjitorii”, Darmesteter (citată de Cumont *loc. cit.*). Credința în virtuțile apotropaice supraviețuiește pînă în zilele noastre în multe țări. Despre această credință la greci, vezi Orth în *P.-W.*, s.v. „Huhn”, 2532 și urm.
64. *Is. et Os.*, 46, 369 F.
65. *CMAG*, VI. 150.1 și urm., 15 și urm. (bazat parțial pe antipatia dintre leu și cocoș. Pliniu, *iV.H.*, 8.52 etc.). Cf. Bolus, *cpucnrd [Lucrurile naturale]* fr. 9 Wellmann (*Abh. Beri. Akad., phil.-hist.* Kl., 1928, nr. 7, p. 20).
66. Idei similare apar în „rețeta de nemurire”, *PGM* IV. 475 și urm. de exemplu 5.11, *ca să admir focul sacru și 648 din miile de oameni cei care devin nemuritori în această clipă*. Și ea culminează în viziuni luminoase (634 și urm., 694 și urm.). Dar consacrarea în nemurire teurgică poate să fi fost legată de un ritual de înmormîntare și înviere, Proci., *Theol. Plat.*, 4.9, p. 193, *că înmormîntează trupul teurgilor fără cap în cea mai tainică dintre ceremonii* (cf. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 163).
67. Psellus, deși face legătura dintre TeAeanKrj [ceremonia de inițiere] și statui, explică termenul astfel: *știința inițierii este aceea care face (astfel MSS) sufletul prin forța lucrurilor materiale din el (Expos. or. Chald., 1129 D, în PG, voi. 122)*. Hiercoles, care reprezintă o tradiție diferită, consideră TeAeoTiKti arta de a purifica pneuma (*in aur. carm.*, 482 A Mullach).
68. Psellus spune despre „chaldeenii” că *lucrează plăsmuind din diferite materiale statui de oameni care alungă bolile (Script. Min., I. 477. 8)*. Despre simboluri cf. citatul lui Proclus, *in Crat.*, 21.1: *căci spiritul patern a creat simboluri potrivit universului*.
69. *Epist.*, 187 Sathas (*Biblioteca Graeca Medii Aevi*, V. 474).
70. *CMAG*, VI. 151.6; cf. și *in Tim.*, 111.9 și urm.
71. Cf. Proclus în *CMAG*, VI. 148 și urm. cu introducerea lui Bidez și Hopfner, *OZ* I. 382 și urm.
72. O practică identică există în Tibetul modern, unde statuile sînt consacrate inserînd în cavitatea din interiorul lor vrăji scrise și alte obiecte cu puteri magice (Hastings, *Encycl. of Religion and Ethics*, VII. 144, 160).
73. Cf. R. Wunsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 98 și urm.; A. Audolent, *Defixionum Tabellae*, p. LXXIII; Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik u. Magie*, 35 și urm.
74. Proclus, *in Tim.*, II. 247.25, cf. *in Crat.*, 31.27. Porfir a inclus, de asemenea, în lista lui de *materia magica teurgică*, atît *figurationes* [imaginile] cît și *soni cerți quidam ac voces* [anumite sunete și voci] (*Aug., Civ. Dei*, 10.11).
75. Marinus, *vit. Proci.*, 28; Suidas, s.v. XaASaiKoTq ŁTTiTn6Łu|aaai [după obiceiul chaldeenilor]. Cf. Psellus, *Epist.* 187, unde aflăm că unele formule sînt ineficace *dacă nu le va spune bilbîindu-se sau cum o cere arta*.
76. Psellus spune în *CMAG*, VI. 62.4 că Proclus recomanda invocarea lui Artemis (= Hecate)

ca fiind cea care poartă sabia, cea care este

ANEXA II - TEURGIE

265

încinsă cu o piele de dragon, cea care stăpânește lei, cea cu trei forme : căci se spune caprin aceste nume este atrasă și în acest fel obligată să apară și să fie înșelată.

77. Produs, in *Crat.*, 72.8. Cf. numele divin pe care „profetul Bitys” l-a găsit săpat în hieroglifele dintr-un templu din Sais și pe care l-a dezvăluit „regelui Ammon”, *de myst.*, 267.14.

78. Psellus, *expos. or. chald.*, 1132 C; Nicephoros Gregoras, in *Synes de insomn.*, 541 A. Cf. *Corp. Herm.*, XVI. 2.

79. Cf. traducerile grecești ale unor astfel de nume magice ale lui Clem. Alex., *Strom.*, 5.242, și Hesych. s.v. 'Ecpe'ia ypdjiporra (*Scrierile din Efes*).

80. Vezi Wellmann, *Abh. Beri. Akad., phil.-hist.* Kl., 1928, nr. 7; Pfister, *Byz. Ztschr.*, 37

(1937) 381 și urm.; K.W. Wirbelauer, *Antike Lapida-rien* (Diss. Beri., 1937); Bidez-Cumont, *Les Mages hellenises*, 1.194; Festugiere, *L'Astrologie*, 137 și urm., 195 și urm.

81. *PGM*, VIII. 13; VII. 781. Cf. VII. 560: a venit la mine spiritul care zboară în aer, chemat cu simboluri și cu nume de care nu se îndrăznește să se vorbească și IV. 2300 și urm.;

Hopfner P.-W. s.v. „Mageia”, 311 și urm.

82. Cf. J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos*, 91 și urm., 409; C. Clerc, *Les Theories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II-e siecle apres J.-C.*; J. Greffcken, *Arch. f. Religion*, 19 (1919) 286 și urm.; Hopfner, P.-W., s.v. „Mageia”, 347 și urm., și *OZ I*. 808-812; E. Bevan, *Holy Images*.

83. Cf. Plot., *Enn.*, 4.3.11 (11.23.21 Volk.) cel înclinat să imite în orice fel, așa cum oglinda poate să prindă orice chip, unde în orice fel pare să nege orice virtute specifică a riturilor de consacrare magică.

84. Erman, *Die ägyptische Religion*, 55; A. Moret, *Ann. Musee Guimet*, 14 (1902) 93 și urm.; Gadd, *Divine Rule*, 23. Eusebius pare să știe aceasta: el include *cioplirea statuilor în lemn* printre practicile religioase și magice împrumutate de greci de la egipteni (*Praep. Ev.*, 10.4.4). Un simplu ritual de consacrare prin care se ofereau vase de argilă era folosit în Grecia clasică (texte din *Griech. Weihegebräuche* de G. Hock, 59 și urm.) dar nu se sugerează nicăieri că ar fi fost considerat un mijloc de însuflețire magică.

85. *Asclep.*, III. 24», 37^a, 38" (*Corp. Herm.*, I. 338 358 Scott). Cf. și Preisigke, *Sammelbuch*, nr. 4127, prin „odv w sculptura în lemn (și Nock despre aoavw) dând inspirație templului și multă forță, Mandulis Helios; și Numenius *apud* Orig. c. *Cels.*, 5.38.

86. Aceasta este perioada când apar numeroase piese prețioase cu formule sau figuri magice gravate pe ele (C. Bonner, „Magical Amulets”, *Harv. Theol. Rev.* 39 [1946] 30 și urm.).

Coincidența nu este întâm-plătoare: magia începe să fie la modă.

87. Legende despre comportamentul miraculos al statuilor publice de cult erau, desigur, la fel de răspândite în lumea elenistică precum și în cea medievală: Pausanias și Dio Cassius menționează o mulțime dintre ele; Plutarh, *Camillus* 6, este un *locus classicus*. Dar un astfel de comportament era de obicei considerat ca un act spontan al harului divin și nu ca efect al unei iSpuaîț [întemeieri] sau *Kcnăx^aiq*, [convocări] magice. Despre atitudinea clasică greacă, vezi Nilsson,

266

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

Gesch. d. Griech. Rel., I. 71 și urm.; pînă în perioada lui Alexandru raționalismul pare să fi fost destul de puternic pentru a ține piept, în general (cel puțin în rîndul claselor cultivate), tendinței de a atribui puteri divine unor imagini publice sau particulare. Într-o perioadă mai tîrzie, credința potrivit căreia ele pot prinde viață a fost, poate, alimentată uneori cu ajutorul unor metode frauduloase; vezi F. Poulsen, „Talking, Weeping and Bleeding Sculptures”, *Acta Archaeologica*, 16 (1945) 178 și urm.

88. *Apul.*, *Apoi.*, 63. Cf. P. Valette, *L'Apologie d'Apulee*, 310 și urm.; Abt, *Die Apologie des A.u. die antike Zaubelrei*, 302. Astfel de statuete care erau posesiuni permanente sînt, desigur, altceva decît o imagine construită *ad hoc* pentru a fi folosită într-un Tipărit [ritual] specific.

89. *Philops.*, 42 plăsmuind din noroi pe Eratios, se zice, o aduce pe Chrysis. Cf. *ibid.*, 47 și

PGM, IV. 296 și urm., 1840 și urm.

90. *Vit. Apoll.*, 5.20.

91. Statuile care prind viață au avut poate un rol în magia clasică grecească legată de Hecate; vezi observațiile curioase din Suidas s.v. *QeayâvT]q* și *Ēkcxteiov*, și cf. Diodor 4.51, în care Medeea face o statuie a lui Artemis (Hecate) goală în interior și care conține (pdppaKa [leacuri magice], în maniera egipteană.

92. *Eus., Praep. Ev.* 5.12=*dephil. ex. orac.* pp. 129 și urm. Wolff. Astfel în PGM, IV. 1841 cel care face imaginea îi cere acesteia să-i trimită vise. Aceasta explică referirea la „somnia” din pasajul din *Asclepios*.

93. Vezi fragmentele din Bidez, *Vie de Porphyre*, Anexa I.

94. Photius, *Bibi.*, 215. Informația nu vine dintr-o sursă directă dar poate fi acceptată ca ilustrând direcția principală a demonstrației lui Iamblihos. Cf. Iulian, *Epist.*, 89 b, Bidez 293 AB.

95. Eunap., *vit. soph.*, 475. Cf. PGM, XII. 12. nup auTO]jaTOv [focul spontan] este o veche mostră de magie iraniană (Paus., 5.27.5 și urm.) a cărei tradiție a fost păstrată de Iulianus. Dar era cunoscută și de vrăjitori profani (Athen., 19 E; Hipp., *i2e!* *Haer.*, 4.33, Iulius Africa-nus, Keotol, p. 62 Vieillefond). Reapare în hagiologia medievală, de exemplu Caesarius din Heisterbach, *Dialogue on Miracles*, 7.46.

96. Suidas, s.v. O altă dovadă a însușirilor sale „psihice” era faptul că simpla vecinătate a unei femei impure îi provoca întotdeauna dureri de cap.

97. Th. de Cauzons, *La Magie et la sorcellerie en France*, II. 338 (cf. și 331, 408).

98. Cf. an. III a ediției lui Wolff la Porfir, *de phil. ex. orac.*; H. Diels, *Elementum*, 55 și urm.; Burckhardt, *Civilisation of the Renaissance in Italy*, 282 și urm. (ed. engl.); Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 162 și urm.; C. Blum, *ira/ios*, 44 (1946) 315 și urm. Malalas atribuie unui TEAEa^aTOTTOKDc; [cel care face ceremonii divine] chiar și virtuțile paladiumului troian (*Dabschutz, Christusbilder*, 80 și urm.).

99. Olimpiodoros din Teba în *FHG*, IV 60. 15 Muller (= Photius, *Bibi.*, 58.22 Bekker). Focul și apa erau fără îndoială simbolizate de XapaKTffpei; [caractere gravate]. Faptul că sînt cele două elemente folosite în purificarea teurgică poate fi o coincidență (Proclus, *in Crat.*, 100.21).

ANEXA II - TEURGIE

267

100. *Jabir et la science grecque* (= *Mem. de l'Inst. d'Egypte*, 45, 1942). îi sînt îndatorat doctorului Richard Walzer pentru a-mi fi atras atenția asupra acestei cărți interesante.

101. Porfir apare ca alchimist în Berthelot, *Alchim. grecs*, 25 și în tradiția arabică (Kraus, *op.cit.*, 122, n. 3), dar nu se știe dacă au existat cărți autentice scrise de el despre alchimie. Olimpiodoros și alți neoplatonicieni tîrzii s-au ocupat însă de alchimie.

102. Referiri la *ad Aneb.*, în literatura arabă sînt citate de Kraus, *op.cit.*, 128 n. 5.

103. Nu știu pe ce bază exclude Hopfner aceste două tipuri de operații din definiția pe care o dă „divinației teurgice propriu-zise”. Atunci cînd definim un termen ca teurgia ar trebui să ținem seama de mărturiile vechi și nu de teorii apriorice.

104. Vezi cap. III, p. 66. Pentru personajele secundare care susțin că sînt zei păgîni sau care sînt acceptați ca atare de exorciștii creștini, cf. Min. Felix, *Oct*, 27.6 și urm.; Sulpicius Severus, *Dial.*, 2.6 (PL 20, 215 c) etc.

105. *In Remp.*, II. 123.8 și urm. Judecînd după context, scopul acestei TŁyŁTrj era, probabil — ca și în cazul experimentului imaginar cu ipuxouĂKdq pdp5oq [bagheta magică] citat de Proclus după Clearh -, acela de a produce „o călătorie psihică”, mai curînd decît o stare de posesiune; în orice caz, inducția unui soi de transă pare a fi implicată.

106. „Greek Oracles” în *Hellenica* de Abbott, 478 și urm.

107. Rîndurile 216 și urm. Wolff (= *Eus., Praep. Ev.*, 5.9). G. Hock, *Griech.*

Weihegebräuche, 68, consideră că indicațiile se referă la retragerea prezenței divine din statuie. Dar fraze ca: *muritorul nu se mai îndepărtează de zeu, rănește-l pe muritor, stinge lumina, aprindeți lumina, prieteni, cînd vă treziți* nu se pot referi decît la un medium uman. (în ședințele moderne de spiritism, agenții care manipulează mediumii vorbesc de obicei în acest mod despre medium, la persoana a treia.)

108. Astfel declară cîteva oracole ale lui Porfir, de exemplu 190 *eu invocîndpe zeița Hecate*

prin legile divine pe care le stăpînesc zeii și Pitagora din Rodos, pe care îl citează Porfir (*Praep. Ev.*, 5.8). Constrîngerea este respinsă în *de myst.* (3.18, 145.4 și urm.), unde se neagă faptul că erau folosite amenințări la adresa zeilor de către „chaldeeni”; se spune, în continuare, că procedeul era folosit numai de egipteni (6.5-7). Despre acest subiect cf. B. Olsson în APArMA, Nilsson 374 și urm.

109. în CMAG, 151.10 și urm. se menționează purificarea prin pucioasă și apă de mare, ambele provenind din tradiția clasică greacă: despre pucioasă cf. Hom., *Od.*, 22.481, Teocr. 24.96 și Eitrem, *Opferritus*, 247 și urm.; despre apa de mare, Dittenberger, *Syll.*³ 1218.15, Eur., *IT.*, 1193, Teofr., *Car.*, 16.12. Noutatea constă în faptul că scopul este de a pregăti „anima spiritalis” în vederea receptării unei ființe superioare (Porf., *de regressu*, fr. 2). Cf. Hopfner, P.-W. s.v. „Mageia”, 359 și urm.

110. Cf. ^uacne |ioi oTEcpavouț [dezlegați-mi cununa] în oracolul porfirian (*Praep. Ev.*, 5.9) și cazul tînărului Aedesius, care „cum își punea

268

GRECII ȘI IRAȚIONALUL

ANEXA II - TEURGIE

269

cununa și privea către soare, rostea oracole demne de încredere, într-un stil inspirat de cea mai bună calitate” (Eun., *vit. soph.*, 504).

111. Porfir, *loc. cit.*

112. Produs în CMAG, VI. 151.6: *căci ramura de laur este de ajuns pentru apariția de la sine.*

113. In *Remp.*, II. 117.3; cf. 186.12. Psellus o numește pe bună dreptate o practică egipteană (*Ep.*, 187, p. 474 Sathas): cf. PGM V^a și papyrusul magic demotic de la Londra și Leiden, verso col. 22.2.

114. *De myst.*, 157.14. Olimpiodoros, in *Ale*, p. 8 *Cr.*, susține că oamenii de la țară și copiii sînt mai predispuși la *ivQooioaa\i6q* [inspirație divină] datorită lipsei lor de imaginație (!).

115. Cf. interesantul articol al lui Hopfner, „Die Kindermedien in den Gr.-Aeg. Zauberpapyri”, *Fesfcc/in/iSiV..P. Kondakov*, 65 și urm. Motivul invocat de obicei pentru preferința pentru copii este puritatea lor sexuală, dar cauza reală a eficacității superioare era, fără îndoială, capacitatea lor mai mare de a se lăsa sugestați (E.M. Butler, *Ritual Magic*, 126). Pitia din vremea lui Plutarh era o simplă fată de la țară (Plut., *Pyth. Orac.*, 22, 405 C).

116. Cf. Lord Balfour în *Proc. Soc. for Psychical Research*, 43 (1935) 60: „Doamna Piper și doamna Leonard par să-și piardă orice sentiment al identității personale cînd sînt în transă, ceea ce nu se întîmplă niciodată în cazul doamnei Willett, cel puțin în măsura în care poate să-și dea seama un observator. Stările ei de transă sînt însoțite de descrieri ale propriilor sale experiențe și uneori de comentarii... despre mesajele pe care trebuie să le transmită”. Vezi cap. III, n. 54, 55.

117. ou (pepouaiv (*Ei nu suportă*). Aceasta explică rîndurile citate de Produs, in *Remp.*, I, 111.28: *nu suportă inima întristată*.

118. *Proc. Soc. Psych. Research*, 28 (1915): schimbări de voce, mișcări convulsive, scrîșnit din dinți; p. 206 și urm.; anestezia parțială, pp. 16 și urm. Insensibilitatea la foc era atribuită mediumului D.D. Home și, în multe părți ale lumii, este asociată cu stări psihologice anormale (Oesterreich, *Possession*, 264, 270, trad. engl.; R. Benedict, *Patterns of culture*, 176; Brunei, *Aissâoua*, 109, 158).

119. Cf. FGM, VII. 634: *trimifînd pe adevăratul Asclepios fără vreun daimon divin*, Arnob., *adv. nat.*, 4.12: *magi suiș in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis* [magicienii amintesc că în invocările lor divinitățile potrivnice se furișează mai des decît cei chemați], Heliod., 4.7.: *zeul potrivit este capabil să împiedice fapta*, Porf., *de abst.*, 241 și urm., Psellus, *Op. Daem.*, 22, 869 B. Sursa acestei credințe este considerată iraniană (Cumont, *Rel. Orient.*⁴, 278 și urm.; Bousset, *Arch. f. Rel.*, 18 [1915] 135 și urm.).

120. Porfir, *loc. cit.*, citează cererea unui „zeu” de a pune capăt ședinței în astfel de condiții: *slăbește forța cuvintelor; voi spune minciuni*. Tot astfel, „cel care comunică” va pune capăt ședinței moderne de spiritism spunînd: „Trebuie să mă opresc aici, altfel încep să spun prostii” (*Proc. Soc. Psych. Research*. 38 [1928] 76).

121. După părerea lui Proclus, *in Tim.*, I, 139.23 și *in Remp.*, 1.40.18, aceasta implică, pe lângă prezența unui auz [semn] potrivit, o poziție favorabilă a corpurilor cerești (cf. *de myst.*, 173.8), un loc și un moment favorabil (frecvent în papirusuri) și condiții climaterice favorabile. Cf. Hopfner, P.-W. s.v., „Mageia” 353 și urm.
122. Proclus, *in Crat.*, 36.20 și urm. oferă o explicație teoretică a ceea ce spirițiștii ar numi „vocea directă”; explicația corespunde unor versuri poseidoniene (cf. *Greek Poetry and Life*, 372 și urm.). Hippolit știa chiar cum să trucheze acest fenomen (*Ref. Haer.*, 4.28).
123. *Vede pe cel care se însuflețește sau pe cel care se umflă.* Cf. așa-zisa elongație a unei călugărițe italiene din secolul XVI, Veronica Lapelli (*Jour. Soc. Psych. Research*, 19.51 și urm.) și a mediumilor moderni Home și Peters (*ibid.*, 10.104 și urm., 238 și urm.).
124. Un semn tradițional al magicienilor și al personajelor sacre. îi este atribuit lui Simon Magul (ps. - Clem., *Horn.*, 2.32); misticilor indieni (Philost., *vit. Apoll.*, 3.15); unor sfinți creștini, unor rabini evrei; și, în fine, mediumului Home. Există un text (*PGM XXXIV. 8*) în care un magician include acest semn în repertoriul său; Lucian satirizează orice asemenea pretenții (*Philops*, 13, *Asin.*, 4). Slavii lui Iamblihos se laudă că stăpînul lor levitează în timpul rugăciunii (Eunap., *vit. soph.*, 458).
125. Vezi pasajele din Psellus și Nicetas din Serrae adunate de Bidez, *Melanges Cumont*, 95 și urm. Cf. și Eitrem, *Symb. Oslo*. 8 (1929) 49 și urm.
126. *De myst.*, 166.15, unde Touq KaÂou(iEvou<; [pe cei chemați] pare să fie la diateza pasivă (se. Gsou) și nu (ca la Parthey și Hopfner) la diateza medie (= Touq KXrÎTopag): „zeii” și nu operatorii umani sînt cei care ameliorează caracterul mediumilor (166.18, cf. 176.3). În acest caz, „ierburile și pietrele” vor fi auz(3oÂa pe care „zeii” le poartă, lăsîndu-le apoi în urmă. Cf. cap. IV, n. 19).
127. Proc., *in Remp.*, I. 111.1; cf. *in Crat*, 34.28. și Psellus, *PG* 122, 1136 B.
128. Grigorie din Nazians, *orat*, 4.55 (*PG* 35, 577 C).
129. „Kindermedien”, 73 și urm.
130. Cf. *de myst.*, 3.14., despre diferite tipuri de cpwToq aywyrf (conducere a luminii).
131. Simpl., *in phys.* 613.5, citîndu-l pe Proclus, *vedeniile care pot fi privite se arată doar celor vrednici de asta; căci astfel se spune că lucrurile fără formă capătă contur potrivit oracolului.* Simplicius neagă, totuși, că *Oracolele* descriau aparițiile ce se ridicau Lv toj șuti (616.18).
132. *Greek Magical Papyri in the British Museum*, 14. ReitzensteiniîW. *Myst.-Rel.*, 31, traduce „damit siesich forme nach” (ca sase formeze după).
133. *De myst*, 133.12 *atunci inițiații luau întunericul drept ajutor* cf. Eus., *Praep. Ev.*, 4.1. Vrajitorii susțin, în avantajul lor, că întunericul este necesar, Hipp., *Ref. Haer*, 4.28.
134. *De myst.*, 133.15 *atunci se folosesc pentru luminat de lumina soarelui sau a lunii.* Cf. Aedesius, *supra*, n. 110, Psellus, *Expos. or. Chald.*, 1133 B și Eitrem, *Symb. Oslo.*, 22.56 și urm.

Lista abrevierilor

AJA AJP

Beazley, ARV Beri. Sitzb.

BSA

CAH

CMAG

CP (*Cph*)

CR

CRAI

FHG

GDI

IG

IGA

J.Eg.Arch.
JHS
J. Phil.
JRS
Mnem
N. Jhb.
OGI
PG
PGM
PL
P. Oxy.
PW
RA (Rev. Arch.)
REA
REG
RGW
Rh.Mus.
Roscher
TAPA
American Journal of Archaeology
American Journal of Philology
J.D. Beazley, *Attic Red-figure Vases*
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften
in Berlin
Annual of the British School at Athens
Cambridge Ancient History
Corpus Medicorum Antiquorum Graecorum
Classical Philology
Classical Review
Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions
C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*
H. Collitz și alții, *Sammlung der griechischen Dia-
lektinschriften*
Inscriptiones Graecae
Inscriptiones Graecae Antiquissimae
Journal of Egyptian Archaeology
Journal of Hellenic Studies
Jahrbücher für Philologie und Pädagogik
Journal of Roman Studies
Mnemosyne
Neue Jahresberichte
Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
Migne, *Patrologia Graeca*
Papyri Graecae Magicae
Migne, *Patrologia Latina*
Oxyrhynchus Papyri, ed. Grenfell, Hunt
Pauly-Wissowa, *Real-encyclopädie der klassischen
Altertumwissenschaft*
Revue Arche'ologique
Revue des Etudes Anciennes
Revue des Etudes Grecques
Religionsegeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
Rheinisches Museum für Philologie
W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen*

Indice"

Abaris, 127-128, 130, 143 (32), 147, 151 accident, nerecunoscut ca atare în gîndirea timpurie, 17 Adonis, 169
Aetius, *Plătită*, 5.2.3.: 113 (28) âyog, 42, 57
dyuyij, în magie, 261 (20) *aidos*, 26, 165 *aisa*, 19 aîaxpov aplicat la comportament, 34 (109), 56 Al Ghazali, 180
alastor, 37, 44, 125, 163 și urm. alchimie, 255, 267 (101) Alexander, W.H., 12 Alexandru Polyhistor, 103, 116 (53) Alfdldi, A., 128 dîrixccvia, 35, 53 alienare mentală *vezi* nebunie alungire, 258, 269 (123) Ammonius Saccas, 246 Amphiarao sanctuarul de la, 102 Amphikleia, oracolul de la, 82 (30) amulete, 81, 179, 216, 229 (103), 242, 254
Anacreon, *psyche* la, 125, 141 analgezie, 235 Anaxagora, și Hermetimos, 129 procesul lui, 166, 175 (63) Anonymus Iamblichii, 172 (27) Antifon ghicitorul dif. de Antifon sofistul, 120 (100) dvTĪGEOi, 258, 268 (119) anxietate, 48, 76, 77, 92 (98), 216 anxietate, vise de, 99 apariții luminoase, 258 *vezi* și epifanii, viziuni Apolo dAe^IKaKOt, 73 hiperborean, 127, 130, 144 (36) în *Legile* lui Platon, 190, 192, 202 (85)
Nomios, 75
origine asiatică, 69
protectorul nebuniei profetice, 68-70
vezi și Delfi, Pitia Apolonios din Tyana, ca magician, 245
„aporturi” în vise, 99, 112 (19) în teurgie, 258, 269 (126)
Apuleius, ca magician, 60, 245, 254, 256, 261
„Apulunas”, 69, 82 (32)
Ares, 20, 75
arete, Protagora și Socrate despre, 161 și urm. schimbări ale sensului, 172 (29)
Argos, oracolul din, 70, 72, 87
Arhiloh, 37
arimaspieni, 128
Aristarh, astronomul 57, 211, 224
Aristeas, 127, 143 (32), 144 (37), 145 (42), 148 (61)
Aristides, Aelius, 102, 105-107, 114 (32), 118 (79), 217
Aristides, Quintilianus 76
Aristofan, incubația la, 116 (56) și „orfismul”, 133 și Socrate, 165 *Vesp[es]*: 8: 81 (21) *Vesp[es]*; 122: 91 (91)
Artistotel, despre catharsis, 51, 77 intuiții psihologice ale lui, 204 și urm.
opinii timpurii, 109, 123 despre pasiuni, 163 despre *psyche*, 123 despre tragedie, 64 (110) despre vise, 109, 122 (116) *de anima*, 410^b 19: 151(94) *Div. p. somn.*, 463^b 14: 122 (112) *Met.*, 984^b 19: 129, 146 (50) *Rhet.*, 1418^a 24: 129
Arnold, Matthew, 209, 222
Artemidor, 63, 99, 113 (24), 114-115, 118, 120, 121 (107)
Asclepiades, 77
Asclepios, 76, 102-107
cultul lui, „o religie a stării de necesitate”, 89 (83)
cîinii sacri ai lui, 105, 117 (65) epifania lui, 177 (86) devine un zeu major, 169 șerpilor sacri ai lui, 105, 117 (64), 169
Cifrele din paranteze fac trimitere la note.
272
INDICE
askesis, 134, 138 Assiria, vise în, 101
oracole în, 82 (31) astrologia, 210 și urm., 214, 228 (91) astronomia, o abatere penală la Atena, 166
atitudine dezaprobatore față de, 175 (64)
Platon despre, 202 (88) *ate*, 14-19, 26, 42-45
Atena, 24, 41, 57 (38), 103, 115 (50), 209
Atis, 169

Auden, W.H., 204, 229 (107) „Aufklärung" *vezi* luminism
 Bacchus *vezi* Dionysos
 Bakis, 70, 84 (45)
 pdKxai, *vezi* menade
 Pcxkxeueiv, 239 (1)
 Beauchamp, Sally, 66
 Bendis, 169, 177 (89)
 Berossus, 210
 Bidez, J., 141, 146, 148-150, 223, 243, 260-266, 269
 bilocalizare, 128, 130
 Bion din Borysthenes, 40, 56 (33)
 „Biserica Holiness" din Kentucky, 236
 bogăție, atitudinea homerică și arhaică față de, 49, 61 (95)
 Boios din Mende, 211 și urm., 212, 225 (69), 253
 Bonner, Campbell, 69, 72, 83, 87-88, 171 (5)
 Bowra, Sir Maurice, 9, 14
 Branchizii, 69, 72, 83, 87-88, 171 (5)
 Burckhardt, Jacob, 168, 184, 266
 Burnet, John, 126, 142, 146, 149, 153, 196
 Calhoun, 50 și urm.
 Casandra, 44, 69-70, 84 (45), 234
 cap, mantie, 132, 149 (78)
 ținuta extatică a, 234 și urm. castrare, motivul, 62 (103), 118 (79) catharsis, în epoca arhaică, 41-42, 47 și urm., 51
 aristotelică, 51
 coribantică, 75-77, 199 (59)
 cretană, 145 (41)
 dionisiacă, 74-76, 90 (87)
 a eului ocult, 137 și urm.
 Heraclit despre, 160, 171 (13)
 homerică, 41 și urm., 57 (89)
 în alte culturi, 63 (109)
 orfică, 138
 pitagorică, 76, 138, 212
 platonică, 182, 184-185, 192
 Poseidonios despre, 206 șamanică, 155 (116, 118) teurgică, 256 și urm., 267 (109) călătorie psihică, visul ca o, 97, 123, 152 (97)
 în transă, 127-129, 134, 218 *cer vezi* viața de apoi Chalcidius, despre vise, 100, 107, 113 (26)
 Xapar|TfjpŁq, 252, 256 China, gelozia divină în 54 (8) posesiune în, 87 (70) efecte ale declinului religios în, 177 (81)
 Cibele, 75, 90 (90), 91, 169 Cicero, despre astrologie, 211
 despre vise, 110 cîinii în cultul lui Asclepios, 105-106, 117 (65) Claros, oracolul din, 69, 72, 83, 85 (53), 86 (60), 88 (70) clarviziunea, 69
 în vise, 100, 108 și urm. medicală, 109
 Cleante, 204, 206, 215, 220, 224 Clearh, 129, 152, 267 cluburi elenistice, 222 cocoș, virtuți apotropaice ale, 251, 264 (63)
 conflict moral, 184, 195 (24), 219 (16) conștiință, 41, 46, 57 (46) conștiința eului, 25, 45, 78 Cook, A.B., 69
 copiii, ca mediumi, 225 (70), 257, 268 (115)
 furați de menade, 236, 241 (38) coribanți, 75-76
 legătură cu cultul Cibelei, 90 (90) cosmopolitism, elenistic, 204 cosmos, 191, 201 (78), 207, 211 și urm.
 Cratippos, despre vise, 110 creștinism, 213
 opoziție la, 222 (47) culte străine la Atena, 169 și urm. cultul conducătorului, 207, 221 (32) cultul soarelui, în *Legile* lui Platon, 190, 192 în *Oracolele chaldeene*, 245, 260 (18) Cronos, 49, 62 (103), 142, 147 cultura rușinii, 26, 35, 47 cultura vinii, 26, 33 (106), 35, 47 accentul pe dreptate în, 56 (34) gelozia divină în, 63 (108) nevoia unei autorități supranaturale în, 73 și puritanismul, 136 Cumont, F., 62, 80, 116, 141, 154, 220, 223, 225, 227, 229, 251, 259, 260-261, 263-265, 268-269
 INDICE
 273
daimonion vezi Socrate
daimonios, 22
 daimoni, la Empedocle, 137, 154 (111)
 în epoca arhaică, 44-47, 48
 evoluția termenului, 30 (65)
 ai familiei, 46

la Homer, 21-23
individuali, 46 și urm., 60 (84), 160,
249 și urm., 263 (55)
închiși în imagini, 253
și *moira*, 30 (65), 46, 60 (79)
malefici, 21, 31 (77), 37, 44-47
și nebunii, 68, 92 (98)
la Platon, 47, 184 și urm., 189
teama de, 44, 216, 229 (103)
vise despre, 59 (70)
și Tuxn 60 (80) Damaschinul, Ioan 133, 244 dans religios, 68, 74-76, 90 (87), 231 și
urm., 233 și urm.
rămășițe moderne ale, 239 (9)
mania dansului, 74, 232 și urm.,
239-240
dansul spectrelor, 239 (11) Dawkins, R.M., 236 *defixio*, 58, 169-170, 179 SEKcrreuEiv, 58 (50) Delfi, oracolul
din, 48, 70-73, 88 (72),
192 și urm.
credința în, 72 și urm.,
inițial un oracol htonic, 87 (66), 102
motive ale declinului, 74
pretinsa fisură și exalațiile de la,
72 și urm, 86 (59), 87 (66)
răspunsuri la versuri la, 87 (70)
vezi și Apolo, Pitia delir, al Pitiei, 83 (41)
al poetului, 79 Demetrios din Faleron, 124 Demetrios Poliorcetul, 207, 221 (32) Democrit, despre vise, 108-
109, 120 (95)
despre poezie, 79 Demodocus, 30, 33, 77, 94 Diagora, procesul lui, 166 Dicaiarchos, 122 (117) Diels, H., 29, 54,
58, 61, 79, 113, 116, 128-129, 143, 145-146, 148, 154, 171-172, 220, 225, 266 Dieterich, A, 263-264 Dio
Cassius, 110, 122, 265 Diodor, 4.3: 232, 238 Diogenes Cinicul, 104 Diogenes Laertios, 1.114: 146 (51)
Dionysos, 74 și urm, 231-239
identificarea cu Hades, 171 (14) întruchipări animaliere, 238 Aoaiot 233, 240 (19) ne-aristocratic, 89 (80) și
orfismul, 151 (95), 156 (129)
și titanii, 139 și urm, 156-157, 238
zeu al prorocirii, 82 (30)
zeu tămăduitor, 89 (78) Diopethes, 166
data decretului lui, 175 (62) divinația, în *Iliada* întotdeauna inductivă, 69
Platon despre, 188, 191
respinsă de Xenofan, 159,
șamanică, 127, 129
teurgică, 252
vezi și vise, profetii Dodona, oracolul de la, 68, 71, 85, 115
(47) dualism și monism în gândirea greacă
tîrzie, 225 (72)
platonice și mazdean, 197 (33)
reviriment în secolul I î.e.n, 211
vezi și trup și suflet Dunne, J.W, 100
Eacus, 129 și urm, 147 (57) *eestasis*, semnificație, 75
vezi și „delir”, posesiune „ectoplasm”, 259 Edelstein, L, 12, 104, 106, 114, 116-118,
201, 219, 224, 229 educație și declin intelectual, 214, 227
(88)
ΛyaaTpiiu9oi vezi ventriloci Egipt, însuflețirea imaginilor în, 253,
265 (84)
vise în, 101 și urm.
teoria reîncarnării nu apare în, 142
(29)
Ehnmark, E, 22, 29, 31-32 Eitrem, S, 89, 228, 243, 246, 249-250,
259-263, 267, 269 Eleusis, 125, 153 (102), 201-202, 261
(33)
atitudinea lui Platon față de, 201
(82)
Eliot, T.S., 9, 46, 186 Empedocle, 130 și urm.
despre nebunie, 66
și „orfismul”, 130 și urm, 132, 150
(81)
psyche și daimon la, 137, 154 (111)
trăsătură corporală a lui, 148 (65)

fragm. 15, 23: 132
 fragm. 111: 131 și urm.
 fragm. 129: 129, 146 (55)
 evSeoi; semnificația lui, 83 (41)
 eveoniov, 57 (46)
 „entuziasm” vezi inspirație, posesiune 'EcpEOia ypdjinaTa 178 (95) Epicur, 204-207, 211, 215, 218-224,
 226-227
 zeu, 221 (36)
 274
 INDICE
 INDICE
 275

pretins spirit științific, 226 (77) epicureici, 206 Epidaur, templul de la, 58, 98, 104,
 106, 112, 116, 118, 177 epifanii, 61 (91), 107 și urm., 115 (50),
 119 (83), 177 (86), 238 Epigenes, 134, 151, 152 (96), 153 epilepsie, confundată cu posesiunea,
 66, 79 (10)
 opinii medicale antice despre, 81
 (20)
 tratarea cu ajutorul muzicii, 93
 (109), 240 (17)
 de ce numită sacră? 80 (11) Epimenide, 102, 128-132, 136, 145-146,
 155 (121), 194, 201 (81) epitafuri, 207, 220 (29) ETT4>Sa(, 155 (119), 184, 195 (20) epoca arhaică, definiție,
 53 (1)
 atitudini religioase în, 35-41
 condiții sociale, 47 și urm., 74 și
 urm.
 epoca elenistică, 204-209 Erinii, 17-19, 26, 43 și urm., 46
 nu morți însetați de răzbunare, 29
 (37)
 „eroi”, 75, 221 eroizare, 221
 Eros, 45, 150, 188-189, 198-199, 250 Eschil, Eriniile la, 19
 pedeapsa după moarte la, 124
phthonos la, 36
 spirite rele la, 44
 vina moștenită la, 39
Agamfemnon], 1497 și urm.: 44
Ho[eforele], 534: 113 (24)
Ho., 807, 953:87(66)
Eumfenidele], 104 și urm.: 140 (3)
Prometeu înlănțuit, 794 și urm.:
 144 (37)
Rugătoarele], 100-104: 172 (20)
 fr. 162: 59 (65) Eschines, 45, 59 (71) Eudoxos, 210 Euricle, 70 Euripide, 163-164
 și Anaxagora, 160
 Eriniile la, 46
 și Heraclit, 160, 172 (21)
 și „orfismul”, 132
 despre *phthonos*, 37
 procesul (?) lui, 166
 rituri dionisiace la, 231-239
 și sofștii, 160
 și Xenofan, 160, 195 (21)
Hip[polit], 375 și urm.: 163 și urm.,
 174 (48)
Hypsifipyle], fr. 31 Hunt: 150 (82)
Med.[eea], 1078-80: 163, 174 (46)
Tro.frenele], 1171 și urm.: 142 (22)
 fragm. 472: 150 (82) Eusebius din Myndos, 248 exorcism, 93 (103)
 familia, patriarhală, 49 și urm.
 solidaritatea, 39 și urm., 49 și urm.,
 74, 102, 135
 tensiuni în interiorul, 49-50 fecioarele-lebede, 144 (37) Fedra, 163 și urm., 173 (44), 174 (47) fenicieni, profetia
 la, 69 Ferekyde, 137, 147, 154 Festugiere, 58, 114, 116, 133 și urm.,
 194-201, 213, 215, 220, 222-228,
 260, 263, 265 „fey”, 32 (88)
 flaut, 76-77, 89, 91 (95), 92-93, 234, 240 Flavianus, 255 foc, insensibilitate la, 235, 257, 268

(118)
spontan, 266 (95) Forster, E.M., 65 Fosilides, 46, 56, 60 Frankfort, H. și H.A., 46, 59 Freud, 6, 60 (84), 99, 105-106, 109-110,
112-113, 121-122, 136, 185, 196 Fry, Roger, 13
Galen, crede în vise, 110, 121 (104) Gebir, 255
gelozia divină, *vezi phthonos* ghicitori, profeți, atacă intelectualii,
167
la Platon, 84 (46), 187, 192, 198
(56)
și poezii, 78 și urm., 94 (118)
ridiculizare a, 160, 167 Glotz, G., 40, 44, 59, 61-62 grifoni, 127 Gruppe, O., 142 Guthrie, W.K.C., 12, 149-150,
152, 156,
178
Hades, în aer, 103
Dionysos identificat cu, 171 (14)
lumea ca, 137, 154 (114)
noroi în, 153 (102)
ca stare de spirit, 191, 201 (77),
194 (5)
vezi și viața de apoi halucinații *vezi* viziuni Hecate, 91 (91)
apariția, 258
cultul, 91 (91)
imagini sacre, 254, 266 (91)
sanctuare, 175 (61)
și tulburările mentale, 75-77 Hecateu din Milet, 159, 171 (5)
Heinemann, F., 161 Helios *vezi* cultul soarelui Heracleides din Pont, 148 Heraclit, 46, 54-55, 81, 88 (71), 89
(80),
108, 120, 135, 137, 148, 153-154,
159-160, 171-172, 174, 204
influența lui, 160
raționalismul lui, 160 și urm., 171
și urm.
despre suflet, 135, 137, 154 (109)
despre vise, 108, 120 (91)
fragm. 14, 15: 171 (14)
fragm. 92:81 (27) Heraiscos, 254
Hermeși, mutilarea, 167, 177 (78) Hermocles, 207
Hermotimos, 128-129, 146, 194 Herodas, 4.90 și urm.: 117 (66) Herodot, cauze ale nebuniei la, 66
fatalismul, 46, 58 (55)
phthonos la, 36 și urm.
vina moștenită la, 39
despre vise, 108
2.81: 150 (80), 152 (96)
4.36: 144 (33)
4.95: 130, 147(60)
5.92: 103
6.105: 107
6.135: 105
Herophilos, despre vise, 100, 113 (28) Herzog, R., 104, 116-118 Hesiod, 39 și urm., 43, 46, 48, 78
Theog.[onia], 22 și urm.: 30 (64),
78, 107, 119 (86)
Theog.[onia], 188 și urm.: 62 (103) hidromanție, 225 (70) Hipocrat, *Int.*, 48: 107, 120 (90)
de morbo sacro, 68, 75
Progn., 1: 81 (20)
Despre regim, 109, 121 hitiți, 49, 62 (103), 68, 82 (32), 101 Homer, 14-34
atitudinea față de zei, 35,40 și urm.
catharsis la, 41, 57 (39)
conștiința eului, 24, 33 (98)
Dionysos la, 89 (80)
elemente tîrzii la, 16, 17, 55 (16),
62 (102), 94 (115)
Hades la, 124 și urm.
interpolări orfice, presupuse, 124
intervenții psihice la, 14-27
invocarea muzelor, 77 și urm.
justiția divină la, 38
liberul arbitru la, 18, 28 (31)

mașinațiuni sacre la, 19, 22, 23, 98
 nebunia la, 67
 tăcerea lui, 47 și urm., 69, 102
 virtutea la, 49
 visele la, 98-100
Iliada,
 1.63: 112(22)
 1.198: 23
 2.484 și urm.: 76 și urm., 94 (116)
 3.279 și urm.: 141 (10)
 9.512: 17
 10.391:27(20)
 11.403-410: 33 (98)
 13.61 și urm.: 19
 15. 461 și urm.: 22
 19.86 și urm.: 14, 17
 19. 259 și urm.: 141 (10)
 22.199 și urm.: 112 (20)
 24.480:27(17) *Odiseea*,
 1.32 și urm.: 38, 55 (21)
 8.487 și urm.: 94 (116)
 9.410 și urm.: 67
 18.327:67
 20.351 și urm.: 83 (38)
 20.377: 67
 22.347: 20 homunculi, 255 Hopfner, T., 82, 249, 250, 263-265,
 267-269
Hosioi la Delfi, 71-72 Hrisip, 153, 196, 201, 204-206, 219-220,
 224
 Hrozny, B., 69, 82 Hrysantios, 248 Hugo, Victor, 96 HuXley, Aldous, 9, 203, 232 *hybris*, 37, 43 și urm., 51, 54
 (13)
 iad *vezi* viața de apoi, Hades Iamblihos, 248 și urm., 254, 256-257,
 262
de myst., 269 (126)
vit. Pyth., 157 imagini, folosite în atacuri magice, 169,
 178 (96)
 Heraclit despre cultul lor, 160
 Hrisip despre cultul lor, 206
 însuflărea magică a, 252-254, 266
 (91)
 miraculoase, 265 (87) „imagini arhetipale”, 111 (4) impuritate *vezi miasma* incest, 63 (105), 164, 175 (57)
 incinerare, semnificația, 141 (8) incubație, 102-105, 119 (83)
vezi și vise India, „reamintirea” în, 153 (107)
 cărți de vise în, 121 (107)
 impuritate și purificare în, 63
 (109), 139
 reîncarnare în, 139, 142 (29), 152
 (97)

276

INDICE

individul, emanciparea lui, 40,129,135,
 167, 204, 208 și urm. influențe orientale asupra gândirii grecești, 62 (103), 121 (107), 127, 197
 (33), 214, 220 (20), 228 (86) *Inscriptiones graecae* IP, 4962: 117 (65)
 IV²,! 121-124: 103 inspirația rapsozilor la Homer, 20, 30
 (63)
 a poezilor, 77 și urm.
 a Pitiei, 70-72, 83 (41) intelectualismul grec, 24 și urm., 33
 (105), 162, 205 intelectuali și mase, prăpastia dintre,
 159, 162, 168 și urm., 111, 209
 procesele intelectualilor, 166-167,
 192
 Ioan al XXII-lea, Papa, 254 Ioan din Chios, 134, 151-152 ipoteza heliocentrică, respingere a, 211,
 224 (58) iraționalul, conștiința greacă a, 13, 217
 întoarcerea, 209-216
 sufletul irațional *vezi* suflet Isocrate, 4.29: 56 (37) istorie, elemente iraționale în, 230 (108) Italia, impuritate și
 purificare în, 63

(109) Iulian, împăratul, 248, 258
Epist., 12: 262(47) Iulianus, teurgul, 243-245, 248, 252-255, 260
Iulianus, „filosoful chaldeean”, 243 izvoare sacre, 72, 86 (64)
îngeri, 253, 257
Jaeger, W., 33, 84, 109, 121-122, 131, 140, 149, 151, 154, 171, 173, 195-196, 218
James, William, 13 Jung, C.G., 111 (4), 114 (37) justiția divină, 38-41, 49, 135 și urm., 191
cultura vinii și, 56 (34)
KaKoSat^{oviaTcu}, 165
KaAov aplicat la comportamentul uman, 33 (109)
Kardiner, 64, 89, 222 Kd9apai^{vezi} catharsis, KaTd5Eai[<]; *vezi defixio*, Kinesias, 165 Koestler, A., 187 koros, 37, 54 (8) Kraus, P., 267 Kroll, W., 61, 223-225, 243-244, 246, 259-261, 265
KuavEat, oracolul din, 83 (40) Kumarhi, epopeea lui, 62 (103)
Labeo, Cornelius, 260 (15)
Latte, K, 53, 55, 64, 69, 82-83, 94, 119, 121
laur, 72, 115, 119, 268 levitație, 258, 269 (124) Levy-Bruhl, L., 11, 28, 31, 44, 54, 56, 89, 111, 118, 140 libertate, de gândire, îngrădiri ale, la Atena, 175 (63), 176 (68)
la Platon în *Legi*, 191 și urm.
pierderea libertății politice, efecte ale, 214
teama de, 211, 215, 217 *libido*, 185, 189 Licurg, oratorul, 43 Liddell și Scott, *Lexiconul*, erori în, 17, 27 (17), 56 (37), 85 (49), 142 (19) limbajul spiritelor, 81 (24) Linforth, I.M., 12, 31, 89-93, 147, 150-152, 155-157, 194, 198 locrian, tributul, 58 Lourdes, 104, 106, 116 (60), 169 „lumini” în timpul ședințelor de spiritism, 259 luminismul, efecte ale, 167-170, 177 (81)
mai vechi decât mișcarea sofistă, 159-160
Platon și, 181
reacție împotriva, 164-168 lychnomantie, 259 Lysias, fr. 173 : 73, 175 și urm.
Macrobius, despre vise, 99, 101, 113 (24) magice, papirusuri, 102, 243, 249, 252 și urm., 259
PGM, VII. 505 și urm., 263 (56)
PGM, VII. 540 și urm, 259 magie, funcția biologică a, 48
a Iulianilor, 245 și urm.
în literatura secolului al V-lea, 179 (99)
și misticism, 262 (35)
neopitagorică, 226 (70)
păsări în, 250
Plotin despre, 245 și urm.
puritatea, o condiție a, 249, 263 (57)
reviriment în secolul al IV-lea, 169 și urm, 179 (100)
rituală, 192
transmiterea ei în cadrul familiei, 263 (49)
vezi și defixio, Lnu)5aî, teurgie Malinowski, B., 61 (92), 111, 141 Malraux, A., 217, 229
INDICE
277
mana regală, 221 (36)
MavTiKrij *vezi* divinație, profeție Mdvriț, derivarea lui, 69 *vezi și* proroci
Marc Aureliu, 110, 186, 213, 245 Marele Preot, în *Legile* lui Platon, 200 (71)
Marinus, 244, 260, 262-264 marionetă, omul ca, 185, 198 marxism, 51, 214 Maximus, teurgul, 86, 117, 144, 197, 248, 254 Mazon, P., 14 măști, 89 (82) Medeea, 163, 173 (44), 174 (45, 46), 219 (16)
medicină profană și vindecarea religioasă, 106 și urm., 118 (74, 77) mediumi, nu în stare de „delir”, 83 (41)
respirație șuierătoare, 71, 85 (52) spiritiști 70, 72
transa poate dăuna fizic, 86 (59) *vezi și* copii, posesiune, spiritism, transă

Melampus, 18, 75, 90 (85), 152 Melville, Herman, 123 memorie a omenirii presupusă, 111 (4) menade, 231-241
 Menecrates, 66 *menos*, transmiterea de, 19-20
 al regiilor, 29 (47) Mesopotamia, incubația în, 115 (48)
vezi și Assiria Meuli, K, 84, 127, 141, 143-144, 146, 148-149
miasma, 41-42, 47, 51, 58 (47), 192, 202 (86 și urm.)
 contagioasă, 41, 57 (43), 167, 179 (98)
 a sîngelui vărsat, 138 microcosm, omul ca, 109 *Milet* VI. 22: 241 Miltiade, 44, 46 minoienii, cunoșteau incubația (?), 103,
 115 (48) mistere, Heraclit despre, 160
vezi și Eleusis
 mișcarea sofistă, 159, 160-162, 164-166 mit, și vis, 97, 116 (58) mitul titanilor, vechimea 138, 155-157 *moira*,
 17-19, 28 (30), 39, 43, 46
 și daimon, 30 (65), 46, 59 *Moirai*, 17, 28 (29 și urm.) morți, îngrijirea, 124 și urm., 141 (8 și urm.)
 oracole ale, 103
 posesiunea de către, 80 (14), 257 *vezi și* viața de apoi, reîncarnarea Murray, G., 9, 14, 48, 55, 61, 83, 86, 120,
 156, 158, 168, 171, 175, 177, 223
 muze, 77-79, 93 (111), 107
 muzică, mijloc de vindecare, 75-77, 93
 (108 și urm.), 233
 orgiastică, 234
 pitagorică, 77, 138, 155 (119)
 a șamanilor, 132, 135 (119) Myers, Frederic, 80, 256
 nebunie, atitudinea grecilor față de,
 66-68, 81 (23)
 la Homer, 67
 limbaj special al, 81 (24)
 origine daimonică a, 17, 44, 66 și
 urm.
 poetică, 77-79
 profetică, 68-73
 puteri supranaturale, 68
 rituală, 74-77, 231-241 *Nechepso, Revelații ale lui*, 210, 223 necromație, 225 (70), 245 și urm. *nemesis*, 34
 (109), 37 nemurirea *vezi* viața de apoi neoplatonism și teurgie, 245-249 neopitagorism, 211 și urm, 225, 260
 (15)
 Nero, 254
 Nestorius, teurgul, 254, 263 Nicephoros, Gregoras, 113, 249, 258, 265 Nietzsche, F., 6, 68 Nilsson, M.P., 12, 23-
 24, 28, 32, 34,
 57, 61-62, 69, 82-83, 88, 135, 141,
 143-145, 150-151, 154, 156, 166,
 175-177, 179, 201, 208, 222, 224,
 226-228, 243, 266-267 Nock, A.D., 12, 141, 148, 150, 177-178,
 213, 224-229, 243, 262-263, 265 *nomos și physis*, 160 și urm., 164 și urm. noroc, 31, 39, 46, 60, 208 *nons*,
 separabilitatea lui, 129 și urm.
 ocult, eul, 127 și urm., 132 și urm., 138,
 139 (1), 212
 identificat cu raționalul „psyche”
 de către Platon, 182
 numit „daimon” de Empedocle, 137,
 154 (111)
 ocult, proprietăți, 211 și urm. ocultism, 212
 dif. de magie, 226 (76) oedipian, mitul, 41 și urm.
 visul, 50, 63 (105) Oesterreich, T.K., 72, 80, 82, 84, 86-87,
 241, 268 Olimpodoros, *in Phaed*, 87.1 și urm.:
 157 *Omophagia*, 74, 139, 237-238
 ui(jo(pdyiov i\LSäheT), 237, 242 (49)
 OVEipOTTOAot, 112 (22)
 278
 INDICE
oneiros, sensul la Homer, 98
vezi și vise
 Onomacritos, 129, 139 oracole, asiriene, 82 (31)
chaldeene, 243-245, 246 și urm., 252
 ale imaginilor magice, 252-255
 ale muzei, 79
 ale lui Orfeu, 132
 în perioada romană târzie, 89 (75)

porfiriene, 247, 254, 255, 259
 în vise, 102, 115 (49)
 vezi și Amphiikleia, Argos, Branhizii,
 Claros, Delfi, Dodona, Patara, Ptoon *ἀπειθαιοια*, 74, 231 Orfeu, 132 și urm. orfic(ă), catharsis, 138
 interpolare la Homer, 124
 mitul titanilor, 139 și urm.
 poeme, 129, 133 și urm., 137
 presupusă influență asupra lui
 Eschil, 124
 presupusă reformă la Eleusis, 124
 teorie a viselor, 109 și urm. „orfism”, afirmații nefondate despre,
 132 și urm.
 ca miraj istoric, 151 (88)
 origine asiatică presupusă a, 142 (29)
 și Empedocle, 131, 132, 150 (81)
 și Heraclit, 171 (14)
 și Pitagora, 129, 134
 și pitagorismul, 134, 151 (95 și urm.)
 și Platon, 133, 201 (82)
 Pan provoacă tulburări mentale, 75,
 90 (89)
 viziune a lui, 107 Panaiotis, 211, 219 (14) Parke, H.W., 58, 73, 82, 87 „participare”, 44 pasiune, concepția
 grecească despre,
 163 și urm.
 Platon despre, 185
 stoicii despre, 206, 219 (11, 16) Patara, oracolul de la, 69 și urm. *naipaAoi'ai*;, 62 (104) *patria potestas*, 49
 Pausanias, 83, 115, 139, 146, 177, 231,
 232, 265
 păcat original, 139 părinți, crime împotriva, 38, 49 și urm.,
 62 (101)
 păsări, în magie, 250 Pearce, Nathaniel, 235 Penteus, mitul lui, 238 Peregrinus, 216, 228 (100) Periandru, 89,
 103 personalitate, dublă, 66 peșteri sacre, 102, 128, 147 (60) peștera lui Caron, 102
 Pfeiffer, R., 55, 243
 Pfister, P., 30, 33, 42, 48, 61, 83, 89, 119, 171, 265
 Phemius, 20, 94 (115)
 Philippide, 107
phthonos divin, 36-37, 45, 47, 191 originea credinței în, 63 (108) paralele din alte culturi, 54 (8)
Physis vezi *Nomos*
 Pindar, 39, 46, 98
 și muza, 78 și urm. despre viața de apoi, 123, 125 viziunea avută de, 107 fragm. 127: 139
 Piper, dna., 85 (52), 86 (61), 257, 268 (116)
 Pitagora, 102, 129-132, 138, 148 și urm., 149 (75), 212
 și „orfism”, 129, 134, 152 (96) ca magician, 148 (64), 225 (70)
 Pitagora din Rodos, 257
 pitagoric(ă), catharsis, 77, 138 comunitate, 130 „reamintire”, 136 tăcere, 138, 155 (122) vegetarianism, 138, 151
 (95)
 pitagorism, Alexandru Polyhistor despre, 116 (53) Empedocle și, 131 și „orfism”, 134, 151 (95) și religia astrală,
 212, 225 (68) statutul femeilor în, 147 (59) și șamanism, 148 (63) „științific” și religios, 148 (68) unitatea
 sufletului în, 196 (30) vezi și neopitagorism
 Pitia, inspirația, 70-73, 183 (41) mituirea, 87 (68) vezi și Delfi
 pitoni vezi „ventriloci”
 Platon, și astrologia, 210, 223 (52 și urm.) cultul după moarte al lui, 194 (9) daimonul individual la, 46, 185 și
 urm.
 despre Delfi, 191 și urm. *Epinomis*, autor al lui, 200 (70) hedonismul la, 183 și urm., influența asupra religiei
 elenistice, 206
 influențe mazdeene asupra lui, 197 (33), 200 (70)
 despre iubire, 189, 198 și urm. despre jurisdicția familială, 49 și luminismul, 181 despre magie, 169, 179 (97) și
 „orfismul”, 133, 201 (82) „păzitorii” la, 182, 187 și pitagoricii, 181, 194 (5,9), 196 (30) despre poezie, 79, 187 și
 urm., 197 și urm.
 INDICE
 279
 despre profeție, 70, 84 (46), 188, 197 și urm.
 despre *psyche*, 123, 182, 196-197
 despre Rău 184
 despre reforma religioasă, 189-193
 despre reîncarnare, 136
 despre riturile coribantice, 76, 188

și urm.
despre sacrificiu, 191
și Socrate, 173 (33), 181 și urm.,
184, 187 și urm., 195 (19), 198 (48)
și șamanismul, 182
despre vina moștenită, 40, 56 (32),
191
despre vise, 100, 109
Crat.[ylos] 400C : 150 (87)
Euthyd.[emos] 277D: 77, 93 (104)
Fedon 62B: 151(95)
Gorg.[ias] 493A-C: 182, 194 (5)
Ion 536C : 76, 92 (102)
Legi 701C: 139, 156 (132)
Legi 791A: 92 (102), 199 (59)
Legi 854B: 139, 156 (133)
Legi 887D: 200 (70)
Legi 896E : 195 (24)
Legi 904D: 201 (77)
Legi 909B: 191, 195
Menon 81BC: 139
Phdr. [Phaidros] 244AB: 65, 83 (41)
Phdr. 251B, 255CD: 199 (59)
Prot.[agoras] 319A-320C: 173 (33)
Prot. 352B: 174 (47)
Rep.fublica] 364B - 365A: 133, 151
(92), 191-192, 201 și urm.
Rep. 468E - 469B : 194 (9)
Sof.fistul] 252C: 85 (48, 49)
Symp.[Banchetul] 215C: 92 (102) platonism, 5, 10, 209, 212, 243, 245,
246, 260
plăci de aur, 133 și urm., 137 Pliniu, N. II. 11.147: 91(94) Plotin, raționalismul lui, 211, 226 (78),
245 și urm.
evocarea daimonului său, 249-251
Enn.[eade] 1.9: 261 (26)
Enn. 5.5.11:261(33) Plutarh, 40, 110, 216
despre Delfi, 71-73
def. orac. 438BC: 71 și urm., 85 poeți, inspirație, 77-79, 94 și urm., 187
și urm.
și vizionari, 94 (118) polarizarea gândirii grecești, 169, 177
(87) Porfir, 246, 254, 257
vit. Plot. 10: 249-251
de abst. 4.16: 250
de phil. ex orac. 216 și urm.: 267
(107) Poseidon, 21, 29, 75, 221
Poseidonios, 103, 196 (30), 206, 212
219, 224 (65), 269 (122) posesiune coribantică, 76
dionisiacă, 74, 232
de către morți, 80 (14), 257
de către muze, 77, 79
ne-homerică, 20, 67
originea credinței în, 66
pasiunea ca, 163
profetică, 69-74
sommnambulistică dif. de cea lucidă,
70, 85 (54)
teama de, 216
altceva decât șamanismul, 70, 84
(43), 127
vezi și medium, transă post, 102, 127 Prince, Morton, 66 Proclus, despre *Oracolele chaldeene*,
244, 248
teurgia lui, 248, 250, 258 Procopiu din Gaza, 243 profetie, concepția lui Platon despre,
188 și urm.
dionisiacă, 82 (30)
extatică în Asia de Vest, 82 (31)
mai veche decât divinația, 82 (31)

oraculară, 69-74
spontană, 70
în versuri, 87 (70) profeti, la Claros, 88 (70)
la Delfi, 70 și urm., 73 progres, ideea de, 161 și urm. Protagora, 162-163
procesul lui, 166, 175 (63), 176 (66) Psellus, 243-245, 248, 254, 257, 259-261,
263-265, 268-269
Script Min. I. 262.19, 446.26: 260
(18) *psyche* la Empedocle, 137
ca eu apetitiv, 125 și urm., 142 (26)
ca eu ocult de origine divină, 127,
181 și urm., 184
la Homer, 24, 124-126
întoarcere în eterul aprins, 154 (112)
ca nume de câine, 142 (26)
la Platon, 184-187
la poeții ionieni, 125
puteri oculte ale, 108-110, 121 (104),
123
la scriitorii atici de secolul V, 126
uneori în sînge, 142 (27)
unitar și tripartit, 184 și urm., 196
(24, 30), 197
vezi și viața de apoi, reîncarnare,
suflet psihiatrie, antică, 77
filosofia ca, 226 Ptoon, oracolul de la, 86 (60) purificare *vezi* catharsis
280
INDICE
puritanism grec, 127 și urm., 134 și urm.,
137-140, 154 și urm., 184 și urm.
și cultura vinii, 136 puritate, rituală și morală, 41, 58 (47),
208
ca mijloc de mîntuire, 138 putere comunicare de putere, 19-21
rapsozi, 20, 30 (63), 77 raționalism grec, 13, 217
declin al, 211-217
în filosofia elenistă, 204-206
la Platon, 181 și urm., 184, 187-188
realizări ale, 40, 107, 107-110,
159-163, 203-204 răspundere, teama de, 74, 92 (98), 211,
216-217 război, efecte sociale ale, 166 și urm.,
214
„reamintire” pitagorică dif. de cea platonice, 136, 153 (107), 182 reîncarnare, credința tracă în, 147 (60)
lui Epimenide și Pitagora, 129 și
urm.
în forme animale, 138, 186, 197 (43)
legătura dintre credința grecească
și cea indiană în, 142 (29), 152 (97)
motivul pentru care unii greci o
acceptă, 135-136
nu apare în epitafuri, 220 (29)
nu e de origine egipteană, 142 (29)
în poemele orfice, 134
privilegiu al șamanilor, 129 și urm.,
136, 147 (58) religie, „apolinică” dif. de „dionisiacă”
68 și urm., 74, 139
coloratură moralizatoare a, 39-41
critica raționalistă a, 160
declinul, spre sfârșitul secolului al
V-lea, 168-170
elenistică, 204-209
homerice, 14-27, 40 și urm., 47 și
urm.
minoică, rămășițe ale, 23, 61 (91),
186 (62), 128, 132
și morală, 37
și paradoxuri morale, 64 (112)
în perioada arhaică, 36-53
propuneri pentru o stabilizare a,

189-193

vezi și daimoni, zei, „orfism” religia egipteană, cunoscută de Plotin,

246 ritualuri de înmormântare, cheltuieli

pentru, 141 (9)

Heraclit despre, 160

pitagorice 194 (9) Rohde, E., 6, 56-58, 61, 63, 65, 68, 80,

82-84, 89-91, 126, 134, 140-143,

146-147, 149, 152, 154, 194, 227, 240

Rose, H.J., 28, 31, 64, 84, 97-99, 121, 156

Sabazius, 169, 241 (42, 44), 242 (58)

sacrificarea unui deget, 107, 118 (79)

sacrificiu, 191

Sarapis, 100, 114

sceptici, 22, 37, 73-74, 103, 108, 150,

179, 206-207, 210, 222, 233 sclavie, și declin intelectual, 215 Simonides din Amorgos, 36, 141 Seneca, 213,

219, 227 sentimentul păcatului, 41 și urm. sentimente de vină, abreacție (descărcare) a, 64 (110)

în perioada arhaică, 41 și urm., 50,

136, 139

în lumea greco-romană, 118 (79),

216 și urm. sex, puritanism grec și, 138 și urm.,

155 (122), 173 (43)

schimbare de 127, 143 (32) Shackleton, Sir Ernest, 108, 119 Sibila, 68, 70, 81, 84 Sidgwick, Dna. Henry, 257

„simpatii” oculte, 211, 252 Sinesius, 258 Small, H.A., 12

Snell, B., 24, 28, 30, 32, 53, 172, 174 soartă *vezi moira* societăți „deschise”, 204, 216, 217, 218

(1), 229 (107) societăți „închise”, 187, 204, 208, 218

(1), 229 (107) Socrate, despre *arete*, 162 și urm.

crede în oracole, 88 (71), 162, 173 (36)

daimonionul lui, 107, 162, 166, 176

(74)

paradoxurile lui, 25

participă la ritualul coribantic, 77

practică retragerea în sine, 194 (6)

procesul lui, 166 și urm., 168, 176

(74), 181

în ce sens era raționalist, 162 și urm.

visele lui, 99, 162

vezi și Platon Sofocle, Eriniile la, 46

Eros la, 45

exponent al concepției arhaice despre

lume, 52

găzduiește pe Asclepios, 169

statutul omului la, 54 (6)

suflet și trup la, 125

phthonos la, 54 (12)

Ajax 243 și urm.: 81 (24)

Ant. Hgona] 176: 126

Ant., 583 și urm.: 52

Ant., 1075: 29 (37)

EUectra] 62 și urm.: 128, 145 (39)

INDICE

281

O.[edip] la C.folonos] 964 și urm.:

55 (25)

O.T. = Oedip Rege, 1258 și urm.:

81 (25) solidaritatea cetății-stat, 167, 202 (87)

a familiei, 38 și urm., 49 și urm.,

74, 102, 135 Solon, legislația lui, 49, 124

poemele lui, 37, 39 somnambulism, 66, 80 (14) „somnul prelungit”, 128, 146 (46), 182 Soranus, 77

Sparagmos, 139, 237-239 spectru, consubstanțialitate cu cadavru, 124-126, 153 (102) Spengler, O., 229 (106)

spirite „mute”, 85 (57)

vezi și daimoni spiritism, modern, 73, 179, 215

și teurgie, 256-259

vezi și medium *măaic*, *vezi* conflict statui *vezi* imagini stoic(ă) acceptarea astrologiei, 211, 224

(57)

concepție despre inspirație, 88 (71)

concepție despre vise, 110

doctrina „sympathiei” 211

intelectualism, 205
religia, 206 și urm. *croix*La, 255 strănut, 31 (87) sublimare, 189, 196 (26) suflet, concepții contradictorii despre,
158 și urm.
irațional la Platon, 109, 184 și urm.,
196 (30)
negat de stoici, 205
întruchipat în pasăre, 127, 144 (38)
pluralitate a, 137 și urm., 154 (111)
răpit, 132
umbră, 111 (10)
vezi și viața de apoi, trup, *psyche*,
reîncarnare
*of*So^a, 252 și urm., 255 superstiție, Teofrast și Plutarh despre,
216
„supradeterminare”, 18, 25, 37, 54 (10) supra-eu, 46 supraviețuire *vezi* viața de apoi
ț, în magie, 261 (20), 262 (34)
**șamanism, bibliografie, 143 (30) bilocalizare, 127 și urm., 130 călătorii în lumea spiritelor, 127 și urm.,
130, 132, 135, 182 călătorii psihice, 127-128, 134, 143 (31) definiție, 126
divinație, 127 și urm., 129
folosirea arcului, 144 (34)
folosirea muzicii, 132, 155 (119)
grecesc, 127-132, 134 și urm., 137,
143 (32)
interdicții alimentare, 155 (121)
dif. de posesiune, 70, 84 (43), 126
post, 126-128
purificări, 155 (116, 118)
putere asupra păsărilor și animalelor, 132, 149 (75) reîncarnare, 129,
137, 147 (56)
dif. de religia dionisiacă, 128
„retragerea”, 126, 128, 134, 182
schimbare de sex, 126, 143 (32)
tatuaj, 128
traco-scitic, 127
transă, 126-128, 143 (31), 146 (46),
182
în transpunerea lui Platon, 181 și
urm.
vindecări, 127, 130-132 șerpi, în cultul lui Asclepios, 104, 117 (64)
în cultul dionisiac, 236-238, 240 și
urm.
în Abruzzi, 241 (43)
în Kentucky, 236 știința greacă, 203 și urm.
absența experimentului în, 215, 228
(94)
disprețul filosofilor elenistici față
de, 226 (77)
realizări, 203 și urm.
supraspecializare în, 214
Taghairn, 115 (43)
talismane, 254
Tantivdț, 186, 197 (39)
Tapâaaev, 53 (3)
tată, crime împotriva, 77
imaginea tatălui în vise, 101
regele ca, 221 (36)
Zeus ca, 50 și urm. tatuare sacră, 228, 145 (43) telepatie, în vise, 108, 110, 122 (116) T^ta-mcn, 252-255, 264
(67) Tennyson, Lordul, 162 Teofrast, 58, 76-77, 91-93, 111, 122,
155, 204, 214, 216, 223, 228 Teognis, 36, 39, 45-46, 54-56, 59-60 teologie astrală, 190, 199 și urm., 206,
211
și pitagorism, 212, 225 (68) teologie naturală, respingere a, 212,
225 (71)
**6eoTTLjInToi, semnificația lui, 120 (97) teurgie, 243-269
bibliografie, 243
elemente iraniene, 251, 259
282****

INDICE

originea, 243-245 și magia, 245, 247 și urm., 251 *modus operandi*, 251-259 și neoplatonismul, 245, 249
Theoclymenes, 70
Theoris, 178 (95), 179 (98)
Theoteknos, 255
Thesiger, Ernest, 237
Thomas, H.W., 133, 150, 151, 153, 201
thymos, 24-25, 125 și urm., 164, 196 (32)
Tibet, însuflețirea imaginilor în, 264 (72)
time, 26, 38, 154 (113)
Timo, 44
timpan, 76, 234, 240
tradiție, și individ, 204 și urm., 208 și urm.
transă, coribantică, 76, 91 (94) inducere a, 72, 85 (52), 255-257 a Pitiei, 71, 83 (41), 85 (53, 55) schimbarea
vocii în, 86 (61), 257 șamanică, 127-129, 143 (31), 146 (46), 182
teurgică, 255-259 voci auzite în, 105 *vezi și* mediumi, posesiune, călătorii psihice
transmigrația sufletelor *vezi* reîncarnare
TpiETTipiSeț, 231, 239 (2) n, 60 (80) cultul lui, 208, 222 (37)
trup și suflet, 125-129, 134, 136, 142 (27)
la Platon, 184-185 awtia-antia, 133, 136, 150 (87)
Tylor, E.B., 12, 32, 104, 116, 140
țap ispășitor, 47
unio mystica, dif. de teurgie, 246 Upanișade, 139 Uranus, 49, 62 (103)
Vechiul Testament, gelozie divină în,
54(8)
vina moștenită în, 55 (26) vegetarianism, origine a, 138, 155 (121) „ventriloci”, 71 viața de apoi, epitafuri și,
207, 220 (29)
răsplată și pedeapsă în, 40, 124,
135, 182, 191
teama de, 141 (13), 201 (77), 216
vechimea ideii, 124
zeificarea în, 130, 194 (9)
vezi și Hades, reîncarnare vin, *ate* provocat de, 17, 43
și poezie, 95 (124)
folosit în religie, 69 vină moștenită, 39 și urm., 55 și urm.,
135, 191 vindecări religioase, 68, 75-77, 92 (100,
102), 103-107, 127, 130-132, 169,
233
virtute *vezi arete* „visători” privilegiați, 114 (35) vise, 96-122
de anxietate, 99
„oporturi” în vise, 99
călătorii psihice în, 97, 123, 152 (97)
cărți de, 101, 109, 110, 120 (100),
121 (107)
chirurgie în, 106, 117 (72)
clasificări străvechi ale, 99
dedicații prescrise în, 100, 254
despre daimoni, 59 (70)
„daimonice”, 110, 122 (112)
ca dorințe de împlinire, 99, 109
la Homer, 97-100
imaginea paternă în, 101 și urm.
influența modelului cultural, 97,
101, 104, 105, 115 (52)
interpretarea viselor, 120 (99) *vezi*
și cărți de vise
și mit, 97, 116 (58)
despre morți, 109, 115 (52)
trimise de morți, 103, 229 (105)
obiective, 97-99
oedipiene, 50, 63 (105)
orientale, 101
rețete date în, 106 și urm.
sacre sau transmise de zeu, 100-102,
108-110, 114 (37)
simbolice, 97, 99 și urm., 101, 109
și urm.

ca simptome, 109, 121 (102)
teama de, 216
tehnică pentru a provoca, 102, 108
telepatice sau clarvăzătoare, 100,
108 și urm., 122 (116) Viza, măștile, 236 viziuni, hipnopompice, 113 (24), 117 (62)
treze, 100, 107 și urm., 117 (62),
119 (82)
„voci directe”, 269 (122) voință, conceptul nu apare în Grecia
timpurie, 18, 33 (105)
vezi și liber arbitru la Homer
Weinreich, O., 79, 104, 116, 148, 221,
240, 266
Whitehead, A.N., 158, 208, 222 Wilamowitz, U. von, 27, 28, 30, 33, 53-55, 58, 81-83, 87, 112, 119, 133, 139,
141, 145-150, 154-156, 167, 173-174, 177, 195-196, 222, 229, 240, 261
INDICE
283
Xenocrates, și mitul titanilor, 139, 156
(133), 157 (134) Xenofan, influența lui, 159
raționalismul lui, 109, 160
fr. 7: 129, 146 (55)
fr. 23: 171 (9) Xenofon, despre *psyche*, 123
Anab. 7.8.1.: 120(99)
Mem. 1.6.13.: 120(100)
Zalmoxis, 130, 147 (60, 61), 155 (119) zei, astrali, 190, 199 și urm., 206
constrângerea zeilor, 267 (108)
deghizați, 32 (93)
epicureici, 206
foametea și molima ca, 46, 80 (14)
inspiră cîntece, 20
intervenție fizică a, 23, 32 (90)
ispitesc oameni, 43-45, 59 (65), 64
(112)
iubirea și teama de, 41, 57 (38)
mitologici, la Platon, 190, 199 (66)
provoacă *ate*, 15-17
reprezentarea în artă, 64 (112)
transmit *menos*, 19-20
trimit avertismente, 21 și urm.
Xenofan despre, 159
vezi și epifanii, *phthonos* zeificare *vezi* viața de apoi, cultul conducătorului
Zenon din Cition, 204-206 Zeus, 14 și urm., 17, 26, 36 și urm., 47,
100, 206
agent al justiției, 38-39
capabil de compasiune la Homer,
40 și urm.
tată ceresc, 50.

Cuprins

Hellada între Logos și Alogon.....	5
Prefața autorului.....	11
I. Apărarea lui Agamemnon.....	13
II. De la cultura rușinii la cultura vinovăției.....	35
III. Binefacerile nebuniei.....	65
IV. Model oniric și model cultural.....	96
V. Șamanii greci și originea puritanismului.....	123
VI. Raționalism și reacție în perioada clasică.....	158
VII. Platon, sufletul irațional și conglomeratul moștenit.....	180
VIII. Teama de libertate.....	203
Anexa I - Menadismul.....	231
Anexa II - leurgie.....	243

Lista abrevierilor.....	270
Indice.....	271

în colecția PLURAL au apărut

1. Adrian Marino - *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
 2. Lev Șestov - *Noaptea din grădina Ghetsimani*
 3. Matei Călinescu - *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
 4. Barbey d'Aurevilly - *Dandysmul*
 5. Henri Bergson - *Gîndirea și mișcarea*
 6. Liviu Antonesei - *Jurnal din anii ciomei: 1987-1989*
 7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu - *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
 8. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*
 9. Paul Valery - *Criza spiritului și alte eseuri*
 10. Virgil Nemoianu - *Micro-Armonia*
 11. Vladimir Tismăneanu - *Balul mascat*
 12. Ignațiu de Loyola - *Exerciții spirituale*
 13. * * * - *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
 14. Adrian Marino — *Politică și cultură*
 15. Georges Duby - *Anul 1000*
 16. Vasile Gogea - *Fragmente salvate (1975-1989)*
 17. Paul Evdokimov — *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
 18. Henri Bergson - *Materie și memorie*
 19. Iosif Sava - *Radiografi muzicale. 6 Serate TV*
 20. Gabriel Andreescu - *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
 21. Stelian Tănase - *Revoluția ca eșec*
 22. Nikolai Berdiaev - *Sensul istoriei*
 23. Francoise Thom - *Sfârșiturile comunismului*
 24. Jean Baudrillard - *Strategiile fatale*
 25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. - *Fenomenologie și teologie*
 26. Thierry de Montbrial - *Memoria timpului prezent*
 27. Evagrie Ponticul — *Tratatul practic. Gnosticul*
 28. Anselm de Canterbury - *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
 29. Alexandru Paleologu - *Despre lucrurile cu adevărat importante*
 30. Adam Michnik - *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
 31. Liviu Antonesei - *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
 32. Mircea Carp - *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
 33. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
 34. Nicolae Breban — *Riscul în cultură*
 35. Iosif Sava - *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
 36. A. Van Gennep - *Formarea legendelor*
 37. Claude Karnoouh — *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
 38. Cristian Bădiliță (ed.) - *Eliadiana*
 39. Ioan Buduca - *Și a fost seară, și a fost dimineață*
 40. Pierre Hadot - *Ce este filosofia antică ?*
- I**
41. Leon Wieseltier — *împotriva identității*
 42. * * * - *Apocalipsa lui Pavel*
 43. Marcel Mauss — *Eseu despre dar*
 44. Eugeniu Safta-Romano — *Arhetipuri juridice în Biblie*
 45. Guy Scarpetta - *Elogiu cosmopolitismului*
 46. Dan Pavel — *Cine, ce și de ce ?*
 47. Vladimir Jankelăvitch - *Iertarea*
 48. Andrei Cornea - *Penumbra*
 49. Iosif Sava - *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*

50. Pierre Hadot - *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță - *Călugărul și moartea*

PLURALM

1. Emile Durkheim - *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep - *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg - *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau - *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz - *Eseuri de teodicee*
6. J. Martin Velasco - *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * - *Marele Inchizitor. Dostoievski - lecturi teologice*
8. Raymond Trousson - *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch - *Regii taumaturgi*
10. Filostrate - *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios - *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei - *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman - *Nunta mortului*
14. 15. Jean Delumeau - *Păcatul și frica* (2 voi.)
16. Mihail Psellos — *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero - *De divinatione*
18. 19. Elena Niculiță-Voronca - *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică* (2 voi.)
20. * * * - *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor - *Babei sau nedesăvârșirea*
22. Porfir - *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds - *Grecii și iraționalul*

în pregătire:

Adriana Babeți — *Despre arme și litere Jacques Derrida - Fantomele lui Marx * * * - Convorbiri cu Schopenhauer*

«Unul dintre cele mai evidente și mai edificatoare merite ale analizei pe care o face Dodds manifestărilor iraționalului în spiritualitatea greacă—și unul dintre cele mai puțin puse în lumină— este faptul că pentru una din cele mai înalte forme ale raționalității atestate de istoria culturii se recunoaște cu luciditate, deci între margini susceptibile de cunoaștere rațională, rolul fertil' (cînd este fertil) al iraționalului ca element constitutiv al totalității umanului. Și aceasta nu numai recunoscîndu-l ca atare, ci ridicîndu-l pînă la acel grad de conștiință care să fie apt de a-i exorciza părțile nocive și distructive și de a-l resorbi în zonele superioare ale omeneșului, prin instituirea unei științe complexe a lui, care să-l legitimizeze și să-l diriguiească în nomine rationis, în loc de a-l lăsa să ne bîntuie istoria în nomine diaboli.» (Petru Creția)

EDITURA POLIROM ISBN 973-683-115-9