



antologie filosofică filosofia antică

★★



cultură generală



Ilustrația copertei: *Ion Olaru*

antologia filosofică filosofia antică

★★

EDIȚIE REVĂZUTĂ ȘI ADĂUGITĂ
DE OCTAVIAN NISTOR

SELECȚIA TEXTELOR ȘI PREZENTĂRI DE NICOLAE
BAGDASAR, VIRGIL BOGDAN ȘI OCTAVIAN NISTOR.
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ, INDICE DE NUME ȘI NOTE
DE OCTAVIAN NISTOR.

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI • 1975

EDITURA MINERVA • BUCUREȘTI

ARISTOTEL

Aristotel, caracterizat de Marx drept „cel mai mare cugetător al anti-chităţii”, s-a născut la Stagira (Peninsula Calcidică) în anul 384 î.e.n. în familia medicului curţii macedonene. Rămîne orfan de timpuriu; la 18 ani vine la Atena, unde frecventează timp de 20 de ani Academia platoniceă. După moartea lui Platon, îl urmează pe prietenul său, Hermeas Atarneus, la Assos (Asia Mică) unde fondează o filială a Academiei. Este probabil timpul în care doctrina sa capătă o independență totală. Regele Filip al Macedoniei îl însărcinează cu educația fiului său, Alexandru. În 334, Aristotel vine din nou la Atena unde fondează o școală filosofică proprie, *Liceul*, în grădinile templului lui Apollo Lykeios. Numele de *școală peripatetică* (de la grecescul *peri*, „împrejur” și *patein*, „mers”) vine de la faptul că învățămintul se făcea în timpul plimbărilor pe aleile templului. Aristotel predă aici două feluri de cursuri, unele pentru toată lumea, altele rezervate inițiaților. Fiind la Atena, Aristotel continuă să întrețină relații bune cu Alexandru, idealul său fiind unirea tuturor grecilor sub casa macedoneană. Acuzat după moartea lui Alexandru de impietate, el fuge din Atena, ca să nu mai dea ateniienilor ocazia, după condamnarea lui Socrate, să mai păcătuiescă a doua oară contra filosofiei. Aristotel moare prin anul 322 î.e.n. Opera lui Aristotel afirmă, alături de cea a lui Platon, momentul culminant al filosofiei grecești. Orientarea gândirii lor este însă diferită. Dacă pentru Platon lumea nu este decât o realizare a „ideilor eterne”, Aristotel vede realitatea în lucrurile existente de fapt,

individuale. Platon, crede el, a dublat prin teza ideilor realitatea în mod inutil. Realul este ceea ce există sub formă individuală, esența este cuprinsă în lucruri, generalul nu există alături și separat de particular.

Aristotel poate fi considerat drept întemeietorul științei logicii, el este cel ce a formulat pentru prima oară principiul noncontradicției și principiul terțiului exclus. Meritul cel mare al lui Aristotel este de a fi dat gândirii științifice o *metodă*: metoda silogistică, și de a fi pus bazele unei teorii a deducției logice în general. Aristotel înțelegea silogismul ca un instrument cu ajutorul căruia găsim adevărata natură a lucrurilor. A spune că Socrate este muritor fiindcă este om, iar oamenii sînt muritori, nu înseamnă numai a-l califica pe Socrate într-un fel, prin atributul muritor, dar a arăta și *cauza* pentru care este astfel, fiindcă este om. Iar a da o explicație prin cauze înseamnă a face știință.

La propozițiunile generale de la care plecăm pentru a conchide asupra naturilor individuale, ajungem însă prin inducție (inducție aristotelică completă). Știința nu constă decît dintr-o sumă de propoziții generale aplicate la cazuri particulare. (De exemplu, cunoștințele medicinei la bolnavi).

Cînd lucrările lui Aristotel au fost adunate, cărțile care priveau cauzele cele mai generale ale lucrurilor (primele principii) au fost așezate după cărțile care tratau despre fizică. De aici numele de *metafizică* (*meta* = după). Pentru Aristotel, după care adevărata substanță este realitatea individuală a lucrurilor, așa cum ele există în fapt, *metafizica* va consta în studiul *cauzelor* prime ale acestor realități individuale. Pentru el nu există idei eterne, substanțiale, ca pentru Platon. Dar nici el nu poate să evite întrebarea pusă de Heraclit și de eleați: ce se transformă, devine, se schimbă și ce rămîne permanent în lucruri? Care sînt *cauzele* devenirii și care este natura permanentă a substanței? Meritul lui Aristotel este de a fi introdus aici o sumă de concepte ca: materie, formă, potență, act, o analiză a sensurilor diferite pe care le ia noțiunea de substanță, care a pus la dispoziția gândirii europene un aparat de noțiuni de care ea s-a servit timp de secole întregi, pînă la instaurarea științei moderne, pentru înțelegerea naturii și

la primelor ei principii. Dacă substanța este individuală, dacă ea aparține unui lucru individual (o statuie de exemplu), atunci ea este compusă din *materie* (arama) și *formă* (chipul pe care sculptorul l-a sculptat). Pe de altă parte, arta sculptorului era în *potență* înainte de a fi fost actualizată. Ea trece în *act*, în momentul actualizării. Trecerea de la potență la act, adică de la posibilitate la actualizare, exprimă pentru Aristotel devenirea lucrurilor. Științei îi revine rolul de a explica motivele acestor deveniri, iar metafizicii cauzele ei prime, începând cu „primul motor imobil“ care pune întreaga devenire în mișcare.

Concepția primului motor imobil, identificat de Aristotel cu divinitatea și considerat ca sursa originală a mișcării universale și ca principiu suprem al binelui și ordinii scoate în evidență permanentele ezitări ale gândirii aristotelice între materialism și idealism. Deși acest aspect al gândirii lui Aristotel favorizează finalismul și a servit ca bază religiei și misticismului, totuși esența mișcării cosmice așa cum a fost înțeleasă de Aristotel nu poate fi redusă la teleologismul său.

Dacă esența argumentării științifice este de a trage concluzii dintr-un principiu general asupra unui caz individual, este ușor de înțeles de ce Aristotel separă cu grijă, în *Logica* sa, caracterele generale ale lucrurilor de cele accidentale. Definiția unui lucru exprimă esența sa, natura sa, quidditatea sa (*quid est?*); din același motiv Aristotel deosebește *genuri* și *specii*. Substanța lucrurilor este *individuală*, ea aparține indivizilor, esența lor formează însă obiectul cunoașterii lor științifice: nu există știință decît despre caractere generale și nu despre accidente; caractere accidentale.

Gîndită astfel, sub formă de cercetare a „cauzelor“ și a „formelor substanțiale“, știința aristotelică se extinde la toate domeniile cercetării naturii. *Fizica* privește în special mișcarea. Aceasta poate să fie o simplă schimbare de loc, dar și o schimbare cantitativă, sau calitativă. *Astronomia* a făcut și ea obiectul interesului filosofului; el admite existența a două regiuni („lumi“) o regiune cerească și una sublunară. Pămîntul face parte din aceasta din urmă, deși el este socotit centrul universului. Dar marea pasiune a lui Aristotel a fost studiul organismelor vii, concepend astfel o lungă *Istorie a animalelor*, alcătuită pe baza propriilor observații. Aristotel a constatat că la spe-

Ţele animale există o ierarhie în care vertebratele apăreau ca fiind cele superioare. Această ierarhie îi dădea un argument în plus pentru concepţia *teleologică* despre natură. Dacă totul în natură este compus din *materie* şi *formă*, dacă substanţa individuală este ceea ce are o formă, atunci în formă se ascunde *ideea de scop*. Însuşi Platon asimila forma cu ideea. Dar dacă lumea este lumea formelor, atunci este şi lumea scopurilor: toate lucrurile realizează un scop. În acest caz, natura nu mai poate fi explicată ca un mecanism orb, ci totul este organizat în natură în vederea unui *scop final*. Este o ierarhie de forme şi scopuri care tind spre o ordine ultimă. De aceea când ştiinţa modernă, prin Galilei şi Descartes, a ajuns la teza unui mecanism universal a producerii lucrurilor prin şocurile lor reciproce, ea a trebuit să lovească întâi în concepţia aristotelică, teleologică a naturii care durase timp de secole.

În ceea ce priveşte ştiinţa omului, Aristotel defineşte (în cartea sa *Despre suflet*) sufletul ca o „entelehie” (act) al corpului. Omul este un animal, dar un animal raţional. Spiritul uman se naşte ca o *tabula rasa* în care se imprimă experienţa ciştigată; intelectual este deci pasiv, dar există şi un intelect activ (*intellectus agens*) nemuritor, având însuşirea de a sesiza generalul din datele simţurilor.

Diferenţa de structură dintre orientarea gândirii lui Aristotel şi cea a lui Platon apare şi în morală. Morala platonicească este o morală metafizică: acţiunea bună, virtuoaasă, este aceea care participă la ideea binelui. Pentru Aristotel morala face parte din politică, adică din ştiinţa care se ocupă, după el, de trăirea oamenilor împreună. Aristotel îi reproşează lui Platon faptul de a fi amestecat teoria virtuţilor cu teoria metafizică a ideilor. Etica aristotelică se ocupă în schimb de realităţi concrete: scopul este fericirea individuală şi socială (*eudemonia*), care se obţine prin acţiuni făcute raţional.

În fine, în politica sa, Aristotel studiază omul sub aspectul de *zoon politikon*, de animal politic. Societatea este naturală pentru om ca şi pentru animale. Societatea ideală este fondată pentru Aristotel pe proprietate şi familie. El înţelege să justifice sclavajul. Politica sa este o critică a tuturor regimurilor politice care duseseră în epoca sa la decăderea grecilor.

Gîndirea aristotelică a fost descoperită pentru cultura europeană în evul mediu, în parte și prin intermediul filosofiei arabe. Denaturată și interpretată în cursul timpului în variate feluri, ea a exercitat o puternică influență în gîndirea filosofică scolastică medievală pe care a dominat-o pînă în pragul timpurilor moderne.

Opere principale:

— *Organon:*

a) *Categoriile*

b) *Despre interpretare*

c) *Analiticile prime* / *Analiticile secunde*

d) *Topicele*

e) *Respingerile sofistice*

— *Retorica*

— *Poetica*

— *Fizica*

— *Etica Nicomahică*

— *Morala mare*

— *Metafizica*

— *Despre suflet*

TEXTE FILOSOFICE (ARISTOTEL)

OBIECTUL FILOSOFIEI

Metafizica 1004 a 34 — 1005 a 18:

Este în căderea filosofului, de bună seamă, să poată trata științific despre toate aceste probleme. Căci, dacă nu lui, cui i-ar reveni oare sarcina de a cerceta, de pildă, dacă *Socrate* pur și simplu și *Socrate cel care șade* e unul și același lucru, sau dacă unui lucru i se opune un singur contrariu, sau ce este contrariu, sau în cite sensuri se întrebuintează acest cuvînt și alte chestiuni asemănătoare. Și, deoarece toate astea sînt determinări în sine ale unului considerat ca

unul și ale ființei considerate ca fiind, iar nu ca număr sau linie sau foc, evident că e sarcina aceleiași științe să cerceteze esența lucrurilor și proprietățile lor. Iar cei care își consacră timpul cercetărilor unor astfel de probleme nu greșesc prin aceea că ele nu ar fi de domeniul filosofiei, ci prin aceea că nu caută mai întâi să-și dea seama de ceea ce este substanța, care, oricum, este elementul primordial. Căci precum numărul, ca număr, are însușirile lui particulare, imparitatea și paritatea, comensurabilitatea și egalitatea, calitatea de excendent sau deficient, însușiri ce revin numerelor în sine și în raporturile lor unele față de altele, sau precum corpurile au însușirea mișcării sau a imobilității, a greutateii și a ușurintei, cit și alte proprietăți particulare lor, tot astfel ființa ca fiind posedă proprietățile ei particulare, iar datorită filosofului constă tocmai în a descoperi adevărul cu privire la ele.

Lucrul se vede, de altfel, și din aceea că dialecticianul și sofistul se comportă întocmai ca și filosoful, căci vor să treacă drept atare. Căci sofistica este numai o înțelepciune aparentă, iar dialecticienii discută despre toate și domeniul comun al discuțiilor lor este ființa. Ei se ocupă, bineînțeles, de aceste probleme, pentru că ele sînt proprii filosofiei. Într-adevăr, cercetările sofisticii și ale dialecticii se învîrt în jurul aceleiași gen de subiecte, ca și ale filosofiei. Aceasta din urmă însă se deosebește de dialectică prin capacitatea ei de cunoaștere, iar de sofistică prin țelul de viață pe care ni-l fixează. Dialectica se mărginește la dibuiri de cunoaștere în diverse domenii în care filosofia țintește la o cunoaștere completă, pe cînd sofistica are numai aerul de a fi filosofie, cînd de fapt ea nu e deloc așa ceva.

Mai departe, cît privește perechile de contrarii, se știe că de fiecare dată unul din termeni este privația, iar toate contrariile se pot reduce la opoziția dintre ființă și neființă, și la cea dintre unu și multiplu, cum, de pildă, imobilitatea se raportează la unul, iar mișcarea la pluralitate. Aproape toți

cercetătorii sînt de acord că lucrurile și substanța constau din contrarii; cel puțin toți au recunoscut că principiile se reduc la contrarii. Unii desemnează ca atare imparitatea și paritatea, alții caldul și frigul; iar alții mărginitul și nemărginitul; și, în sfîrșit, alții iubirea și ura. De asemenea și toate celelalte contrarii au a fi raportate la unul și la multiplu, raportare pe care noi aici o presupunem ca admisă. Chiar și principiile, inclusiv acelea recunoscute de alți gînditori, se subsumează de asemenea acestor genuri: unul și multiplul.

Din aceste observații reiese limpede că sarcina de a cerceta ființa *ca fiind* revine unei singure științe. Căci totul se reduce la contrarii sau constă din contrarii, iar principiile contrariilor sînt unul și multiplul, care alcătuiesc obiectul unei științe, fie că aceasta se raportează la un punct de vedere sau nu, iar cazul acesta corespunde poate mai bine adevărului. Dar chiar dacă unitatea e luată în mai multe accepții, totuși aceste accepții sînt concepute ca fiind în raport cu principiul suprem; și aceeași observație e valabilă și despre contrarii. Tocmai de aceea, chiar dacă ființa sau unul nu e ceva universal, nici identic în toate și nici ceva care există separat pentru sine, cum probabil că nici nu este, totuși unele sînt raportate la unul, iar altele la ceea ce e derivat din el. De aceea nu e treaba matematicianului să cerceteze ce e contrariul sau desăvîrșitul, sau ființa, sau unul, sau identicul, sau deosebitul, ci presupune aceste noțiuni ca fiind cunoscute.

E limpede, așadar, că uneia și aceleiași științe îi revine datoria de a cerceta ființa ca fiind și atributele inerente ei, și că această știință, una, are să trateze nu numai despre substanțe, ci și despre însușirile lor specificate mai înainte, ca și despre ceea ce e originar și derivat, apoi despre gen și specie, despre întreg și parte și despre celelalte noțiuni înrudite cu acestea.¹

Traducere de Ștefan Bezdechi

¹Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965.

Metafizica, A2, 98 2a 4-983 a 11:

Deoarece aceasta e știința pe care o căutăm, ar trebui să cercetăm ce fel de cauze și ce fel de principii sînt acelea a căror cunoaștere constituie filosofia. Poate că dacă am trece în revistă opiniile pe care ni le facem despre filosof am ajunge mai degrabă la răspunsul căutat. În primul rînd, părerea pe care ne-o facem despre un astfel de om e că el, pe cît cu putință, știe toate, fără însă a poseda și știința fiecărui caz particular: apoi, el e în stare să cunoască și problemele mai dificile care nu-s ușoare pentru priceperea omului de rînd. Senzația nu intră în caracteristicile filosofiei, căci ea e comună tuturor și nu implică nici un efort. A treia caracteristică a filosofului constă în aceea că, în domeniul oricărei discipline, e considerat mai capabil acela care știe să-și formuleze gîndurile sale în chip mai precis și să le predea în chip mai potrivit. Apoi, știința care e cultivată pentru ea însăși, de dragul cunoașterii, e socotită ca fiind la un nivel mai înalt decît aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea, după cum, tot astfel, e socotită ca avînd o valoare mai mare aceea care joacă un rol conducător decît aceea care e în slujba alteia. Căci filosoful trebuie să comande el, nu să i se comande de către altul, și nu se cade ca să i se dea lui directive, ci el să le dea aceluia care-s mai puțin învățați decît el.

Cam acestea și cam altele sînt părerile despre filosofie și despre filosof. Cît privește însușirea de a ști totul, aceasta revine în chip necesar aceluia care, în primul rînd, are cunoștința universalului, căci el, prin aceasta, cunoaște oarecum tot ce e subsumat universalului. Lucrurile cele mai generale sînt, putem spune, și cele mai greu de cunoscut omului, pentru că sînt și cele mai îndepărtate de simțuri. Totuși, cele mai riguroase științe sînt acelea ce se bazează mai direct pe primele principii, căci mai exacte sînt acelea ce se întemeiază pe principii mai simple decît acelea care, cum se

spune, recurg la adaosuri, cum e cazul aritmeticii, care e mai precisă decît geometria. Dar chiar și pentru învățămînt e mai propice aceea care se ocupă în primul rînd cu cercetarea cauzelor, căci o învățătură mai substanțială e aceea care ne arată cauzele fiecărui lucru. Însă prilej de a dobîndi pricepere și cunoștință pentru ele incele, indiferent de alte considerații, ne oferă mai ales acea știință al cărei obiect e cognoscibil în cea mai mare măsură. Căci cel care îmbrățișează știința pentru ea însăși va prefera pe aceea care are calitatea de știință în cel mai mare grad, și aceasta nu e alta decît aceea al cărei obiect e cognoscibil în cea mai mare măsură, iar condiția aceasta o indeplinește, mai presus decît orice altceva, primele principii și cauze. Căci cu ajutorul și pe temeiul lor cunoaștem și celealte lucruri, iar nicidecum principiile cu ajutorul celor ce le sint subsumate lor. Însă mai suverană dintre științe și îndreptățită într-o mai mare măsură să domine asupra celei menite să slujească e aceea care știe cu ce scop trebuie făcut lucrul. Scopul acesta, cînd e vorba de fiecare caz în parte, este binele său, iar cînd e vorba de natură în ansamblul său este binele absolut.

Din toate cele spuse mai înainte reiese că denumirea pe care o avem în vedere se aplică la una și aceeași știință. Aceasta însă cată să fie aceea care se indeletnicește cu primele principii și cauze, iar binele și scopul sint și ele una din aceste cauze. Că această știință nu urmărește scopuri practice se vede și din activitatea celor mai vechi filosofi. Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, cînd au început să filosofeze, au fost minați de mirare, mai intii față de problemele mai la îndemînă, apoi, progresînd încetul cu încetul, față de problemele mai mari, cum sint, de pildă, fazele lunii, cursul soarelui și al aștrilor și nașterea universului. Acela însă care se indoiește și se miră recunoaște prin chiar aceasta că nu știe. De aceea și iubitorul de mituri e oarecum un filosof, căci mitul a fost născocit pe baza unor in-

timplări minunate, pentru explicarea lor. Așa că, dacă oamenii s-au indeletnicit cu filosofia spre a evita neștiința, e limpede că au năzuit spre cunoaștere pentru a dobîndi o pricepere a lucrurilor, și nu în vederea unui folos oarecare. Aceasta se dovedește și prin următorul fapt: numai după ce oamenii au avut la îndemină toate aceste descoperiri ce slujeau la satisfacerea nevoilor, a comodității și a plăcerilor lor au început să umble după acest fel de speculație mai înaltă. Astfel e limpede că ei nu o cultivă în vederea vreunui folos, ci, precum spunem despre om că e liber cînd există pentru el, nu pentru altul, tot așa spunem și despre această știință că ea singură este liberă, pentru că numai ea e cultivată pentru ea însăși.

De aceea am fi poate îndreptățiți să spunem că posesiunea ei depășește măsura omenească. Într-adevăr, firea omului e împletită în multe chipuri cu supunerea, așa că, după Simonide, „numai Zeul are privilegiul de a poseda o astfel de știință“, iar omului nu i se cade să umble după o știință ce e mai presus de puterile lui. Căci dacă e vorba să punem vreun preț pe spusele poezilor, care afirmă că divinitatea e întinată de pizmă, apoi aici e mai ales cazul să aplicăm spusa lor și să credem că dau de nenorocire toți aceia care năzuiesc spre culmile acestei științe. Dar nici nu se cade să admitem că divinitatea e invidioasă, ci, vorba proverbului: „Multe scornesc poezii“, și nici nu trebuie să socotim altă știință mai vrednică de cinste decît aceasta, căci știința care e cea mai divină e, în același timp, și cea mai vrednică de cinste. Și aceste însușiri le are numai ea; și anume din două puncte de vedere: întâi pentru că știința divină e aceea pe care o posedă prin excelență divinitatea și, în al doilea rînd, aceea care, dacă e cu putință, ar avea ca obiect divinul. Or, numai știința de care vorbim intrunește aceste două condiții: căci, după părerea generală, Dumnezeu este oarecum și principiul tuturor cauzelor, și numai el posedă o asemenea știință sau

numai el o posedă în măsura cea mai mare. Toate celelalte științe sînt mai necesare decît aceasta, însă nici una nu îi e superioară¹.

Traducere de Șt. Bezdechi

DESPRE CĂUTAREA CAUZELOR

Metafizica: A3, 983 a 24-983 b 6:

E limpede, așadar, că trebuie să ne însușim cunoașterea primelor cauze, căci numai atunci putem spune că cineva cunoaște un lucru cînd sintem încredințați că și-a însușit cunoașterea primei lui cauze. Aceste cauze sînt de patru feluri: una din aceste cauze afirmăm că este substanța formală sau quidditatea: în acest caz întrebarea privitor la pricina unui lucru se referă la noțiune ca la un termen ultim, iar pricina inițială este cauza și principiul; a doua cauză este materia și substratul, a treia e aceea de la care pornește mișcarea, iar a patra, opusă acesteia, este scopul și binele, care este țelul oricărei deveniri și mișcări.

În tratatul nostru *Despre fizică* am cercetat pe larg aceste probleme. Totuși, cu acest prilej, să ne ocupăm acum și de acei dintre înaintașii noștri care s-au îndeletnicit cu natura existenței și cu cercetarea filosofică a adevărului. E știut doar că și aceștia admit anumite cauze și principii, a căror trecere în revistă nu poate fi decît folositoare pentru cercetarea pe care o întreprindem acum, căci sau vom descoperi la ei un nou fel de cauză, sau, în caz contrar, ne vom întări și mai mult încrederea în valoarea celor enumerate de noi aici.

PROBLEMA MATERIEI

Fizica, 19, 192a 25—34:

Materia este distrusă și devine, într-un sens, da, dar în alt sens, nu. Într-un sens, ea se distruge în sine, pentru că

¹Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965.

partea distrusă în ea este privația; considerată încă ea potențialitate, materia nu se distruge în sine, ci în mod necesar este indestructibilă și negenerată în sine. Căci dacă ea s-ar genera, ar trebui mai întâi să subziste o materie din care să fie generată materia; ori aceasta este natura materiei, ea să existe mai înainte de a fi generată. Căci eu spun că materia este primul substrat care stă la baza fiecărui lucru, din care este generat ceva ce-i este inerent, nu accidental. Într-adevăr, dacă materia se distruge, atunci, în cele din urmă, ea ar ajunge să fie distrusă mai înainte de a se distruge.¹

Traducere de N. Barbu

NATURA CA PRINCIPIU ȘI CAUZĂ A MIȘCĂRII ȘI REPAUSULUI LUCRURILOR NATURALE

Fizica, II 1 192b 8—193b 21:

Printre ființe, unele există prin natură, altele există prin alte cauze; prin natură există animalele, părțile lor și plantele și corpurile simple, cum sînt pămîntul, focul, aerul și apa, pentru că noi spunem că și acestea există prin natură. Toate aceste lucruri menționate se vede că se deosebesc de cele care nu există prin natură. Astfel, lucrurile care există prin natură, toate, se vede că au în ele însele un principiu de mișcare și repaus, unele, în ceea ce privește locul, altele, în ceea ce privește creșterea și descreșterea, iar altele, în ceea ce privește alterarea; dar patul și haina și alte lucruri de acest fel, după cum aparține fiecare acestei categorii și intrucît este făcut de un meșteșug, nu au nici un imbold al schimbării innăscute, ci numai intrucît ele sînt de piatră sau de lemn, sau de amidonă aceste lucruri, și numai în această privință, intrucît natura este cauza și principiu mișcării și repausului pentru lucrul în care se află mai întâi în sine, și nu prin accident.

¹Aristotel, *Fizica*, București, Editura științifică, 1966.

Eu spun că nu prin accident, pentru că s-ar putea ca un medic să-și poată fi sieși cauza sănătății. Dar el nu ca medic se vindecă pe sine, ci întâmplător el este și medic, și se și poate vindeca; de aceea, aceste însușiri pot fi separate între ele. În același fel se petrece cu fiecare lucru făurit; într-adevăr, nici unul dintre ele nu are principiul făuririi în sine, ci unele au principiul în altele și în afară, cum este o casă și orice altceva făcut de mîna omului, iar altele au principiile în sine, dar nu prin esență; adică acele lucruri care prin accident ar putea să fie cauză pentru ele inele. Natura este deci ceea ce am spus. Și au natură toate cîte au un astfel de principiu. Și toate acestea sînt substanță, pentru că într-adevăr sînt subiecte, și întotdeauna natura se află într-un subiect. Iar lucruri conforme naturii sînt și aceste substanțe, și atributele lor, de exemplu, cum este pentru foc transportul în sus; căci aceasta nu este natură, și nici nu are natură, dar este „prin natură” și „după natură”.

S-a spus ce este natura și ce înseamnă „prin natură” și „după natură”. A încerca să arăți că există natură ar fi ridicol, pentru că este evident că există multe lucruri care există prin natură. A arăta însă lucrurile manifeste prin cele obscure este apanajul unui om care nu poate să distingă ceea ce se cunoaște prin sine, și ceea ce nu se poate cunoaște prin sine. Este evident, lucrul acesta se poate întîmpla: într-adevăr, cineva, fiind orb din naștere, ar putea totuși să raționeze despre culori, așa încît este necesar ca astfel de oameni să vorbească despre cuvinte, dar să nu înțeleagă nimic. Și se pare că natura și substanța lucrurilor care există prin natură pentru unii constituie cel mai apropiat subiect, înform în sine, astfel cum lemnul este natura patului, iar bronzul, natura statuii. Antiphon spune că o dovadă în sine este că dacă s-ar băga în pămînt un pat și putrezirea ar avea putere să facă să dea un vlăstar, n-ar ieși un pat, ci un lemn, astfel că trebuie deosebit ceea ce există în chip accidental, anume dispoziția potrivit unei convenții și meșteșugului, pe cînd substanța este acel lucru care rămîne și care suferă

aceleași schimbări mereu. Iar dacă aceste lucruri se găsesc unele față de altele în raporturi asemănătoare de așezare, cum este bronzul și aurul față de apă, și oasele și lemnul față de pământ, tot așa și în cazul fiecăruia dintre celelalte lucruri, acelea sînt natura și substanța lor. De aceea, unii spun că natura lucrurilor este focul, alții — pământul, alții — aerul, alții — apa, alții — unele dintre ele, iar alții — toate aceste lucruri. Așa încît lucrul pe care oricare dintre ei îl socotește astfel, fie că este unul, fie că sînt mai multe, zicem că aceasta sau acestea constituie întreaga substanță, în timp ce toate celelalte sînt afecțiuni, stări și dispoziții ale acestora. Ei zic că fiecare dintre acestea este etern, căci nu există schimbare care să le facă să-și iasă din ele însele, iar celelalte sînt generate și pier la infinit.

În acest fel, deci, într-un sens se numește natură materia primă care servește de substrat lucrurilor care au în ele însele principiul mișcării și schimbării, iar în alt sens natura este forma și tipul conform definiției. Astfel, după cum se numește artă ceea ce este conform cu arta și ceea ce este tehnic, tot așa se numește natură ceea ce este potrivit cu natura și naturalul. Însă, despre nici un lucru n-am putea spune că are ceva potrivit cu arta, dacă este pat numai potențial, dar nu are forma unui pat, și nici că este artă; tot așa nici în lucrurile constituite prin natură. Într-adevăr, ceea ce este carne sau os potențial nu are încă natura sa mai înainte de a-și lua forma determinată, aceea pe care definind-o spunem ce este, carne sau os, nici nu există prin natură. De aceea, în alt sens, natura ar fi forma și tipul lucrurilor care-și au în ele însele principiul mișcării, formă și tip separabile numai logic.

Iar ceea ce este alcătuit din acestea nu este natură, ci este prin natură, așa cum este bunăoară omul. Și aceasta este mai natură decît materia, căci despre fiecare lucru atunci se spune că este ceea ce este cînd este în act, mai mult decît cînd există potențial. Mai mult, un om se naște dintr-un om, dar un pat nu se naște dintr-un pat. De aceea, ei spun

că nu figura este natură, ci lemnul, pentru că, dacă ar încolți, nu s-ar naște un pat, ci un lemn. Deci, dacă acesta este artă, atunci și forma este natură: totdeauna un om se naște dintr-un om. Însă și natura înțeleasă ca generare este o cale spre natură. Căci vindecarea nu este înțeleasă ca drumul care nu duce la arta de a vindeca, ci la sănătate. Într-adevăr, în mod necesar, vindecarea pornește de la arta de a vindeca, dar nu duce la arta de a vindeca. Nu în același raport stă însă natura față de natură, ci ceea ce este generat merge spre ceva care devine. Ce devine deci? Devine nu lucrul din care a pornit, ci lucrul spre care tinde. Deci forma este natură. Iar forma și natura se înțeleg în două feluri, căci și privația este, într-un fel, formă. Cît despre faptul dacă privația este sau nu un contrariu în generarea absolută, trebuie să cercetăm mai apoi.¹

Traducere de N. Barbu

MATERIE ȘI FORMĂ

Metafizica H1, 1042a3—H21043a28:

Din cele spuse mai sus trebuie să ajungem la o încheiere și, după ce rezumăm punctele principale, să tragem concluzii. Am arătat că obiectul studiului nostru sînt cauzele, principiile și elementele substanțelor. Unele din acestea din urmă sînt recunoscute de toți, pe cînd altele n-au fost admise decît de anumiți cercetători. Recunoscute de toți au fost substanțele naturale ca: focul, pămîntul, apa și celelalte corpuri simple; apoi plantele și părțile lor, animalele și părțile animalelor și, în sfîrșit, universul și părțile lui. Unii cercetători afirmă pe cont propriu că sînt substanțe și ideile și obiectele matematice. Dar, din argumentările de mai sus reiese că mai sînt și alte substanțe, și anume esența și substratul. Apoi, dintr-un alt punct de vedere, genul are în mai mare

¹Aristotel, *Fizica*, București, Editura Științifică, 1966.

măsură caracterul de substanță decît specia, iar universalul mai mult decît lucrurile particulare. De aproape înrudite cu universalul și cu genul sînt și ideile, căci par a fi substanțe în baza aceluiași raționament.

Deoarece însă esența e o substanță, iar noțiunea ei se exprimă printr-o definiție, am fost nevoiți să precizăm ce este definiția și lucrul în sine. Și, deoarece definiția este un enunț, iar enunțul are părți, ne-am văzut nevoiți să luăm în considerare și noțiunea de parte, spre a putea vedea care părți sînt părți ale substanței și care nu și dacă părțile substanței sînt identice cu ale definiției.

S-a mai arătat că nici universalul, nici genul nu sînt substanțe. Cît despre idei și obiecte matematice, de ele ne vom ocupa mai tîrziu, intrucît unii gînditori afirmă că ele sînt niște substanțe deosebite de substanțele sensibile.

Să ne ocupăm acum de substanțele recunoscute de toată lumea. Acestea sînt cele sensibile. Iar substanțele sensibile au toate o materie. O astfel de substanță este substratul și, într-un anumit sens, și materia, iar prin materie înțeleg nu ceea ce e determinat în act, ci numai în putință; într-un alt sens însă, substanța este noțiunea și forma, adică ceea ce, fiind un lucru determinat, e separabil numai printr-o distincție logică; într-un al treilea înțeles, substratul e compusul alcătuit din formă și materie, care singur e supus nașterii și pieirii, și care e separabil în chip absolut. Căci printre substanțele considerate din punct de vedere logic unele sînt separabile, dar altele nu.

Însă e evident că și materia este o substanță, căci în toate schimbările ce au loc de la un opus la termenul opus există un substrat care e supus schimbărilor. Astfel, cînd e vorba de schimbarea de loc, luăm în considerare ceea ce acum e aici și în curînd va fi în altă parte; cînd e vorba de schimbările prin creștere, avem în vedere lucrurile care acum au cutare mărime, iar mai apoi sînt mai mari sau mai mici; și cînd e vorba de schimbările prin alterare, avem în vedere ceea ce acum, de pildă, e sănătos, iar mai tîrziu este bolnav. Tot așa

se întimplă și în schimbările din domeniul substanței; și aici avem de-a face cînd cu ceea ce se află în proces de naștere, cînd în proces de pieire; în acest din urmă caz ca substrat cu o formă determinată, iar în celălalt ca substrat prin privațiunea formei. În schimbările din domeniul substanței sînt cuprinse și celelalte schimbări, pe cînd schimbarea substanței e independentă de una sau de două dintre schimbările menționate, căci nu e neapărat necesar ca un lucru care are o materie proprie pentru mișcarea în raport cu locul să aibă totodată și o materie proprie pentru procesul nașterii și al pieirii.

Despre deosebirea dintre devenirea absolută și cea relativă s-a vorbit în tratatul nostru de *Fizică*. Deoarece cu privire la substanța considerată ca substrat și ca materie, s-a recunoscut că materia există doar în stare de puțință, ne mai rămîne acum să spunem ce este substanța lucrurilor sensibile considerată în act. Se pare că Democrit crede că există numai trei feluri de diferențe. După el, corpul substrat, adică materia, este unul și același lucru, dar se deosebește fie prin figură, fie prin poziție, fie prin ordine. Dar, de fapt, deosebiri se dovedesc a fi numeroase. Astfel, unele lucruri sînt caracterizate prin compoziția materiei, cum sînt, de pildă, acelea ce provin dintr-un amestec, cum e amestecul din apă și miere; altele, prin legătura ce le împreunează, cum este mănunchiul, altele prin eleiul ce le unește, cum e cartea; altele prin cuiele în care sînt prinse, cum e o ladă, altele sînt reunite prin mai multe din aceste mijloace în același timp. Alte lucruri se deosebesc numai prin așezare, cum e pragul de jos și cel de sus, care se deosebesc numai prin locul unde sînt așezate; la unele observăm numai deosebirea de timp, cum e aceea dintre cină și prinz; la altele pe cea de loc, cum e la vînturi; unele se deosebesc prin calitățile lor sensibile, cum e tăria sau moliciunea, densitatea sau raritatea, uscăciunea sau umezeala, anumite lucruri diferă prin unele cali-

tăți sensibile, altele prin toate aceste calități și, în genere, unele se deosebesc prin prisos, iar altele prin lipsă.

Așadar, e limpede că și cuvântul *este* se ia în tot atâtea accepții. Așa, cutare obiect este prag, pentru că e în cutare poziție; pentru prag cuvântul *este* înseamnă că e așezat în cutare fel, precum pentru gheață *a fi* înseamnă a fi solidificat în cutare fel. Pentru anumite lucruri, ființa lor va fi determinată prin toate aceste diferențe în același timp, pentru că unele din părțile lor sint amestecate, altele fuzionate, altele legate, altele condensate, iar altele se slujesc de alte deosebiri, cum se întâmplă cu mina sau cu piciorul. Prin urmare, e vorba să luăm în considerație genurile de deosebiri, căci acestea constituie principiile ființei, cum e, de exemplu, deosebirea dintre mai mult sau mai puțin, dintre des și rar și altele de acest fel, care toate sint specii de prisos sau de lipsă. Cind însă unele lucruri se deosebesc prin figura, netezimea sau asprimea lor, știm că întotdeauna, în aceste cazuri, e vorba de deosebirea dintre ceea ce e drept sau curb. Pentru unele lucruri, ființa lor constă în faptul de a fi amestecate, iar neființa în faptul contrar.

Din toate acestea reiese că, dacă substanța este cauza care face ca fiecare lucru să fie ceea ce este, atunci în aceste deosebiri trebuie căutată pricina faptului că cutare lucru este ceea ce este. Evident că nu substanța constituie vreuna din aceste deosebiri; iar această însușire nu o are ea nici atunci cind se reunește cu substratul, dar în fiecare din aceste deosebiri se găsește ceva care e analog cu substanța. Și cum, în definiția substanțelor, ceea ce se afirmă despre materie este tocmai actul însuși, tot astfel și în celelalte definiții actul va constitui momentul hotărîtor. De pildă, dacă trebuie să definim pragul, vom spune că e o bucată de lemn sau de piatră așezată în cutare poziție; tot așa despre casă vom spune că ea e o bucată de lemn sau de piatră așezată în cutare poziție; tot așa despre casă, vom spune că ea constă din cără-

mizi și grinzi orinduie în cutare chip, sau adăugăm, în cazul unor anumite obiecte și cauza finală. Dacă vrem să definim gheața, vom spune că *e apă solidificată sau condensată în cutare fel*, iar despre armonie că e un anumit *amestec de sunete ascuțite și grave*, și așa mai departe cu celelalte.

Din cele spuse, rezultă limpede că actul unui lucru diferă după materia lui; definiția de asemenea; la unele lucruri va fi hotărîtor modul cum sînt alcătuite, la altele însușirea de a fi rezultatul unui amestec, iar la altele vreuna din deosebirile specificate mai sus. Astfel, cînd e vorba să definim o casă, spunînd că ea constă din pietre, lemne și cărămizi, noi arătăm numai ceea ce este o casă în starea de putință, căci lucrurile pomenite alcătuiesc doar materia casei. Cînd o definim însă ca *un adăpost menit să ocrotească bunuri și persoane* și altele de acest fel, scoatem în relief momentul numit act; cînd însă împreună în definiție și putința și actul, atunci scoatem în relief al treilea fel de substanță, adică aceea compusă din materie și formă. Căci se pare că definiția prin deosebiri se referă la formă și la act, iar aceea care se întemeiază pe elementele conținute în lucruri de definit se referă la materie. Așa e cazul și cu definițiile ce erau pe placul lui Archytas, care se referă la compusul alcătuit din formă și materie. De pildă: ce este acalmia vinturilor? Calmul în masa de aer. Aici aerul este materia, iar calmul este actul și substanța. Ce este calmul mării? Netezimea mării. Aici subiectul considerat ca materie este marea; actul și forma este netezimea suprafeței mării.

Se vede deci limpede, din cele spuse, ce este substanța sensibilă și cum există. Una există ca materie, alta ca formă și act; în al treilea rînd, alta există ca un compus al amindurora.

Traducere de Șt. Bezdechi

¹ Aristotel, *Metafizica* București, Editura Academiei, 1965.

Unii gânditori, cum sînt megariții, afirmă că potența nu există decît atunci cînd se manifestă în act și că, dacă nu există act, nu există nici potența. Astfel, cel care nu clădește acum nu are putința de a clădi, ci o are numai acela care clădește, și anume în timpul cînd clădește. Aceasta observăție, după ei, e valabilă în toate cazurile.

E lesne de văzut ce urmări absurde decurg din această afirmație. Intr-adevăr, după spusa lor, ar urma împede că cineva nu e arhitect alî timp cît nu construiește. Și totuși esența arhitectului constă în putința de a construi. Tot așa e cazul și cu celelalte arte. Atunci, dacă e imposibil să stăpînești o asemenea artă fără să o fi învățat sau să fi-o fi înșușit cîndva și dacă nu se poate să n-o mai posezi, fără s-o fi pierdut cîndva, fie datorită uitării, fie vreunui betșug, fie datorită vremii, caci nu e de admis că aceeași s-ar putea înțimpla datorită pierrii artei respective, deoarece arta e veșnică, urmază, după părerea megariților că arhitectul, cînd va înceta de a mai construi, nu va mai poseda această artă. Dar, cînd se va apuca din nou să construiască, atunci cum își va fi recăpatat el meșterșugul? Aceași observație se poate aplica și la cele neînsușite: nici recele, nici caldul, nici dulcele și, în genere, nici o senzație nu va exista, dacă nu există un subiect care să perceapă aceste senzații. Astfel, dacă am admite teoria megariților, ne-am găsi de acord cu doctrina lui Protagoras. Intr-adevăr, în acest fel nici o ființă nu va avea nici măcar facultatea de a percepe, dacă nu va avea senzația în stare de act. Dacă deci vom socoti că orb pe acela care într-un moment nu-și exercită simțul văzului, măcar ea el prin firea sa are acest simț, în timp ce îl poate exercita și există, atunci ar urma ca aceeași indivizi să fie orbi de mai multe ori pe zi și pe deasupra și surzi. Ceva mai mult: dacă ceea ce e lipsit de potență este imposibil, urmază că ceea

ce nu are loc nu va mai putea niciodată să se producă; iar cel care va afirma că ceea ce e peste putință să aibă loc va fi sau este, va comite o eroare, căci aceasta este tocmai ceea ce înseamnă cuvântul *imposibil*. Așa că argumentele de acest fel ale megareicilor desființează și mișcarea și devenirea. După ei urmează că cel care stă în picioare va sta totdeauna în picioare, iar cel care șade jos va continua să șadă necurmat. El nu va putea să se ridice dacă șade, căci cel-căruia îi lipsește putința de a se ridica va fi în imposibilitate de a se ridica. Dacă nu se pot admite aceste consecințe, e evident că putința și actul sînt lucruri deosebite. Dar argumentele megareicilor le fac identice, procedează prin care ei caută să elimine niște principii care sînt departe de a fi neînsemnate. §

Așadar, sînt lucruri ce pot exista potențial, fără ca totuși să existe în act, sau unele care au potența de a nu fi și care totuși există în act. Tot așa se întîmplă și cu celelalte categorii: o ființă poate să aibă putința de a merge și totuși actualmente să nu meargă sau, invers, să aibă putința de a nu merge și totuși să meargă. Un lucru e posibil dacă, atunci cînd el trece la acțiunea ce corespunde putinței cu care lucrul respectiv e socotit ca înzestrat, nu se ivește nici o imposibilitate. De pildă, dacă o ființă are putința de a ședea și nimic nu o împiedică să șadă, starea ei actuală de ședere nu va implica în sine o imposibilitate. Și tot așa va fi cazul cînd va vorbi de putința de a fi mișcat sau de a mișca, de a sta în picioare sau de a pune un lucru să stea, de a fi sau de a deveni, sau de a nu fi sau de a nu deveni și altele la fel. §

Numele acesta de *act*, pe care îl asociem totdeauna cu acela de *entelehie*, a fost extins de la mișcări, unde este domeniul lui de căpetenie și la alte lucruri, căci în genere se crede că actul propriu-zis nu e altceva decît mișcare. De aceea nu se atribuie mișcarea lucrurilor inexistente, măcar că le recunoaștem alte însușiri, cum, de pildă, aceea de a fi inteligibile sau de a fi un obiect posibil al dorinței noastre, dar nu se poate

șpune despre ele că sînt în mișcare. Și aceasta pentru că printre lucrurile care nu sînt, unele există potențial, dar nu există cu adevărat, intrucit nu există în entelehie¹.

Traducere de Șt. Bezdechi

ENTELEHIA

· *Metafizica*, 08, 104964—09, 1051 a 21:

Din enumerarea diferitelor accepții ale termenului de *anterior* reiese limpede că actul este anterior potenței. Înțeleg prin *potență* nu numai pe aceea luată în sensul strict al cuvîntului, adică în înțelesul de principiu ce operează o schimbare în alt lucru sau în același lucru socotit ca altul, ci în genere orice principiu de mișcare sau de repaus. Într-adevăr, și natura intră în același gen ca și potența, căci și ea e un principiu de mișcare, dar nu în alt lucru, ci în același, intrucit e același. Pentru orice potență de acest fel, actul este anterior atît după noțiune, cit și după substanță, iar după timp actul este, într-un fel, anterior potenței, iar în alt fel nu.

Că, potrivit noțiunii, actul e anterior potenței este evident. Într-adevăr, tocmai pentru că poate să se realizeze în act, potența este potență, în primul ei sens, adică potrivit mișcării. Numim constructor pe cel care poate construi; inzețrat cu vedere, pe cel care poate vedea; vizibil ceea ce poate fi văzut. Același raport îl găsim și în toate celelalte lucruri; așa că, în mod necesar, noțiunea și cunoașterea actului trebuie să preexiste noțiunii și cunoașterii putinței.

Dar și în raport cu timpul actul este anterior în următorul fel: ființa în act identică în ce privește specia, dar nu numericeste, cu o ființă de aceeași speță care există doar în putință este anterioară acelei ființe în putință. Vreau să spun cu asta că cutărui om anume, care e în act, sau griului ori celui care vede îi e anterioară în timp materia, sămința și puterea de a vedea, adică le sînt anterioare omul, griul și însușirea de a

¹Aristotel, *Metafizica*, ediția citată.

vedea considerate potențial, adică nefiind încă în act, din care provin lucrurile în potența pomenită aici. Dar pentru a trece de la un lucru potențial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act. Astfel, omul actualizat provine dintr-un om, iar omul cult tot dintr-un om cult; mereu avem intervenția unui prim mișcător, iar mișcătorul există deja în act.

Vorbind de substanță, am spus că tot ce devine, devine ceva din ceva, prin intermediul a ceva, care, ca specie, e identic cu lucrul produs. De aceea se și pare că este peste puțină ca cineva să fie constructor fără ca mai înainte să fi construit ceva sau cîntăreț din liră fără ca mai înainte să fi cîntat din liră, căci cel care învață să cînte din liră învață acest lucru cîntînd din liră. Așa se întîmplă și în toate celelalte cazuri asemănătoare. Aceasta a prilejuit și falsul argument al sofiștilor, potrivit căruia cineva care nu posedă știința poate face ceva ce ține de știință, intrucît cel care învață nu posedă încă știința. La această obiecție răspundem că, precum orice lucru pe cale de devenire presupune un lucru deja devenit și că orice tendință spre mișcare presupune o mișcare ce s-a realizat prealabil — lucru demonstrat de tratatul nostru *Despre mișcare* — tot așa trebuie să presupunem că, de bună seamă, și cel care învață posedă o părțică din știința respectivă. Așadar, și în acest fel se evidențiază că actul e anterior potenței și în raport cu timpul, și cu felul său de a lua naștere.

Dar actul e anterior și ca substanță, mai întii pentru că cele ce-s posterioare prin naștere sînt anterioare prin formă și substanță. Astfel bărbatul e anterior copilului și omul este anterior seminței, căci primul posedă forma, pe cînd celălalt nu o are. Apoi actul e anterior și pentru că tot ce devine tinde spre principiul și scopul său, căci principiul este cauza finală, iar devenirea are loc în vederea unui scop. Dar scopul este actul, și în vederea actului își capătă un lucru potența. Căci animalele nu pentru a avea vedere văd, ci au vedere pentru ca să vadă și tot așa cutare posedă arta construcției pen-

tru a cónstrui, după cum altul e înzestrat cu darul de a gândi ca să gindească, și nu, dimpotrivă, se indeletnicește cu gândirea pentru ca să aibă darul de a gândi, afară numai dacă unii fac aceasta ca exercițiu, despre care aceștia nu se poate spune că gindesc decit într-un anumit fel sau că n-au deloc nevoie de gândire.

Ba ceva mai mult: materia există potențial, pentru că ea poate să purceadă spre forma ei și ea este în forma ei abia atunci cind este în act. Așa se întâmplă cu toate celelalte lucruri, chiar și cu acela al căror scop este mișcarea. De aceea natura e ca acei dascăli care cred că și-au ajuns scopul abia cind au izbutit să arate pe ciracii lor la lucru. De n-ar fi așa, am putea compara pe școlarii lor cu statuia lui Hermes a sculptorului Pauson, așa că ne-am putea întreba dacă știința acestor elevi era pe dinăuntru sau numai pe din afară, cum se întrebau și cei care, contemplind statuia numitului sculptor, erau nedumeriți dacă statuia propriu-zisă era partea cuprinsă înăuntru sau cea din afară. Căci opera este scopul, iar actul este opera. De aceea cuvîntul *act* derivă de la cuvîntul *opera* și năzuiește să însemne același lucru ca săvîrșire.

La multe lucruri, ultima țintă se confundă cu întrebuițarea însăși a lucrului respectiv. Astfel, ultima țintă a văzului este vederea, iar văzul nici nu are altă funcțiune decit aceasta; la alte lucruri însă se mai produce și altceva, cum, de exemplu, arta constructorului, pe lângă activitatea pe care o desfășoară prin construire, produce casa. Și totuși asta nu înseamnă că în primul caz, acela cu vederea, actul este scop al potenței într-o măsură mai mică decit în exemplul din urmă, cu casa. Într-adevăr, acțiunea de a construi este cuprinsă în ceea ce se construiește: ea devine și există o dată cu casa. Prin urmare, în toate cazurile în care afară de întrebuițarea potenței se mai produce și altceva, actul se află cuprins în lucrul produs; astfel, acțiunea de a construi e cuprinsă în lucrul construit, casa, iar acțiunea de a țese în lucrul țesut. Așa se întâmplă și cu toate celelalte și, în genere, mișcarea e cuprinsă în lucrul mișcat. Dar în cazurile în care, în afară de

activitateă merului respectiv, nu există un alt produs, actul există în agentul însuși. Astfel, vederea este în acel care vede, iar știința în cel învățat; și viața în suflet. De aceea și fericirea este un act al sufletului, căci și ea este un anumit fel de viață. Astfel e evident că substanța ca formă există în act.

Așadar, și din acest punct de vedere e clar că, în raport cu substanța, actul precedă potența, și, cum am mai spus, în timp un act precedă totdeauna alt act, pînă se ajunge la obirșie, unde dăm de actul primului motor veșnic. Dar actul este anterior într-un sens încă și mai strict.

—Cele veșnice sînt, din punctul de vedere al substanței, anterioare celor vremelnice, și nici un lucru veșnic nu există în putință. Iar pricina este următoarea: orice putință este totodată și putința termenului. Ceea ce n-are putința de a exista nu poate exista în nici un caz; dar ceea ce are această putință poate tot așa de bine și să nu existe în act. Deci tot ce are putința de a fi poate să fie, sau să nu fie. Așadar, același lucru are putința și de a fi, și de a nu fi, și e posibil ca ceea ce are putința de a nu fi să nu fie. Dar ceea ce are putința de a nu fi e ceva vremelnic, supus corupției, fie pur și simplu, fie în sensul precis în care e considerat că nu poate să fie, de pildă sau în raport cu locul, sau cu cantitatea, sau cu calitatea, cuvintele „pur și simplu” însemnînd „în raport cu substanța”. Prin urmare, ceea ce e nepieritor în mod absolut nu poate fi în potență în mod absolut, măcar că din anumite puncte de vedere nimic nu se opune ca el să fie în putință, de pildă în raport cu calitatea sau locul. Așadar, tot ce e nepieritor există în act; tot așa nici un lucru necesar nu există în chip potențial. Dar acest fel de lucruri sînt primordiale, căci, dacă n-ar exista ele, nu ar mai exista nimic.

Tot așa nu există în potență nici mișcarea veșnică, dacă există o astfel de mișcare. Și tot așa, dacă există un mobil veșnic, el nu e mișcat în funcție de o potență, afară doar de cazul cînd e vorba de o mișcare de la un loc la altul, și în acest sens nimic nu împiedică să i se atribuie o materie. Iată de ce soarele, aștrii, cerul întreg sînt totdeauna în act, și n-avem a ne

teme că ele se vor opri vreodată, temere de care sînt cuprinși scrutătorii fenomenelor naturale. Ele nu se obosec în activitatea lor, căci mișcarea care o săvîrșesc nu e susceptibilă de contrarii, cum se întîmplă cu lucrurile vremelnice, ceea ce face ca pentru acestea din urmă continuarea mișcării să fie obositoare. Pricina acestei oboseli stă în aceea că substanța lucrurilor vremelnice este materie și potență, iar nu act. Lucrurile nepieritoare sînt imitate de cele care sînt într-o necurmată schimbare, cum sînt pămîntul și focul, care și ele au o acțiune veșnică, pentru că ele au mișcarea lor în ele însele și prin ele însele. Dar celelalte potențe, potrivit celor precizate mai înainte, sînt toate potențe susceptibile de contrarii, căci ceea ce are putința de a stîrni o mișcare de un anumit fel poate produce și o mișcare de felul contrar, cum se întîmplă cu putințele raționale. Căci despre cele iraționale, și ele vor fi susceptibile de contrarii, după cum vor fi prezente sau absente.

Prin urmare, dacă ar exista realități sau substanțe de felul ideilor pe care platonicienii le preconizează în discuțiile lor, ar exista ceva cu mult mai învățat decît știința în sine și ceva cu mult mai mobil decît mișcarea în sine, căci acestea ar fi acte într-o măsură mai mare decît știința în sine și mișcarea în sine, care nu sînt decît putințele ideilor.

È limpede deci că actul e anterior putinței și oricărui principiu de schimbare.

Că actul binelui este mai bun și mai vrednic de cinste decît potența spre bine reiese limpede din următoarele: la toate lucrurile ce sînt zise *a fi în potență*, același lucru este susceptibil de ambele contrarii. De exemplu, despre cel ce se spune că poate fi sănătos se poate spune că poate fi și bolnav, și el posedă aceste două posibilități și în același timp. Într-adevăr, acea putință produce și sănătatea și boala, și repausul și mișcarea, și construirea sau dărîmarea, și starea de a fi construit și de a fi dărîmat. Contrariile în stare de putință pot dăinui amindouă în același timp într-un lucru, dar e peste

putință ca aceste două lucruri contrarii înseși să existe în act în același timp și în același lucru. Prin urmare e exclus ca două acte contrarii să existe simultan, cum ar fi sănătatea și boala. Așa că, dacă urmează neapărat că binele în act trebuie să fie unul dintre contrarii, potența poate fi, dimpotrivă unul sau altul din cele două contrarii sau nici unul din ele. Deci actul binelui este mai bun.

Cînd e vorba de rău, tot așa scopul și actul său este mai rău decît putința lui, căci, atîta vreme cît ceva e numai potențial, în el e dată posibilitatea ambelor contrarii, adică și a binelui și a răului. De aici reiese că răul nu e ceva de sine stătător, în afară de lucruri. Și asta pentru că răul, prin firea lucrurilor, e mai tirziu decît potența. Așadar, în împărăția primelor principii și a veșniciei nu este loc nici pentru rău, nici pentru greșeală sau stricăciune. Căci și stricăciunea ține de ceea ce e rău.¹

Traducere de Șt. Bezdechi

EXPERIENȚĂ ȘI ȘTIINȚĂ

Metafizica A1, 980a21—982a3.

Toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște. Dovada acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simțurilor. Eu resimt această plăcere pentru ea însăși, chiar cînd nu e vorba de urmărirea unui folos, și lucrul se adeverește mai ales cu privire la simțul ce se exercită prin ochi. Într-adevăr, noi preferăm acest simț tuturor celorlalte, nu numai cînd avem în vedere un scop practic, ci chiar fără o asemenea intenție, și pricina e că acest simț ne dă putința, mai mult decît oricare altul, să cunoaștem mai bine un lucru, dînd totodată la iveală în el multe însușiri deosebitoare.

Viețuitoarele sînt inzestrate de la natură cu asemenea simțuri, dar unele din ele păstrează amintirea senzațiilor primite,

¹Aristotel, *Metafizica*, ediția citată.

pe cind altele nu. De aceea primele sint mai istețe și mai des-
toinice pentru învățatură decit acestea din urmă. Îndem-
naticile, însă fără puțința de a învăța, sint, de pildă, acelea ce-s
lipsite de simțul auzului, cum sint albinele și altele, ce intră
în această categorie. Acelea însă care, pe lângă acest simț,
mai au și darul de a-și aduce aminte, sint destoinice pentru
învățatură.

Celelalte viețuitoare trăiesc, așadar, călăuzite de reprezen-
tările și de imaginile prinse în memorie, stringînd experiență
doar într-o mică măsură; numai neamului omenesc îi e
hărăzită arta și reflexiunea. Oamenii capătă experiență pe
baza memoriei, prin aceea că un mare număr de amintiri
prilejuite de unul și același lucru ajung să constituie o experi-
ență unică. Astfel, aceasta are o oarecare asemănare cu
arta și cu știința, care, de altfel, sint datorate experienței.
Într-adevăr, cum pe bună dreptate spune Polos, *experiența
a dat naștere artei*, pe cind *lipsa de experiență ne lasă în voia
întîmplării*. Căci arta ia naștere atunci cind, pe baza unui
mare număr de noțiuni datoare experienței, ajungem la o
păreră generală despre cazurile asemănătoare.

Cînd ne incredințăm că, de pildă, lui Callias, care suferă de
cutare boală, i-a priit cutare leac, și tot așa lui Socrate și al-
tor mulți indivizi, facem o experiență; cind însă constatăm
că tuturor care intră în această categorie, ce se subsumează
aceleiași spețe și suferă de aceeași boală anumită, să zicem
de flegmă, de fierc sau de arșița frigurilor, le prierște același
leac, facem știință.

În practică, așadar, se pare că experiența nu se deosebește
deloc de știință, ba chiar observăm că cei ce se bazează pe
experiență își ajung mai degrabă scopul decit aceia care, po-
sedînd știința, sint lipsiți de experiență. Pricina stă în aceea
că experiența se ocupă de cazul izolat, pe cind știința constă
în cunoașterea generalului, iar activitatea practică și rezulta-
tul ei au loc întotdeauna în domeniul individualului. Căci
medicul nu tratează pe om în general sau doar în calitatea lui
de om, ci pe Callias sau pe Socrate, sau pe alt individ, căruia

ii revine același predicat, adică acela de a fi om. Așa că cel care posedă teoria fără experiență, cunoscînd generalul fără a cunoaște particularul subsumat lui, va fi expus să greșească adesea în tratamentul său, căci obiect al practicii sale este mai degrabă cazul particular.

Și totuși, sîntem incredințați că cunoașterea și priceperea sînt mai degrabă apanajul științei decît al experienței și socotim mai învățați pe oamenii de știință decît pe oamenii cu practică, întrucît știința e în funcție de cunoaștere, pentru că cei dinții cunosc cauza, iar cei de pe urmă nu. Aceștia constată lucrurile, dar nu-și dau seama de pricina lor; cei dinții însă cîndose cauza și rostul lor. De aceea, în orice întreprindere socotim mai vrednici de stimă, mai învățați și mai pricepuți pe cei învățați cu conducerea lucrărilor decît pe simplii lucrători manuali, pentru că cei dinții cunosc pricinile lucrărilor ce se săvîrșesc, pe cînd aceștia din urmă, ca și unele lucruri neînsuflețite, execută, dar nu știu ce fac, cum se întîmplă cu focul, care arde fără să știe. Lucrurile săvîrșesc fiecare din acțiunile lor datorită unui anume fel firesc de a fi, iar lucrătorii manuali datorită obișnuinței, pe cînd conducătorii de întreprinderi sînt mai învățați nu pentru că exercită o activitate practică, ci pentru că stăpînesc teoria și cunosc cauzele. În genere, semnul distinctiv al celui care știe stă în aceea că el poate să învețe și pe altul, și de aceea considerăm noi arta ca fiind știință într-o măsură mai mare decît experiența. Oamenii de știință pot să învețe pe alții, ceilalți nu.

Afară de aceea noi nu socotim nici o senzație ca fiind știință, măcar că aceste senzații sînt instrumentul de căpetenie prin care ajungem la cunoașterea particularului. Ele însă nu ne spun pricina nici unui lucru, cum de pildă ne înștiințează numai că focul e cald, dar nu ne arată de ce e cald. În primul rînd e ușor de înțeles că cel dinții om care a făcut o născocire practică ce depășea priceperea comună a ajuns obiectul admirației generale nu numai pentru că descoperirea sa era folositoare, ci pentru că el prin aceasta se dovedea a fi un om iscusit și deosebit de ceilalți. După ce s-au realizat mai multe

descoperiri de felul acesta, dintre care unele slujeau necesității, iar altele desfătării, de regulă erau socotiți ca mai iscusiți autorii acestora din urmă, întrucât știința lor nu era menită să servească utilității. Așa se face că numai cînd au fost puse la punct toate aceste născociri s-a ajuns la descoperirea științelor pure, care nu erau puse nici în slujba plăcerii, nici în a folosului, iar această descoperire s-a înfăptuit mai întîi în țările unde oamenii aveau destul timp liber la îndemînă. Astfel, știința matematică s-a infiripat mai întîi în Egipt, căci acolo era îngăduit castei preoților să aibă răgaz_ îndeajuns.

În tratatul nostru *Despre morală* s-a arătat deosebirea dintre meșteșug și dintre știință și celalalte noțiuni înrudite.

Scopul problemei pe care o tratăm aici e să arate că, după părerea obștească, știința supremă se îndeletnicește cu primele cauze și principii. De aceea, după cum s-a spus și mai sus, i se recunoaște celui ce se întemeiază pe experiență o doză mai mare de știință decît celui ce se întemeiază doar pe senzații, oricare ar fi ele; tehnicianului, una mai mare decît omului de experiență; conducătorului de lucrări mai multă știință decît lucrătorului manual; și, în genere, științelor teoretice mai multă decît artelor practice. De unde reiese limpede că filosofia este cunoașterea anumitor cauze și principii¹.

Traducere de Șt. Bezdechi

DESPRE SUBSTANȚĂ

Metafizica, A1, 1969^a 18 – A10, 1076^a 4;

Obiectul cercetării noastre este substanța, pentru că noi pornim în căutarea principiilor și cauzelor substanțelor. Într-adevăr, dacă universul este ca un tot, atunci substanța e prima parte, chiar dacă îl considerăm ca o succesiune, și atunci substanța vine în frunte, iar după ea vine calitatea și

¹ Aristotel, *Metafizica*, ediția citată.

apoi cantitatea. În același timp, aceste categorii deosebite de substanță nu au a fi socotite ca ființe în sensul propriu al cuvântului, ci calități și mișcări ale ființei, căci astfel ar trebui să admitem că și ceea ce e nealb și nedrept sînt lucruri existente. Oricum, o existență recunoaștem noi și acestor noțiuni, cînd spunem, de exemplu, că *nealbul este*. Apoi trebuie să observăm că nici una din aceste categorii nu există ca ceva separat, și pentru aceasta ne stau mărturie părerile vechilor filosofi, care, și ei, căutau principiile, elementele și cauzele substanței. Gînditorii de azi socot mai de grabă universalele ca substanțe, căci în definitiv la universale se reduc aceste genuri pe care ei, datorită metodei lor de cercetare dialectice, le consideră mai degrabă ca principii și substanțe. Vechii gînditori însă ridicau la rangul de substanțe lucrurile individuale ca, de exemplu, focul și pămîntul, iar nu corporalitatea, ce le este comună.

Sînt trei feluri de substanțe. Una este obiect al senzației și se împarte în substanță veșnică și substanță pieritoare. Asupra acesteia din urmă toți sînt de acord și de ea țîm, de exemplu, plantele și animalele, iar elementele ei trebuie să căutăm a le izola, fie că e vorba de unul sau de o pluralitate. Cealaltă substanță este nemișcată. Unii spun despre ea că există separat; alții o împart în două specii. Dintre aceștia din urmă, unii admit că ideile și obiectele matematice au o singură natură, pe cînd alții, din aceste două feluri de lucruri, nu recunosc decît obiectele matematice. Cele două substanțe sensibile sînt de domeniul fizicii, căci ele sînt împreunate cu mișcarea; substanța nemișcată însă țîne de domeniul altei științe, de vreme ce ea nu are un principiu comun cu celalalte feluri de substanțe.

Substanța sensibilă e supusă schimbării. Dar, dacă și schimbarea trage obirșie din elementele opuse sau din intermediarele dintre ele, și, firește, nu din orice fel de opuse, căci, de exemplu, și glașul este nealb, ci numai dintr-un contrariu, trebuie neapărat să existe un substrat ce se schimbă de la un

contrariu la celălalt, căci nu contrariile se schimbă unul în altul.

Încă ceva: acest substrat este permanent, pe cînd contrariul nu e permanent. Prin urmare există un al treilea, în afară de contrarii, și acesta e materia. De vreme ce schimbările sînt de patru feluri, și anume: a substanței, a calității, a cantității și a locului, schimbarea substanței însemnînd nașterea și pierrea în mod absolut, a cantității însemnînd creșterea și descreșterea; a calității însemnînd alterarea și, în sfîrșit, a locului însemnînd mișcarea de translație, schimbările vor avea loc între contrariile respective. Neapărat că materia se schimbă cuprinzînd, în potență, ambele contrarii. Dar pentru că ființa se ia în dublu înțeles, orice schimbare se face de la lucrul în potență la lucrul în act: de pildă, de la albul în potență la albul în act. Tot așa se întîmplă cînd e vorba de creștere sau descreștere. De unde reiese că nu numai că un lucru poate să provină prin accident din neființă, dar și că totul provine din ființă, însă, bineînțeles, din ființa în potență, nu din cea în act. Așa trebuie să înțelegem unul lui Anaxagoras, căci decît să spunem: *toate lucrurile erau laolaltă*, sau să se vorbească de un *amestec*, cum procedează Empedocle și Anaximandru, sau să admitem părerea lui Democrit, e mai nimerit să spunem: *toate erau laolaltă*, dar în potență, nu în act, de unde putem deduce că ei au avut măcar o oarecare noțiune despre materie.

Tot ceea ce e supus schimbării are o materie, dar fiecare fel de schimbare presupune o altfel de materie. Corpurile eterne, care nu sînt supuse nașterii, dar care totuși sînt supuse mișcării spațiale, au o materie, dar nu materia generabilă, ci aceea accesibilă mișcării de la un loc la altul.

De aceea se pune întrebarea: din ce fel de neființă își trage obirșia procesul nașterii? Căci neființa se ia în trei sensuri. Dacă, prin urmare, nașterea provine din neființa în potență, aceasta nu înseamnă că ea poate produce indiferent orice lucru, ci fiecare lucru provine din altă materie. Nici nu e de-

Ajuns să spunem că: *toate lucrurile erau laolaltă*, căci ele se deosebesc prin materie. Dacă n-ar fi fost așa, atunci de ce au luat naștere lucruri ce prezintă nenumărate deosebiri între ele și nu a luat naștere un singur fel de lucruri? Inteligența este una, după Anaxagoras, așa că, dacă și materia ar fi una, n-ar fi ajuns în act decît ceea ce materia era în potență.

Prin urmare, trei la număr sînt cauzele și trei principiile: două din acestea alcătuiesc o contrarietate, al cărei prim membru cuprinde definiția și forma, iar al doilea, privațiunea; al treilea principiu este materia.

După aceasta trebuie să observăm că nici materia, nici forma nu sînt supuse nașterii. Bineînțeles este vorba de materia proximă și de forma proximă. Într-adevăr, orice schimbare presupune un substrat ce se schimbă prin intermediul a ceva în ceva. Lucrul datorită căruia se face schimbarea este motorul proxim; substratul ce se schimbă este materia, iar lucrul în care se schimbă este forma. Procesul acesta însă s-ar continua la infinit, dacă, de pildă, devenirea nu ar însemna numai devenirea sferei de aramă, ci și devenirea rotundului și aceea a aramei. De aceea e necesar să fixăm un punct în care acest proces se oprește.

Apoi trebuie să avem în vedere că fiecare substanță provine dintr-un lucru înrudit. Această observație este valabilă atît pentru lucrurile naturale cît și pentru celelalte. Lucrurile iau naștere fie prin artă, fie prin natură, fie prin întîmplare, fie prin norocire. Artă este principiu de mișcare în alt lucru, pe cînd natura e principiu de mișcare în lucrul însuși, cum e, de pildă, cazul cu omul. Căci omul naște alt om. Cît despre celelalte cauze, ele nu sînt decît privațiuni ale acestora.

Substanțele sînt de trei feluri: mai întîi materia, care ne apare ca ceva determinant doar într-un obiect concret, căci toate lucrurile ce prezintă doar un simplu contact, nu o contopire firească, sînt materie și substrat; apoi natura, ca o formă determinată, ca un fel anumit de a fi ce reprezintă țelul schimbării; în sfîrșit, substanța compusă din aceste două ele-

mente, adică substanța individuală, cum e, de pildă, Socrate sau Callias. La unele lucruri, forma nu există independent de substanța compusă, cum e, de exemplu, forma unei case, afară numai dacă prin formă înțelegem arta de a construi; de altfel, formele lucrărilor artificiale nu sînt supuse procesului de naștere și pieire; dar, în alt sens, o casă, de exemplu imaginată independent de materie, sau sănătatea, sau orice alt lucru din domeniul artei, presupun și ele o existență sau neexistență a-lor. Dacă se întîmplă ca forma să existe în afara lucrurilor compuse, apoi aceasta are loc doar în domeniul lucrurilor naturale. De aceea Platon nu greșea cînd afirma că există idei în afara acestor lucruri, cum e focul, carnea, capul. Toate acestea sînt materie, și ultima materie aparține de ceea ce este substanță în cel mai înalt grad.

Cauzele eficiente (mișcătoare) au, prin urmare, o existență anterioară efectelor lor, pe cînd cauzele formale sînt coexistente efectelor. Doar cînd omul e sănătos, atunci există și sănătatea, iar figura sferei de aramă este coexistentă sferei de aramă.

Rămîne însă de văzut dacă după destrămarea compusului mai rămîne ceva. Pentru unele lucruri, nimic nu ne împiedică să admitem aceasta. Așa e cazul cu sufletul, dar nu cu sufletul considerat în întregime, ci numai cu intelectul, căci e oarecum imposibil să admitem acest lucru pentru suflet în întregimea lui.

E, așadar, limpede că nimic nu ne silește să admitem existența ideilor numai pentru că există procesul nașterii și al pieirii. Căci ceea ce dă naștere unui om este tot un om, iar exemplul individual dă naștere exemplarului individual. Și în artă se întîmplă la fel: arta medicului este forma producătoare a sănătății.

Cauzele și principiile diferitelor lucruri sînt, într-un sens, diferite, dar în alt sens, dacă vorbim în general și prin analogie, ele sînt aceleași pentru toate lucrurile. Într-adevăr, am putea să ne întrebăm dacă principiile și elementele sub-

stanțelor, ale celor relative și, de asemenea, ale fiecărei categorii în parte, sînt identice sau deosebite. Dar ar fi absurd să admitem identitatea de principii pentru toate lucrurile, căci asta ar însemna că relația și substanța ar proveni din aceleași principii. Atunci, care ar fi acest principiu comun? Într-adevăr, în afara substanței și a celorlalte categorii nu mai e nici un gen comun: iar elementul este anterior lucrurilor în care el intră ca element constitutiv. De aceea nici substanța nu este element al relației și nici una din formele relației nu poate fi element al substanței. Apoi, cum s-ar putea ca elementele tuturor lucrurilor să fie aceleași? Nu poate să fie identitate între un compus din mai multe elemente și elementele sale: astfel, compusul *BA* nu poate fi egal cu *B* și *A*. Nu există elemente comune nici pentru lucrurile inteligibile ca, de pildă, unul și ființa, căci aceste elemente revin și fiecărui lucru compus. Dacă n-ar fi așa, ar însemna că nu mai există nici substanță, nici relație și totuși ele trebuie neapărat să aibă și caracterul de unul, și pe cel de ființă.

Prin urmare, nu toate lucrurile au aceleași elemente sau, mai bine zis, aceste elemente pot fi într-un sens aceleași, dar în alt sens nu. De pildă, poate că elementele corpurilor sensibile sînt, ca formă, caldul și, în alt sens, frigul, care e privațiunea caldului, iar ca materie ceea ce, imediat și prin sine, cuprinde aceste calități în potență; substanțe sînt însă atât materia, privațiunea și forma, cit și compusele rezultate din împreunarea acestora și ale căror principii ele sînt, tot așa de bine, și orice unitate alcătuită din cald și rece, cum e carnea sau osul, căci lucrul produs prin combinarea acestor elemente este neapărat deosebit de elementele sale. Prin urmare, substanțele sensibile au aceleași elemente și aceleași principii, dar unele într-un lucru și altele în alt lucru; totuși, nu se poate spune că există identitate de principii pentru toate lucrurile, decît prin analogie. E adevărat că s-ar putea, de pildă, spune că sînt trei principii: forma, privațiunea și materia, dar fiecare din acești termeni este altul în fiecare gen; de exemplu,

pentru culoare ar fi albul, negrul și suprafața, iar pentru zi și noapte, ar fi lumina, întunericul și aerul.

Deoarece, însă, nu numai elementele inerente lucrurilor au caracterul de cauze, ci acest caracter îl mai are și un factor extern, adică mișcătorul; este limpede că, mai întâi, este o deosebire între principiu și element; că apoi amândouă sînt cauze; că principiile se deosebesc în interne și externe și că, în sfîrșit factorul extern ce produce mișcarea sau repausul este un principiu și o substanță. Așa că, prin analogie, elementele sînt trei; iar cauzele și principiile patru; dar ele sînt deosebite în deosebitele lucruri; iar cauza imediată, considerată o motrice, variată în fiecare caz. Astfel, pentru corp, sănătatea este forma, boala este privațiunea, iar medicina este motorul; pentru casă, forma e planul casei; privațiunea, o anume dezordine; materialul, cărămizile; iar cauza motrice e arta arhitectului. În aceste elemente se împarte principiul. Și, deoarece în domeniul lucrurilor naturale, cum este de pildă omul, cauza motrice e tot un om, pe cînd atunci cînd e vorba de lucrurile ce sînt un produs al minții cauza motrice este forma sau contrariul ei, vor fi, într-un anume sens, trei cauze, iar în alt sens patru; medicina, de fapt, este într-un anumit sens, sănătatea, arta de a clădi este forma casei și omul dă naștere altui om. Apoi, în afara acestor principii, mai există ceea ce, ca prim motor, pune în mișcare toate lucrurile.

Unele lucruri există ca de sine stătătoare, iar altele nu. Cele dintîi sînt substanțe, și de aceea ele sînt cauzele tuturor lucrurilor, căci în afara lor nu pot exista însușirile și mișcările. Printre aceste însușiri vor figura, de bună seamă, sufletul și trupul, sau mai degrabă inteligența, dorința și trupul.

Încă dintr-un alt punct de vedere toate lucrurile au aceleași principii prin analogie; de exemplu, cînd sînt considerate în potență și în act. Dar actul și potența nu numai că sînt deosebite în deosebitele lucruri, dar se și manifestă diferit; astfel, în unele cazuri, același lucru e cînd în act, cînd în potență; cum se întîmplă cu vinul, cu carnea, cu omul.

Atunci atit potența cit și actul întră printre cauzele pe care le-am pomenit mai sus. Căci forma, dacă există separat, precum și compusul rezultat din împreunarea formei cu materia, cit și privațiunea, cum e întunericul și boala, sint in act, pe cită vreme materia există in potență, căci ea e aceea care cuprinde posibilitatea de a se infăptui în ambele direcții. Dar deosebirea dintre act și potență e de altă natură la lucrurile ce nu au una și aceeași materie și e de alta cind lucrurile sint deosebite între ele prin formă. Astfel, omul are mai întâi drept cauză elementele, adică foc și pământ ca materie, și mai are forma lui proprie; apoi o cauză externă, cum e tatăl, și, în sfârșit, soarele și ecliptica, ce nu sint nici materie, nici formă, nici privațiune, nici de aceeași specie ca omul, ci sint cauze motrice. Apoi, trebuie să mai avem în vedere faptul că unele cauze se pot numi universale, iar altele ca neavind acest caracter. Principiile imediate ale oricărui lucru sint, in primul rînd, ceea ce este, in chip determinat și in act cutare lucru anume, iar apoi ceea ce acest lucru este in potență. Prin urmare, aceea cauză universală nu există ca principiu, căci principiu al unui individ este tot un individ. Din omul în genere n-ar putea proveni decit omul in genere; dar așa ceva nu există, ci omul concret Peleus este tatăl lui Ahile, iar cauza ta e tatăl tău; acest B este cauza unei anumite silabe BA; iar B, luat in general, este cauza silabei BA, considerat in chip absolut.

Apoi, formele universale sint cauzele substanțelor, dar cauzele și elementele lucrurilor ce țin de genuri diferite, după cum s-a spus, sint diferite, cum e cazul cu culorile, sunetele și cantitățile, afară de cazul cind între aceste cauze există analogie. Ba chiar și cauzele lucrurilor ce țin de același gen sint diferite, dar nu in mod specific, ci datorită faptului că ele se deosebesc de la individ la individ: materia; forma și cauza ta motrice nu sint identice cu ale mele, ci ele sint identice doar in cadrul noțiunii generale ce le înglobează. Dacă ne întrebăm acum care sint principiile sau elementele substanțelor, relațiilor și calităților și dacă ele sint aceleași sau deose-

bite, e limpede că, dacă le considerăm în multele lor înțeleșuri, ele sînt aceleași pentru orice lucru luat aparte; dar dacă facem distincție între aceste înțeleșuri, ele nu mai sînt aceleași, ci deosebite, nerămînînd aceleași pentru toate decit în sensul următor. Principiile sînt identice sau analoge, mai întii, în sensul că mătiera, forma, privațiunea și cauza motrice le sînt comune tuturor lucrurilor; apoi pentru că principiile substanțelor pot fi considerate drept cauzele tuturor lucrurilor, în înțeleșul că, dacă dispar substanțele, odată cu ele dispar toate categoriile și accidentele lor; în sfirșit, pentru că ceea ce este prima cauză în act este cauza tuturor lucrurilor. În alt sens însă, cauzele imediate ale lucrurilor sînt diferite; în această categorie intră toate contrariile care nu sînt considerate ca genuri și nici nu sînt luate în multiple înțeleșuri; și apoi materiile.

Astfel s-a arătut care sînt principiile lucrurilor sensibile, care e numărul lor și în ce sens ele pot fi considerate ca aceleași sau diferite.

Deoarece sînt trei feluri de substanțe, dintre care două fizice, iar una imobilă, trebuie să vorbim despre aceasta din urmă, arătînd că, în chip necesar, există o substanță veșnică ce nu e supusă mișcării. Într-adevăr substanțele sînt primele dintre lucruri și, dacă ele ar fi toate pieritoare, toate lucrurile ar fi pieritoare. Dar e peste putință ca mișcarea să aibă vreun început sau sfirșit, deoarece ea este veșnică. Tot așa e și cu timpul, căci dacă timpul n-ar exista, n-ar exista nici noțiunea de anterior și posterior. Prin urmare, mișcarea e continuă, ca și timpul, căci una din două: sau mișcarea și timpul sînt identice, sau timpul este un mod al mișcării. Însă, ca mișcare continuă, nu există decit mișcarea în spațiu, și anume cea circulară.

Dar, chiar dacă ar exista o cauză motrice sau eficientă, care însă nu ar fi în act, ea nu ar fi în mișcare, căci se poate întimpla ca aceea ce e în potență să nu treacă la act. Așa că nu ne-ar sluji la nimic să admitem substanțe veșnice, cum fac

adeptii ideilor, dacă ele nu cuprind în sine un principiu care poate să producă o schimbare. Prin urmare, nu e de-ajuns nici această substanță, nici o altă substanță în afara ideilor, căci dacă aceasta nu va rămâne în stare de act nu va exista mișcare. Mișcarea nu va avea loc nici cînd principiul va intra în act, dacă substanța lui va consta într-o potență; căci, în acest caz, mișcarea nu va fi eternă, fiindcă ceea ce e în putință poate să înceteze. Trebuie, prin urmare, să existe un principiu de așa fel, încît substanța lui să constea în a fi necurmat în act. Astfel de substanțe trebuie, pe lângă aceasta, să mai fie și imateriale, căci ele trebuie să fie neapărat veșnice, mai presus decît oricare altele. Prin urmare, ele trebuie să fie în act.

Dar aici ne întîmpină o dificultate. Într-adevăr, se pare că orice e în act presupune o potență și că nu tot ceea ce e în potență trebuie neapărat să fie în act; de unde ar reieși că potența e anterioară actului. Dar, dacă ar fi așa, atunci nu ar mai fi nici unul dintre lucrurile existente, pentru că s-ar putea ca ceea ce e în potență de a fi să nu fie încă. Totuși, fie că urmărim părerea teologilor, care spun că toate s-au născut din noapte, fie că am admite pe aceea a fizicienilor, care spun că „toate erau laolaltă“, imposibilitatea rămîne aceeași. Căci ne întrebăm: cum va fi mișcarea dacă nu există o cauză motrice în act? Căci, de bună seamă, nu materialul lemnos se pune el singur în mișcare, ci îl pune în mișcare arta constructorului, după cum nici menstruația sau pămîntul nu se pun în mișcare ele singure, ci le pune în mișcare sîrînța și cauza nașterii. De aceea și unii filosofi consideră actul-ca veșnic, cum fac Leucip și Platon, care afirmă că mișcarea este veșnică, fără să ne spună de ce există, ce este, de ce fel este și care este cauza ei. Pentru că nimic nu se mișcă la întîmplare, ci trebuie totdeauna să existe o cauză anume. Într-adevăr, noi vedem că fiecare lucru se mișcă aci într-un anume fel, cînd mișcarea lui e naturală, aci în cutare alt fel, cînd e mișcat cu sila, sau de către gîndire, sau de vreo altă cauză.

Apoi se pune întrebarea: care este prima mișcare? Chestiunea aceasta are o importanță extraordinară. Dar nici lui Platon nu-i este îngăduit să se bizuie aici pe ceea ce el uneori crede că este principiul mișcării, adică sufletul lumii, care se mișcă singur pe sine; căci, după cum recunoaște și el, sufletul lumii este posterior mișcării și simultan cu universul. Așa că, dacă faptul de a considera puterea ca anterioară actului poate fi, într-un sens, îndreptățit, în alt sens însă nu este. În ce fel? s-a spus mai sus. Că actul este anterior, recunoaște Anaxagoras, căci, în filosofia lui, inteligența este în act, și, odată cu el, Empedocle, care socotește că principii ale lucrurilor prietenia și cearta, precum și filosofii care, ca Leucip, spun că mișcarea este eternă. Așa că haosul și noaptea n-au existat un timp infinit, ci aceleași lucruri au existat veșnic, fie periodic, fie altfel, pentru că actul este anterior potenței. Dacă același lucru a existat necurmat periodic, trebuie să dăinuiească mereu un factor ce lucrează veșnic în același fel. Pe de altă parte, dacă există naștere și piere, trebuie să mai existe încă o cauză ce lucrează veșnic, cînd într-un fel, cînd în altul. Atunci această nouă cauză trebuie să lucreze într-un fel prin sine și în alt fel prin intermediul altui lucru. Dar acest alt lucru va fi, prin urmare, sau o a treia cauză, sau prima cauză. Însă, rezultă în chip necesar, că lucrează prin intermediul primei cauze, căci astfel prima cauză ar trebui să fie cauza și a celei de a doua și a celei de a treia. De aceea e mai nimerit să spunem că e vorba de prima cauză. Ea este, de fapt, cauza orînduirii veșnic aceeași, pe cînd cealaltă cauză e pricina diversității, iar amîndouă împreună sînt, în mod evident, cauza eternei diversități.

Prin urmare, așa se prezintă mișcărilor. De ce să mai căutăm alte principii?

Deoarece se poate să fie așa, căci atunci ar trebui ca lumea să fi provenit din noapte, din amestecul tuturor lucrurilor sau din neființă, problemele puse aici pot fi socotite ca dezlegări, recunoscînd că există ceva ce se mișcă ca o mișcare necurmată și că această mișcare e circulară. Acest lucru se

poate dovedi limpede nu numai prin argumente, ci și în fapt. De unde urmează că primul Cer este veșnic. Așadar trebuie să existe și ceva care îl pune în mișcare. Dar, dacă există un termen mijlociu care e pus în mișcare și pune în mișcare, trebuie să existe și ceva care pune în mișcare fără ca el să fie mișcat, avînd caracterul veșniciei și fiind substanță și act. În felul acesta imprimă mișcarea, adică pun ceva în mișcare fără ca ele să fie mișcate de altceva, obiectul dorit și inteligibilul. După semnificația lor fundamentală, acești doi termeni sînt identici, căci obiect al dorinței este binele aparent și obiectul prim al voinței raționale este binele real. Dorim mai degrabă un lucru pentru că ni se pare bun, iar nu, invers, ni se pare bun pentru că îl dorim. Principiu, în acest caz, este gîndirea. Dar cugetul este mișcat de inteligibil, iar termenii pozitivi ai seriei de opuse sînt inteligibili prin sine. În această serie, substanța ține primul loc și, înăuntrul ei, ține același loc ceea ce e simplu și în act. Dar unul și simplul nu sînt identice, căci unul înseamnă o măsură, iar simplul o stare anumită a lucrului; însă și binele, și ceea ce e urmărit pentru sine însuși intră în aceeași serie; iar primul loc îl ține întotdeauna ceea ce e bine în cel mai mare grad, cit și ceea ce e analog cu aceasta. Că printre cele nemișcătoare se poate găsi și cauza finală ne arată distincția făcută între diferitele accepții ale acestui termen. Într-adevăr, cauza finală există în vederea lucrului pentru care ea joacă rolul de scop, dar ea mai înseamnă și scopul în sine; numai în acest din urmă sens ea poate figura printre lucrurile imobile, dar nu în înțelesul dinții. Prin urmare, cauza finală imprimă o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect și împreună cu ceea ce e mișcat în acest fel, cauza finală mișcă și celelalte.

Numai că, dacă un lucru e mișcat, aceasta înseamnă că el poate fi și altfel. Așa că, dacă actul său se manifestă prin mișcarea de translație primă, lucrul respectiv numai în măsura în care e supus mișcării poate să fie altfel, adică în raport cu locul, chiar dacă nu poate să se schimbe în raport cu sub-

stanța. Dar deoarece există un mișcător care este el însuși nemișcat și e în stare de act, este exclus ca acest mișcător să fie vreodată altfel decît este, pentru că translația este primul fel de schimbare; iar prima translație este translația circulară, și pe aceasta o produce primul mișcător. Existența acestuia este, așadar, dată în mod necesar și, fiind necesar, ele se identifică cu binele, fiind astfel principiul mișcării. Or, necesarul are următoarele înțelesuri: necesitatea ce provine dintr-o constringere și care nu ține seama de preferințele noastre naturale, apoi necesarul care e condiția *sine qua non* a binelui și, în fine necesarul care nu poate exista în altfel, ci există doar într-un singur fel.

De un astfel de principiu atîrnă cerul și natura. Viața lui contemplativă este cea mai minunată ce se poate inchipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puține clipe de acest fel. Pentru el traiul acesta durează pururea — lucru care nouă ne este peste putință —, deoarece la el activitatea se confundă cu fericirea sa. Tocmai pentru că starea de veghe, senzația și cugetarea sînt acte, constituie ele cea mai mare plăcere a noastră, iar speranța și amintirea au aceeași însușire de a fi plăceri datorită factorilor pomeniți mai sus. Dar gîndirea în sine are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar gîndirea cea mai pură are ca obiect binele cel mai pur. Astfel, gîndirea se gîndește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă, intrînd în atingere cu obiectul său și cugetîndu-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă devenind identice. Căci receptacolul inteligibilului și al substanței este gîndirea, care, manifestîndu-se în act, posedă inteligibilul. Așa că elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține mai degrabă primului mișcător nemișcat, iar actul de contemplare este cea mai mare și cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi doar din cînd în cînd, lucrul e minunat; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură încă și mai mare, atunci minunea e și mai mare. Și lucrurile stau chiar așa.

Dar și viața îi revine divinității, căci actul inteligenței este viața, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dăinuind în sine, constituie viața desăvârșită și veșnică. De aceea și definim pe Dumnezeu ca o ființă eternă desăvârșită, așa că noțiunea de viață și de veac nesfârșit și veșnic sînt atribute inerente lui Dumnezeu, căci la acesta se reduce, în definitiv, divinitatea.

Cît despre gînditorii care, ca pitagoricienii, socot că frumosul și binele nu se găsesc în obirșia lucrurilor, pentru că, zic ei, principiile plantelor și animalelor sînt cauze, pe cînd frumosul și desăvârșitul se întîlnește doar la lucrurile ce derivă din aceste cauze, apoi ei n-au dreptate. Și iată de ce: sămînța, de fapt, provine din alți indivizi anteriori desăvârșiți; și nu sămînța este principiul, ci ființa ajunsă la desăvârșita ei dezvoltare. Astfel, putem spune că omul este înaintea seminței; dar nu omul ce provine din sămînță, ci un altul de la care provine sămînța.

Că există, prin urmare, o substanță veșnică, nemișcată și despărțită de cele sensibile reiese limpede din cele spuse mai sus. S-a mai dovedit, de asemenea, că această substanță nu poate să aibă întindere, nici părți, și nici nu se poate divide. Ea poate să producă o mișcare pentru un timp infinit, dar se știe că nici un lucru finit nu poate avea o putere infinită. Dar orice mărime este o putere finită, sau infinită. Or, substanța în discuție nu poate, din motivul arătat, să aibă o mărime finită; dar ea nu poate avea nici o întindere infinită, pentru că o astfel de întindere nu există, pur și simplu. Dar am mai dovedit că ea nu poate fi nici accesibilă vreunei modificări sau schimbări, pentru că toate celelalte mișcări provin din mișcarea locală.

Iată motivele evidente pentru care lucrurile stau astfel.

Nu trebuie să trecem cu vederea nici chestiunea dacă este cazul să admitem că această substanță divină este una la număr sau sînt mai multe, și cite anume. Totodată, trebuie să trecem în revistă și părerile altor filosofi în această pri-

vință; de fapt, asupra numărului acestor substanțe ei nu ne-au dat nici o lămurire limpede; iar sistemul ideilor nu ne-a adus o teorie proprie asupra acestei chestiuni.

Într-adevăr, cei care admit existența ideilor susțin că ideile sînt numere și cu privire la acestea susțin uneori că ele sînt infinite iar alteori, că se mărginesc numai la zece. Dar de ce mulțimea numerelor se reduce numai la zece, despre asta nu ne dau nici o demonstrație serioasă. Noi, însă, în cercetarea noastră, trebuie să pornim de la cele stabilite și precizate mai înainte. Într-adevăr, principiul prim a lucrurilor nu poate fi mișcat nici prin sine, nici prin accident, și el produce mișcarea primă, veșnică și una. Dar, de vreme ce ceea ce poate fi mișcat trebuie neapărat să fie pus în mișcare de către ceva și primul mișcător este nemișcat în sine, iar mișcarea veșnică trebuie să fie stîrnită de o ființă veșnică, și anume o singură mișcare să fie produsă de o singură ființă; de vreme ce, pe de altă parte, pe lingă simpla mișcare de translație a universului — mișcare pe care, spunem noi, o declanșează substanța primă și nemișcătoare — noi vedem că există și alte mișcări de translație veșnice, anume acelea ale plantelor, căci orice corp ce se mișcă are o mișcare veșnică și nu se poate opri niciodată, cum am arătat în cărțile noastre despre *Fizică*, rezultă atunci în mod necesar că orice astfel de mișcare de translație este produsă de o substanță veșnică și nemișcătoare în sine. Într-adevăr, natura astrelor este veșnică, constînd dintr-o anume substanță veșnică; iar mișcătorul, la rîndul lui, este și el veșnic și anterior lucrului pus în mișcare; or, știm că ceea ce e anterior unei substanțe trebuie să fie, neapărat, tot o substanță.

E, prin urmare, evident că, pe temeiul cauzei pomenite mai sus, trebuie să fie atîtea substanțe, veșnice prin natura lor, nemișcate în sine și lipsite de mărime, cîte sînt și mișcările astrelor. Așadar, e limpede că există mai multe substanțe, că una ocupă primul loc, alta al doilea și așa mai departe, în aceeași rînduială care există între mișcările de translație ale astrilor. Dar cît de mare este numărul mișcă-

rilor acestora, iată o problemă pe care trebuie să o cercetăm pornind de la știința matematică cea mai apropiată de filosofie, și anume de la astronomie. Căci această știință ce-și consacra studiul cercetării substanței, care, deși e sensibilă, e încă veșnică, pe cînd celelalte științe matematice, cum e aritmetica și geometria, n-au ca obiect vreo substanță oarecare. Acum, că mișcările de translație sînt mai nimerose decît corpurile puse în mișcare, este un lucru evident chiar pentru aceia care s-au îndelungit mîgar în sumăr cu astfel de probleme. Căci, precum se știe, fiecare planetă execută mai mult decît o mișcare de translație.

Dar, cîl privește numărul real al acestor mișcări, ca să ne facem o idee vom arăta aici părțile ei vrea astronomii, pentru ca mintea noastră să poată opera pornind de la un număr oarecum precis. Cîl privește celelalte chestiuni, unele trebuie să le cercetăm noi înșine, iar pentru altele să ne adreptăm specialiștilor, iar dacă se va ivi vreo divergență între cele afirmate de mine aici și între părțile oamenilor de meserie, să lîneli semna și de unii și de alții, dar să vă dați adeziunea aceluia care sînt mai aproape de adevăr.

Eudoxos, așadar, admite că mișcarea soarelui și a lunii are loc, pentru fiecare din ele, în cadrul a cîte trei sfere, dintre care prima are aceeași mișcare ca aceea a stelelor fixe, a doua se mișcă în cercul ce merge de-a lungul mijlocului Zodiacului, iar a treia se mișcă oblic în cercul care ține Zodiacului în lățime, dar cercul în care se mișcă luna e înclinat după un unghi mai mare decît acela pe care-l face cercul în care se mișcă soarele. Explicarea mișcării planetelor reclamată pentru fiecare planetă cite patru sfere. Prima și a doua sînt aceleași ca și prima și a doua a soarelui și a lunii, căci sfera stelelor fixe pune în mișcare toate celelalte sfere, iar sfera, așezată sub-aceea a stelelor fixe și avînd mișcarea ei în cercul ce trece prin mijlocul zodiacului, e comună tuturor planetelor. A treia sferă a fiecărei planete își are poli în cercul ce trece prin mijlocul Zodiacului, iar mișcarea serei de-a patra se face într-un cerc înclinat

pe ecuatorul sferei a treia. Polii celei de-a treia planete sînt deosebiți pentru fiecare din celelalte planete, dar polii planetelor Afrodita și Hermes sînt aceeași.

Callipos admitea aceeași rînduire a sferelor ca și *Euroxos*, adică aceeași serie de intervale între ele. Deosebirea stă în aceea că, pe cînd Callipos distribuie planetelor lui Jupiter și Saturn același număr de sfere ca și Eudoxos, el era de părere că trebuie să se mai adauge soarelui încă două sfere, iar lunii tot atîtea, dacă vrem să ne dăm seama de fenomene și, pe deasupra, iarăși cite o sferă pentru fiecare planetă. Totuși, dacă vrem, prin combinarea acestor sfere, să explicăm fenomenele, trebuie să adăugăm fiecărei planete, pe lângă sferele pe care le avea în sistemul lui Callipos, un număr de alte sfere, egal cu cele admise de Callipos minus una pentru fiecare planetă; apoi, mai trebuie ca aceste sfere să se învîrtă în sens invers și să readucă în aceeași poziție sfera cea mai îndepărtată de prima, care, de fiecare dată, este așezată sub astrul în chestiune. Numai în acest chip pot toți factorii să execute translația planetelor. Deoarece sferele în care se mișcă planetele înseși sînt opt la număr pentru Jupiter și Saturn și douăzeci și cinci pentru celelalte, deoarece, pe de altă parte, dintre aceste sfere nu sînt supuse mișcării de revoluție inversă decît acelea în care se mișcă planeta care se află dedesubtul tuturor celorlalte, vom avea, pentru primele două planete, șase sfere ce se mișcă în sens invers și șaisprezece pentru planetele următoare. Numărul total al sferelor, cu revoluție directă și cu revoluție inversă, va fi de cînzeci și cinci. Dar, dacă nu adăugăm lunii și soarelui mișcările de care am vorbit, nu vom avea cu totul decît patruzeci și șapte de sfere. Fie deci acesta numărul sferelor; dacă, admitem aceasta, vom avea un număr tot așa de mare de substanțe și de principii imobile. Supoziția noastră e cel puțin plauzibilă. Dar pretenția de a veni cu rezultate stringente în această privință o las în seama celor mai versați decît mine în această materie. -

Dacă însă nu e cu putință să existe nici o altă mișcare de translație care să nu fie coordonată mișcării de translație a unui astru, dacă, pe lângă aceasta, trebuie să fim încredințați că orice realitate și orice substanță nesupusă schimbării, care a ajuns prin ea însăși în posesiunea binelui suprem, este un scop, atunci urmează că nu mai există alte naturi în afara celor arătate de noi, iar numărul acesta al sferelor cerești este tocmai acela al substanțelor imobile. Căci, dacă ar mai fi și alte substanțe, ele ar fi cauzele mișcării, ca unele ce sînt scopul mișcării de translație. Însă e peste putință ca să existe alte mișcări de translație afară de acelea arătate mai înainte. Ceea ce se poate deduce din observarea lucrurilor în mișcare. Căci, dacă în mișcarea de translație orice elemente motor există, în chip firesc, în vederea unui lucru ce e pus în mișcare și dacă orice mișcare de această natură corespunde unui lucru ce își însușește această mișcare, urmează că nici o astfel de mișcare de translație nu poate exista doar pentru propriul ei scop și nici în vederea altei mișcări de translație, ci toate mișcările de acest fel trebuie să aibă drept țintă astrele. Căci, dacă o translație ar avea drept scop o altă translație, atunci aceasta din urmă ar trebui, la rîndul ei, să existe în vederea altui lucru. Dar fiindcă într-o astfel de succesiune de mișcări nu putem merge la infinit, reiese că scopul oricărei mișcări în spațiu va fi unul sau altul dintre corpurile divine care-s purtate în mișcare pe bolta cerească.

Și faptul că nu este decit un singur univers este evident. Căci, dacă ar exista mai multe universuri, tot așa precum există mai mulți oameni, principiul mișcător al fiecărui univers ar fi, ca formă, unul, iar ca număr multiplu. Dar tot ceea ce ca număr este multiplu cuprinde în sine materie. Pentru o mulțime, să zicem, de oameni, definiția noțiunii de om este una și aceeași, dar individul Socrate este unul. Însă esența primă nu cuprinde în sine materie, pentru că ea este act pur. Prin urmare, după cum primul mișcător, care este nemișcat, e și ca definiție și ca număr unul, tot

așa unul este și elementul mișcat de primul mișcător veșnic și necurmat. De unde reiese că există doar un singur univers.

De la străbunii din cele mai vechi vremuri a ajuns pînă la urmași, într-o formă mitică, tradiția că corpurile cerești sînt divinități și că divinitatea îmbrățișează întreaga natură. Adaosurile făcute mai tirziu, în chip de poveste, la acest simbul al tradiției urmăreau să impresioneze lumea în interesul ordinii legale și a binelui obșteșc. Așa a ajuns să li se atribuie chipuri omenești și să fie înfățișați ca asemănători cu fel de fel de animale, adăugîndu-li-se tot felul de amănunte în concordanță cu aceste premise. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar simbul de la început, anume că primele substanțe sînt divinități, ne vom încredința că aici e vorba de o revelație divină. De vreme ce, după toate probabilitățile, diversele domenii ale artei și ale filosofiei au fost descoperite și duse, de mai multe ori, la gradul de dezvoltare posibil în diferite epoci, pentru ca după aceea să piară din nou, de bună seamă că și părerile acestor vechi străbuni sînt ca niște vestigii venerabile ce s-au păstrat pînă în zilele noastre. Așa că această tradiție a părinților noștri și a primilor noștri străbuni poate fi primită și înțeleasă numai în aceste condiții.

Cu privire la inteligența supremă, întîmpinăm iar oarecare greutate. Într-adevăr, ea pare, dintre toate atributele divinității, a fi aceea care are caracterul divin în cel mai înalt grad, dar dificultatea constă în a ști cum se comportă ea spre a putea deține acest rang. Căci, dacă ea nu gîndește nimic, atunci unde mai e măreția ei? Ci ea ar fi tot una cu un om care doarne. Sau dacă presupunem că ea gîndește, dar în funcție de altceva, în acest caz ceea ce ar constitui esența ei nu ar fi gîndirea în act, ci o simplă potență, ea n-ar mai juca rolul de substanță supremă, căci vrednicia ei este actul de a gîndi. Dar, indiferent dacă substanța ei este inteligența sau gîndirea, întrebarea e: ce gîndește ea? Și atunci, una din două: sau ea se gîndește pe sine însăși, sau gîndește altceva.

Oprindu-ne la această din urmă alternativă, dacă ea gîndește altceva, atunci sau se gîndește mereu la același lucru, sau uneori cugetă la un lucru, iar alteori la altul. Apoi ne întrebăm mai departe: oare e tot una sau nu dacă obiectul gîndirii sale este binele sau indiferent orice alt lucru? Sau, mai degrabă, n-ar fi oare absurd ca anumite lucruri să ajungă a fi obiectul gîndirii sale? E, prin urmare, evident că ea gîndește doar ceea ce e mai divin și mai demn și nu-și schimbă obiectul gîndirii, căci o schimbare ar însemna o schimbare înspre mai rău și aceasta ar fi de fapt o mișcare.

Astfel, ajungem la următorul rezultat. Întii, dacă inteligența divină nu are o gîndire în act, ci o simplă potență, e firesc să presupunem că continuitatea gîndirii ar fi pentru ea o oboseală. În al doilea rînd, e limpede că ar putea să existe ceva mai de preț decît inteligența, și anume obiectul gîndirii. Într-adevăr, operația cugetării, actul de a gîndi, va reveni și aceluia care gîndește chiar ceea ce e mai rău, așa că, dacă trebuie să evităm acest lucru — și trebuie, căci sînt lucruri pe care e mai bine să nu le vezi — urmează că nu actul gîndirii în sine e supremul bine. De unde reiese că inteligența divină, dacă într-adevăr este supremul lucru, se gîndește pe sine însăși și gîndirea ei este o gîndire a gîndirii. Se va obiecta totuși că știința, senzația, opinia și rațiunea par a avea întotdeauna un alt obiect, diferit al cercetărilor lor, iar de ele inele se ocupă doar în treacăt.

Afară de aceasta, dacă actul de a gîndi este deosebit de obiectul gîndirii, căruia din amîndouă i-ar reveni atunci superioritatea? Căci nu e identitate între a fi un act de gîndire și a fi obiect al acestei gîndiri. Dar în unele cazuri știința nu se confundă oare cu propriul său obiect? În cazul poeticilor ce creează fără ajutorul materiei, obiectul este substanța și esența, iar la științele teoretice, definiția și actul gîndirii. Prin urmare, dacă, în ce privește lucrurile imateriale, nu este deosebire între gîndire și obiectul ei, gîndirea divină și obiectul ei se vor confunda și gîndirea va fi tot una cu obiectul ei.

Ne mai rămâne o problemă de rezolvat: anume de a ști dacă obiectul gândirii supreme este compus. În acest caz inteligența, cînd ar trece de la o parte la alta a întregimii, s-ar schimba. Dar nu-i mai firesc să recunoaștem că orice lucru imaterial este indivizibil? Precum mințea omenească, ce se ceapă uneori cu lucruri alcătuite din părți, nu-și află deplina mulțumire în zăbovirea asupra cutărei sau cutărei părți, își găsește suprema satisfacție în contemplarea întregului, care totuși e deosebit de ea, tot aceeași atitudine are și inteligența supremă, care se gîndește pe ea însăși dintotdeauna.

Trebuie să mai cercetăm și în care din următoarele două feluri natura totulului cuprinde binele, adică supremul bine: oare ea pe ceva separat care există în sine și pentru sine, sau ea pe o rînduială anume, sau, mai degrabă, în ambele feluri deodată cum se întîmplă într-o armată, unde binele constă pe de o parte în disciplină și, pe de alta, într-o măsură mai mare, în calitățile generalului ei, căci nu el este cel care există datorită disciplinei, ci aceasta există datorită lui. E adevărat că în lume toate lucrurile sînt rînduite împreună într-o anumită ordine, dar nu toate în același fel, adică și peștii, și zburătoarele, și plantele; iar lumea nu e alcătuită așa încît vreo parte a ei să nu aibă o legătură cu o altă parte, ci, dimpotrivă, căci totul este rînduit în vederea unui scop. Cu lumea se petrece același lucru ca și cu gospodăria în care oamenii liberi nu au deloc voie să facă ce-o fi, la întîmplare, ci toate îndatoririle lor, sau cea mai mare parte, sînt supuse unei reguli, pe cînd sclavilor și dobitoacelor li se impun doar puține sarcini în legătură cu gospodăria comună, iar pentru cea mai mare parte din treburi sînt lăsați de capul lor, și pricina acestui lucru este firea deosebită a fiecăruia. Vreau să spun prin aceasta că, de exemplu, sînt domenii în care fiecare mădular al acestei lumi se vede nevoit să îndeplinească o slujbă anume, precum, pe de altă parte, există alte domenii în care toate contribuie la fel la armonia întregului.

Nu trebuie însă să trecem cu vederea toate imposibilitățile și absurditățile ce decurg din sistemele celor care susțin alte păreri, nici părerile acelor care își îmbracă ideile într-o formă mai atrăgătoare, ca să vedem ce sistem cuprinde un număr mai redus de dificultăți. La mulți filosofi găsim teza că toate lucrurile își au obirșia în elemente contrarii. Dar nu e justă aici teza aceasta, căci nu se poate aplica la *toate lucrurile* și nici explicația că totul *ar proveni din contrarii*. Într-adevăr, cînd avem de-a face cu lucruri în care există contrarii, filosofii noștri nu explică cum aceste lucruri provin din contrarii. Căci, de fapt, contrariile nu se influențează direct unele pe altele. Noi, însă, rezolvăm această problemă în chip plauzibil, admitînd existența unui al treilea element.

Unii filosofi consideră materia ca fiind una din cele două contrarii, anume aceea care opun inegalul egalului, și multiplul unului. Această teză se combate în același fel ca mai sus. Într-adevăr, materia considerată ca una nu este contrar la nimic. De altfel, dacă s-ar admite această părere, ar rezulta că toate lucrurile, afară de unul, ar participa la rău, căci în orice pereche de contrarii unul din ele intră în seria lucrurilor rele.

Alți filosofi susțin că nici binele, nici răul nu constituie principii. Totuși, binele în toate lucrurile joacă rolul de principiu în cea mai mare măsură. Unii susțin, și pe bună dreptate, că binele este principiu, dar nu lămuresc în ce chip îndeplinește el această funcție: ca o cauză finală, eficientă sau formală. Absurdă e și teoria lui Empedocle, căci pentru el binele se reduce la prietenie. Dar aceasta are calitatea de principiu, și ca o cauză motrice reunește elementele; iar cînd e cauză materială face parte din amestec. Chiar dacă s-ar întimpla aceluiași lucru ca să fie principiu totodată și în calitate de cauză materială, și în calitate de cauză motrice, totuși esența materiei și a motorului n-ar fi aceeași. Atunci din care din aceste două puncte de vedere va putea fi prietenia un principiu?

O altă absurditate e și aceea de a considera ura ca fiind nepieritoare, cind știut este că ura se confundă cu răul. Anaxagora, pe de altă parte, susține că binele este principiul mișcător, căci, după teoria lui, inteligența e cea care produce mișcarea, dar o produce în vederea unui scop, așa că acesta trebuie să fie deosebit de inteligență: afară numai dacă el identifică, cum facem noi, cauza eficientă cu cauza finală, căci pentru noi medicina e, oarecum, tot una cu sănătatea. E, de altfel, absurd să nu recunoști un contrariu pentru bine, adică pentru inteligență. Apoi, toți aceia care disting principiile după contrarii nu știu să se slujească de aceste contrarii, așa că sistemul lor trebuie corectat. Apoi, nimeni nu ne spune de ce unele lucruri sint vremelnice, iar altele eterne, căci ei fac să provină toate lucrurile din aceleași principii. Ba alții le derivă din neființă, iar alții, ca să nu fie nevoiți de a recurge la această ipoteză, reduc toate lucrurile la unul singur.

Afară de aceasta, nu ni se spune de ce trebuie să fie veșnic o generație, și care e cauza acestei generații. Aceia care admit ca principii două contrarii, trebuie neapărat să recunoască existența unui alt principiu superior; și tot așa e cazul cu aceia care admit ideile, căci și ei trebuie să admită un principiu mai presus de idei. Și, în sfârșit, de ce a existat sau există participarea? Apoi, alți ginditori sint constrinși să dea un contrariu al înțelepciunii și al celei mai venerabile științe, pe cind noi nu sintem siliți să facem acest lucru, pentru că noi recunoaștem că nu există un contrariu al ființei supreme, căci toate contrariile au o materie și sint identice în potență. Dar neștiința, care ar fi contrariul științei supreme, ar presupune un lucru contrariu obiectul științei supreme, pe cind primul principiu nu are un contrariu.

Apoi, dacă se admite că nu există altceva decit lucrurile sensibile, nu mai există nici un prim principiu, nici rinduală; nici devenire, nici corpuri cerești, ci va trebui să admitem că orice principiu are mereu un alt principiu care îl produce,

și așa mai departe la infinit, cum vedeam că fac teologii și fizicienii.

Iar dacă se mai admite și existența ideilor și numerelor, ele nu vor fi cauza a nimic; și dacă nu vrem să recunoaștem acest lucru apoi, cel puțin, ele nu vor putea fi cauza mișcării. Apoi, cum e de crezut că din ceva lipsit de întindere poate să provină întinderea și continuul? Căci numărul nu va putea produce continuul nici în calitate de cauză eficientă, nici în calitate de formă. Apoi, nici unul din termenii contrarii nu poate avea însușirea de a produce ceva sau de a stăruia vreo mișcare, pentru că unul dintre contrarii s-ar putea să nu existe sau ar rezulta, cel puțin, că acțiunea poate avea loc în urma potenței. Și atunci n-ar mai exista lucruri veșnice. Dar noi știm că există. Prin urmare trebuie să renunțăm la una din aceste alternative; și am spus cum putem face aceasta.

Apoi ne întrebăm: în temelul cărui principiu numerele alcătuiesc o unitate, sau de ce există o unitate în suflet și corp, sau, în genere, în formă și lucruri. Dar la aceasta nu ne răspunde nimeni nimic. Și nici nu ne poate răspunde cine nu admite împreună cu noi că acea unitate există în baza cauzei motrice. Cât despre cugetătorii care socot ca principiu suprem numărul matematic și care admit o serie infinită de substanțe și principii deosebite pentru fiecare substanță, ei nu fac altceva decât să reducă substanța universului la un amalgam de episoade și să recurgă, la o mulțime de principii. Dar în acest fel nici o substanță nu va putea, prin existența sau neexistența ei, să înfruntă asupra altei substanțe. Numai că ființa cere să fie bine circumsctă.

„Nu-i bine mulți să comande, ci doar unul stăpîn să fie.“¹

Traducere de Șt. Bezdechi

¹ Aristotel, *Metafizica*, ediția citată.

Etica Nicomahică, 1095 b 14 — 1096 a 2:

(3) Dacă se iau în considerare felurile diferite de a trăi, atunci nu pare a fi fără motiv că naturile primitive văd binele suprem și fericirea în plăcere și că, de aceea, ele urmăresc o viață de plăceri. Trei moduri de viață sînt într-adevăr cele ce se evidențiază mai mult ca altele: viața amintită înainte, viața publică și în sfîrșit viața considerărilor filosofice. Mulțimea însă arată o natură servilă, dînd preferință unei vieți animalice; ea poate găsi însă o justificare în faptul că și mulți dintre cei puternici împărtășesc gustul lui Sardanapal. Naturile nobile și doritoare de acțiune preferă onoarea. Ea poate fi considerată ca fiind scopul urmărit în viața publică. Totuși onoarea este prea superficială pentru ca ea să poată fi privită ca bunul suprem al omului. Pare că ea aparține mai mult celor ce onorează decît aceluia care este onorat. Imaginea pe care ne-o formăm despre bunul suprem este că el este ceva inferior omului și nu ceva care se pierde atît de repede. De aceea nici onoarea nu este căutată decît fiindcă vrem să ne considerăm pe noi înșine drept buni, căci căutăm să fim onorați de către cei pricepuți și de către aceia care ne cunosc și anume sub raportul virtuții. Dacă o asemenea conduită duce la o concluzie, atunci aceasta este că ceea ce este preferabil, este virtutea. Așa încît aceasta ar putea fi mai mult privită ca scop al vieții în comunitatea statului. Dar și ea pare insuficientă. Putem să și dormim, posedînd virtutea, sau să nu dăm vieții nici o activitate sau să avem de suferit cele mai rele și mai mari nenorociri și acela căruia îi este rezervată o asemenea viață nu va fi niciodată numit fericit.

Ibid., 1096 a 4 — 9:

A treia modalitate de viață este cea teoretică, contemplativă: de ea ne vom ocupa în articolele următoare. Viața îndreptată către ciștigul bănesc are ceva nenatural și forțat,

în ea și bogăția nu este evident bunul căutat. Căci nu este dată decît pentru a fi întrebuințată ca mijloc pentru un scop. Mai curînd ne-am putea decide pentru scopurile arătate, înainte, care sînt prețuite pentru ele însele, dar nici ele nu par a fi scopul cel drept oricît de ademenitoare ar fi.

Ibid., 4097 a 14 — b 6

(5) Să ne întoarcem la problematicul *bun* ca să arătăm în ce poate consta el. Noi vedem că el este un altul în orice activitate sau artă, altul în medicină, altul în strategie ș.a.m.d. Ce este acum bunul propriu al fiecăruia dintre acestea, acela pentru care în fiecare dintre ele se fac toate celelalte? În medicină ar fi sănătatea, în strategie victoria, în arta construcției casa, în celelalte arte iar altceva și în orice acțiune sau voință, scopul ei. Această este întotdeauna cel pentru care se face tot restul. Dacă există acum un scop pentru tot ce face obiectul unei acțiuni omenești, acesta este bunul intenționat prin acțiune și dacă sînt mai multe, acestea. Astfel, cercetarea noastră a ajuns pe acest drum la același rezultat. Totuși trebuie să încercăm să lămurim aceasta mai bine, fiindcă scopurile sînt fără indoială multiple și cîteva dintre ele nu sînt voite decît pentru alte scopuri, de exemplu bogăția, flautul și în general instrumentul; apare atunci ca evident că nu pot fi toate scopuri finale, în timp ce bunul suprem trebuie să fie un scop final și ceva perfect. Dacă așadar nu există decît un scop final, atunci acesta trebuie să fie cel căutat și dacă sînt mai multe, acela între ele care este scop final, în sensul cel mai înalt. Prin scop final în sensul cel mai înalt, înțelegem pe acela care este dorit pentru el însuși și nu este dorit niciodată în vederea altui lucru în opoziție cu cel care este dorit pentru altceva; și pentru acela care nu este voit în vederea altui lucru față de acela care este dorit și pentru alt lucru și pentru el însuși, adică un scop final absolut și perfect (implinit) în mod absolut și care nu este niciodată voit decît pentru el însuși și niciodată pentru alt scop. O asemenea natură nu pare însă

a aparține decît fericirii. Noi o vom întotdeauna pentru ea însăși, niciodată în vederea altui lucru, în timp ce onoarea, plăcerea, înțelegerea și orice altă virtute sînt dorite desigur și pentru ele însele (căci chiar dacă n-am căpăta nimic altceva de la ele, totuși le-am dorit), dar le dorim și în vederea fericirii, în credința că o vom căpăta prin ele. Fericirea, din contră, nu este dorită de nimeni în vederea acestor bunuri și în general nu este căutată de nimeni în alt scop.

Ibid., 1176a33 — b10:

Am spus că fericirea nu este un *habitus*¹. Astfel ar putea s-o aibă și acela care doarme toată viața lui și care duce numai o existență vegetativă sau și un om pe care l-ar lăvi cele mai mari nenorociri. Dacă însă aceasta nu ne poate mulțumi și dacă noi am așezat-o, așa cum a fost spus în cercetările noastre anterioare, într-o activitate mai determinată și dacă, mai departe, activitățile sînt de dorit sau în mod necesar și ca mijloace, sau pentru ele însele, atunci fericirea trebuie înțeleasă, evident, ca o activitate care este de dorit pentru ea însăși și nu în vederea uneia dintre acelea care sînt de dorit numai ca mijloace... În fine, sînt încă de dorit activitățile prin care nu căutăm altceva decît însăși acțiunea. Acțiunile virtuozose par să aibă, desigur, acest caracter. Fiindcă o acțiune frumoasă și în acord cu virtutea este de dorit pentru ea însăși, în timp ce distracțiile care servesc plăcerii nu sînt de dorit decît ca mijloc...

Ibid., 1176b27 — 1177a2:

Fericirea nu constă de aceea în satisfacție. Ea nu constă în joc sau glumă. Ar fi contradictoriu ca destinul nostru final să pară joc și glumă și ca osteneala și suferința unei vieți întregi să aibă ca scop numai jocul. Noi urmărim aproape totul ca mijloace, afară de fericire, fiindcă ea este scopul. Însă pare prostește și cu totul copilăresc ca să lucrezi și să

¹*Habitus*—tendință devenită activă prin exercițiu, obișnuință.

te străduiești în vederea unor jocuri de copii... Jocul este un fel de recreație și avem nevoie de recreație pentru că nu putem lucra încontinuu. Dar recreația nu-i un scop, fiindcă ea este numai în vederea activității. De aceea viața fericită pare a fi o viață conformă virtuții, aceasta este însă o viață de muncă serioasă și nu de jocuri vesele.¹

Traducere de Tr. Brăileanu

VIRTUȚILE ETICE ȘI DIANOETICE

Etica Nicomahică, 1102a5 – 10:

Fiindcă fericirea este o activitate a sufletului conform cu virtutea cea mai perfectă, trebuie să facem din studiul virtuții obiectul cercetării noastre; atunci vom putea înțelege mai bine ce este fericirea. Iar adevăratul om de stat pare a se îngriji și el mai mult de virtute, fiindcă vrea să facă pe cetățeni virtuoși și ascultători față de legi. [...] *Ibid.*, A13, 1102a16 – 21: Prin virtutea omenească noi nu înțelegem numai abilitatea corpului, dar și pe aceea a sufletului. Dacă este însă așa, omul de stat sau cel care predă științele sociale trebuie să fie familiarizat într-o oarecare măsură cu știința sufletului, tot așa cum acela care vrea să vindece ochii sau alte părți ale corpului trebuie să cunoască construcția lui. Și încă acela mai mult decât acestea, fiindcă arta politică este mult mai prețioasă și mai utilă decât aceea medicinii. [...] *Ibid.*, A13 – 1102a – 26 – b6: Ceva din știința sufletului este însă tratat în mod satisfăcător în scrierile *esoteric* (de popularizare) și poate să găsească întrebuințare aici, de exemplu că sufletul are o parte rațională și o parte nerațională. Dacă aceste două părți se disting una de alta, ca părțile corpului sau ca tot ce poate fi împărțit, sau dacă ele sînt inseparabile prin natura lor...

¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, București, „Casa Școalelor”, 1944.

ea și partea interioară și exterioară a marginii cercului, este indiferent pentru scopul nostru. În capacitatea nerațională este iar o parte care-i comună oricărui lucru viu și anume capacitatea vegetativă, principiu al hrănirii și al creșterii. Aceasta, însă, evident este perfectă în mod general și nu specific omenească: căci această parte și capacitate pare a fi activă mai ales în somn; în somn însă ce este bine și drept, este cel mai puțin recunoscut. [...] *Ibid.*, A13, 1102 b11—25: Dar destul despre aceasta și să lăsăm facultatea vegetativă, fiindcă nu ia prin natura ei nici o parte la virtutea omenească. O altă parte a sufletului pare însă a fi și ea fără rațiune, dar având totuși în anumite privințe raporturi cu rațiunea. Noi lăudăm anume rațiunea și partea rațională a sufletului la cei cumpătați și la cei necumpătați, căci acestea sfătuiesc drept și duc către bine. Experiența ne învață că un alt principiu în afară de rațiune este înrădăcinat în cei amintiți (mai sus), principiu care se opune și este în luptă cu aceasta. Ca și membrele paralizate, pe care dacă vrei să le miști la dreapta se mișcă din contra la stînga, așa și nu altfel se petrec lucrurile și cu sufletul. Doriințele celui necumpătat tind la opusul a ceea ce sfătuiește rațiunea, numai că această inversiune este aparentă cînd este vorba de corp și nu este cînd este vorba de suflet. Cu toate acestea, putem fi convinși că și în suflet există ceva în afară de rațiune care se opune acesteia și se războiește cu ea. În ce măsură aceasta este deosebită de rațiune este aici indiferent [...] După aceste distincții va fi împărțită și virtutea. Dintre virtuți, vom numi, unele virtuți *dianoctice* sau virtuți ale rațiunii, celelalte, virtuți sint *etice* sau morale. Virtuțile raționale sint: înțelepciunea, înțelegerea și cuminența, virtuțile morale sint dărnicia și măsura, căci atunci cînd vorbim despre un caracter moral noi nu spunem că este înțelept sau înțelegător, dar că este blind sau măsurat. Noi lăudăm însă și tendința către înțelegere. Dar o tendință (*habitus*) și mai de lăudat încă va fi numită virtute [...]

Ibid., B1, 1103a 14 — 26: Dacă după aceasta, virtutea este de două feluri: o virtute a rațiunii și o virtute morală, atunci prima apare și se dezvoltă prin învățatură și are nevoie pentru aceasta de experiență și de timp, virtutea morală, însă, se capătă prin obișnuință. De aici se vede că nici una din virtuțile etice nu este dată de către natură, căci nimic din ce aparține naturii nu poate fi schimbat prin obișnuință. Piatra, de exemplu, care prin natura ei se îndreaptă în jos, nu poate să fie obișnuită să se miște în sus; chiar dacă ai vrea, aruncind-o de mai multe mii de ori în sus, s-o obișnuiești cu aceasta. Și tot așa de puțin poate fi învățat focul să se miște în jos sau în alt fel decât acela care aparține naturii lui. De aceea virtuțile noastre nu ne sînt date de către natură, ci date contra naturii, dar avem dispoziția naturală ca să le primim în noi. Această dispoziție nu devine însă realitate decât prin obișnuință [...]

Ibid., B1, 1103a33 — b2: În acest fel construind devii un constructor, cîntînd din chitară, devii un chitarist; tot așa prin acțiunea dreaptă devenim drepti, prin observarea măsurii devenim măsurați, prin acțiuni de temeritate, temerari. [...] *Ibid.*, B1, 1103 b6 — 12: Apoi, fiecare virtute se naște din aceleași cauze prin care ea este și distrusă, tot așa cum este cazul despre artă. Cîntînd din chitară poți să devii un bun chitarist, dar și un rău chitarist; cine construiește bine, devine prin aceea un arhitect; cel care construiește rău, un arhitect rău. [...] Tot așa se întîmplă și cu virtutea: prin purtarea, în relații de comerț, poți să devii drept sau nedrept; prin modul de a ne comporta în pericole și prin obiceiul de a tremura în fața lor sau a le infrunța, devenim lași sau îndrăzneți. Și tot așa este cu dispozițiunile noastre către dorință sau supărare. Unii vor deveni cumpătați și blinzi, iar ceilalți neînfrinți și furioși, după cum ei se comportă într-un fel sau altul în asemenea cazuri, cu un cuvînt din acțiuni asemănătoare se dezvoltă același *habitus*. De aceea trebuie să ne dăm oste-

nela ea să dăm acțiunilor noastre un caracter definit, căci numai prin acest caracter se formează și *habitus*-ul; Și de aceea nu este puțin important dacă te obișnuiești într-un fel sau altul, chiar din tinerețe¹.

Traducere de Tr. Brăileanu

VIRTUTEA DETERMINATĂ DE RAȚIUNE

Etica Nicomahică, 1106 b 36 — 1107 a 4:

Virtutea este așadar un *habitus* al alegerii care, după noi, ține calea măsurată de mijloc, ea fiind determinată de rațiune și așa cum ar stabili-o un om înțelept. Mijlocul este ce se găsește între două *habitus*-uri greșite: între greșala excesului și a lipsei. Ea este însă mijlocie și în măsura în care alege între sentimente și acțiuni, pe cind greșala în această privință este că măsura dreaptă nu este atinsă, ci depășită. [...]

Ibid. 1107a 34 — 1108a 29: Cu privire la sentimentele de frică și incredere, mijlocia este curajul. Ce păcătuiește

¹ Pentru Aristotel etica face parte din politică. Omul este prin natura lui o ființă socială, virtutea este perfecția sufletului, care servește însă întregii societăți. Rolul ei întreg nu se poate înțelege decât în fericirea pe care o aduce pentru întreaga comunitate. De aceea studiul virtuții este în special important pentru omul de stat. Virtutea este pentru Aristotel de două feluri: virtutea etică (virtutea morală propriu-zisă, a caracterului) și virtutea dianoetică (a rațiunii). Această separare corespunde cu distingerea pe care o face Aristotel între diferitele regiuni ale sufletului omenesc: vegetativă, senzorial-instinctivă, rațională. Virtutea dianoetică, a contemplației raționale, cere timp și experiență pentru a fi învățată. Virtutea morală a caracterului este însă un *habitus*, adică o deprindere, care rămâne sub formă de dispoziție activă. Ea nu se învață propriu-zis (este răspunsul lui Aristotel la problema care, de la Socrate, preocupă toată filosofia greacă și anume de a ști dacă virtutea se poate învăța prin știință — „cunoaște-te pe tine însuși”, spusese Socrate; deoarece răul este făcut, pentru că nu cunoști binele); nu este o cunoștință căpătată, ci o deprindere, un stil al acțiunilor pe care-l dobândim prin exercitarea lor, prin modul în care-l realizăm.

aici prin exces nu are, cînd se întîmplă din lipsă de frică, un nume special (cum se întîmplă și cu altele că nu au numire proprie). Dacă este făcut însă printr-un exces de frică și o lipsă de incredere, este numit lașitate. În ceea ce privește sentimentele plăcerii și ale neplăcerii, nu totuși la toate și mai puțin la sentimentele neplăcute, calea mijlocie este cumpătarea, excesul este desfrîul sau necumpătarea. Oamenii care ar da prea puțin pe sentimentele de plăcere se găsesse rar. De aceea nici aici nu s-a dat un nume special. Noi îi vom numi insensibili. În chestiunile băneșit, în a da sau a lua, calea de mijloc este dărnicia. Excesul și lipsa însă, sînt risipă și zgîrcenie, și anume în acest fel că amîndouă greșelile se referă la ambele extreme: risipitorul dă prea mult și ia prea puțin, avarul din contră, ia prea mult și dă prea puțin; aceste date sumare și generale pot fi deocamdată suficiente. Mai sînt în chestiuni de bani și alte calități ale caracterului: largheța ca medie (aceasta se deosebește de cel darnic; la el este vorba de ceva mare, la altul de ceva mic) apoi ca exces; căutarea, lipsită de gust, de a epata; în fine, ca lipsă, micimea de suflet... În raport cu onoarea și rușinea, calea mijlocie este demnitatea, excesul se numește închipuire, lipsa este a aceluia ce se tirăște. Dar, după cele spuse înainte, după cum dărnicia a cărei caracteristică este că activează în mic, se raportă la largheță, tot așa demnității care tînde către onoare în mare, i se raportă o oarecare calitate care tînde la onoare, dar în mic. Poți anume să ceri să ți se acorde onoarea care ți se datorează, sau mai mult sau mai puțin decît este de dorit. Cel care merge prea departe în această dorință, se numește ambițios, cel care nu merge destul de departe este numit un om fără ambiție; pentru cel care ține însă calea de mijloc, lipsește o denumire anumită. Tot așa, în ceea ce privește calitatea însăși, ea nu are nume; aceea a ambițiosului se numește însă ambiție și de aceea amîndouă extremele ridică aici pretenția de a fi calea de mijloc și chiar noi numim pe cei care țin aicea mijlocul cînd ambițioși, cînd lipsiți de ambiție, și avem un cuvînt de laudă cînd pentru cei

ambitioși, cînd pentru cei care nu sînt ambicioși. Și în minie există un exces, o lipsă și un mijloc, fiindcă limba nu are aproape nici un cuvînt pentru aceasta vom numi pe omul care păstrează calea de mijloc blind și media va fi numită blindete. Dintre extreme, acela care o are în prea mare măsură, va fi numit minios, acela care o are prea puțin, neminos. Mai sînt și trei mijloicii, care într-o oarecare privință se acordă una cu alta, dar în unele privințe sînt diferite. Ele se referă toate la raporturi sociale în viață și în acțiuni, și se deosebesc prin aceea că una se raportă la adevăr, celelalte două la plăcut, mai întii la plăcerile glumelor și la ce este plăcut în alte relații (sociale). Și aici trebuie să spunem, ca s-o recunoaștem cit mai clar, că drumul de mijloc este de acceptat mai mult și că extremele nu sînt de lăudat, dar de condamnat. Pentru cele mai multe însușiri lipsește și aici denumirile; vom căuta totuși pentru mai multă claritate să le dăm un nume ca și celorlalte... În ceea ce privește adevărul, cel care ține calea mijlocie ar fi numit sincer și mijlocia, sinceritate. Deformarea ei, în sensul excesului, este numită lăudăroșenie și cel căruia îi aparține în propriu, este numit lăudăros; deformarea în sensul lipsei, este prefăcătorie, iar cel care o practică este un prefăcut... În raport cu ce este plăcut în relațiile sociale în general; este prietenos cel care uzează de ele într-un fel drept și mijlocia se numește aici prietenia. Despre cel care-și dă prea multă osteneală în această privință, cînd el o face fără interes, se spune că vrea să placă; cînd el o face din interes propriu, că este lingușitor. Cel care, în sfîrșit, rămîne în urmă în această privință, care stă reținut, ostil în orice privință, este numit certăreț sau încăpăținat. [...]

Ibid. B9, 1109a 20—1109b 7: Că astfel virtutea este o cale de mijloc și în ce sens, că mai departe, ea este mijlocia între două erori, a excesului și a lipsei, că, în sfîrșit, ea constă în aceasta fiindcă urmărește mijlocia în ceea ce privește sentimentele sau acțiunea, am discutat-o în mod suficient. De aceea este și greu să fii virtuos. Căci a nimeri mijlocul este, în orice lucru, greu. Așa, de exemplu,

nu poate orișicine să găsească centrul unui cerc, ci numai acela care știe să o facă. În acest fel fiecare poate mai ușor să fie mînios, sau să risipească bani, dar ca să dea bani cui trebuie și atîta cît trebuie, și cum și de ce și cum trebuie, aceasta nu este darul fiecăruia și nu este ușor. De aceea și binele este atît de rar. De aceea el merită să fie lăudat; de aceea este frumos. Cel care vrea să atingă calea de mijloc trebuie mai întîi să se depărteze de ce este mai opus acesteia, așa după cum sfătuiește și Calypso:

„Acolo ține-ți căruța, departe de apă care clocotește și de vîrtej”¹, căci dintre extreme unul este mai rău decît celălalt. Și intrucît e greu să nimerеști calea de mijloc trebuie să accep-tăm, ca pe o a doua călătorie pe mare², răul cel mai mic cu putință și lucrul făcut, va fi, în modul în care l-am spus, cel mai bun. Trebuie apoi să observăm care este tendința noastră proprie și în această privință fiecare este originar foarte diferit. Felul nostru particular de a simți plăcerea sau neplăcerea, trădează însă în ce constă tendința noastră proprie. Atunci trebuie ca printr-un efort propriu noi să căutăm să insistăm de partea cealaltă. Căci vom întîlni mijlocia în măsura în care ne depărtăm de ce este opus ei, tot așa după cum îndreptăm un lemn care este strîmbat³.

Traducere de Tr. Brăileanu

DESPRE REPUBLICA IDEALĂ

Politica, II, 1323b21 — 1324 a4:

Astfel vom privi, ca un punct perfect admis, că fericirea este totdeauna în proporțiune cu virtutea și cu înțelepciunea și cu supunerea la legile lor, luînd ca martor aici al vorbe-

¹Homer, *Odiseea*, XII 219 (n. ed).

²Următorul (al doilea) drum pe mare (care este și cel mai scurt); în sensul de o soluție optimă” (A.R.).

³Aristotel, *Etica Nicomahică*, ediția citată.

lor noastre pe Dumnezeu însuși, a cărui fericire supremă nu depinde de bunuri exterioare, ei este toată în el însuși și în esența naturii sale proprii. Astfel, diferența dintre fericire și noroc constă, în mod necesar, în faptul că împrejurările întâmplătoare și hazardul ne pot procura bunurile așezate în afara sufletului, pe câtă vreme omul nu este drept, nici înțelept din întâmplare ori prin faptul întâmplării. O urmare a acestui principiu, sprijinită pe aceleași rațiuni, este că statul cel mai perfect este totodată cel mai fericit și cel mai prosper. Fericirea nu poate să urmeze niciodată viciul; nici statul, ca și omul, nu izbutește decît cu condiția să aibă virtute și înțelepciune; pentru stat, curajul, înțelepciunea, virtutea, au loc cu aceleași urmări, cu aceleași forme, care le au și în individ; și tocmai pentru că individul le posedă, este numit just, înțelept și cumpătat.

Nu vom dezvoltă mai departe aceste idei preliminare; era cu neputință să nu atingem acest subiect; dar nu este locul aici să-i dăm toate dezvoltările ce ar cere; acestea țin de o altă lucrare. Să constatăm numai, că scopul esențial al vieții pentru individul izolat, ca și pentru stat în general, este de a ajunge la acest nobil grad de virtute, de a face tot ce ea ordonă. Cît despre obiecțiunile ce se pot adresa acestui principiu, nu vom răspunde la ele în discuțiunea aceasta, deoarece ne bizuim a le examina mai tîrziu, dacă mai rămîn încă îndoieli, după ce vom fi ascultați.¹

Trad. de Șt. Bezdechi

¹Aristotel, *Politica*, București, 1924.

**FILOSOFIA
POSTARISTOTELICĂ**

VECHIUL STOICISM SAU STOICISMUL DIN EPOCA ELENISTICĂ

Prin epocă elenistică se înțelege epoca dintre moartea lui Alexandru cel Mare (323 î.e.n.) și cucerirea romană (205 î.e.n.), epocă în care cultura elină ajunge să fie dominantă în întregul bazin mediteranean, iar în filosofie se manifestă două concepții cu totul diferite de concepțiile anterioare: stoicismul și epicurismul. Stoicismul a avut trei perioade: vechiul stoicism (sec. IV—II î.e.n.), stoicismul mijlociu (sec. II—I î.e.n.), stoicismul târziu sau noul stoicism sau stoicismul roman (în timpul imperiului roman). Întemeietorul stoicismului este *Zenon din Cition* (insula Creta), ce a trăit între 366/5 și 264, iar reprezentanții cei mai de seamă care i-au urmat la conducerea școlii, pe care a întemeiat-o la Atena, au fost: *Cleanthe din Assos* (oraș pe coasta eoliană); *Crisip din Soli* (c. 280—c. 207), despre care se spunea: „Dacă nu ar exista Crisip, nu ar exista stoicismul”. Acesta dăduse o mai mare dezvoltare doctrinei stoice, completând-o cu o dialectică (ramură a logicii în accepția lui), fiind considerat din această cauză ca al doilea fondator al stoicismului; *Diogene din Babilon* (oraș în Seleucia), care în anul 155 î.e.n. a mers la Roma, însoțit de academicul Carneades și de peripateticianul Critolaos, pentru a obține anularea unei amenzi ce se aplicase Atenei. Cu acest prilej ei au ținut cuvântări, ascultate cu admirație de tineretul roman și trezind interes pentru filosofia greacă. Demn de relevat este faptul că reprezentanții de seamă ai stoicismului din această epocă nu s-au născut în Grecia continentală, ci au venit la Atena din alte regiuni, ceea ce i-a făcut să rămână departe de politica locală a cetăților grecești, să nu se identifice cu

aspirațiile lor spre libertate, cu voința lor de a-și redobândi suveranitatea. Demn de relevat mai de asemena faptul că, deși au scris foarte mult (Crisip ar fi scris 705 cărți) totuși nu au rămas de la ei decât scurte fragmente. De aceea concepția stoică a fost reconstituită din ceea ce au relatat despre ea Diogene Laertiu, Cicero (la mijlocul sec. I î.e.n.), Philon din Alexandria (începutul erei noastre), și adversarii ei ca Plutarh (c. 46 — c. 127) și Sextus Empiricus (sfârșitul sec. I și începutul sec. II e.n.) precum și din scrierile stoicilor din epoca romană, Seneca, Epictet, Marc Aureliu. Concepția stoică a fost denumită astfel după galeria (Στοά ποικίλη) în care Zenon își aduna discipolii și le expunea ideile sale.

Ca și Xenokrates, un filosof aparținând vechii Academii, stoicii împărțeau filosofia în *logică*, *fizică* și *etică*, subordonând însă acesteia din urmă pe cele două dintii, unii din ei divizând și logica la rîndul ei în dialectică și retorică, iar alții adăugîndu-i o teorie a definiției și o teorie despre normele sau criteriile adevărului. Pentru a ilustra însemnătatea fiecărei din aceste ramuri ale filosofiei, ei recurgeau la imaginea că logica este gardul care înconjoară o grădină, fizica, pomii din ea, iar etica tot ce e mai de preț în ea, fructele.

După stoici, sufletul este la naștere ca o tablă nescrisă, pe care lucrurile externe se imprimă așa cum se imprimă un sigiliu, în ceară, producînd astfel reprezentări. Aceste reprezentări lasă în urma lor imagini pe care sufletul le compară în mod natural, „de la sine“, ajungînd la noțiuni comune, generale. Aceste noțiuni, care nu au decît o valoare empirică, sînt apoi prelucrate metodic, unite în judecăți și raționamente cu ajutorul dialecticii, dobîndînd astfel valoare științifică și putînd exprima adecvat lucrurile particulare și cosmosul însuși.

Criteriul adevărului îl constituie celebrele lor reprezentări cataleptice sau comprehensive, capabile să sesizeze obiectul cu o evidență nemijlocită, sau, cum se exprimă Zenon, reprezentări care sînt imprimate în suflet de către un obiect real și conform acestui obiect și care nu ar exista, dacă nu ar fi produse de obiectul real. Ele au proprietatea de a se distinge unele de altele, un lucru de alt lucru, de a exprima adecvat lucrurile. Zenon obișnuia să illustreze trecerea de

la reprezentările vieții obișnuite la reprezentările comprehensive, care sînt însoțite de conștiința certitudinii, absolute, astfel: arătînd palma dreaptă cu degetele întinse, el spunea: „Asta este reprezentarea“; apoi indoind ușor degetele, adăuga: „Iată sentimentul“; strîngînd pumnul, spunea: „Iată noțiunea“; în sfîrșit, strîngînd cu mina pumnul, spunea: „Iată știința, care nu aparține decît înțeleptului“.

Susținînd că numai lucrurile particulare au o existență reală, că generalul nu este decît o idee subiectivă, că el nu poate fi obținut numai prin abstractizare, stoicii au combătut teoria platoniciană a ideilor, natura și noțiunile generale aristotelice, reprezentînd concepția care a prins corp în Evul-mediu sub numele de nominalism și conceptualism. În logică, ei au distins cinci categorii de judecări, numite compuse, ipotetice, conjunctive, disjunctive, cauzale și cele care enunță că ceva e mai mult sau mai puțin — și s-au ocupat cu silogismul ipotetic, fără a aduce nici în teoria judecăților, nici în aceea a silogismului contribuții substanțiale. Au redus cele zece categorii aristotelice la patru, și anume: substanța, proprietatea, constituția și relația, afirmînd că fiecare dintre cele trei din urmă cuprinde în ea pe cele precedente.

Ei au făcut, menținîndu-și valoarea în timp, distincția între cuvînt și ceea ce denumește el, între idee și ceea ce semnifică ea, și am moștenit de la ei multe denumiri gramaticale.

Concepția fizică a stoicilor, care cuprinde în ea o cosmologie și o teologie, are un caracter monist. Realitatea este după ei de natură corporală, fiind compusă din două principii, unul activ, forța și altul pasiv, materia. Forța nu este însă ceva imaterial și abstract, ci o materie foarte fină, care este răspîndită pretutindeni în lume, constituind sufletul cosmic, conștiința lumii, rațiunea universală. Materia mai grosolană este fără formă și imobilă, dar este aptă să primească orice formă și orice mișcare. Forța, care este principiul activ, mobil și formativ, nu ar putea acționa asupra materiei, dacă nu ar fi ea însăși materială. Ea este cauza unică a tot ceea ce se întîmplă în lume, materia primind docilă influențele ei. Forța este un suflu material care traversează materia mai grosolană pentru a o anima. Ea și pentru

înaintașiilor, lumea este finită și sferică, iar pământul se află în centrul ei. Prezența forței în lume este atestată, după ei, de unitate, de frumusețe, și de perfecțiune.

Elementul original al lumii este focul divin, care, transformându-se mai întâi în aer și apă, apa, la rândul ei, în pământ, ceea ce mai rămâne, în aer, iar acest aer devenind foc, generează tot ce vedem. Totul se produce și se petrece cu o necesitate implacabilă. După scurgerea unei anumite perioade cosmice, are loc o conflagrație universală, focul cosmic înghițind întreaga lume, pentru a o produce apoi din nou în același mod și a o face să se desfășoare la fel, până în cele mai mici amănunte, fără nici o schimbare. Este ideea veșniciei reîntoarceri, frecvent întâlnită în gândirea grecească.

Sufletul omenesc este o parte a sufletului cosmic și care, ca un suflu cald, situat în inimă, conduce corpul, fiind hegemonul lui. Aici în inimă, după unii reprezentanți, în piept, după alții, își au sediul cele cinci simțuri, facultatea limbajului și puterea de procreație. Sufletul supraviețuiește corpului după moarte, cel rău și ignorant mai mult sau mai puțin, după materia din care este alcătuit, cel bun însă, fiindcă e alcătuit dintr-o materie mai fină, până la incendiul cosmic, care anihilează totul. Plantele nu au după ei suflet, ci numai animalele. Iar dintre animale, numai omul are rațiune.

Stoicii întemeiază morala nu pe plăcere, cum făceau hedoniștii, ci pe una din cele mai puternice inclinații ale ființei omenești, aceea de a se consersa pe vine însăși. Scopul suprem al omului, singurul care-l poate face fericit, fiindcă reprezintă bunul suprem, este virtutea, care constă în a fi de acord cu tine însuși, a trăi în conformitate cu natura, în a-ți pune voința proprie de acord cu voința divină. Dar dacă totul este supus necesității atotstăpînitoare, destinul implacabil, providenței inflexibile, se ridică întrebarea: mai este posibilă voința care să se manifeste liber, să se sustragă determinismului universal? Stoicii susțin că necesitatea este constrîngere, numai atîta vreme cît rațiunea cosmică rămîne străină și neînțeleasă, dar că din momentul în care rațiunea omului sesizează necesitatea lucrurilor ca expresie a rațiunii și voinții divine și voința lui se identifică în totul cu voința supremă.

Limitele acestei concepții ies ușor la iveală, stoicii nu s-au putut căbera de idealism și teleologie.

Virtutea este scop suprem, nu simplu mijloc. Omul tinde să fie virtuos, pentru a fi virtuos, nu din alte motive și în alte scopuri. Fericierea nu se poate obține decît prin virtute.

În tendința lui de a fi virtuos, de a se conforma rațiunii divine și rațiunii lui proprii, omul are de luptat cu ceea ce este irațional în el, cu pasiunile lui: cu plăcerile, cu lăcomia, cu tristețea, cu frica. El trebuie să adopte față de ele o atitudine de indiferență (apatie), să caute din toate puterile eliberarea de ele. Stăruie aici o etică, a neparticipării, delor potrivită idealului de virtute al omului adevărat, activ.

Numai înțeleptul însă este după ei în posesiunea virtuții întregi perfecte. El este cu adevărat liber, fericit. Identificîndu-se cu acea rațiune universală, cunoscînd alcătuirea lumii, el nu va comite nici o eroare și se va comporta în tot ce va face așa cum îi dictează datoria. Numai el se va bucura de liniștea sufletească, fiindcă nu va ști nici ce-i regretul, nici ce-i supărarea, nici ce-i frica. Tot ceea ce este, înțeleptul își datorează numai lui însuși, dar cum ajunge la această, stoicii nu reușesc să spună.

Dintre cele patru virtuți cardinale tradiționale, prudența, curajul, temperanța și justiția, stoicii atribuie celei dintîi, prudenții, un rol fundamental și consideră pe celelalte trei doar ca derivate ale celei dintîi. Astfel, curajul nu este după ei decît prudență cu privire la ceea ce avem de suferit; temperanța nu este decît prudență cu privire la ceea ce avem de ales; justiția nu este decît prudență cu privire la distribuirea de bunuri. Fiecare virtute stă în legătură cu celelalte și, de aceea, cine posedă una, le posedă pe toate. Celor patru virtuți cardinale, stoicii le opun patru vicii cardinale, și anume: ignoranța, lășitatea, intemperanța și injustiția.

Spre deosebire de Epicur, fondatorul unei etici individualiste, contemplative, unii dintre stoici pledează pentru desfășurarea activităților individului în cadrul comunității, fiindcă înclinarea spre viața socială îi este dată omului odată cu gîndirea lui. Și pentru că în toți

omenii este activă una și aceeași rațiune, care face ca toți să fie între ei egali, nu poate exista decît o lege, un drept, un stat, stoicii pledînd astfel pentru înstaurarea unui stat universal, care să ia locul statelor particulare. Ei dau prioritate societății față de individ, omenirii față de societățile restrinse, statului mondial față de statele-cetăți.

Lenin aprecia contribuția stoicilor în elaborarea dialecticii conceptelor, precum și unele considerații ale lor privind gnoseologia și etica, logica și dialectica, neignorînd contradicțiile gândirii lor, limitele ideologice ale acestei gândiri, adeseori dezvoltîndu-se de pe poziții idealiste.

Texte filosofice (ZENON DIN CITION)

45 (DL VII 39) Doctrina filosofică (spun stoicii) se divide în trei părți: fizica, etica și logica. Cel dintîi care a făcut această împărțire a fost Zenon din Cition în lucrarea sa *Despre rațiune* [...].

46 (DL VII 40)... Alții (stoici, n. tr.) totuși așează pe primul loc logica, pe al doilea loc fizica și pe al treilea loc etica; printre cei care procedează așa este Zenon în scrierea sa *Despre rațiune* [...].

A. Logica

48 (Arrianus): Logica este știința care distinge și cerează toate celelalte lucruri și am putea-o numi știința care măsoară și cîntărește.

49 (Stobaios): Zenon compară știința dialecticii cu niște măsuri corecte care nu măsoară însă nici grâu, nici alte lucruri vrednice de a fi măsurate, ci doar pleavă și gunoăie.

51 (Arrianus): Îndeletnicirile teoretice ale filosofului despre care vorbește Zenon constau în a cunoaște elementele rațiunii și anume ce este fiecare dintre ele și cum se îmbină ele unele cu altele, precum și toate cîte decurg din acestea.

54 (Cicero): Filosoful nu are simple păreri, nu regretă nici un lucru, nu greșește cu nimic și nu-și schimbă niciodată convingerea (*sententia*).

(DI VII 121) [...] Înțeleptul nu-și va forma niciodată simple păreri.

58 (Sextus VII 236): Reprezentarea este o întipărire în suflet.

59 (Cicero): Reprezentarea (*φαντασία* = visum) este imprimată în întipărită (în suflet) de către ceva ce este, lucru ce nu s-ar putea întâmpla dacă acest ceva n-ar fi.

(Cicero): Reprezentarea: ceea ce e imprimat, însemnat și întipărit în suflet de către ceva ce este așa cum este...

(Sextus VII 248): Reprezentarea comprehensivă (*καταληπτική*) este (reprezentarea) unui (obiect) existent, întipărită, imprimată în suflet și confirmă acestuia, reprezentare care nu s-ar putea naște de la ceva inexistent.

(Sextus: *Schite* II 4): A înțelege înseamnă, prin definiție, a-și da adeziunea unor reprezentări comprehensive, intrucit reprezentarea comprehensivă vine de la un lucru care există, și fiind o imprimare sau o pecete asupra minții, în conformitate cu obiectul actual și așa cum nu le-ar putea produce un lucru care nu există.

(62 (Cicero): Zenon numea senzația comprehensiune cu ajutorul simțurilor.

64 (Sextus VII 373): Memoria este un depozit de reprezentări.

65 (Stobaios): După Zenon și școala sa noțiunile (*ἐννοήματα*) nu sînt nici lucruri anume, nici calități, ci doar imagini care apar în suflet ca și cum ar fi lucruri anume și ca și cum ar fi calități.

(Aëtius): Stoicii spuneau, după Zenon, că ideile sînt conceptele noastre.

67 (Sextus VII 151): Părerea este o adeziune¹ șovăielnică și falsă.

68 (Stobaios): Știința este o comprehensiune neșovăielnică și fermă a rațiunii.

B. Fizica

85 (DL VII 134) Stoicii susțin că există două principii în univers, unul activ și altul pasiv. Principiul pasiv este o substanță fără calitate, adică materia, în timp ce cel activ este rațiunea immanentă din această substanță ($\delta \epsilon \nu \acute{\alpha} \nu \tau \eta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$); adică zeul, căci el este veșnic și-i făuritorul oricărui lucru din întreg cuprinsul materiei. Doctrina aceasta este expusă de Zenon din Cition în tratatul său *Despre ființă* ($\pi \epsilon \rho \iota \acute{\omicron} \nu \delta \acute{\iota} \alpha \varsigma$) [...].

(Achilles Tat.): Zenon din Cition spune că principiile tuturor lucrurilor sînt divinitatea și materia, divinitatea fiind principiul producător, iar materia principiul produs, din care s-au născut cele patru elemente.

86 (Chalcidius): Mulți autori fac distincție între *materie (silva)* și *substanță (essentia)*, ca de pildă Zenon și Crisip. Într-adevăr, ei numesc materie ceea ce stă sub toate cele care au calități, substanța fiind materia primară a tuturor lucrurilor sau cel mai vechi temel (*antiquissimum fundamentum*) al lor, natura lor proprie informă și fără chip; de exemplu arama, aurul, fierul și celelalte de acest fel sînt materia tuturor celor ce se confecționează din ele, nefiind totuși substanța lor. În schimb, substanța este cauza existenței acestor lucruri și a tuturor celorlalte.

87 (Stobaios): După Zenon substanța este iniția materie primară a tuturor celor ce sînt, ea este veșnică în întregul ei și nici nu sporește, nici nu seade.

¹În stoicism $\sigma \upsilon \gamma \pi \alpha \tau \acute{\alpha} \theta \epsilon \delta \iota \varsigma$ este acordul spiritului cu percepțiile (n. tr.).

Părțile ei, însă, nu rămân veșnic identice, ci se divid și se compun; ea este străbătută de rațiunea universului, pe care unii o numesc destin.

(Epiphan): Și el (Zenon), la fel cu celelalte școli filosofice, (n. tr.) susține că materia este contemporană cu divinitatea... și mai susține că ea este destin și naștere care rânduiește universul și îl supune acțiunii sale.

(DL VII 150) Stoicii consideră că materia primară este substanța tuturor lucrurilor; aceasta-i părerea lui Crisip în prima parte a *Fizicii* lui și a lui Zenon. Prin materie se înțelege substanța din care naște orice lucru. Atât substanța cât și materia sînt termeni folosiți în două sensuri, după cum arată o substanță sau o materie universală sau una particulară. Cea universală nici nu crește, nici nu scade, în timp ce aceea a lucrurilor particulare poate crește și scădea.

(Chalcidius) După stoici, zeul este ceea ce este și materia sau chiar o calitate inseparabilă a materiei, răspindindu-se prin intermediul materiei așa cum se răspindește sămînța prin organele genitale.

(93 (Stobaios) Zenon spunea că timpul este un interval ($\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha$) al mișcării, fiecare interval fiind, într-un fel, măsură și criteriu al repeziciunii și încetinelii.

Potrivit acestuia se nasc cele care se nasc și există toate cite există și capătă formă deplină.

(DL VII 140) În afara acestei lumi este răspîndit vidul infinit, care e incorporeal. Incorporeal se numește ceea ce e capabil să fie ocupat de un corp fără totuși a fi ocupat. În univers nu există spațiu gol, ci totul formează un întreg unit.

97 (DL VII 143) Unicitatea lumii este susținută de Zenon (în tratatul său *Despre univers*), — ($\pi\epsilon\pi\lambda\iota\tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$) cosmosul este unul singur.

102 (DL VII 135 — 136) Zeul este unul și același lucru cu rațiunea, cu destinul și cu Zeus, el poartă încă multe alte nume. La început, el a existat în el însuși și a transformat

Întreaga substanță, prin aer în apă și întocmai cum în sămință este cuprins germenul, tot așa zeul, care este rațiunea seminală a universului, rămâne în umiditate, face maleabilă materia în vederea creației care va urma. El creează mai întâi cele patru elemente: focul, apa, aerul și pământul. Aceste lucruri sînt discutate de Zenon în tratatul său *Despre univers* [...].

(DL VII 142) Lumea se naște atunci cînd substanța ei se prefăce din foc, prin aer, în apă, iar partea consistentă din apă, condensîndu-se, se prefăce în pămînt, în timp ce partea subțire se prefăce în aer, iar aceasta subțindu-se și mai mult, dă naștere la foc. După aceea, din amestecul acestor elemente, s-au format plantele și animalele și toate celelalte lucruri din natură. Nașterea și pieirea lumii sînt expuse de Zenon în tratatul său *Despre univers* [...].

116 (Aetius) După Zenon, cerul este făcut din foc.

C. Etica

178 (DL VII 84) Ramura filosofiei care e etica, ei (stoicii, n. tr.) o împart în felul următor: studiul despre instinct, rubrica despre lucrurile bune și rele, studiul despre pasiuni, acela despre virtuți, acela despre scop, acela despre valoarea supremă, acela despre acțiuni, acela despre îndatoriri și despre indemnuri la acțiune și opriri.

(178 (*Ibid.* VII 87) Zenon, în tratatul său *Despre natura omului*, indică cel dintîi, drept scop, „viața în acord cu natura”, ceea ce e același lucru cu o viață virtuoasă, virtutea fiind scopul către care ne mină natura.

184 (Stobaios) Zenon a definit fericirea în modul următor: „fericirea este o viață fără de tulburări” (εὖροια βίος).

187 (DL VII 127) [...] Virtutea e suficientă, prin ea însăși, să asigure fericirea, după cum spune Zenon. [...]

(Cicero) Virtutea de a trăi bine este nemulțumită de sine însăși.

204 (DL VII 173) Fiecare omului se poate cunoaște după înfățișare. [...]

Textele din Diogene Laërtios (acți DL, VII) sunt date după Dio-
gene Laërtios: *Despre viață și doctrine filosofice*, București, 1963;
traducere I.C. Balmus. Celelalte texte au fost traduse după ediția
lui H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1964, de
Adrian Rezuș. Numerotarea fragmentelor aparține ediției H. von
Arnim.

Traducere de I.C. Balmus și Adrian Rezuș

„indatorire” și a scris un tratat despre acest subiect.”
(*Ibid.*, 25) Se spune că (Zenon) cel dintâi a introdus cu-
vântul „indatorire” (κατὰ τὴν ἀρετήν).

Zenon a fost cel dintâi care a folosit acest termen de
„indatorire” (κατὰ τὴν ἀρετήν), denumirea fiind înaltă de la faptul că
„se cuvine după unii” (κατὰ τὴν ἀρετήν).

deosebi indatoriri.
mailor, căci, susțin ei, chiar la plante și la animale putem
vedea, care, într-adevăr, pătrunde creșterea plantelor și ani-
justificare rațională; de exemplu, conformarea în procesul
firea este acțiunea, căreia fiind săvârșită i se poate da o
230 (DL, VII 107-8) Ei (stoicei, n.ed.) afirmă că indato-
pretent.

alții: părinții față de copii, frații între frați, prietenii între
virtuși epichetele de inamici, dușmani, sclavi și străini unii de
226 (DL, VII 32) (Zenon) da tuturor oamenilor care nu-s
(Cicero). Toate păcatele sunt egale între ele.

toate egale: așa spune [...] Zenon.

224 (DL, VII 120) (Stoicei) sunt de părere că greșelile sunt
un om liber.

222 (DL, VII 33) În *Republica* (Zenon) declara că numai
omul înțelept poate fi adevărat cetățean, prieten, rudă, sau
frica, pofta și plăcerea.

211 (*Ibid.*) Zenon, în lucrarea sa cu același titlu (*Despre pa-
sini*, n.ed.) spune că există patru genuri de pasiuni: durerea,

puș care crește în mod exagerat.

205 (DL, VII 110) Pasiunea, așa cum o definește Zenon, este
o mișcare necațională și centra firii a suferinței, sau un im-

482 (DL VII 41) Cleanthe deosebește [...] șase părți (în doctrina filosofică): dialectica, retorica, etica, politica, fizica, teologia.

A. Logica

484 (Sextus VII 228): Reprezentarea este... o întipărire în suflet... După Cleanthe... întipărirea poate fi în adâncime sau în relief, așa cum e întipărirea pe care o produc degetele pe ceară.

B. Fizică și teologie

495 (Hermiae Irris. Gent. Phil, 14): ...Pământul se transformă în apă, apa în aer, aerul se ridică în sus; focul sălășhuisse împrejurul pământului, iar sufletul umple întregul cosmos. Noi sintem insuflețiți împărtășindu-ne dintr-o parte a acestui suflet.

552 (DL VII 157)... Toate sufletele vor continua să existe pînă la conflagrația generală (ἐκπύρωσις).

552 (Stobaios): Scopul este o viață în acord cu natura... (spune Cleanthe în *Despre plăcere*).

555 (*Ibid.*, VII 89)... Doar natura universului trebuie să fie urmată, nu și aceea a individului.

537 (*Ibid.*, 91) Virtutea poate fi învățată.

568 (*Ibid.*, 127) Virtutea nu poate fi pierdută... ea e de neclintit datorită comprehensiunilor certe.

569 (*Ibid.*, 128) Virtutea trebuie exercitată... ea nu poate fi pierdută niciodată și înțeleptul își exercită tot timpul mintea care este perfectă.¹

Traducere de C.I. Balmuș, revăzută de Adrian Rezuș

¹Textele din Diogene Laërtios (DL VII) sînt reproduse după Diogene Laërtios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, 1963, traducere C.I. Balmuș. Celelalte au fost traduse după H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1964, de Adrian Rezuș. Numero-tarea fragmentelor aparține acestei ediții (n. tr.).

Prolegomenele filosofiei

36 (Sextus IX 13): Filosofia... este... practica înțelepciunii, iar înțelepciunea este știința lucrurilor divine și omenești.

37 (DL VII 39) Doctrina filosofică, spun stoicii, se divide în trei părți: fizica, etica și logica... (Crisip în prima carte a operei sale *Despre rațiune* și în prima carte a *Fizicii* sale...)

Aceste părți sînt numite de Crisip „specii (εἰδη).”

38 (DL VII 40) Filosofia, spun ei (stoicii, n. red), este asemenea unui animal, logica corespunzînd oaselor și tendoanelor, etica părților cîrnoase, iar fizica sufletului. O altă comparație folosită de ei este aceea cu un ou: coaja este logica, pe urmă vine albușul care-i etica, iar gălbenușul din centru este fizica. Mai asemuiesc filosofia și cu un cîmp purtător de roade: logica fiind gardul care îl înconjoară, etica, recolta, iar fizica, solul sau copacii; sau cu o cetate bine apărată cu ziduri și cîrmuită de rațiune.

41 (DL VII 40) Nici una din aceste părți (ale filosofiei din împărțirea tripartită n. red.)... nu-i independentă de alta, ei toate țin împreună și expunerea lor o făceau (stoicii, n. red.) combinînd cele trei părți.

43 (DL VII 40) Alții (stoicii, n. red.) așază pe primul loc logica, pe al doilea fizica și pe al treilea loc etica..., așa procedează Crisip.

42 (Plutarh): Crisip... spunea în cartea a patra a lucrării lui *Despre vieți*: „În primul rînd mi se pare, după cum drept spun și cei vechi, că îndeletnicirile teoretice ale filosofului se disting în trei genuri: logica, etica și fizica.

Apoi, dintre acestea, logica trebuie așezată pe primul loc, în al doilea rînd vine etica și apoi fizica. La sfîrșitul fizicii își are loc discuția despre divinități...”

Logica

48 (DL VII 41-42) Alții (stoicii) impart partea logică a sistemului în cele două științe: retorica și dialectica.

[...] Prin retorică ei înțeleg știința de a vorbi bine despre chestiunile expuse în mod amplu, iar prin dialectică, știința de a discuta corect subiectele prin întrebare și răspuns; de aici vine definiția ce-o dau ca știința enunțurilor adevărate, false și nici adevărate, nici false.

I. Teoria cunoașterii

52 (DL VII 49) Stoicii sînt de acord să trateze, în primul rînd, doctrina reprezentării și a senzației, în măsura în care criteriul cu care e dovedit adevărul lucrurilor este, după genul lui, o reprezentare, iar teoria adeziunilor și aceea a comprehensiunii și a gândirii, care precede pe toate celelalte, nu pot exista fără reprezentare. Căci reprezentarea vine mai înainte, apoi raționamentul, care este discursiv, exprimă prin cuvinte transformarea suferită de individ prin reprezentare.

53 (DL VII 45-46) Reprezentarea este o imprimare asupra sufletului: numele este foarte potrivit imprumutat de la imprimarea făcută de pecetea unui inel pe ceară. Sînt două feluri de reprezentări: una comprehensivă și cealaltă necomprehensivă. Comprehensivă, numesc ei, reprezentarea care e criteriul de judecare a lucrurilor și e produsă de un obiect real, fiind imprimată și întipărită în conformitate cu acel obiect. Cea necomprehensivă e reprezentarea care nu provine de la un obiect real sau provine de la un obiect real, dar nu în conformitate cu acest obiect, anume, reprezentarea care nu e nici clară, nici distinctă.

55 (DL VII 50) Există o diferență între reprezentare și obiectul reprezentat. Acesta din urmă este o aparență din minte, așa cum se întîmplă în somn, în timp ce reprezentarea este actul de imprimare în suflet, adică o schimbare, așa cum este arătat de Crisip, în a doua carte a tratatului său *Despre suflet*. Pentru că, spune el, nu trebuie să luăm „imprimarea” în sensul literal al tiparului unui sigiliu, deoarece nu-i cu putință să presupunem că un număr de asemenea imprimări se pot face în unul și același loc, de unul și același obiect.

56 Criteriul adevărului este reprezentarea comprehensivă.
[...]

59 (Alexandru din Aphrodisia): [...] Reprezentarea este o întipărire în suflet și o întipărire în partea conducătoare a sufletului.

60 (DL VII 50) Reprezentarea este înțeleasă ca aceea a obiectului real, care concordă cu acest obiect și a fost întipărită, imprimată și presată în felul unei peceți pe suflet, cum nu s-ar fi putut întâmpla dacă ar fi venit de la un obiect nereal.

61 (DL VII 51) [...] Unele reprezentări sînt sensibile, altele nu: primele sînt sesizate printr-un organ sau prin mai multe organe ale simțurilor, în timp ce celelalte care nu sînt sensibile sînt acelea sesizate prin rațiune, așa cum este cazul cu lucrurile corporale și cu celelalte lucruri sesizate prin rațiune. Dintre reprezentările sensibile, unele vin de la obiecte reale și sînt întovărășite de cedare și adeziune din partea noastră; altele însă sînt numai aparențe ale reprezentărilor, ce par numai a veni de la obiecte reale.

O altă împărțire a reprezentărilor este în raționale și neraționale, cele dintii fiind acelea ale ființelor raționale, ultimele, ale ființelor neraționale. Reprezentările raționale sînt procese ale gândirii, în timp ce cele neraționale nu au un nume. Unele dintre reprezentările noastre sînt științifice, altele neștiințifice; desigur, o statuie este văzută cu totul altfel de ochiul exersat al unui artist și de ochiul unui profan.

71 (DL VII 52) Stoicii dau numele de senzație la trei lucruri: suflul care trece din partea conducătoare a sufletului și ajunge la simțuri; comprehensiunea cu ajutorul simțurilor, dispozitivul organelor de simțire, care, la unele persoane poate fi atrofiat. Chiar și activitatea organelor de simțire este numită senzație.

84 (DL VII 52)... Noi percepem prin simțuri ce-i alb și ce-i negru, aspru și neted, în timp ce prin rațiune sesizăm concluziile unei demonstrații, de pildă că zeii există și că ei au prevedere.

87 (DL VII 52-53)... Noțiunile generale sînt cîștigate pe următoarele căi: unele prin contact direct, altele prin asemănare, altele prin analogie, altele prin transpoziție, altele prin compunere, și, în fine, altele prin opoziție.

Prin contact direct ne vin noțiunile lucrurilor sensibile; prin asemănare, noțiunile a căror origine este ceva din fața noastră, ca noțiunea lui Socrate de la bustul lui; pe cînd noțiunile scoase din analogie sînt acelea care vin fie pe cale de amplificare, ca aceea a lui Tytios sau a Cielopului, fie prin micșorare, ca aceea a Pigneului. Așa, centrul pămîntului a fost conceput întii prin analogie cu sferile mai mici. Ca exemplu de noțiuni obținute prin transpunere pot fi ființele cu ochi pe piept, în timp ce hipocentaurul exemplifică noțiunile obținute prin compunere, iar moartea, pe acelea datorate opoziției. Mai sînt și noțiuni care implică un fel de tranziție: așa sînt exprimabilele și spațiul. Noțiunile de justiție și de bine vin de la natură. Și lipsa unor lucruri dă naștere la noțiuni, de exemplu noțiunea de *om fără mîini*.

90 (Sextus): Știința, părerea și comprehensiunea (care stă la granița dintre ele) sînt în întrepătrundere.

Știința este o comprehensiune neșovăielnică, certă și neschimbătoare prin intermediul rațiunii. Părerea este o adeziune șovăielnică și falsă, iar comprehensiunea, care stă între ele, este adeziunea noastră, într-o reprezentare comprehensivă, la obiectul reprezentării.

Reprezentarea comprehensivă este adevărată și este de așa natură încît n-ar putea fi falsă. Știința[...] n-o posedă decît înțelepții, părerea o au cei neceducați, iar comprehensiunea comună amîndurora, este criteriul de stabilire al adevărului.

96 (Sextus *Schife*): Virtuțile sînt bunurile ce privesc sufletul, constînd în anumite arte. Artă este sistemul compus din comprehensiuni deprinse prin exercițiu, acestea se ivesc în partea conducătoare a sufletului care este un suflu aerian.

97 (Sextus): Artă este sistemul comprehensiunilor, iar comprehensiunea este adeziunea prin reprezentarea comprehensivă.

(Sextus, *Schite*): Reprezentarea comprehensivă este ceea ce se naște dintr-un lucru care există, iar existent este lucrul în stare să o producă...

105 (DL VII 54) Criteriul adevărului este reprezentarea comprehensivă, adică ceea ce vine de la un obiect real, cum spune Crisip, în cartea a douăsprezecea a *Fizicii* sale.

[...] Crisip, în prima carte a lucrării sale *Despre rațiune*, se contrazice pe sine și declară că singurele criterii sint senzația și anticipația (πρόληψις).

II. Dialectica

122 (DL VII 62) Crisip spune că obiectul (dialecticii, n. red.) îl constituie semnele și lucrurile semnificate (σημειωνόντα και σημειούμενα).

130 (DL VII 46-48) Dialectica, spun ei (stoicii, n. red.) este indispensabilă și este, în sine, o virtute care cuprinde alte virtuți particulare; lipsa de precipitare este cunoașterea timpului cind trebuie consimțit la o reprezentare și cind nu; socotința este o prezumție puternică față de ceea ce pare verosimil, astfel încît să nu-i cedăm acestei impresii; lipsa de șovăială este tăria în argumentare, încît să nu fim duși de argument în direcția opusă; lipsa de vanitate este o deprindere care conduce reprezentările la rațiunea dreaptă. Știința însăși ei o definesc, fie ca o comprehensiune neșovăielnică, fie ca o deprindere în acceptarea reprezentărilor nestrămutată prin vreun raționament. Fără studiul dialecticii, susțin ei, înțeleptul nu se poate feri să nu greșească niciodată în raționament; ea îi dă putința de a deosebi adevărul de eroare și de a vedea ceea ce este credibil și ceea ce este ambiguu; fără ea, nu se pot pune întrebări și da răspunsuri cu metodă.

Graba prea mare în a face afirmări afectează și cursul întimplărilor, încît, dacă nu ne-am exersat bine reprezentările, cădem în dezordine și zăpăceală în purtare; altminteri înțeleptul nu va apărea ca un om pătrunzător, ager la minte și în general dibaci în argumentare; căci este treaba aceleași persoane să vorbească și să argumenteze bine, să trateze pro-

blemele ce se pun și să răspundă la întrebări: toate aceste însușiri aparțin unui dialectician experimentat.

(*Ibid.*, VII 83) Ei (stoicii, n. red.) caută să stabilească (prin logică, n. red.) punctul lor de vedere, că înțeleptul este adevăratul dialectician, deoarece toate lucrurile, spun ei, sînt deosebite cu ajutorul studiului logicii, tot ce intră în domeniul fizicii, ca și tot ce aparține eticii. Căci altfel, spun ei, fizica și etica n-ar putea să exprime ce este logica sau, cu privire la folosirea potrivită a termenilor, n-ar putea ele dovedi cum legiuitorii le-au atribuit diferitelor lucruri. Mai mult, din cele două feluri de facultăți de cercetare, subsumate virtuții, una consideră esența fiecărui lucru, cealaltă cercetează de ce se numesc astfel.

136 (DL VII 55) În teoria dialecticii, cei mai mulți dintre stoici sînt de acord să ia ca punct de plecare studiul vocii.

140 (DL VII 55-56) Vocea este ceva corporal după cum spune Crisip în cartea a doua a *Fizicii*.

Într-adevăr tot ce produce un efect este corp; și vocea, plecînd de la cei care o emit la cei care o aud, produce un efect.

183 (DL VII 63-65) În rubrica exprimabilelor eliptice sînt puse predicățile, pe cînd în ceea exprimabilelor complete prin ele incele intră judecățile, silogismele, întrebările și propozițiile interogative.

După adepții lui Apollodoros, predicatul este ceea ce se spune despre ceva; cu alte cuvinte, un lucru legat de unul sau mai multe subiecte; sau mai poate fi definit ca un exprimabil eliptic care urmează să fie unit cu un subiect în cazul nominativ ca să dea o judecată. Dintre predicate, unele sînt intransitive ca, de exemplu, „a naviga printre stînci”; alte predicate sînt directe iar altele indirecte, altele nici una nici alta. Predicatele directe sînt cele construite cu unul din cazurile oblice pentru producerea predicăției, ca „el aude, vede, vorbește”, pe cînd cele indirecte sînt construite cu diateza pasivă, ca „sînt auzit, văzut”. Predicatele neutre nu corespund cu nici unele din acestea, ca : „gîndește”, „se plimbă”.

Predicatele reflexive sînt predicatele indirecte care, deși în formă indirectă, sînt totuși operațiuni active, ca „el își taie părul“, pentru că aici agentul se include în sfera acțiunii sale. Cazurile oblice sînt genitivul, dativul și acuzativul.

186 (DL VII 66-68) Există o deosebire între judecată, întrebare și chestionare, că și între imperativ, jurămint, optativ, ipotetic, chiar dacă acești termeni sînt aplicați la un lucru asemănător cu o judecată. Judecata este ceea ce exprimăm în vorbire și este o enunțare falsă sau adevărată; o întrebare este un lucru cu înțeles deplin, dar care cere un răspuns, de exemplu: „E ziuă?“. Aceasta nu-i în sine nici adevărat, nici fals, așa încît: „E ziuă!“ este o afirmare iar: „E ziuă?“, o întrebare. O chestionare e un lucru la care nu se poate răspunde printr-un semn, așa cum poți afirma: „Da“, la o întrebare, ci trebuie să exprimăm răspunsul în cuvinte: „Trăiește în cutare loc“.

Imperativul e lucrul care cuprinde o comandă, de exemplu: „Tu, pasul ți-l du spre apa lui Ianchos“.

O expresie de jurămint e un lucru. [...]¹

O expresie vocativă este un lucru a cărui folosire implică adresarea la o persoană, de exemplu:

„Prea înălțate mai-mare al oștirii, Atrid Agamemnon“.

Asemănător cu judecata este lucrul care are enunțarea ca a unei judecări, dar cade, totuși, în afara categoriei judecărilor propriu-zise din cauza adaosului unei particole sau a tonului emoțional al enunțului, ca de exemplu:

„Cît de chipeș arată într-adevăr Partenonul,

Iar păstoru-i leit ca mindrii feciori ai lui Priam“.

Un lucru indoielnic, de asemenea, diferă de o judecată propriu-zisă, cînd ceea ce spune cineva se prezintă cu indoială, ca de exemplu:

„Sînt inrudite, suferința și viața?“

¹ Lacună în textul lui Diogene (n. tr.).

Întrebările, chestionările și cele asemănătoare cu acestea nu sînt nici adevărate, nici false, pe cînd judecățile propriuzise sînt totdeauna sau adevărate sau false.

193 (DL VII 65) Judecata ($\alpha\lambda\lambda\omicron\mu\alpha$) este ceea ce este adevărat sau fals, sau un lucru complet în sine, care luat în sine poate fi afirmat sau negat, cum spune Crisip în ale sale *Definiții dialectice*: „O judecată este ceea ce poate fi negat sau afirmat pentru sine, de exemplu: «E ziuă» sau «Dion se plimbă». Cuvîntul grecesc pentru judecată derivă de la verbul «a judeca», prin care se arată acceptarea sau respingerea; căci, cînd spui: «este ziuă», pare că accepți faptul că este ziuă. Dacă este într-adevăr ziuă, judecata din fața noastră este adevărată, iar dacă nu e ziuă, e falsă.

201 (DL VII 75) O judecată probabilă e aceea care duce la adevărat, de exemplu: „Dacă cineva a născut ceva, acel cineva este mama acelui lucru“. Aceasta este fals, căci găina nu este mama oului.

Mai departe, unele lucruri sînt posibile, altele imposibile, unele necesare, altele nenesecare. Este posibil ceea ce se admite să fie adevărat, cu condiția ca nimic din împrejurările externe să nu-l împiedice de a fi adevărat, de exemplu: „Diocles trăiește“. Imposibil e ceea ce nu se admite să fie adevărat, de exemplu: „Pămîntul zboară“. E necesar ceea ce, pe lingă că-i adevărat, nu admite să fie fals sau, chiar dacă ar admite, ca, de exemplu: „Virtutea e utilă“. Nu-i necesar ceea ce este adevărat, putînd fi totuși și fals, dacă nu sînt condiții exterioare care să împiedice, de exemplu: „Dion se plimbă“. O propoziție verosimilă este aceea care are mai multe șanse de a fi adevărată, de exemplu: „Voi fi în viață mine“.

Mai sînt și alte deosebiri între propoziții și-n trecerea lor din adevărate în false și invers...

203 (DL VII 68-69)... Unele propoziții sînt simple și altele nu. Se numesc simple acelea care sînt constituite dintr-o propoziție (sau mai multe propoziții), care nu-i ambiguă, ca: „Este ziuă“; și nu sînt simple acelea care sînt constituite din una sau mai multe propoziții ambigue, adică, fie dintr-o

singură propoziție ambiguă, de exemplu: „Dacă-i ziuă, ● ziuă“, fie din mai multe propoziții, de exemplu: „Dacă-i ziuă, e lumină“.

III Fizica

229 (DL VII 139) Există o deosebire între principiu și elemente, cele dintii n-au fost nici generate, nici nu vor fi distruse, în timp ce elementele vor pieri în conflagrația universală. Mai mult, principiile sînt incorporeale și lipsite de formă, în timp ce elementele sînt inzestrate cu formă.

316 (DL VII 150)... Materia primară este substanța tuturor lucrurilor; aceasta-i părerea lui Crisip în prima carte a *Fizicii* lui, cît și părerea lui Zenon. Prin materie se înțelege substanța din care se naște orice lucru. Atît substanța, cît și materia sînt termeni folosiți în două sensuri, după cum arată o substanță sau o materie universală sau una particulară. Cea universală nici nu crește, nici nu scade, în timp ce cea a lucrurilor particulare poate crește și scădea.

479 (DL VII 151) Crisip, în cartea a treia *Fizicii* lui, spune că în univers are loc un amestec total al substanțelor și acest lucru nu se face nici prin circumscrierea fiecăruia, nici prin alăturarea uneia la alta. Astfel, dacă o neînsemnată cantitate de vin este aruncată în mare, pentru un moment se va risipi în mare și apoi se va contopi în ea.

482 (DL VII 150) Crisip spune că diviziunea nu merge la infinit, ci este ea însăși infinită, căci nu există nimic infinit de mic, la care să nu poată fi extinsă diviziunea. Totuși diviziunea continuă fără încetare.

526 (DL VII 137-8) Termenul de *univers* este folosit de ei (de stoice, n. tr.) în trei înțelesuri: acela de zeul însuși, calitatea specifică din fiecare substanță. El este indestructibil și n-a fost născut, fiind ziditorul acestei orinduirii a lumii, el care, în anumite perioade de timp, absoarbe în sine întreaga substanță și din nou o creează din el însuși. În al doilea rînd, ei dau numele de univers așezării ordonate a corpurilor cerești; în al treilea rînd, întregului constituit din acestea două.

531 (DL VII 143) Lumea / *ἡ τῶδ' ὅλος* / este unică.

543 (DL VII 140) În afara acestei lumi este răspiadit vidul infinit, care e incorporeal. Incorporeal se numește ceea ce e capabil să fie ocupat de un corp fără totuși a fi ocupat. În univers nu există spațiu gol, ci totul formează un întreg unit. Acesta-i rezultatul necesar al armoniei și tensiunii care unese la un loc lucrurile din cer cu cele de pe pământ.

558 (DL VII 155) Stoicii susțin că părțile lumii sînt orînduite astfel: în mijloc, corespunzînd centrului, e pămîntul, pe urmă vine apa, care are forma unei sfere concentrice cu pămîntul, în jurul lui, astfel încît pămîntul se află în apă. După apă vine un înveliș sferic de aer.

580 (DL VII 135-6) Zeul este unul și același cu rațiunea, cu destinul și cu Zeus, el poartă încă multe alte nume. La început, el a existat în el însuși și a transformat întreaga substanță, prin aer, în apă și, întocmai cum în sămință este cuprins germeul, tot așa zeul, care este rațiunea seminală a universului, rămîne în umiditate, face maleabilă materia în vederea creației care va urma. El creează, mai întii, cele patru elemente: focul, apa, aerul și pămîntul. [...]

Elementul e definit ca lucrul din care mai întii se nasc lucrurile particulare și în care se despart pînă la urmă. Cele patru elemente împreunate constituie substanța necalificată, care e materia. Focul este elementul cald, cel umed, apa, cel rece, aerul, iar pămîntul, elementul uscat. De altfel, calitatea uscăciunii se găsește și în aer. Focul numit și eter are locul cel mai de sus, în care a fost creată, mai întii, sfera stelelor fixe; pe urmă vine sfera planetelor, apoi aceea a aerului, pe urmă apa și cea mai de jos pămîntul, care este în centrul tuturor lucrurilor.

581 (DL VII 142) Lumea se naște atunci cînd substanța ei se preface din foc, prin aer, în apă, iar partea consistentă din apă, condensîndu-se, se preface în pămînt, în timp ce partea subțire se preface în aer, iar acesta subțîindu-se și mai mult, dă naștere la foc. După aceea, din amestecul acestor elemente,

s-au format plantele și animalele și toate celelalte lucruri din natură.

IV. *Etica*

4 (DL VII 87-8) A trăi în conformitate cu virtutea este deopotrivă cu a trăi în acord cu experiența mersului naturii, cum spune Crisip în prima parte a lucrării sale *Despre scopuri*, căci natura noastră individuală este o parte a naturii întregului univers. De aceea scopul poate fi definit ca o viață în acord cu natura sau, cu alte cuvinte, în acord cu propria noastră natură umană, ca și cu aceea a universului, o viață în care ne abținem de la orice acțiune oprită de legea comună pentru toate lucrurile, adică dreapta rațiune care străbate toate lucrurile și este identică aceluși zeu conducător care orinduieste tot ce există. Și același lucru constituie virtutea omului fericit și cursul pașnic al vieții, cind toate acțiunile promovează armonia geniului care conlucrează în omul individual cu voința aceluia care conduce universul.

30 (DL VII 101) Mai spun (stoicii, n. red.) că numai frumosul moral este bun. [...] Frumosul e virtutea și tot ce participă la virtute, ceea ce e tot una cu a spune că ceea ce-i bun e și frumos sau că termenul bun e de forță egală cu termenul frumos, ceea ce revine la același lucru. Deoarece un lucru e bun, e și frumos; sau, e frumos, de aceea e și bun.

39 (DL VII 89) Prin natura cu care viața noastră trebuie să fie în acord, Crisip înțelege atât natura universală, cât mai ales natura omului. [...]

40 (DL VII 127) Virtutea... merită să fie aleasă pentru ea însăși. În orice caz, ne este rușine de o purtare rea, ca și cum n-am cunoaște nimic cu adevărat bun în afară de frumusețea morală.

49 (DL VII 127) Virtutea e suficientă, prin ea însăși să asigure fericirea.

87 (DL VII 98) Orice bun sufletește, spun ei (stoicii, n. red.) este oportun, obligatoriu, profitabil, folositor, comod, frumos, avantajos, merită a fi dorit, și drept. Este oportun

deoarece aduce lucruri de așa natură, încît, prin producerea lor, noi tragem folos; este obligatoriu din cauză că aduce foloase de pe urma cărora noi profităm, încît beneficiul din afacere depășește prin folos; este folositor deoarece asigură folosirea beneficiului; e comod din pricină că folosul pe care-l oferă e demn de toată lauda; e frumos, pentru că bunul e proporțional cu folosința ce i se dă; avantajos, deoarece, prin însăși natura lui, aduce foloase; merită să fie dorit pentru că se prezintă astfel încît alegerea lui este ceva rațional. De asemenea, e drept în măsura în care e în armonie cu legea și tinde să unească pe oameni într-o comunitate.

197 (DL VII 89) Virtutea... este o dispoziție armonioasă.

(DL VII 90) Virtutea... este, într-un sens, perfecțiunea oricărui lucru în general, cum ar fi a unei statui; poate să fie nespeculativă, ca sănătatea, sau speculativă, ca înțelepciunea.

295 (DL VII 125) Virtuțile se implică una pe alta, [...]. posesorul uneia le posedă pe toate, intrucît virtuțile au principii comune. Într-adevăr, dacă un om posedă virtutea, el este în stare, pe dată, să cerceteze și să pună în practică ceea ce trebuie să facă. Dar unele fapte sînt demne de săvîrșire, de alegere, de rezistență, de perseverență și de distribuire, așa încît dacă un om acționează printr-o alegere inteligentă, uneori cu curaj, alteori pe calea unei juste distribuiri și alteori cu măsură, el este, totodată, înțelept, curajos, just și cumpătat.

308 (DL VII 128)[...] Justiția, ea și legea și rațiunea dreaptă există de la natură și nu prin convenție.

355 (DL VII 121-2) Numai înțeleptul este liber, pe cînd oamenii răi sînt sclavi, deoarece libertatea este puterea de a acționa, pe cînd sclavia este lipsa acestei puteri... Nu numai că înțelepții sînt liberi, dar sînt și regi. [...]¹

Traducere de C.I. Balmuș, revăzută de Adrian Rezuș

¹Diogene Laërtios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, 1963. H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1964. Numerotarea fragmentelor corespunde ediției von Arnim.

STOICISMUL ROMAN

Stoicismul tîrziu sau noul stoicism care a înflorit în secolele I—II ale erei noastre se dezvoltă pe sol roman și durează pînă în secolul al VI-lea al erei noastre, reprezentanții săi de frunte fiind Seneca, Epictet, Marc Aureliu. În vremea imperiului roman, stoicismul, care promovase la începuturile sale concepții materialist-naive în filosofia naturii și senzualiste în gnoseologie, își deplasează progresiv accentul asupra unor concepții idealiste, religioase, fataliste care au influențat creștinismul în perioada sa de formare. Principalele preocupări ale stoicismului roman sînt legate de crearea unui cetățean cu o atitudine corectă, utilă statului.

SENECA

Cel mai de seamă reprezentant al stoicismului roman, Lucius Annaeus Seneca, s-a născut în anul 3 sau 4 e.n. la Cordova în Spania și a murit la Roma în anul 65. Face studii de retorică și filosofie la Roma și se consacră avocaturii. Obține succese strălucite, ajungînd chestor și senator. La intrigile Messalinei, soția lui Claudius, este exilat în anul 41 pe insula Corsica, de unde, în 49, după opt ani de exil, prin intervențiile Agripinei, mama lui Nero, este adus la Roma pentru a face educația și instrucția viitorului împărat. După urcarea sa pe tron, Nero îl numește, în anul 57, consul. Deține această demnitate timp de cinci ani, renunțînd apoi la ea din cauza influențelor

nefaste sub care stătea împăratul și a manifestărilor lui morbide. Implicându-l într-o pretinsă conjurație a lui Piso, Nero, fostul lui elev, îi ordonă să se sinucidă, iar el își pune cu seninătate capăt vieții, deschizându-și vinele.

Seneca a lăsat numeroase scrieri filosofice, una, *Naturales questiones*, în care tratează probleme de fizică sub influența lui Poseidonius și care a servit în Evul-mediu ca manual de fizică, celelalte, alcătuite în majoritate sub formă de scrisori, se ocupă de probleme etico-religioase. Acordă și filosofiei un rol practic, afirmând că aceasta învață să acționezi, nu să vorbești (*facere docet philosophia, non dicere*), că înțeleptul este pedagogul neamului omenesc (*humani generis paedagogum*). Și fiindcă preocupările sale filosofice au fost de natură etică, el a privit și problemele de fizică prin prisma eticii. Astfel, recunoaște că ignorarea cauzelor fenomenelor naturale constituie motivul principal al fricii noastre, cunoașterea naturii oferindu-ne mângiere și curaj, în imensitatea lumii ne face să cunoaștem propria noastră micime. Ca adevăratul roman se ocupă Seneca și de problemele de etică, adică nu le tratează pentru a putea defini esența virtuții, ci pentru a-i sfătui pe oameni, prevenindu-i și a le întări încrederea. Slavii trebuie tratați ca oameni, consideră pe drept cuvânt filosoful.

Scrierile lui Seneca se remarcă prin bogăția și finețea observațiilor, dar și printr-un stil patetic și declamator.

TEXTE FILOSOFICE (SENECA)

*Și slavii sint oameni și merită să fie tratați omenește.
Scrisori către Lucilius*

47) Aflu cu plăcere de la cei care vin din părțile locului că te porți prietenește cu slavii tăi: așa e și potrivit cu înțelepciunea ta, cu cultura ta. Sint selavi? Nu, ei sint tovarășii noștri de viață. Sint selavi?... Nu, ei prieteni amili. Sint selavi. Dar selavi ca și noi dacă te gindești că soarta are aceeași putere asupra lor, ca și asupra noastră. De aceea rid de cei ce socotese că este o rușine să stea la masă cu slavul

lor. Motivul? Nici un alt motiv decît că un obicei nemăsurat de trufaș pune în jurul stăpînului, cînd stă la masă, o gloată întreagă de sclavi.

Acesta mănîncă mai mult decît îl incape. Cîu o lăcomie fără margini, el își încarcă pîntecele burduhănos, care s-a dezvoltat într-atîta de-a mai lucra, încît mai greu se descarcă decît se umple. Nefericiților sclavi nu li se îngăduie să-și miște buzele, nici măcar spre a-și vorbi. Dacă îl apucă pe vreunul tusea, strănutul, sughitul, nu scapă de bici. O vorbă care întrerupe lăcerea se plătește cu o nenorocire întreagă. Toată noaptea ei stau în picioare, flămînzi și muți. Urmarea e că acești sclavi, neavînd voie să vorbească în fața stăpînului lor, vorbesc despre stăpînul lor. Dar sclavii de altădată, cărora nu li se cosea gura și care stăteau de vorbă nu numai în fața stăpînului, dar chiar cu stăpînul lor, erau gata să-și puie capul pentru dinsul și să atragă asupra lor primejdia ce-l amenința. La masă vorbeau, dar puși la cazne, tăceau. Și apoi îți mai aruncă unii vorba tot atît de trufașă ca și dinșii: „Cîți sclavi ai, atîția dușmani“. Nu-i avem dușmani, ei noi ni-i facem.

Las la o parte cruzimile, neomenia și faptul că ne folosim de ei, ca și cînd ar li vite, nu oameni. În vreme ce noi stăm lungiți la masă, unul șterge scuipatul, altul aplecat pe sub pat, culege resturile de la cei amețiți, altul, arătîndu-și măiestria, spîntecă cu o mină sigură păsări de soi, desfăcîndu-le în bucăți, piept și picioare. Un nefericit, care nu trăiește decît pentru asta: să taie elegant păsări îndopate. Afară dacă nu-i mai nenorocit cel ce comandă aceste lucruri din plăcere, decît cel care le învață de nevoie. Altul, paharnicul, îmbrăcat femeiește, se zbate între două virste: nu poate scăpa de pacostea de-a fi copil, căci e dat mereu înapoi. Dar iată-l dintr-odată în chip de ostaș: pielea-i este netedă și perii rași sau smulși din rădăcini. El stă de veghe noaptea întreagă, pe care o împarte între beția și poftele desfrîinate ale stăpînului: la masă e un copil, în iatac e bărbat întreg. Altul, în grija căruia e lista invitaților, stă

nefericitul și așteaptă să vadă pe cine lingușirea, gitlejul nesățios și limba slobodă îl va aduce la masă și a doua zi. Mai pune la socoteală pe cei care fac piața, sint cunoscători ai gusturilor stăpînului, care știu cu ce să-i trezească pofta de mîncare, cu ce să-i încinte ochii, cu ce trufandale să-i taie greața, de ce e sătul și ce-ar pofti în ziua ceca. Și stăpînul ăsta zice că nu poate sta la masă cu acești oameni, privind ca o injosire a demnității să se așeze la aceeași masă cu sclavul lui! Să-i fie de bine! Cîți dintre aceștia nu-i sint oare stăpîni! În fața ușii lui Callistus am văzut stircit pe fostul lui stăpîn. Cel care-i pusese tăblița de git și-l dusese la vînzare printre alții sclavi de rînd era acum dat afară din palatul în care alții pătrundeau. Sclavul acela, aruncat altădată în primul grup de zece cu care crainicul își drege glasul, îi plătea acum recunoștința: se lepăda și el de dînsul, socotindu-l nevrednic de casa lui. Callistus fusese vîndut de stăpînul lui. Dar cite n-a mai vîndut apoi Callistus unor asemenea stăpîni!

Dacă te gîndești, omul pe care-l numești sclavul tău e făcut din aceleași elemente, are parte de același aer, respiră la fel ca și tine, trăiește la fel, moare la fel ca și tine. Îl poți privi ca om liber, tot așa cum el te poate privi ca sclav. La înfrîngerea lui Varus¹, nenorocirea a izbit pe mulți din cele mai înalte familii, care tindeau prin serviciul militar să ajungă la rangul de senator: pe unul l-a făcut păstor, pe altul paznic de bordei. Mai disprețuiește acum un om care a ajuns în starea în care ai putea ajunge chiar în clipa asta, în care-l disprețuiești. N-aș vrea să intru mai adînc în acest subiect vast, tratînd despre purtarea față de sclavi, eu care sintem nespus de aroganți, de cruzi și de jignitori. Sfatul meu este, pe scurt, acesta: „Poartă-te cu cel mai prejos decît tine așa cum ai dori să se poarte cu tine cel mai presus decît tine”. De cite ori te vei gîndi cîl poți să-ți permiți față de sclavul tău, gîndește-te că tot

¹Cetățean roman, ostaș și scriitor, autor al unei opere enciclopedice.

atita își poate permite față de tine stăpînul tău. „Dar eu, spui tu, n-am nici un stăpîn“. Mai ai destulă vreme; poate că vei avea. Nu știi la ce vîrstă au început să slujească robind Hecuba¹, Cresus², mama lui Darius, Platon și Diogene? Fii blînd, fii bun cu sclavul tău; cheamă-l la vorbă și la sfat, cheamă-l la masă.

Aici, parcă văd cum se vor ridica toți oamenii subțiri, strigîndu-mi: „Nimic mai înjositor, nimic mai nedemn decît aceasta“. Sint aceeași oameni pe care-i surprind sărutînd mina sclavilor altora. Nu vedeți măcar cum strămoșii noștri au căutat să cruțe pe stăpîni de orice dușmănie și pe sclavi de orice jignire? Ei ziceau stăpînului „capul familiei“, iar sclavilor, așa cum se mai aude încă pe scenă, „de-ai familiei“. Aveau o anume zi de sărbătoare — nu era singura, dar atunci în mod obligatoriu — în care stăpînii luau masa împreună cu sclavii lor și le permiteau să se bucure în casă de toate onorurile, să-și facă dreptate și să considere gospodăria ca o mică republică. „Cum așa? Am să chem pe toți sclavii la masă cu mine?“ Tot pe atita pe cit chemi la masă pe toți oamenii liberi. Te înșeli dacă socotești că am să gonesc pe vreunul, pentru că ar avea vre-o slujbă mai murdară, pe rîndaș și pe văcar, de exemplu. N-am să-i cîntăresc după slujbe, ci după caracter: slujba ți-o dă întîmplarea, caracterul și-l face fiecare. Unii să cîneze cu tine, deoarece o merită; alții, ea să o merite. Iar dacă mai rămîne într-inșii ceva de sclav din felul lor înjositor de trai, prin conviețuirea cu oamenii aleși aceasta va dispărea cu totul.

De aceea, dragă Luciliu, nu-ți căuta prieteni numai în for și în senat. Dacă vei căuta bine, îi vei găsi și acasă. Adesea un material bun zace în nelucrare din lipsa meșterului. Încearcă și vei vedea. Precum este un prost acela care, dorind să cumpere un cal, nu se uită la cal, ci la șaua și la friul lui, tot așa este un mare prost cel care prețuiește pe om după haină și după starea lui, care este pentru noi un fel de haină, ție ne acoperă.

¹ Soția lui Priamus, regele Troiei.

² Rege al Lydiei, fiu și succesor al lui Alyatt.

„Este sclav.“ Dar poate este un om liber sufletește. „Este sclav.“ Îi dăunează asta la ceva? Spune-mi cine nu este? Unul este robul dragostelor, altul al lăcomiei, altul al ambiției și toți sintem robii speranțelor, toți sintem robii temerilor. Îți voi arăta pe un fost consul rob al unei băbuțe, pe un bogătaș rob al unei slujnicuțe, îți voi arăta pe cei mai nobili tineri robi ai spectacolelor de pantomimă; și nici o robie nu e mai rușinoasă decît cea de bunăvoie.

De aceea n-ai de ce te sfii ca, de hatirul acestor infumurați, să te arăți voios față de sclavii tăi, nu superior și arogant. Mai bine să te respecte decît să se teamă de tine. [...]

*Viața trebuie să fie măsurată nu după durată,
ci după folosirea ei*

Ibid., 93/[...] Am intilnit mulți oameni drepți față de oameni, față de zei însă pe nici unul. Cîrtim în fiecare zi împotriva destinului: „De ce cutare a fost răpit în mijlocul vieții? De ce pe cutare nu-l ia? De ce își prelungește o bătrînețe împovăraătoare și pentru el, și pentru alții?“ Te rog să-mi spui ce e mai potrivit: să te supui tu naturii, sau natura să ți se supună ție? Ce importanță are cît de repede pleci dintr-un loc din care oricum trebuie să pleci? Trebuie să te îngrijești nu să trăiești mult, ci să trăiești destul, căci ca să trăiești mult ai nevoie de noroc, ca să trăiești destul e nevoie să ai suflet.

Viața este lungă dacă este deplină și ea se împlinește atunci cînd sufletul își dă măsura binelui și ajunge stăpîn pe sine. Ce-i folosese unuia optzeci de ani care s-au scurs degeaba? El n-a trăit, ci a tinjit toată viața; n-a murit tîrziu, ci pe incetul. Cutare a trăit optzeci de ani. Important este de cînd începi să-i socotești moartea. Cutare în schimb a murit în puterea vîrstei. Și-a îndeplinit însă îndaturile de bun cetățean, de bun prieten, de fiu bun; în nici o privință n-a lipsit de la datorie. Chiar dacă nu și-a împlinit anii, viața și-a împlinit-o. A trăit optzeci de ani? Nu. A

„ținut“ optzeci de ani, afară doar dacă nu zici „a trăit“, așa cum zici că și arborii trăiesc.

Să facem, rogu-te, Luciliu, așa ca viața noastră, ca și metalele de preț, să atirne în greutate, nu să aibă volum mare. S-o măsurăm după fapte, nu după durată. Vrei să știi ce deosebire este între omul energic și disprețuitor al soartei, care și-a împlinit toate îndatoririle vieții omenești și a ajuns la supremul bine, și acela peste care anii au trecut cu nemiluita? Primul trăiește și după moarte, celălalt e mort înainte de moarte. Să laudăm deci și să-l socotim printre oamenii fericiți pe acela care și-a drămuțit bine timpul, oricât de puțin a avut, căci el a văzut adevărata lumină. N-a fost unul dintre cei mulți, ei a trăit și a fost plin de viață. Uneori a avut parte de zile senine, alteori, cum se întâmplă, strălucirea puternicului astru i-a apărut printre nori. Ce întrebi cît a trăit? A trăit, prelungindu-și viața în urmași și stăruind mereu în ămintirea lor.

Nu înseamnă că aș refuza să-mi sporesc viața cu câțiva ani. Afirm totuși că nimic nu mi-a lipsit fericirii vieții, dacă durata ei încetează. Căci eu nu m-am pregătit pentru acea zi pe care speranța mea avidă mi-o fixase ca ultima, ei n-a fost zi pe care să n-o fi privit ca ultima. Ce mă întrebi cînd m-am născut și dacă mă mai număr printre tineri? Fiecare cu al său. Așa cum un om de statură mică poate fi desăvirșit făcut, tot astfel viața într-o durată mai mică de timp poate fi desăvirșită. Vîrsta este ceva exterior. Nu depinde de mine cît trăiesc, dar depinde de mine ca, atît timp cît trăiesc, să și fiu. Poți să-mi ceri acest lucru: să nu duc o viață netrebnică, ca și cum aș bijbii în întuneric, să-mi trăiesc viața, nu să trec pe lingă ea.

Mă întrebi care este cea mai lungă durată a vieții? Să trăiești pînă ce devii înțelept. Cine ajunge la înțelepciune atinge nu cea mai îndepărtată țintă, dar ținta cea mai de seamă. Acela, da, poate să se mîndrească cu de toată îndrăzneala, poate să mulțumească zeilor și să-și atribuie, lui și naturii, meritul că a existat. Și pe bună dreptate, căci el a

Înapoiat naturii o viață mai bună decît cea pe care a primit-o. A lăsat un exemplu de om virtuos și a arătat cum și cît de mare a fost. Tot ce-ar mai fi adăugat, ar fi fost la fel cu viața mai înainte trăită.

Și totuși, pînă cînd să trăim? Ne-am bucurat de cunoașterea tuturor lucrurilor. Știm de la ce elemente pornește natura, cum organizează universul, prin ce alternări repetă anul, cum a întocmit la un loc toate cîte se aflau și s-a făcut singură țelul ei propriu. Știm că astrele se mișcă de la sine, că în afară de pămînt nimic nu stă pe loc și că toate celelalte alcargă într-o goană neconținută. Știm cum luna trece pe lingă soare și cum, deși mai greoaie, lasă în urma ei un astru mai repede, cum prînește și cum pierde lumina, ce cauză produce noaptea și ce cauză readuce ziua.

Prin urmare trebuie să te duci acolo, de unde poți privi toate acestea mai de aproape. Și dacă plec mai cu curaj din această lume, spune înțeleptul, nu este fiindcă socot că drumul către zeii mei îmi este deschis. Am meritat, ce-i drept, să fiu primit între ei și am fost și pînă acum, căci mi-am trimis spiritul la dinșii și ei mi l-au trimis pe al lor. Dar presupune că dispar dintr-o dată și că după moarte nu mai rămîne nimic din om: am același curaj chiar dacă plec neavînd a trece nicăieri. „N-a trăit, cîți ani putea să trăiască!” — Și o carte se întîmplă să aibă puține rînduri și cu toate acestea este vrednică de laudă și utilă. [...] Socoți mai fericit pe gladiatorul care moare la sfîrșitul reprezentației decît pe cel care moare la mijlocul ei? Crezi oare că există vreunul atît de prostește doritor de viață, încît să prefere a fi gîtuit în vestiar decît în arenă? Spațiul cu care ne depășim unul pe altul nu-i mai mare [...] Ne chinuim pentru o fărîmă de timp. Ce importanță are cît timp scapi de ceea ce nu poți scăpa?

Ce este binele

Ibid., I, 118/ [...] Interpretarea lui a fost felurită: fiecare l-a exprimat în alt fel. Unii îl definesc așa: „Binele este ceea ce atrage sufletele, ceea ce le cheamă la el”. La aceasta

se obiectează pe dată: „Că atrage, bine, dar dacă ne atrage la pieire?“ Știi cit de multe vicii ne momesc. Adevărul și verosimilul nu sînt tot una. Astfel, binele se unește cu adevărul, căci nu există bine care să nu fie adevărat, pe cînd verosimilul atrage la sine și momeste; el fură pe nesimțite, cheamă, răpește. Alții au dat o altă definiție: „binele este tot ce provoacă o tendință spre el sau ceea ce pune în mișcare o pornire sufletească ce tinde spre el“. Și acestei definiții i se aduce aceeași obiecție: sînt multe lucruri care provoacă o pornire a sufletului și care sînt dorite spre răul celor ce le doare. O definiție mai bună este următoarea: „Binele este tot ce provoacă spre sine o pornire sufletească conformă cu natura, și care trebuie să fie dorit, numai atunci cînd merită să fie dorit“. În același timp el este și virtute, adică un lucru prin excelență și de dorit.

Este momentul să arăt ce deosebire există între bine și virtute. Între ele este ceva comun și inseparabil: nu poate exista bine decît acolo unde există vreo virtute și virtutea este în mod firesc binele. Care este deci deosebirea dintre aceste două lucruri? Virtutea este binele desăvîrșit, prin care se împlinesc fericirea vieții și în atingere cu care și alte fapte devin bune. Iată ce vreau să spun: sînt unele activități care nu sînt nici bune, nici rele, de exemplu: serviciul militar, o solie, o funcție judecătorească. Acestea dacă sînt moral îndeplinite, încep să fie bune și, din indiferente, se transformă în bune. Binele ia naștere din însoțirea cu virtutea; ceea ce este virtuos este prin sine bun. Binele decurge din virtute, virtutea există prin sine. Ceea ce este bine a putut fi rău; ceea ce este virtute n-a putut fi decît bine.

Unii l-au definit astfel: „Binele este ceea ce este conform cu natura“. Fii atent la ce-am să spun: ce este bine este conform cu natura; nu urmează de aici că tot ce-i conform cu natura este și bine. Multe sînt conforme cu natura, dar sînt

lucruri atât de neînsemnate, că nu li se potrivește numele de bine; sînt lucruri fără valoare și de disprețuit. Nu există un bine de disprețuit, oricît de neînsemnat ar fi. Căci atîta vreme cît e neînsemnat nu este un bine; cînd începe să fie bine, nu mai e neînsemnat.

Prin ce se recunoaște binele? — Dacă este cu desăvîrșire conform cu natura. Declari, spui tu, că ceea ce este bun este conform cu natura. Aceasta este o proprietate a lui. Declari că există și alte lucruri conforme cu natura, dar că nu sînt bunuri.

Atunci cum primul este un bine și acestea nu sînt? Cum ajung ele să aibă proprietăți deosebite, cînd ce e mai important la ele, faptul că sînt conforme cu natura, le este comun? Probabil tocmai prin mărime. Nu este un lucru extraordinar că unele lucruri se transformă prin faptul că cresc? Cineva a fost prunc; a devenit flăcău: proprietatea lui devine alta. Primul este irațional, celălalt rațional. Prin creștere, unele lucruri nu numai că se fac mai mari, dar devin altceva.

Ceva care se face mai mare, mi se răspunde, nu devine altceva: n-are importanță dacă umpli cu vin o carafă sau un butoi; în ambele vase calitatea de vin se păstrează. Și o cantitate mică de miere și una mare nu diferă la gust. Aduci exemple nepotrivite; la acestea găsești, într-adevăr, aceeași calitate: oricît ar crește, aceasta rămîne. Unele lucruri mărite își păstrează tot timpul natura și caracterul lor propriu. Pe altele, după mai multe creșteri, ultimul adaos le transformă și le imprimă o nouă stare, alta decît aceea în care au fost. O singură piatră face bolta, aceea care se împănează între părțile înclinate și le unește, îmbinîndu-le. De ce ultimul adaos, oricît de mic, face foarte mult? Fiîndcă el nu mărește, ci împlinește.

Unele obiecte, evoluînd, își dezbracă forma de mai înainte și primesc alta nouă. Cînd spiritul se avîntă prea mult în urmărirea unui lucru și, urmărindu-i creșterea, obosește,

atunci încep să numească infinit ceva care a devenit cu totul altceva decît cînd era mare, dar finit. În același chip socotim că ceva se poate divide, cu greutate, e drept, pentru ca, în cele din urmă, dificultatea crescînd, să aflăm că este indivizibil. Tot așa de la ceea ce se mișcă cu mare greutate am ajuns la imobilitate. În același chip, ceva a fost conform cu natura: creșterea l-a făgăduit să capete altă proprietate și l-a făcut să devină bine.¹

Traducere de Gheorghe Guța

¹Seneca: *Scrisori către Lucilius*, București, Editura Științifică, 1967.

EPICETET

Un al doilea reprezentant de seamă al stoicismului roman a fost Epictet. El s-a născut în jurul anului 50 e.n. la Hieropolis în Frigia, de unde a fost adus la Roma ca sclav. Aici el a fost introdus în studiul filosofiei de filosoful stoic Musonius Rufus. Eliberat din sclavie la moartea stăpînului său, un oarecare Epaphroditos, care într-o bătaie îi rupsese un picior, el s-a consacrat filosofiei, reușind să dobîndească un mare prestigiu prin cunoștințele temeinice, prin ideile sale morale, prin înțelepciunea sa. Izgonit din Roma și Italia în anul 95, împreună cu toți ceilalți filosofi pe baza unui decret al lui Domițian, Epictet s-a stabilit la Nicopolis în Epir, unde a întemeiat o școală, care a fost foarte frecventată, și pe care a condus-o pînă la sfîrșitul vieții, în jurul anului 138.

Ideile sale stoice au o coloratură deosebit de etică. Oamenii, dacă greșesc, nu trebuie să fim supărați și minioși pe ei, fiindcă poate au făcut-o involuntar pentru că nu au știut să distingă între bine și rău. Sclavii sînt și ei oameni și trebuie considerați ca atare. Cînd cineva este întrebăat ce fel de cetățean este, el nu trebuie să răspundă: atenian sau corintian, ci: cetățean al lumii. Epictet a distins ceea ce stă de ceea ce nu stă în puterea noastră. Cel mai cuminte lucru este să nu atribuim nici o valoare bunurilor vieții, ci să le considerăm ca și cînd ne-ar fi fost împrumutate. Deșiza lui Epictet era: „suportă și renunță“.

Plecînd de la ideea că omul este o ființă rațională, că raționalitatea și libertatea constituie valoarea și demnitatea omului, stoicii din epoca romană și alți gînditori care s-au inspirat din doctrina lor, au pus

bazele teoriei dreptului natural, care a jucat în evoluția Europei un rol important, contribuind la eliberarea omului de sub multiplele lui servituți: economice, sociale și politice, naționale și rasiale.

TEXTE FILOSOFICE (EPICTET)

Ce este al nostru și ce nu este

Manualul lui Epictet I, 1-5/:

Înainte de toate, din lucrurile lumii acesteia, unele stau în puterile tale, altele nu. Așa, peste părerea, voința, dorința și aversiunea ta, tu ești mai mare. De ce? Fiindcă acestea sînt supuse voinței tale. Din contră, peste corpul, averea, faima și rangul tău, tu nu ai nici o putere. De ce? Fiindcă acestea nu ascultă de voința ta.

După aceea, cele ce stau în puterile tale le poți realiza cînd vrei, fără rezistență ori piedică străină de tine. Din contră, cele ce se trec de cereul puterilor tale vin și se duc la împlinire, după conjuncturi și fatalități străine și mai presus de tine.

Prin urmare, ia aminte. De vei confunda sfera libertății cu a necesității, sau sfera suveranității tale cu a fatalității universale, să știi că mergi de-a dreptul la ciocniri, amărăciuni și nenorociri inevitabile și, deci, la conflicte și cu omnia și cu dumnezeirea. Din contră, dacă vei distinge cu precizie sfera ta proprie de cea străină ție, faptele tale nu vor cunoaște nici început, nici oprire forțată din afară; nu te vei plînge de nimeni, nici nu vei da vina pe nimeni; și conștient în toate numai pe voința ta, nu te poate nici atinge, nici dușmăni nimeni: căci n-are nici cum, nici de ce.

Și acum, dacă ai dat sufletului tău această orientare, să nu cumva să crezi că poți aștepta toate fără muncă încordată; ci chiar în sfera putinței tale vei vedea îndată că față de unele se impune renunțarea, iar față de altele amînarea. Căci fără această gradăție, alergînd în același timp și după

adevăratele bunuri ale vieții, și după măriri, și după avere, se prea poate să n-ai parte nici de unele dar este sigur că vei pierde pe cele dintii, singurele dătătoare de libertate și fericire.

Cînd, dar, cite o idee neagră începe a întuneca cugetul tău zi-i îndată așa: „Tu ești părere amăgitoare, nu adevăr!“ Cerceteaz-o apoi la lumina principiilor de mai sus, începînd cu primul. Stă ea în sfera putinței tale, ori dincolo de dînsa? Și dacă stă dincolo, zi-i: „Du-te în drumul tău, căci pentru mine ești ca și cum n-ai fi!“

Nu în lucruri, ci în păreri stă răul

Ibid., V):

Nu fenomenele naturii chinuiesc pe oameni, ci părerile lor despre dînsule. Așa, bunăoară, moartea n-are nimic de temut, cum găsește și Socrate. Dar părerea noastră, arătînd-o îngrozitoare, o face într-adevăr îngrozitoare. De aceea, la orice piedică, durere sau nenorocire, tu nu da vina pe altul decît pe tine, adică pe părerea ta. Căci prostul la toate dă vina pe alții; cel ce începe a se lumina, dă vina pe sine iar înțeleptul nici pe altul, nici pe sine.

La orice ademenire exterioară răspunde cu o virtute interioară

Ibid., X):

La toate greutățile vieții tale caută în tine puterea cu care să le poți ține piept... La ispita frumuseții, tu ai înfrinarea; la greutatea muncii, curajul; la vorba rea, răbdarea. Și cînd ai ajuns la această deprindere, nimic nu mai poate rezista în calea ta.[...]

Fixează-ți un model de purtare

Ibid., XXXIII, 1—16:

Fixează-ți în minte chiar de acum o regulă și un ideal de purtare, cărora să te conformezi riguros atît în singurătate cît și între oameni.

Taci cit mai mult; vorbește numai cînd trebuie și scurt. Dacă împrejurările te duc să vorbești mai mult ceva, nu te ocupa nici de evenimentele externe, nici de gladiatori, nici de reprezentații de circ, nici de atleți, nici de mîncare și băutură; căci despre acestea are cine vorbi. De oameni, iar nu grăi nici cu mustrare, nici cu laudă, nici cu comparații între unul și altul.

Pe cit poți îndreaptă mereu, cu cuvîntul tău, vorba spre chestiuni alese; iar între persoane necunoscute să taci.

Nu ride mult, nici de multe, nici fără seamă.

Nu jura niciodată dacă poți; dacă nu, cit mai puțin.

La petrecere, cu oameni străini și neciopliți nu te pune; iar dacă cumva vine vremea și așa, ia seama să nu te porți ca și dinșii. Căci oricît de curat ai fi din fire, dacă ai a face cu oameni necurați, te pătezi și tu fără voia ta.

În mîncare, băutură, îmbrăcăminte, locuință, gospodărie, ține-te la strictul necesar. La lux și la plăcerile simțurilor renunță cu totul.

De plăcerile sexuale rămii pe cit poți străin pînă la căsătorie, pentru a te bucura de ele după lege. Dar nici nu ataca mereu pe cei ce fac altmintrelea, nici nu te lauda mereu cu castitatea ta.

De ți se suflă în ureche că cutare te-a vorbit de rău, nu te apăra de vorbele auzite, ci răspunde așa: „Ehei, de știa el săracul și alte păcate ale mele, nu spunea numai atîta!”

Nu te prea ține de teatru. Iar cînd se întimplă să mergi acolo, nu te pasiona pentru nici o partidă, ci ai grijă de tine, adică să fii mereu mulțumit cu cele ce vezi și ia-le așa cum se prezintă, ca să nu fii contrariat. Nu aplauda pe nimeni, nu ride de nimeni și nu lua parte la manifestările mulțimii. Cînd ai ajuns acasă, nu tot vorbi mereu de cele văzute, fiindcă ele nu ajută cu nimic la îndreptarea ta; ba chiar s-ar părea că spectacolul te-a făcut să-ți cam ieși din fire.

La ședințele literare nu te duce nici oricum, nici oriunde. Dar dacă ai apucat a intra, stai serios și liniștit, ca să nu turburi pe nimeni.

Cind ai de intimpinat vreun om mare, gindește-te ce ar face în locul tău Socrate, ori Zenon, și-vei vedea îndată ce ai de făcut și tu.

Cind te duci la vreun om mare, gindește-te că poate să nu fie acasă, ori să nu te primească, ori să-ți trintească ușa în nas, ori să nu vrea nici să știe de tine. Dar dacă, cu toate acestea, este nevoie să te duci, du-te și primește răbdător orice ar fi, fără să zici în tine: „Mai bine nu mai veneam!“ Căci aceasta e vorbă de om prost, care se simte rănit de întâmplările externe.

În conversație nu aduce vorba la tot pasul, cu rost și fără rost, de isprăvile sau întâmplările tale; căci plăcerea pe care o ai tu de a povesti n-o au și cei din jur de a te asculta.

Nu umbla după haz cu orice preț! E un pas alunecos și ușor te duce la vulgaritate; ba poate chiar să te scadă în ochii prietenilor tăi.

E periculos să arunci în conversația ta obscenități. Iar de se întâmplă să auzi de acestea din altă parte, dezaprobă cu toată energia pe-aceia de la care ele pornesc, dacă poți, dacă nu, atunci arată din tăcerea ta, din roșeața feței tale, din încruntarea și severitatea ei, că tu nu permiți astfel de apucături.

Rațiunea și filosofia — cirna și lumina vieții tale

Ibid., LI, 1—3:

Cind vei ajunge tu oare să înțelegi ce multe stau în puterea ta să faci și să nu te mai abați de la poruncile rațiunii? Ți-ai ales principiile de urmat și le-ai aprobat. Pe cine mai aștepti acum ca să te scuture și să te împingă la lucru?

Nu ești doar un băiat, ci un bărbat în toată firea! Dacă te dai lenei și indolenței, aminind tot de azi pe mâine și de mâine pe poimâine momentul deșteptării tale, nu-i nădejde să ajungi la lumină și vei trăi și vei muri tot cum ai apucat, inconștient!

Ești un om în floarea vârstei și capabil de orice progres. Aspirația spre perfecțiune este tendința de neinvins a firii

tale. Muncă sau plăcere, glorie sau infamie? Nu uita că acum se dă lupta ta, acum sînt jocurile tale olimpice și nu mai poți da înapoi; de ziua de azi și de lupta de acum depinde sau biruința, sau înfringerea ta.

Așa a ajuns Socrate perfect: ascultînd veșnic și pretutîndeni numai glasul rațiunii. Tu nu ești Socrate, se înțelege, dar e bine să trăiești ca și cum ai vrea să devii un alt Socrate!

În filosofie practica e decisivă, nu teoria

Ibid., LII, 1—3:

Partea întii și cea mai necesară din filosofie este aceea privitoare la punerea în practică a teoriilor. Bunăoară: să nu spui minciuni! A doua se raportează la demonstrațiuni. Bunăoară: de unde urmează că trebuie să nu spui minciuni? A treia explică și confirmă pe aceste două. Bunăoară: pe ce se bazează această demonstrație? Ce este un raționament consecvent? Ce este o discuție contradictorie? Ce-i adevărul? Ce-i eroarea?

Cum vezi, importanța părții a treia rezultă din importanța părții a doua, iar importanța acesteia din aceea a părții întii. Partea cea mai necesară dintre toate și care trebuie luată ca bază întotdeauna este partea întii.

Iar noi facem pe dos. Căci ne oprim atît de mult la a treia și-i închinăm tot studiul nostru, încît prima rămîne regulat dată uitării. De aceea noi spunem lucruri neadevărate, dar avem totdeauna la îndemină argumentele pentru a dovedi că nu trebuie să spunem minciuni!

Traducere de G. Fedeles

¹Manualul lui Epictet, București, 1925.

MARC AURELIU

Marc Aureliu (Marcus Aurelius Antoninus Augustus) s-a născut la Roma în anul 121 e.n. dintr-o familie nobilă, originară din Spania, și a murit în anul 180 e.n. în timpul unei campanii pe care o ducea împotriva germanilor. De copil i-a plăcut să ducă o viață simplă, săbră, să se obișnuiască cu rigorile vieții fizice. Foarte precoce și fire medita-tivă și dornic de învățatură, el și-a apropiat începând de la vârsta de 12 ani o serioasă cultură cu ajutorul unor învățați ai vremii, pe care mama și bunicii săi i-au adus la Roma din toate colțurile imperiului anume pentru instruirea și educarea lui. Fiind influențat la început de filosofia lui Epicur, el devine sub îndrumarea unuia dintre dascălii săi, Rusticus, adeptul filosofiei stoice, în versiunea pe care i-a dat-o acestuia Epictet.

Adoptat de Titus Aurelius Antoninus, Marc Aureliu ia numele tatălui său adoptiv și apoi se căsătorește cu fiica acestuia, Faustina, devenind astfel și ginerele lui, iar apoi, în anul 161 e.n., după moartea tatălui său adoptiv, succedându-i la tron.

Ideile sale, înrudite nu numai cu acelea ale lui Epictet, ci și cu acelea ale lui Seneca, a cărui influență a suferit-o de asemenea, poartă un puternic caracter religios și de edificare morală. Cosmosul a fost orînduit de providența divină în chipul cel mai înțelept, spune el, și problema care se pune individului este aceea de a se integra în ordinea cosmică. El trebuie să-și dea seama că este o ființă efemeră ca toate celelalte lucruri în marele tot al universului și că viața sa capătă sens numai prin conștiința acestei integrări.

Împărtășind cu ceilalți stoici iubirea de oameni, blindețea și toleranța, el nu uită totuși că e roman: „Am două patrii, ca Marc Aureliu — Roma, ca om — omenirea, și singurul bine este de a fi util acestor două patrii“.

TEXTE FILOSOFICE
DIN MEDITAȚIUNILE LUI (MARC AURELIU)

Către sine însuși, II, 1/:

Dimineața tu zi așa: cum voi trece pragul voi da de oameni răi, nerecunoscători, obraznici, șireți, invidioși, nesuferiți. Ei sînt așa, fiindcă nu știu nici binele, nici răul. Dar eu știu că binele este frumosul și răul este uritul și cel ce-mi greșește mie este de o fire cu mine, dacă nu prin singe și inrudire, desigur prin minte și scînteia divină și, prin urmare, el nu mă poate atinge, fiindcă nu mă poate arunca în vițiu, așa încît să mă minii pe semenul meu, ori să mă desfac de dinsul. Căci toți sintem doar spre a colabora unul cu altul, după cum picioarele, mîinile, genele ori falca de sus și cea de jos nu pot nimic una fără alta. Este nenatural, deci, a considera pe cineva ca dușman, iar minia și ura împing la dușmănie.

Ibid., II, 5/:

Ceas cu ceas, indeplinește-ți cu tărie, ca roman și ca bărbat, misiunea zilelor tale, arătînd în toată gravitatea deplină și sinceră bunătatea, libertatea și dreptatea; și asigură-ți independența absolută față de orice alt gînd. Și aici ajungi, dacă execuți fiecare faptă a ta ca și cum ea ar fi să fie cea din urmă a vieții tale, fără precipitare, fără patimă întunecătoare a rațiunii suverane, fără fățarnicie, fără egoism, fără neîncredere în ursita ta. E puțin, nu-i așa? Dar e de-ajuns pentru a trăi o viață senină și divină. Căci ce mai pot cere zeii de la unul care ține toate acestea?

Ibid., II 9/:

De meditat necontenit: „Ce este universul dimprejur? Ce sînt eu? Și cum stau eu cu el? Și ce rost am eu într-insul? Și ce rost are el?“ Gîndește-te, apoi, că nu-i om pe lume care să te împiedice de a te pune cu fapta și vorba în armonie cu natura, din care tu ești doar o simplă părțică.

Ibid., III, 16/:

Corp, suflet, minte. Corpul are simțire, sufletul pasiuni, mintea principii. A primii impresii de la lucruri este dat și vitelor. A simți în nervii tăi furia unei patimi este dat și fiarelor, și oamenilor, și unui Phalaris, și unui Nero. A da minții conducerea în datoriile exterioare și formale o poate face și cel ce nu crede în zei, ca și cel ce-și părăsește patria în primejdie, ori cel ce face toate, după ce a închis ușa ca să nu se vadă. Dar dacă toate acestea sînt comune acestor ființe, ceea ce distinge și înalță pe omul de bine deasupra tuturor, este iubirea cu care el îmbrățișează, plin de mulțumire, tot ce-i aduce timpul, sau i-a tors ursita. El nu-și pîngărește geniul său interior, nici nu lasă mulțimea confuză a ideilor să-l ametească, ci se închină umilit, împlinind legile lui Dumnezeu. Vorba lui nu calcă niciodată adevărul, nici fapta lui dreptatea. Și dacă toți oamenii de pe lume nu i-ar crede că trăiește simplu, cu demnitate și curaj, el nici nu ține pe nimenea de rău pentru aceasta, supărîndu-se, nici nu se abate din calea apucată a vieții lui, mergînd spre țintă, curat, liniștit, gata a se dezlega ușor de toate, și deplin împăcat cu soarta ce i-a fost hărăzită.

Ibid., IV, 45/:

Cele ce vin rezultă totdeauna armonic din cele ce-au fost. Aici nu-i ca o serie de numere, care, în legătură, au altă valoare decît în parte, ci e vorba de o legătură intenționată, rațională. Și precum între toate cite există domnește o so-

lidaritate perfectă în spațiu, tot așa și în cele ce se nasc în timp nu e vorba numai de o succesiune indiferentă, ci de o admirabilă înlanțuire conștientă.

Ibid., IV, 48/:

[...] Trăiește-ți clipele date ție, conform naturii; apoi rupe-te senin din lumea aceasta, ca și cum ai fi o măslină ce cade cind s-a copt, binecuvintind pământul care a hrănit-o și arborele care-a născut-o.

Ori de cite ori valurile lumii te tulbură, fără voia ta, re-trage-te repede în tine însuți și nu-ți pierde cumpătul. Căci cu atita îți păstrezi mai ușor nota ta, cu cit te întorei mai des la tine.

Toate se țes una într-alta, ca într-o țesătură divină, și nu există nimic nelegat de toate. Căci toate sint într-aceeași armonie și toate contribuie la frumusețea universului. Căci una este lumea din toate, și unul este Dumnezeu peste toate, și una este legea a toate, și una este conștiința în toate, cite au primit darul înțelegerii, și unul este adevărul. Și tot așa, una este calea perfecțiunii pentru toate făpturile de aceeași fire și cu aceeași rațiune.

Ibid., IX, 32/:

Din cele ce te chinuiesc mereu, nenumărate sint cele pe care le poți da ușor la o parte, ca unele ce nu există decit în părerea ta. Și-ți vei pregăti cea mai largă sferă de libertate, dacă vei îmbrățișa lumea întreagă cu gîndul; dacă vei privi veșnicia timpului; dacă vei contempla repede transformarea fiecărui lucru, scurtimea duratei dintre naștere și dispariție, eternitatea care a fost înainte de toate, și eternitatea ce vine după toate.

Ibid., X, 6/:

Că vor fi fiind atomii, ori că va fi fiind natura, fapt este că eu sint o parte din totul minat de natură; și apoi că sint oarecum intrudit cu părțile de aceeași origine cu mine. Amin-

tindu-mi dar de asta, că sint parte, primesc cu voie-bună toate cite mi-aduce totul. Căci nu poate strica părții ceea ce prinde bine întregului. Și nu poate exista în univers nimic care-i face rău. Iar dacă orice organism nu poate fi constrins de o cauză din afară, ca să producă ceea ce i-ar fi vătămător, apoi cu cît mai mult este adevărat aceasta despre univers! Iată de ce, atîta cît îmi voi aduce aminte, că fac parte dintr-un astfel de tot, orice mi s-ar întîmpla, pentru mine este bine-venit. Și atîta cît îmi voi aduce aminte că sint înrudit cu toate părțile lui, prin origine, nu voi face nimic contra societății; ei voi ajuta cu sfatul și cu toată voința mea la săvîrșirea binelui comun și la împiedicarea a tot ce-i este potrivnic. [...]

Ibid., X, 27/:

De meditat continuu, cum toate cite sint acum, așa au fost și înainte, și de luat aminte că așa vor fi și în viitor. De avut sub ochi toate dramele și scenele identice, pe care le cunoști din experiența ta, ori din istoria veche, ca, bunăoară, toată curtea lui Adrian, toată curtea lui Antonin, toată curtea lui Alexandru, a lui Filip, a lui Ceresus: căci toate sint aceeași piesă, dar cu alți actori.

Ibid., XI, 12/:

Sufletul este ca o sferă perfectă: n-are colțuri în afară, nici scofilciri înlăuntru; nu se extinde la infinit și nici nu se concentrează într-un singur punct central; în strălucirea lui, reflectează exact și lumea externă, și lumea internă.

Ibid., XI, 21/:

Cine n-are un ideal nestrămutat în viață, nu poate avea nici unitate, nici stabilitate în toate faptele lui. Dar nu ajunge atîta: mai trebuie văzut de ce ideal este vorba. Căci, după cum nu poți privi ca bunuri adevărate toate lucrurile, după care aleargă marea mulțime a oamenilor, și trebuie să alegi numai pe acele care se raportă la binele general, tot așa numai

acela este ideal adevărat care are în vedere binele societății și al statului. Și numai omul care tinde spre acest ideal va avea o conduită mereu asemănătoare sieși, și, prin acest fapt, va fi întotdeauna el însuși.

Ibid., XII, 30/:

Una este lumina soarelui, deși ea se răsfringe pe ziduri, pe munți și pe tot ce întimpină în cale. Una este materia universală, deși ea se împarte în mii și mii de corpuri variate. Unul este sufletul, deși el se intrupează în mii și mii de firi și ființe diferite. Apoi unele din aceste elemente, cum este suflarea și materia brută, fiind nesimțitoare și contrare, se resping una pe alta și este nevoie de spiritul universal spre a ținea la un loc pe cea dintâi, și de atracțiune spre a lega pe cea de a doua. Numai conștiința tinde veșnic spre altă conștiință, legind pe toți oamenii într-un tot prin puterea unei simpatii interne, nevăzute, dar indestructibile.

Ibid., XII, 35/:

Pentru acela care în tot ce aduc valurile lumii vede numai binele, care pune la baza tuturor faptelor sale rațiunea, căruia puțin îi pasă de timpul ce i s-a dat spre a contempla universul, moartea nu există.¹

Traducere de C. Fedeleș

¹*Meditațiunile lui Marc Aureliu*, București, „Casa Școalelor”, 1930.

EPICURISMUL

Doctrina lui Epicur reprezintă opusul stoicismului și dezvoltă materialismul atomist al lui Democrit, susținând însă, spre deosebire de acesta, că atomii deviază spontan de la căderea lor verticală, mișcarea lor dând astfel seamă de constituirea universului. La Epicur logica și științele naturii sînt subordonate doctrinei morale, după care scopul omului este realizarea unei vieți pașnice și fericite, condiționate, în primul rînd, de abolirea fricii față de supranatural. Totuși etica lui Epicur rămîne individualistă și contemplativă, recomandînd detașarea de frământările lumii.

Poetul latin și filosoful materialist Lucrețiu dezvoltă concepția atomistă a lui Epicur, deducînd din teza devierii spontane a atomilor posibilitatea libertății morale a omului.

Un alt continuator al doctrinei lui Epicur, pe linia materialismului antic, este marele scriitor grec, Lucian.

EPICUR

Fiu al unui dascăl grec și al unei ghicitoare, Epicur s-a născut pe insula Samos în anul 341 î.e.n., și de la vîrsta de 14 ani a început să studieze filosofia. Unul din dascălii săi a fost platonician, care însă nu l-a putut ciștiga pentru filosofia lui Platon, altul, un filosof democritan, care trecuse și prin școala sceptică și recomanda scepticismul, influențîndu-l în direcția filosofiei lui Democrit. Epicur a început

să predea filosofia la vârsta de 32 de ani, mai întâi la Mitilene, apoi la Lamprakos, iar cîțiva ani mai târziu, la Atena, unde în anul 306 a întemeiat într-o grădină, numită și „grădina filosofilor“, propria sa școală, în fruntea căreia a stat pînă la moarte (anul 270 î.e.n.). Școala epicureică a numărat mulți reprezentanți, dintre care cel mai strălucit a fost poetul latin Lucrețiu.

Epîcur a elaborat multe scrieri, privind aproape toate domeniile filosofice, și dintre care, afară de scrisori, puține s-au păstrat și acelea numai fragmentar.

Definind filosofia ca o activitate care procură prin acțiune și discuții o viață fericită, Epîcur i-a imprimat, ca și unii dintre stoici, o tendință practică, ocupîndu-se de canonică (logică) și fizică, numai în măsura în care aceste discipline filosofice erau necesare la fundarea eticii sale. Canonica este utilă și necesară, stabilind criteriile pentru a distinge adevărul de fals, ceea ce merită să fie dorit, de ceea ce trebuie evitat. De asemenea, fizica este utilă fiindcă, prin cunoașterea naturii, eliberează de teamă, înlăturînd „intervenția“ zeilor în mersul naturii. Canonica servește ca introducere la fizică, fizica, introducere la etică. Percepțiile constituie, după Epîcur, unicul izvor al cunoștințelor și totodată criteriul lor. Sînt toate adevărate, fiindcă toate au aceeași valoare. False sînt numai asociațiile de reprezentări, părerile și supozițiile, cînd nu se sprijină direct pe percepții. Percepțiile se produc prin faptul că, din lucruri, se desprind imagini materiale ale lor (εἰδολα), care pătrund prin porii întregului organism și ajung la inimă. Ca și Democrit, de a cărui concepție fizică a fost influențat, Epîcur afirmă că nimic nu se naște din nimic (nonexistență), că nimic nu dispare (în nonexistență), că din eternitate există atomii și spațiul vid, care este infinit. Ca și Democrit, Epîcur atribuie atomilor trei însușiri: figură, mărime și greutate. Dar, spre deosebire de Democrit, ea să explice cum din căderea verticală a atomilor în spațiu s-a născut lumea, Epîcur admite că atomii în cădere se abat „puțin“, declină de la linia verticală fără cauză externă, printr-o acțiune spontană, arbitrară. A făcut acest lucru pentru a salva libertatea voinței, căci sufletul, el însuși, avînd ca una dintre manifestări voința, se compune din atomi și aceștia trebuie să se miște arbitrar, pentru a face

posibilă libertatea voinței. Adoptând această soluție, filosoful a contestat necesitatea stringentă care domină natura și pe care, cu consecvență logică, o enunțase Democrit. În spațiul infinit sint nenumărate lumi, în intermundiile cărora locuiesc zeii, care duc o viață de beatitudine, fără a se amesteca în mersul lumii. Epicur a combătut energic ideea de providență și de soartă a stoicilor, fatalismul concepției lor. Sufletul omenesc este, ca și corpul, un simplu agregat de atomi, mai fini, desfăcându-se prin moarte în elementele lui ce se împrăștie în univers. El nu este deci nemuritor. De aceea moartea nu trebuie să ne înspăimînte. Preluînd ideea hegeliană că, după Epicur, sufletul este o „anumită adunare de atomi“, „acest lucru l-a spus și Locke“, Lenin constată că „acest și este minunat“ (*Caiete filosofice*, p. 267). Materialismul caracteristic lui Epicur este incontestabil așadar. Ideile morale ale lui au la bază etica filosofilor cirenaici. Plăcerea este după el „începutul și sfîrșitul vieții fericite“; spre ea tinde orice ființă și ea este unicul bun care merită cu adevărat să fie prețuit și dorit. Dar nu orice plăcere merită să fie dorită, nu orice durere trebuie să fie evitată, căci se poate ca o plăcere să aibă ca urmare o durere mai mare și o durere să aibă ca urmare o plăcere mai mare; iar o plăcere sufletească este de preferat unei plăceri fizice. Epicur distinge două categorii de plăceri: plăcerea mobilă și plăcerea stabilă, aceasta din urmă fiind superioară celei dintîi, deoarece are ca rezultat liniștea sufletească, *ataraxia*. Între virtute și plăcere este o strînsă legătură. Dintre virtuțile cardinale, cea fundamentală este înțelepciunea (*σοφία*), din care derivă celelalte: temperanța, bărbăția și justiția. Înțeleptul își stăpînește pornirile; exceselor, el preferă cumpătarea; disprețuiește moartea, nu se simte atins de durere, nu se lasă tulburat de nimic din afară în liniștea sa sufletească, nu se căsătorește, pentru a nu-și face griji cu soția și copiii; nu participă la treburile publice; trăiește ca un zeu între oameni. În schimb, întîlnim la acest filosof, o idee înaltă despre prietenie, care face pe om să nu se simtă în singurătate. Deviza lui Epicur era: „*Ἀθήσε βιωσας*“ (Trăiește retras!)

Epicur a conceput statul ca o instituție care garantează securitatea societății contra nedreptăților. Etica lui este o etică individualistă. Prin viața sa, Epicur a fost un exemplu de cumpătare și înțelepciune. Discipolii îl venerau ca pe un eliberator al oamenilor de teroarea

superstițiilor religioase și a ideilor escatologice. Lucrețiu îl adora ca zeu pe acela care „a sfărâmat idolii zeilor”.

Epicurismul, afirmând o viziune materialist-atomistă a lumii, reprezintă o reacție împotriva stoicismului. El s-a răspândit în secolele II și I î.e.n. în tot bazinul mediteranean. Clasicii marxism-leninismului au dat o înaltă apreciere epicurismului.

TEXTE FILOSOFICE (EPICUR)

Diogenes Laërtios: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*.

Din scrisoarea lui Epicur către Herodot, X, 35:

Pentru acei care nu sînt în stare, o, Herodotos, să studieze cu grijă fiecare din scrierile mele despre natură sau să pătrundă mai adînc în tratatele mele mai mari, am pregătit eu singur un rezumat al întregului meu sistem, pentru ea să aibă prezent în minte esențialul din principalele doctrine, cu scopul ea, la orice prilej, să se poată ajuta singuri asupra chestiunilor celor mai importante, în măsura în care se apucă de studiul naturii. Acei care sînt destul de înaintați în studiul întregului sistem trebuie să aibă fixată în minte o expunere elementară, făcută în linii generale, a întregului subiect. Căci avem nevoie mai ales de o vedere generală asupra lucrurilor și mai arareori de una amănunțită. [...]

Ibid., X, 38-42:

În primul rînd nimic nu se naște din neant, căci altfel orice s-ar putea naște din orice, fără să fie nevoie de semințe. Iar dacă ceea ce devine invizibil pierе și devine neant, toate lucrurile ar fi pierit, intrucît acea ceva în care se risipesc nu există; și universul era totdeauna așa cum este acum și va dăinui la fel. Căci pe lângă univers nu există nimic care să pătrundă în el și să aducă schimbare.

Mai departe, universul consistă din corpuri și din vid. Existența corpurilor este atestată peste tot de simțuri, din

care lucrul neclar este probat prin raționament. Dacă n-ar fi vidul și spațiul, pe care le mai numim și natură impalpabilă, corpurile n-ar avea nimic în care să existe și prin care să se miște așa cum vedem clar că se mișcă. Nu putem să concepem, prin înțelegerea noastră mintală sau prin alt mijloc analog, că există altceva în afară de corpuri și vid. Cînd vorbim de acestea, le considerăm în ansamblul lor ca naturi integrale, iar nu ca proprietăți sau accidente ale acestor naturi.

Apoi, unele corpuri sînt compuse, altele sînt elementele din care-s făcute aceste corpuri. Aceste elemente sînt inepuizabile și neschimbătoare, dacă trebuie ca lucrurile să nu piară în neființă; atomii sînt destul de tari ca să reziste cînd lucrurile compuse se desfac, din cauză că sînt de natura plinului și nu pot fi risipite nicăieri și nicicum. Deși este necesar ca principiile lucrurilor să fie inepuizabile.

Universul este infinit, căci ceea ce-i finit are o extremitate, iar extremitatea unui lucru se înțelege în raport cu altul desbit de el, dar universul nu este considerat în raport cu altceva. De aceea, neavînd extremitate, nu are nici limită; și, deoarece n-are limită, va fi infinit.

Mai mult, universul e infinit atît din cauza mulțimii atomilor, cît și a extinderii vidului. Într-adevăr, dacă vidul ar fi infinit și corpurile finite, acestea n-ar avea nicăieri unde să rămînă, ci s-ar împrăștia, fiind purtate prin vidul infinit, neavînd nici un reazem care să le trimită îndărăt prin ciocnire. Pe de altă parte, dacă vidul ar fi finit, infinitatea de atomi n-ar avea loc unde să stea.

Mai departe, atomii corpurilor, care sînt plini și din care se nasc corpurile compuse și-n care se risipesc, variază la infinit în formele lor; căci o asemenea varietate de lucruri, așa cum le vedem, n'ar fi putut niciodată să ia naștere din imbinarea de atomi avînd aceleași forme. Pentru fiecare formă atomii asemănători sînt pur și simplu in finiți ca număr, dar în ce privește deosebirile calitative, atomii nu sînt pur și simplu in finiți, ci numai de necuprins.[...]

Ibid., X, 43-44:

Atomii sînt neconținut în mișcare veșnică. [...] Unii dintre ei sar mereu la o distanță mare unii de alții, pe cînd alții se mișcă vibrînd pe loc cînd se întîmplă să fie închiși într-o impletitură de atomi sau să fie acoperiți de atomii pe care să se împletească.

Aceasta se întîmplă din cauza naturii vidului care separă fiecare atom, vid care nu poate să ofere o bază de sprijinire; deoarece soliditatea care există în atomi îi face să sară, după o ciocnire, atît cît permite impletitura să se producă săritura din ciocnire. Toate acestea n-au început, de vreme ce atît atomii, cît și vidul există din veșnicie. [...]

Ibid., X, 45:

Există un număr nesfîrșit de lumi, unele la fel cu a noastră, altele deosebite. Atomii sînt nesfîrșiți în număr, după cum s-a arătat mai înainte, sînt purtați pînă la regiunile cele mai depărtate. Căci atomii din care ia naștere sau poate fi formată o lume nu se consumă cu această lume sau cu un număr anume de lumi, nici cu cele sînt asemenea cu acestea; de unde urmează că nu-i nimic care să împiedice infinitatea lumilor. [...]

Ibid., X, 54:

[...] Mai mult încă, trebuie să fim convinși că atomii, în realitate, nu posedă nici una din calitățile aparținînd lucrurilor care cad sub simțurile noastre, în afară de formă, greutate și mărime și de proprietățile legate în mod necesar de formă. Într-adevăr, fiecare calitate se schimbă, dar atomii nu se schimbă cu nimic, deoarece cînd corpurile compuse se destramă trebuie să rămînă ceva solid și indisolubil, care va face ca transformările să nu se producă prin trecere în neant și din neant, ci ele să aibă loc prin schimbarea poziției multor atomi și prin adăugiri și scateri de atomi. Din această cauză acești atomi capabili de a fi aranjați în mod diferit sînt indestructibili și n-au nimic comun cu natura lucrurilor schimbă-

toare, ei au mase și configurații proprii ale lor. Acestea sînt necesare ca să rămînă neschimbătoare. [...]

Scrisoarea lui Epicur către Menoiceus

Ibid., X, 122:

Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filosofie și nici cînd ajunge la bătrînețe să se sature de a filosofa, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studiarea filosofiei n-a sosit încă sau e-a trecut e asemenea unuia care spune că timpul fericirii n-a sosit încă sau că s-a dus. De aceea amîndoi, și tinărul și bătrînul, trebuie să caute înțelepciunea, cel de-al doilea pentru ca, inaintînd în viață, să se simtă tinăr, grație amintirilor celor trecute, iar primul ca să fie tinăr și bătrîn totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni. Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci, dacă o dobîndim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipsește, toate acțiunile noastre sînt îndreptate spre obținerea ei. [...]

Ibid., X, 124-129:

[...] Obișnuiește-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bun și rău se află în senzație, iar moartea este privația de senzație; de aceea, o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfîrșit. Aceasta se face dînd vieții nu un timp nelimitat, ci suprimînd năzuința către nemurire.

Într-adevăr, viața nu insp aimint a pe acela care a înțeles temeinic că nu-i nimic insp aimint tor în încetarea vieții. De aceea, nebun e omul-care spune că se teme de moarte, nu fiindcă va suferi cînd moartea vine, ci din cauză că suferă în așteptarea ei. Căci ceea ce nu ne aduce nici un r u, c nd e sosit, produce numai o suferință lipsită de teamei, în așteptare. De aceea, moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici legătură cu noi, dat fiind că atit c t existăm noi, moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm.

Ea nu are nici o legătură nici cu cel viu, nici cu cel mort, căci pentru cel viu, nu există încă, iar cel mort nu mai există. Majoritatea oamenilor, însă, uneori se tem de moarte, ca de cel mai mare dintre toate relele, și alteori o preferă ca un refugiu față de relele din viață. Omul înțelept nici nu cere neapărat să trăiască viața, nici nu se teme de încetarea ei. Nici nu-i e silă de a trăi și nici nu socotește încetarea vieții ca un rău. [...] Și mai rău gîndește acela care spune c-ar fi fost mai bine să nu ne fi născut și, odată născuți, să trecem cit mai degrabă prin porțile lui Hades. Dacă într-adevăr el e convins de ceea ce spune, de ce nu părăsește viața? I-ar fi ușor să facă acest lucru, dacă ar fi convins cu tărie. Dacă vorbește numai în rîs, vorbele lui sînt nesăbuite în lucruri care nu admit gluma. Trebuie să ne amintim că ceea ce va veni în viitor nici nu ne aparține în totul, nici nu e cu totul străin de noi, încît nici nu trebuie să ne bizuim întru totul pe el, ca pe ceva care va veni cu siguranță, dar nici să deznădăjduim, ca de ceva care cu siguranță nu va veni.

Trebuie să ne mai gîndim că unele dorinți sînt firești, altele lipsite de temeii: dintre cele firești, unele sînt necesare, iar unele sînt numai firești. Iar dintre dorințele necesare, unele sînt necesare pentru fericirea noastră, altele pentru ca trupul să fie scutit de suferință, iar altele sînt necesare pentru trai. Cunoașterea sigură a acestor lucruri știe să raporteze orice preferință și aversiune la asigurarea sănătății trupului și a liniștii spiritului, deoarece aceasta este scopul unei vieți fericite. Într-adevăr, scopul tuturor acțiunilor este să fim liberați de suferință și frică și, după ce am atins acest țel, furtuna sufletului e potolită, iar ființa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să cante altceva prin care să fie implinită fericirea sufletului și a corpului. Căci atunci avem nevoie de plăcere cînd din absența ei simțim durere. Dar cînd nu simțim durere, nu mai simțim nevoia plăcerii. De aceea noi numim plăcerea începutul și țelul unei vieți fericite. În adevăr, noi am văzut că plăcerea este bunul nostru cel dintîi și propriu. Pe ea

o luăm drept punct de plecare al fiecărei alegeri și al fiecărei aversiuni și ne întoarcem la ea, apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu. Și, deoarece plăcerea este primul dintre bunurile înăscute, de aceea nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunțăm la multe plăceri, cind din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare. De aceea, deși toate plăcerile ne sînt, în mod firesc, un bun apropiat, totuși nu orice plăcere este de ales, întocmai după cum, cu toate că orice suferință e un rău, totuși prin natură nu orice suferință trebuie totdeauna evitată. [...]

Ibid., X, 131-132:

Atunci cind spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotește unii, sau din neștiință, nepricепere sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet. Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicioase mese imbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decît filosofia; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă; și nici să ducem o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă, care să nu fie o viață plăcută, deoarece virtuțile merg mină în mină cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtuți. [...]

Ibid., X, 141:

Nici o plăcere nu-i în sine un rău, dar lucrurile care produc anumite plăceri prilejuiesc uneori necazuri mai mari decât plăcerile propriu-zise.

Ibid., X, 143:

Ar fi cu neputință să alungăm teama cu privire la lucrurile de cea mai mare importanță, dacă omul n-ar cunoaște natura întregului univers, ci ar trăi în frica a ceea ce ne spun miturile. De aceea fără studiul naturii nu există o desfătare a plăcerilor curate.

Ibid., X, 144:

Norocul intervine numai arareori în viața înțeleptului; cele mai mari și mai înalte hotărâri ale acestuia au fost, sînt și vor fi luate de rațiune, de-a lungul întregii vieți.

Omul drept se bucură de cea mai deplină pace a spiritului, pe cînd cel nedrept e copleșit de neliniști de tot felul. [...]

Ibid., X, 149:

Dintre dorințele noastre, unele sînt firești și necesare; altele sînt firești, dar nu sînt necesare, iar altele nu sînt nici firești, nici necesare, ci se datoresc numai unei păreri iluzorii.

Și în dorințele naturale, acelea care nu duc la suferință cînd nu sînt satisfăcute, dar sînt urmărite cu pasiune, se datorează tot unei opinii iluzorii, și dacă nu sînt înlăturate, nu-i din pricina naturii lor proprii, ci din pricina părerii iluzorii a omului.

Ibid., X, 150-151:

Justiția naturală este un contract încheiat între oameni cu scopul de a nu se vătăma unii pe alții și nu a fi vătămați de alții.

Nu există o justiție absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, din oarecare teritorii, în relațiile lor reciproce pentru a nu vătăma și a nu fi vătămați.

Justiția nu-i un rău în sine, ci numai în urmarea ei, prin teama produsă de bănuiala pe care o are făptuitorul că nu va scăpa neobservat de cei puși să pedepsească asemenea fapte.

Nu e posibil ca acel care a călcat, pe ascuns, convenția reciprocă de a nu vătăma și nu a fi vătămat să creadă că va rămâne nedescoperit, chiar dacă a scăpat de mii de ori pină în prezent, căci, pină la sfârșitul vieții, el nu-i sigur că nu va fi descoperit.

Luată în general, justiția este aceeași pentru toți, anume un mijloc oarecare găsit util, pentru relațiile reciproce; dar în aplicarea ei la cazurile particulare ale unei țări și la procese de orice fel, nu toți găseseră același lucru ca fiind drept.¹

Traducere de C.I. Balmuș

¹Diogene Laërtios: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, 1963.

LUCREȚIU

Titus Lucretius Carus s-a născut în anul 97 sau 96 î.e.n. și a murit, sinucigându-se, în anul 55 î.e.n. Despre viața sa se cunosc prea puține lucruri. În poemul *De rerum natura*, bogat în imagini sugestive și folosind un limbaj viguros și expresiv, Lucrețiu a transpus concepția despre lume și viață a lui Epicur. Poemul este o capodoperă a literaturii latine și unul din izvoarele cunoașterii doctrinei materialiste a lui Democrit și Epicur. Din nimic nu se naște nimic, afirmă el ca și Democrit și Epicur; nimic nu dispare cu adevărat. Nu există decît atomi invizibili și indestructibili, *primordia* sau *principia rerum*, de forme foarte diferite și în număr infinit, care se mișcă în spațiul universului infinit. Cum atomii cad în vidul infinit cu aceeași viteză în linie dreaptă, lumea nu ar fi devenit ce este, dacă unii dintre ei nu s-ar fi abătut din calea lor și nu s-ar fi ciocnit cu ceilalți. Atomii nu au temperatură, culoare, miros, gust, sunet și numai prin combinarea lor iau naștere lucrurile materiale. Afară de materie, există vidul care permite numărului infinit de atomi să se miște fără încetare în spațiul infinit. Senzația ia naștere printr-o combinare de atomi, dar mai fini, mai subtili. Lumea în care trăim, cu ordinea ei, este numai una din multe altele infinite, de durate și mărimi diferite, care pot fi concepute și care, așa cum au luat naștere, tot astfel vor dispărea. Sufletul este compus tot din atomi, mai fini și mai mobili. Este deci de aceeași natură cu corpul, în strinsă legătură cu el, descompunându-se în elementele lui prime, atunci cînd corpul se descompune prin moarte. Nici corpul, la rîndu-i, nu poate ființa fără suflet, el însuși descom-

punându-se, atunci cînd sufletul se descompune în elementele lui prime. De aceea credința în nemurire este lipsită de orice fundament, după cum lipsită de orice temei este și teama de moarte. Ateismul său capătă o fundamentare materialist-mecanicistă. Religia este unul din izvoarele superstiției și ale mistificării, căci zeii nu mai au nici un rost acolo unde totul se explică mecanic. În mod „natural“, mecanic-necesar, Lucrețiu explică geneza istorică a universului, a ființelor vii și a evoluției lor, precum și geneza și evoluția limbii, a artei, a statului, a religiei.

Materialismul și ateismul lui Lucrețiu au contribuit la răspîndirea științei și au influențat dezvoltarea ulterioară a materialismului pînă la Renaștere și în secolul al XVIII-lea. Deși i-a îndemnat pe sclavi la supunere, Lucrețiu a combătut aristocrația, fiind un ideolog al democrației sclavagiste și susținînd principiul dezvoltării progresive a societății.

TEXTE FILOSOFICE (LUCREȚIU)

Despre natura lucrurilor, I 149-264:

Iată anume-adevărul cu care acum vom începe:
Din nimic nu se naște nimic prin voința zeiască.
Frica-i stăpînă-ntr-atit peste toți muritorii, fiindcă,
Jos pe pămînt și în ceruri, văzînd că de toate-mpinite-s,
Făr-a putea adînci în vreun chip oarecare pricina,
Gîndu-ncolțește în ei că zeiască putere le face.
Cînd vom vedea că nimic din nimic nu se naște-n natură,
Mai cu temei vom pătrunde aceea ce e-n cercetare,
Orișice lucru din ce se-nfiripă și cum de pe lume
Totul se-ndeplinește și fără de-al zeilor reazem.
Căci din nimic de s-ar face, o speță ori alta ar naște-o
Orișice lucru, și-atunci de prisos să mai fie semînțe.
Oamenii s-ar naște din mare, din țărână-ar putea să răsară
Peștii solzoși și din cer ar zbucni feluritele păsări;
Turme de oi și cirezi de cornute, tot soiul de fiare,
Prin zămisliri la-ntîmplare, ar sta și-n pustiuri și-n țărîni.

Poamele n-ar mai rămâne deloc tot aceleași într-una,
Ci s-ar schimba; orice pom ne-ar întinde tot felul de roade.
Vezi, nefiind inzestrate cu zămislitoare semințe,
Cum s-ar putea ca oricare să-și aibă statornică mamă?
Însă cum toate pe lume se fac din semințe-anumite,
Fiece lucru se naște și iese la țărnul luminii,
Unde se-ntimplă să-i fie substanța și primele-i corpuri;
Nu poate astfel să vină prin naștere totul din totul,
Căci doar în orișice lucru se află-nsușiri hotărîte.

Cum de apoi se produc trandafiri primăvara, bucate
Vara, iar vița-de-vie în toamnă, cind vremea le-mbie?
Nu de aceea că-n timp potrivit anumite semințe
Strins se-nsotesc și atuncea o nouă făptură răsare,
Cind îi suride și clima, cind țărna bogată în viață,
Fără de teamă aduce-n lumină plăpînde vlăstare?
Dac-ar veni din nimic, ar zbueni negreșit deodată,
Necumpănindu-și momentul, și-n nepotrivite-anotimpuri,
Căci nicidecum n-ar mai fi elemente a căror unire
Zămislitoare-ar putea s-o împiedice vitrega climă,
Dar ca să crească, un lucru avea-ar nevoie de vreme
Pentru uniri de semințe, de-ar fi din nimic să se-nalțe?
Nu, ci copiii plăpînzi ar ajunge flăcăi într-o clipă,
Iar din pămînt ar ieși, fără veste, copaci în putere.
Ceea ce nu-i cu putință să vezi, căci pe-ncetul cresc toate
Dintr-o sămință-anumită, cum legea firească o cere,
Ba chiar crescînd își păstrează și soiul, încit poți cunoaște
Că din anume materii un lucru-și ia hrana și crește.

Făr-de-ale anului ploi rînduite, s-adaogi,
Nu ne-ar întinde pămîntul inviorătoarele roade,
Nici n-ar putea, nemîncînd, sumedenii de însuflețite
Neamul nainte să-și ducă și viața mereu să-și păstreze;
Ci mai degrabă socoate că sînt elemente comune
Multor din lucruri, întocmai cum litere vezi în cuvinte,
Nu însă c-ar exista și ceva fără prime semințe.

Cum de natura-n sfîrșit n-a putut să-ntocmească pe oameni
Nalți într-atît ca prin mare ca-n vad cu piciorul să treacă,

Munții cei mari în bucăți să-i desfacă vinjoasele brațe;
Viața-ndelungă trăind, ei virste și virste să-nfrunte?
Nu din pricină e-avem o anume materie care
Naște un lucru, rodind numai ceea ce dat i-i să lege?
Trebuie deci să primim că nimic din nimic nu se face,
Căci de sămință-i nevoie și-atunci abia cele-ntrupate
S-or înălța eunoscind adierea ușoarelor vinturi.

Dar ea să-nchei, cind pământuri ce sînt cu îngrijire lucrute
Trec înaintea acelor paragini și dau, după muncă,
Roade mai bune, imi pare vădit că-n pământ deci se află
Germeii a toate, iar noi pe aceștia-i pornim să-ncolțească,
Brazda cea imbelșugată cu fierul de plug răsturnînd-o
Și afinîndu-i țărîna, pe cînd dacă nu ar fi astfel,
Lucruri mai bune s-ar face prin voia lor, fără de muncă.

Încă s-adaogi că firea din nou le desface pe toate
În elementele lor, că nimic intru tot nu se pierde.
Dacă în părțile sale supus e pieirii depline,
Lucrul spre moarte se duce odată ce-i smuls din privire:
N-ar trebui vreo putere spre-a-l frînge în părțile sale
Și spre-a îndepărta lăuntrica lor încheiere.

Însă cum este-ntrupat din nepieritoare semințe,
Cu nici un chip nu-i lăsat de natură să-i vie sfîrșitul,
Pînă ce nu întilnește puterea ce aprig îl sfarmă
Printr-o lovire ori întră prin goluri din el și-l destramă.

În ce privește acele ce vîrsta le ia prin lungimea-i,
Dacă le stinge deplin, mistuînd și materia-ntreagă,
Cum de-n lumina vieții tot neamul de viețuitoare
Venus l-aduce pe specii și cum de pămîntul măestru
Cele născute le crește, pe soiuri și hrană le-ntinde?
Cum de izvoare ascunse și fluvii ce vin de departe
Marea-ntrețin? Oare cum de eterul dă stelelor hrană?
Toate cu trup muritor ar fi fost de timp mult mistuite
În nesfîrșita durată a vremilor rînd pe rînd scurse;
Însă cum și-n vremi apuse viat-au tot timpul semințe
Care-s menite-a-implini înnoirile oricărui lucru,

Fără-ndoială-nzestrate-s din fire chiar cu veşnicie;
 Deci, nici un lucru nu cade cu totul în nimienicie
 Toate-ar pieri prin aceeaşi putere şi-aceeaşi pricină,
 Dacă materia veşnică nu le-ar păstra în viaţă,
 Prin ţesăturile ei mai uşor ori mai strins impletite-s.
 Altfel atingerea numai ar fi îndeajuns să le-omoare,
 Căci al seminţelor trup nefiind înzestrat cu vecie,
 Orice putere-i în stare să sfarme-o atare-nsoţire.
 Crede-mă, sint legături neasemenea între seminţe,
 Însă materia lor pe vecie rămîne în viaţă,
 Astfel că stă neatins orice lucru cît nu-i iese-n cale
 Aspra putere ce e cu-ale lui ţesături deopotrivă.
 Deci nici un lucru nu intră-n nimienicie, ci toate
 Prin despărţire-s aduse din nou la materia primă.
 Ploaia şi ea, în sfârşit, s-a pierdut cînd eterul părinte
 A prăvălit-o din nalturi în sinul pămîntului mamă:
 Dar se ridică belşugul de holde şi frunzele-mbracă
 Trezele ramuri iar pomii tot cresc şi se-ndoaie de roadă;
 Apoi de-aci îşi iau hrana şi oameni şi neamuri de fiare;
 Vesele tîrguri de-aci înfloresc de-a copiilor ceată,
 Iar păsărele şi pui ciripesc şi tot crîngu-i o vrajă;
 Oi de grăsime-obosite de-aci în păşunea voioasă
 Stau tolănite, iar lapte în spumă ţişneşte din ţiţe
 Pline şi umflate; de-aci pe covorul de fragedă iarbă
 Miei cu plăpînde picioare se-ntrec zvăpăiaţi în hirjoană
 Parcă li-i beat căpşorul aprins de un limpede lapte!
 Numai se pare că pierе ceva pe de-a-ntregul, dar firea
 Face un lucru din altul, oprînd să se nască vreunul,
 Fără ca naşterea lui, prin pieirea-i, s-o sprijine altul.

DESPRE CUNOAŞTERE

Ibid. LV 462—521/

Multe ciudate-ntîmplări de-acest fel noi vedem prea adesea,
 Toate începînd oarecum să zdruncine încrederea-n simţuri.

Dar e zadarnic, căci cele mai multe din faptele spuse
Ne amăgesc prin păreri ce le-adaogă spiritul nostru,
Care socoate văzut chiar ce simțul deloc nu arată.
Căci nu-i nimica mai greu ca alegerea drepturilor lucruri
De-un îndoielnic pe care-l adaogă mintea ea însăși.

Dacă socoate un om că nimic nu se știe, nu știe
Dacă și-aceasta se știe: nimic după spusa-i nu știe!
Nu voi dezbate-o pricină-mpotriva aceluia care
Se hotărăște să meargă cu capul în jos, dacă-i place.
Totuși primind că aceasta se știe, voi să-mi spună,
Dacă nimic nu găsit-a ca adevărat înainte,
Cum de el știe ce-nseamnă a ști și-a nu ști deopotrivă,
Ce zămislit-a ideea în el de-adevăr și greșeală,
Ce-i dovedește-osebirea-ntre sigur și ce-i îndoială?
Dar vrei găsi că de simțiri întii e creată ideea
De adevăr și că ele, vezi, nu pot fi tăgăduite.
Ceea ce însuși e-n stare să-nvingă ce este minciună,
Prin adevăr, e nevoie să aibă și trecere multă:
Însă, în ce să avem noi mai mult ca în simțuri credință?
O rațiune ieșită din simțuri ce-ar fi mincinoase,
Poate fi lor împotrivă, când simțuri pe ea o formează?
Nu-s ele adevărate — și ea rațiunea e falsă?
Oare pe ochi să-i îndrepte urechea? pe ea, pipăitul?
Sau pipăitului gustul mereu îi va face muștrare?
Nările, ochii căta-vor la fel să-l respingă și-nfringă?
Nu e așa, eu socot; căci puterea întreagă-ntre simțuri
Este-mpărțită, își au însușiri anumite și astfel
Ele-or să simtă aparte ce-i moale, ce-i rece, ce arde,
Iarăși aparte simți-vor la lucruri culori felurite
Și, de asemeni, vedea-vor și ce e legat de-o culoare.
Gustul își are și el o putere prin simțul lui propriu,
Cum și mirosul și sunetul naștere-și iau despărțite.
Nu pot deci să se respingă un simț pe altul vreodată,
Nu pot apoi să se-ndrepte-ntre ele, căci toate-i nevoie
Deopotrivă să aibă aceeași încredere pururi.
Deci adevăr este tot ce percepe un simț într-o clipă.

Dacă, apoi, rațiunea nu poate pătrunde pricina
Care silește un lucru pătrat de aproape să pară
Din depărtare rotund, neștiind lămurirea cea dreaptă,
Bine-i ca faptului însuși să-i dăm lămurire greșită,
Nu să lăsăm să ne scape din mâini adevăruri vădite.
Toată încrederea-n simțuri am fringe-o, stricind temelia
Care ne sprijină viața și-n toate ne este scăparea.
Nu numai ce-i rațiune s-ar duce la fund, dar și viața,
Viața s-ar pierde-ntr-o clipă, atunci când n-ai crede în
simțuri,
Când n-ai fugi de primejdii, de lucruri ce pururi nevoie-i
Să le-ocolești, urmărind tot ce-i bun, de folos existenței.
Deci tot noianul de vorbe găsit, pregătit împotriva
Simțului nostru, zădarnic, zădarnic i-a dus înainte.

Dacă atunci când clădești, mincinoasă ți-i rigla de bază,
Dacă echerul cumva ar ieși din direcția bună,
Dacă nivela puțin șchiopătează -ntr-o parte-oarecare,
Toată clădirea, firește, va fi cu greșeli și sucită,
Strimbă, pornită-nainte-napoi, un întreg fără noimă,
Astfel că unele părți parcă-s gata să cadă și toate
S-or prăbuși negreșit, de măsura cea falsă trădate.
Deci lămurirea ce-o dai despre lume, atunci când născută-i
Din mincinoase senzații, și ea-i mincinoasă și strimbă.

Totul are un început și un sfârșit, Totul renaște...

Ibid., V, 156—260/

Dar a mai crede că zeii, din drag pentru om pregălit-au
Lumea cea scinteietoare și iată de ce se cuvine
Să laudăm intocmirea măreață a miinii divine,
Să socotim că-i menită să fie mereu fără moarte
Și că-i o crimă să zdruncini cumva din a ei temelie,
Ori să birfești prin cuvinte, să cați să răstorni intru totul,
Ceea ce întemeie pentru neamu-omenesc pe vecie
Înțelepciunea divină, străveche și-aceeași de-a pururi,
Astfel de lucruri să-nehipui. O! *Memmiu*-i curat nebunie.
Căci, să-mi spui, ce-ar folosi fericiților zei fără moarte

Recunoștința aceasta întinsă de noi muritorii,
Pentru ea, și ei la rind, pentru noi, cit de cit să-mplinească?
Ce pricini nouă puteau să-i atragă pe ei liniștiții,
După atita răstimp, să dorească să-și schimbe-a lor viață?
Numai acel vătămat de-nvechitele lucruri imi pare
Dornic de altele noi, dar cind răul în vremea apusă
Nu l-a atins, el ducându-și o viață mereu înflorită,
Ce-a putut să-i aprindă dorința de alte noi lucruri?
Ce rău, apoi, ar fi fost pentru noi, nevenind în viață?
Oare viața zăcea în durere și-n întunecime,
Pînă ce nașterea lumii zbuchni-n scinteieri și lumină?
Tot ce se naște, firește, ar vrea pe pămînt să rămînă,
Cit îl și ține de el lăntuit a plăcerii iubire,
Însă cind nu ai gustat încintările vieții și-n lume
N-ai avut parte, ce rău e să nu fi avut plăsmuire?
Apoi, de unde o pildă în tot ce avea să se nască,
Însăși ideea de om oare cum în zeități de se prinse,
Pentru a ști și-a vedea-n al lor gînd ce doreau să-mplinească?
Cum de aflat-au apoi și puterea semințelor prime,
Tot ce puteau ele face schimbînd doar a lor rînduire,
Dacă natura, ea însăși, n-a dat un model plăsmuirii?
Vezi tu, mulțimi de semințe-n tot chipul, din vremi nesfirșite,
S-au fost deprins să tot fie purtate, puternic izbite,
Duse tiriș înainte de propria lor greutate,
Să se unească-n mii feluri, să-ncerce de-asemena toate
Cite puteau săvirși adunîndu-se-odată-ntre ele,
Ce să te mire atunci, dac-ajuns-au la orînduială,
Dacă-ncapură să aibă cu vremea mișcările înseși
Care fac lumea aceasta să meargă-nnoîndu-se-ntruna?
Chiar dacă n-aș ști ce sînt elementele prime de lucruri,
Studiu-nestelatelor ceruri și multe pricini m-ar aduce
Să mă încumet a spune — arătînd cu dovezi apriate,
Că nicidecum n-a fost lumea făcută prin voie zeiască
Pentru noi oamenii: doară-i atita de neisprăvită!

Vezi, din pămîntul ce-n sinu-i l-învăluie bolta imensă
Lacomî o parte-o ocupă ori munții, ori codrii cu fiare.

Stincile-și au apoi locul și mlaștini întinse și marea
Care în larguri, un țărm de alt țărm ne desparte,
Arșița dogoritoare și neaua ce cade statornic
Iau muritorilor, bieții, cam două treimi din pământuri.
Tot ce rămâne drept țărini, lăsate-n puterea naturii,
Le-ar coperi mărăcini, dacă omul n-ar sta împotriva,
Omul deprins să geamă pe furcă, să taie în glie,
Coarne de plug apăsind, cum nevoia vieții l-impinge.
Dacă n-ar fi să întoarcem cu fierul mănoasele brazde
Și afinatul pământ să-l silim să porceadă la roade,
Ele de voie nicicând n-ar crește în limpede aer.
Ba uneori, când prin trudă amarnică-s agonisite,
Când peste țărini cit vezi, sint cu toatele-n frunze și-n floare,
Fie că-n arșiți grozave le arde etericul soare,
Fie că ploii deodată ori gheață-mpietrită le-omoară,
Fie că vinturi le bat și le mină-n vârtejuri turbate.

Mai mult, de ce oare firea nutrește și lasă să crească
Și pe uscat și în mări fioroasele neamuri de fiare
Dușmane omului? Apoi, de ce ne aduc anotimpuri
Boli sumedenii, de ce ne pîndește o moarte pripită?
Dar copilașul? Vislaș aruncat de talazuri cumplite,
Zace, e gol pe pământ, nu vorbește, cu totu-i lipsește
Sprijinit în viață, când firea, smulgiindu-l cu munci din al mamei
Sin, îl făcu să ajungă aci pe tărîmul luminii;
Uite cum umple tot locul în juru-i cu jalnicul scîncet,
Cum e și drept, când gîndim prin ce rele el trece-va-n viață.
Dar animale atîtea și turme și fiare se-nalță,
Nici jucării nu le trebuie, nici nu le leagănă somnul,
Nu le adoarme o doică, cu vorbele-i dulci gingurite!
Ele nici haine nu-ți cer potrivite cu-a anului vreme,
Nu au nevoie de arme și nici ridicatele ziduri.
Nu le ocrotese, căci pământul și firea măiastră de lucruri,
Numai prin sine le pun la-ndemină belșugul de bunuri!
Dar mai întîi, cum vedem că și masa pământului, apa,
Dulcea suflare de aer și focul aprins ce te arde,
Lucruri din care se pare că lumea întregă-i făcută —

Posedă un corp, ce născindu-se, este supus la pieire,
Trebuie să socotim că la fel e și-a totului fire.
Căci cînd vedem noi un trup ale cărui părți, mădulare,
Au și o naștere, însă și forme ce sînt muritoare,
Credem că trupul își are, și el, început în viață,
Dar și sfîrșit: de aceea, cînd văd uriașele membre,
Părți ale lumii, ce iarăși se nasc după ce-s nimicite,
Asta mă face să știu că pămîntul ori cerul avut-a
Un început, dar l-așteaptă și-o moarte ce fi-va să vină.
Nu socoti că m-ai prins c-o minciună, fiindcă eu spus-am
Că și pămîntul, și focul la fel sînt supuse pieirii,
Că nu-i deloc indoielnic că apă și aer muri-vor,
Dar că acestea, cum zis-am, se nasc și sporesc de la capăt.
Iată, întii părțile de țărână uscate și arse
Fără-ncetare de soare, călcate mereu în picioare,
Fac să se-mprăstie-n juru-ne praful cel des ca o pielă,
Nori plutitori risipiți în văzduh de puternice vînturi.
Parte din brazde, apoi, se topesc de-ale ploilor curgeri,
Țărmuri de-asemeni sînt roase, scobite de-a rîului undă.
Însă pe-atîta cit face să crească un lucru, pămîntul
Despăgubire-și primește: cum fără-ndoială se vede,
Mamă fiind tuturor dar la fel și mormîntul a toate,
Se micșorează, dar iarăși mărit de-a pururi renaște.

Cum se naște credința în zei

Ibid. V, 1161—1240/

Care-i pricina ce-n lume la mari seminții răspîndit-a
Cultul divin și umplut-a cetățile toate cu-altare,
Ce s-a-ngrijit ca solemne jertfiri să se orînduiască
Și să-nflorească și-acum în puternice țări și orașe,
Astfel că-nrădăcinată-i la oameni și-acum o groază
Care ridică oriunde în lume noi temple, silindu-i
Pe muritori să se-ndrepte spre ele în zile de slavă,
Nu e prea greu să dea lămuriri pentru toate prin vorbe.
Chiar de pe-atunci muritorii vedeau și în stare de veghe
Fețele mult minunate-ale zeilor, dar mai cu seamă

Toate acestea în vis s-arătau în mărimi uimitoare,
Deci i-nzestrau cu simțire, căci omul avea nălucirea,
Că-și mișcă-al lor corp, că rostesc și cuvinte trufașe,
În armonie c-un trup prea frumos, cu puteri uriașe.
Viața de veci le dădeau, căci o față mereu înnoită
Fără-ncetare venea sub aceeași aidoma formă;
Toți socoteau, de altfel, că ființe cu atita tărie
N-ar fi putut fi învinse de nimeni, oricît de puternic,
Apoi credeau că aceștia-i întrec cu a lor fericire,
Nimeni fiind dintre ei chinuit de-ngrozirea pieirii,
Și, de asemeni, vedeau în vis cum de zei implinite-s
Mari, numeroase minuni fără-a ști ce e caznă și trudă,
Mai mult, sistemul ceresc le apărea într-o ordine-anume,
Iar cele patru-anotimpuri în cere revenind pe-a lor cale,
Fără să poată-nțelege pricina din care-s făcute,
Deci o scăpare aveau: dădeau totul pe-a zeilor seamă,
Închipuindu-și că semnul zeiesc le și-ntoarce pe toate.
Statorniciră în cer locuințe și temple divine,
Căci-ei pe boltă vedeau cum alunecă soare și lună,
Ziua cea dulce și noaptea și stelele reci ale nopții,
Torțe în bezne hoinare și flăcări pe cer zburătoare,
Nouri și rouă și ploaie, zăpadă, vînt, trăznete, piatră,
Iuți vijelii, uriaș bubuit ce de sus amenință.

Nenorocitul, tu, ce dat-ai puterii divine
Astfel de fapte mărețe și astfel de crudă minie!
Cîtă durere și gemet făcutu-ți-ai, omule, singur,
Ce mai de răni pentru noi, cite lacrimi copiilor noștri!
Nu e așa pietatea, cernit și în văluri adesea
Să te-ntoreci spre o piatră, aproape să vii de altare,
Să te-apleci și prosterni la pămînt și-n spre-al zeilor templu,
Mîinile tu să-ți întinzi, să stropești cu al vitelor sînge
Sfintele-altare și apoi să-nlănțuie la șir juruînțe,
Ci mai degrabă, la tot să te uiți cu-mpăcare în suflet.
Căci de privim spre lăcașuri cerești ale lumii întinse
Și spre eterul înalt țintuit peste stele sclipinde,
Cînd ne gîndim pe ce căi se rotește și soare și lună,

Griji adormite-n adineuri de multe-alte rele atunci,
Iată, trezindu-se-ncep să apară-n a inimii zare:
Dacă se află o imensă putere zeiască și mină
Ea, la mișcări felurite, alb strălucitoarele astre?
Mintea-i în cumpănă, unde și cum să găsim lămurire?
Fost-a cumva început, obirșie a lumii vreodată,
Fi-va cindva un sfârșit pîn-la care zidurile lumii
Pot să-ndure-oboseala acestei mișcări ne-ntrerupte,
Ori dăruite de zei cu-o viață pe veci fără grijă,
Pot s-alunece pururi în șirul de vremi nesfârșite,
Disprețuind apăsările timpului fără de capăt?
Cine apoi nu-i cu sufletul strîns de-a zeilor frică,
Cine nu-și tîrîie trupul cu membre zgircite de teamă,
Cînd tot pămîntul încins sub lovirea grozavului trăsnet,
Tremură, cînd bubuitul străbate-ale cerului larguri?
Nu se cutremură neamuri, popoare, iar regii cei mîndri
Nu se fac mici zgribulindu-se prinși de a zeilor teamă?
Nu a venit cumva, zic ei, clipita grozavă de plată
Pentru un rău săvîrșit, pentru spusele vorbe trufașe?
Apoi, pe mare, cînd vînturi puternice, dezlănțuite,
Biciuie flotă și mari legiuni în verzile larguri,
Biciuie și elefanții, să-mi spui oare-atunci generalul
Nu cu-ale lui juruînți cată mila divină, nu cere
Prin rugăciuni, spăimîntat, favorabile, pașnice vînturi,
Dar în zadar, căci cuprins de virtejuri cumplite, adesea
Nu mai puțin e tîrît spre-ale morții căscate gitlejuri?
Pînă-ntr-atit o putere ascunsă sfarmă ce omul
Înfăptuiește și parcă jucîndu-se, calcă-n picioare
Fascele împodobite și cruda secure cu ele.
Dar cînd pămîntul se clatină, parcă începe să fugă
Și zguduite orașe-au căzut ori sînt gata să cadă,
Ce să te mire că omul dispreț își aruncă și lasă
Zei, puteri uimitoare și peste măsură mărețe,
Ei, după plac, să conducă în tot ce pe lume se face?¹

Traducere de D. Murărașu

¹Lucrețiu, *Poemul naturii*, București, „Bucovina“, I.E. Torouțiu.

LUCIAN DIN SAMOSATA

Lucian, ultimul mare scriitor de limbă greacă al antichității, care trebuie totuși încadrat în filosofia romană a epocii sale, s-a născut dintr-o familie modestă la Samosata, pe Eufrat, în Siria, în jurul anului 120 al erei noastre. A studiat retorica în Asia Mică, practicând apoi meseria de avocat și retor. Ca retor a călătorit în Grecia și Italia și a obținut o catedră de retorică în Galia. Prin 156—157 s-a reintors, plin de faimă și bogat, profesind din nou avocatura în Antiokia. După alte călătorii, s-a stabilit în 163 în Atena, unde și-a scris și citit în public principalele dialoguri. În jurul anului 175 Lucian este șef al cancelariei imperiale din Alexandria. Se întoarce apoi la Atena unde își reia lecturile publice. Împrejurările morții sale, întimplată între 181—184, nu ne sînt cunoscute.

Poziția filosofică a lui Lucian exprimă adesea ezitări și atitudini contradictorii, dar după multe căutări el respinge poziția acelor care încurajau platonismul și stoicismul, preferînd pe Democrit și pe Epicur și astfel se încadrează în tradiția marelui curent al materialismului filosofic antic.

În numeroasele sale scrieri, care vădese o ironie incisivă și o tehnică literară desăvîrșită a dialogului, Lucian critică pe cei ce agonisesc bogății cu orice preț, cît și moravurile acestora, întrezărind o societate fără deosebiri sociale și de clasă. Lucian n-a înțeles însă cauzele economice și sociale ale deosebirilor de clasă. Limitele orizontului său critic erau trasate de însăși limitele epocii în care a trăit.

Lucian a luptat împotriva tuturor formelor de mistificare și iraționalism, ateismul său fiind de o consecvență admirabilă. Potrivit aspirațiilor sale etice Lucian admiră curajul, voința, bunăvoința ca pe cele mai de preț calități umane.

Filosofii antici au trecut sub tăcere opera protestatară a lui Lucian și evul mediu l-a ignorat cu desăvârșire, dar începînd din Renaștere influența sa asupra gândirii libere și inovatoare este incontestabilă. Lucian a fost înțeles de spiritele libere și progresiste care i-au folosit scrierile pentru propria lor activitate critică. Reforma a găsit în opera lui Lucian argumente împotriva clericalismului și a superstițiilor. Erasmus a fost socotit „un al doilea Lucian”. În Anglia, Thomas Morus i-a tradus opera. Hume s-a interesat de Lucian mai ales sub aspectul ateismului său. Voltaire a găsit de asemenea motive de inspirație în lucrările lui Lucian. Engels îl prețuiește pe acest „Voltaire al antichității clasice”. Personaje din satirele lui Lucian apar adesea în articolele polemice ale lui Marx. Tot la Lucian se referă Marx în celebrul pasaj: „Zei Eladei, răniți de moarte, în chip tragic, în *Prometeu întălnit* al lui Eschyl, au trebuit să moară încă o dată în chip comic, în *Dialogurile* lui Lucian. De ce se petrec astfel lucrurile în istorie? Pentru ca omenirea să se despartă cu *voioșie* de trecutul ei.”¹

TEXTE FILOSOFICE (LUCIAN DIN SAMOSATA)

Cum trebuie scrisă istoria.

7. Ce fel de greșeli pot fi făcute într-o compoziția istorică vei înțelege și tu, ca și mine, care am ascultat adesea lucrări de acest soi, și vei înțelege acest lucru mai cu seamă dacă îți vei apleca cu grijă urechea la tot ce se citește în această privință. Deocamdată n-ar fi rău să pomenesc, bunăoară, de citeva din scrierile istorice neizbutite, alcătuite în zilele noastre. Să cercetez, mai întâi, cit de mare e greșeala aceloră

¹K. Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*. În *Marx-Engels-Opere*, vol I, E.S.P.L.P., București, 1957. p. 427.

care nu se sinchisesc de istorisirea întâmplărilor, ci își irosesc talentul tot aducând laude cirmuitoarelor și căpeteniilor de oști.

Acești istorici îi înalță în slăvi pe cei de un neam cu ei, ponegrindu-i peste măsură pe vrăjmași; nu-și dau seama că ceea ce desparte istoria de laudă nu este doar un istm îngust, ci un zid foarte gros. Ca să fac o comparație pe care o împrumut muzicii, aș spune că între istorie și elogiul se află un interval de două octave. Cel care înalță laude nu se îngrijește decît de un lucru: să laude, desfătîndu-l astfel pe cel lăudat, chiar dacă numai cu prețul unei minciuni își atinge scopul. Desigur că lui puțin îi pasă de asta! Istoria însă nu poate răbda nici un neadevăr, fie el cit de mic, tot așa precum după spusa medicilor, artera trahee nu poate primi nici o picătură de lichid.

8. Scriitorii de care-ți vorbesc nu știu, pare-mi-se, că unele sînt condițiile și regulile meșteșugului poeziei și ale compoziției poetice, și altele acelea ale istoriei. Acolo nimic nu stînjenește libertatea, și doar o singură lege-i stăpîină: bunul-plac al poetului. El este stăpînit de zei, fiind pradă inspirației muzelor. Dacă vrea să înhame niște cai înaripați la vreun car sau dacă pune alți cai să alerge pe luciul apelor sau peste virfurile spicelor, prin aceasta nu supără pe nimeni. Tot așa, dacă Zeus, cel din poezie, agață pămînturile și mările de un lanț și le ridică în înălțimile văzduhului, oamenii se tem că lanțurile o să se fringă și că, prăbușindu-se, lumea are să se zdrobească. Cînd poeții vor să-l laude pe Agamemnon, nimeni nu se împotrivesc ca ei să și-l închipuie cu un cap și niște ochi ca ai lui Zeus, cu un piept ca acela al lui Poseidon¹, fratele lui Zeus, cu un briu ca acela al lui Ares². Pe scurt,

¹Zeul mării, fiul lui Cronus și Rhea.

²Zeul războiului, fiu al lui Zeus și al Herei.

fiul lui Atreu¹ și al Aeropei² trebuie închipuit drept o îmbinare din elemente luate de la toți zeii. Într-adevăr nu-i de ajuns ca numai Zeus, sau numai Poseidon, sau numai Ares să-i fi alcătuit frumusețea.

Dar dacă istoria se învoiește cu astfel de lingușire, ce-ar fi altceva decît poezia lipsită de ritm și de măreția expresiilor. Ea lasă să se vadă orice ticluială, viclenia ei vădindu-se încă și mai mult din pricină că-i lipsește ritmul poetic. Mare, nespus de mare greșeală se săvârșește cînd nu se pune hotar între istorie și poezie, împodobindu-se istoria cu podoabele poeziei, vreau să spun cu legendele și cu exagerările, care acesteia îi sint firești. Ar fi ca și cînd unuia dintre atleții accia vînjoși ca stejarii i s-ar pune pe trup un veșmînt și podoabele unei curtezane, iar fața i s-ar sulemeni. Pe Heracle, cît de caraghios ar fi atletul acesta și cît l-ar schimonosi o asemenea împopoțonare!

9. Nu cer ca întotdeauna istoricul să ocolească lauda. Dar lauda trebuie să fie și ea făcută la vreme potrivită și cu măsură, ca să nu ajungă a stingheri judecata vremilor viitoare. Ca să fiu scurt, regula care se cuvine rînduită va trebui să țină seama de posteritate, așa cum am să arăt puțin mai încolo. Unii cred că în istorie sint îndrepăți să dobîndească două părți: ceea ce place și ceea ce folosește, introducînd prin urmare și lauda în operele istorice, sub cuvînt că astfel ele desfată și-i înveselesc pe cititori. Gîndește-te, însă, cît de mult se abat de la adevăr istoricii de soiul ăsta! Mai întii, ei fac o deosebire înșelătoare. Căci scrisul istoricului are ca țintă „utilul“, „folositorul“, ceea ce doar pornindu-se de la adevăr s-ar putea atinge.

¹Personaj mitologic, fiu al lui Pelops și al Hippodamiei, implicat în mai multe întîmplări singeroase.

²Soția lui Plisthenes, cu care a avut doi fii. După moartea lui se căsătorește cu Atreu care o ucide pentru infidelitate.

E de dorit ca desfătarea să se mărginească a însoți folosul, precum frumusețea nu face să se adauge însușirilor atletului. Iar dacă lucrul nu e cu puțință, nimic nu-l împiedică să coboare din neamul lui Heracle pe un Nicostratos, fiul lui Isidotos, care, deși pocit la înfățișare, era totuși un luptător destoinic, ce și-a învins amindoi potrivnicii în întrecere, în vreme ce frumosul Alcaios — iubitul său, după cite se spune — era unul din potrivnicii învinși. Desigur că, dacă istoria și-ar mai adăuga și ceea ce poate alcătui o desfătare, ea ar atrage pe mulți. Dar cită vreme își îndeplinește îndatorirea dind la iveală adevărul, prea puțin va trebui să-i pese de frumusețe. [...]

34. Cer ca istoricul desăvârșit să vie înarmat cu două însușiri personale neapărat trebuincioase: înțelegerea politică și puterea de-a lămuri. Prima este un dar al firii și nu se poate transmite altuia prin învățătură, pe cită vreme însușirea de a te exprima frumos cere desăvârșirea prin mult exercițiu, printr-o mare străduință și prin imitarea celor vechi. Cele două însușiri nu pot fi dăruite de nici o artă și, de altfel, istoricii n-au nevoie de sfaturile mele în această privință. Cărticica pe care o scriu nu afirmă că pe cei nevăzați de fire ea li va face inteligenți și pătrunzători. Ar fi, într-adevăr, o iscusință neprețuită și mai presus de orice aceea de a putea să aduci schimbări atit de mari, încit din plumb să dai la iveală aur și din cositor să scoți argint, ori dintr-un Conon să faci un Titormos, și dintr-un Leotrofides un Milon. [...]

39. Singura îndatorire a istoricului este aceea de a ne înfățișa evenimentele. Dar acest lucru nu l-ar putea înfăptui cită vreme, fiind medicul lui Artaxerxe, s-ar teme de el sau ar trage nădejde că regele are să-i dăruiască un veșmint de purpură, o salbă de aur și un cal din Nisaion ca răsplată pentru laudele prin care, cu scrisul său, îl va fi ridicat în slăvi. N-ar fi săvârșit o asemenea faptă nici Xenofon, istoricul cel nepărtinitor, nici Tucidide. Chiar dacă nutrește vreo vrăj-

mășie, istoricul nostru crede că întiietatea se cuvine binelui obștesc, astfel că nu dă curs urii personale, ci înfățișează în primul rind adevărul. Iubindu-l pe careva, el n-are dreptul să-l cruțe cînd acela săvîrșește o greșală. Căci; precum am mai spus, un singur lucru se cere istoricului: dacă se apucă să scrie, este dator să se inchine doar adevărului. Puțin va trebui să-i pese de celelalte lucruri! Pe scurt, o singură regulă, un singur îndreptar să-l indrume: să privească nu spre cititorii din vremea lui, ci spre oamenii care-i vor citi scrierile în viitor.

I

Dialogurile morților Diogene și Pollux

1. *Diogene*: Rogu-te, *Pollux*, de îndată ce te vei fi întors pe pămînt, căci, după socoteala mea, ar fi rindul tău să înviezi mâine: dacă-l vei zări pe undeva pe ciinele ăla de *Menipp*, îi poți da de urmă la *Corint*, pe *Craneion* sau în *Lykeion*, unde-i zeflemisește pe filosofi, care se tot sfădesc, spune-i așa: „*Menipp*, *Diogene* îți trimite sfatul să vii la noi, dacă vei fi ris indeajuns de cele cite ai văzut pe pămînt, căci aici te vei înveseli cu mult mai mult. În lumea voastră pămîntească încă s-ar putea indoi mulți de temeiul batjocurilor tale. Oamenii își spun adesea: Cine oare poate să știe ce ne-așteaptă într-adevăr după moarte? Pe cită vreme aici, la noi, nu te mai oprești din ris, și pe bună dreptate, așa cum fac eu acum; ai să rizi mai ales după ce vei vedea cit de înjosiți sint aici bogătașii, satrapii și tiranii, că doar după tînguirile lor îi poți recunoaște; ai să-i vezi că sint doar niște slăbănogi, niște oameni de nimic, care nu fac alta decît să se gîndească la lucrurile pămîntești.“ Acestea toate să i le spui și mai indeamnă-l, rogu-te, să vină cu desaga plină de niprală și să aducă (de va găsi cumva pusă pe la vreo răs-

pintie) cina Hecatei¹, sau vreun ou ce slujește la purificare, sau altceva tot cam de soiul ăsta.

2. *Pollux*: Desigur, Diogene, am să-l înștiințez de toate cite mi le-ai spus. Dar aş vrea să știu cit mai amănunțit cum arată la față.

Diogene: Un moșneag chel, îmbrăcat într-o manta zdrențuită, prin care pătrunde vintul, și circpăcită cu tot soiul de petice. Rîde mereu, trecîndu-și vremea în zeflemisiri împotriva șarlatanilor acelora de filosofi.

Pollux: După semnele astea, îmi va fi ușor să-l descopăr.

Diogene: Vrei să-ți mai iei și asupra-ți și o însărcinare pe lingă filosofii despre care-ți pomenii?

Pollux: Vorbește! Nu-mi va fi greu să mi-o iau asupra-mi și pe aceasta.

Diogene: Pe scurt, îndeamnă-i s-o mai sfirșească cu neroziile, să nu se tot certe în ce privește universul; să nu-și mai pună coarne unii altora, nici să mai născocoască crăcodilii cei atît de bine cunoscuți și nici să-și mai irosească vremea dădăcîndu-i pe tineri prin întrebările lor cele fără de nici o noimă.

Pollux: Dar dacă, osîndîndu-le înțelepciunea, vor spune că sînt un nepriceput, un om prea străin de problemele filosofiei?

Diogene: Atunci, spune-le din partea mea că ar face bine să se spînzure.

Pollux: Am să le dau de știre despre toate astea, Diogene.

3. *Diogene*: Iar bogătașilor, scumpul și micuțul meu Pollux, pune-le din partea mea următoarele întrebări: „De ce păstrați, nebunilor, aurul? De ce vă chinuiți tot socotînd la dobinzi și ingrămădînd talanți peste talanți, cînd în curînd veți fi nevoiți să coboriți sub pămînt doar c-un singur obol?”

Pollux: Am să le-aduc la cunoștință și aceste spuse ale tale.

¹ Divinitate socotită binevoitoare, fiică a lui Perses și a Asteriei.

Diogene: Spune-le apoi, celor frumoși și puternici, lui Megillos din Corint și lui Damoxenos luptătorul, că la noi nu vor întilni nici plete bălaie, nici ochi albaștri, nici din cei tuciuarii, nici obraji rumeni, nici mușchi de oțel și nici spete vinjoase; ci că totul nu-i decît o Myconos, cum spune o zicală, tivgă despuiată de frumusețe.

Pollux: Nu mi-e greu nici a duce aceste vorbe celor frumoși și puternici.

Diogene: Iar celor săraci, care sînt mulți la număr, și care, coplesîți de griji, își plîng amarul, spune-le, dară, să nu mai verse lacrimi și să nu se mai văicărească, pentru că — spune-le și asta! — aici toți sînt egali. Cînd vor veni la noi o să vadă cum cei care pe pămînt au fost bogătași ajung aici tot de-o seamă cu ei. Iar, dacă vrei, muștră-i și pe lacedemonienii tăi, că s-au moleșit de tot.

Pollux: Diogene, rogu-te, nu te porni împotriva lacedemonienilor, că nu rabd așa ceva. Celorlalți însă am să le duc cuvintele tale.

Diogene: Hai să-i lăsăm pe lacedemonieni, dacă așa ți-e vrerea! Dar celorlalți nu uita să le duci cuvintele mele.

Diogene și Alexandru

Ibid., XIII 1—5/

1. *Diogene:* Se poate, Alexandre? Și tu ai murit, ca și noi toți?

Alexandru: Vezi bine, Diogene. Ce-o fi oare neobișnuit în faptul că, fiind om ca toți oamenii, mi-am dat și eu duhul?

Diogene: Prin urmare, Ammon a mințit cînd spunea că ești fiul lui? De fapt, tată ți-a fost Filip.

Alexandru: De bună seamă că Filip mi-a fost tată. Dacă aș fi fost odrasla lui Ammon, nu muream.

Diogene: Vorbe ea astea se spusese și despre Olimpiada: cum că un balaur ar fi avut legături cu ea, că fusese văzut în patul ei, că din legătura lor te-ai născut tu, și că Filip se înșelase crezînd că ți-e părinte.

Alexandru: Am auzit și eu, ca și tine, poveștile astea. Într-adevăr, îmi dau seama că spusele mamei mele și profețiile lui Ammon nu erau înțelepte.

Diogene: Dar minciuna lor, Alexandre, ți-a prins bine. Într-adevăr, mulți au tremurat în fața ta, socotindu-te zeu.

2. *Diogene:* Dar, ia spune-mi, cui ai lăsat nemăsurata-ți împărăție?

Alexandru: Habar n-am, Diogene. N-am mai apucat să dau nimic în grija cuiva, ci doar să-i înmînez lui Perdiccas¹ inelul, cînd am simțit să-mi dau sfîrșitul. Dar ce te face să rizi Diogene?

Diogene: Rid gîndindu-mă cum s-au purtat helenii cînd ai luat asupra-ți domnia. Te-au lingușit, te-au ales ca să fii mai-marele lor și căpetenie în luptele împotriva barbarilor. Ba unii te-au orînduit chiar alături de cei doisprezece zei mari, înălțîndu-ți temple și aducîndu-ți jertfe, așa cum se și cuvenea feciorului unui balaur.

3. *Diogene:* Dar ia spune-mi unde te-au îngropat macedonenii?

Alexandru: Zac încă la Babylon de trei zile, dar scutierul meu, Ptolemeu, făgăduiește că, dacă tulburările care au izbucnit acolo îi vor lăsa răgazul trebuincios, voi fi dus în Egipt și voi fi îngropat acolo, ca s-ajung unul dintre zeii egiptenilor.

Diogene: S-ar putea oare să nu rid, Alexandre, cînd te văd cum, chiar aici, în lăcașul lui Hades², ești pradă nebuniei și tragi nădejde că vei ajunge un Anubis³ sau un Osiris? Ia-ți gîndul de la asta, divinitule! Cei care vor fi trecut mlaștina și vor fi pătruns în infern nu se mai întorc niciodată. Căci Eac veghează cu strășnicie, și nici Cerberul nu este de neluat în seamă.

¹ Rege macedonian.

² Denumit și *Pluto*, zeu al împărăției subpămîntene.

³ Divinitate egipteană, reprezentată ca avînd trup de om și cap de șacal.

4. *Diogene*: Tare m-aș bucura să aflu din gura ta cum rabzi să te știi în starea de acum, mai ales când îți aduci aminte de nespusa fericire pe care ai lăsat-o când ai coborât în infern! Și ce zici când îți aduci aminte de străjerii tăi, de satrapii tăi, de grămezile tale de aur, de noroadele care ți se inchinau ție, de Babylon, de Bectra? Ce spui de uriașii tăi elefanți, de faima ta, de oștile cu care porneai la luptă și care stirneau o nespusă admirație? În jurul tiarei purtai-o panglică albă, trupul ți-l înveșmîntai într-o mantie de purpură, prinsă la umăr într-o copcă. Te chinuiesc toate aceste aduceri aminte? Dar de ce plingi oare, nesăbuitule? Nu te-a învățat filosoful Aristotel cit de nestatornice sint binefacerile soartei?

Alexandru: Și acelaia tu îi spui filosof? Din cîți lingușitori am cunoscut, Aristotel era cel mai temut. Nu mă întreba cite lucruri mi-a tot cerut, cite mi-a mai scris, cum a știut să mă amăgească, folosindu-se în chip necinstit de rivna mea la învățătură. Mă lingușea, mă lăuda, cînd pentru frumusețea mea, căci socotea frumusețea drept un bun, cînd pentru isprăvile mele, cînd pentru bogăția mea, căci și bogăția o socotea un bun, ca să nu-i fie rușine că se înfruptă din ea. Omul acesta, Diogene, a fost un înșelător, un viclean. Singurul folos ce l-am avut de pe urma filosofiei lui e tristețea care a pus stăpînire pe mine, gîndindu-mă la cele ce mi-ai înșirat adineaori, ca și cum acestea ar fi bunurile cele mai de preț.

5. *Diogene*: Ei bine, știi ce-ți rămîne de făcut? Te voi sfătui cum ai putea găsi leac suferințelor tale. Fiîndcă pe aici nu crește elebor, soarbe măcar apă din riul Lethe, dar s-o bei în sorbituri din plin și de mai multe ori. În felul ăsta ai să scapi de amărăciunea pe care ți-au pricinuit-o „bunurile” lui Aristotel. Dar, iată il zărea pe Cleitos, pe Callisthenes și încă pe mulți alții, care au pornit-o spre noi! Cred că vor să te sfîșie, ca să se răzbune pentru cite au îndurat din pricina ta. Ia-o pe drumul celălalt, și, precum te-am sfătuit, bea virtos din Lethe!

*Despre moartea lui Peregrinos*¹, 1—6, 11—13/

1. Nefericitul Peregrinos sau Proteus, cum îi plăcea să-și spună, a făcut tocmai ceea ce obișnuia să facă Proteus din Homer. După ce, pentru glorie, luase tot felul de infățișări, se prefăcu în cele din urmă în foc, atit de mult era însetat de faimă. Și acum acest uimitor înțelept s-a transformat în cărbuni, ca și Empedocle. Deosebirea e, însă, că Empedocle se îngrijise ca nimeni să nu-l vadă cind s-a aruncat în hăurile Etnei, pe cită vreme nobilul cinic și-a ales adunarea cea mai numeroasă din Hellada și, construind acolo rugul cel mai înalt cu putință, s-a aruncat pe el, de față fiind o mulțime de martori, după ce, cu cîteva zile înainte de înfăptuirea cea cutezătoare, ținuse mai multe cuvintări.

2. Pareă te vād cum izbuenești în hohote de ris aflind negliobia bătrînului despre care-ți vorbesc; ba te și aud, firește, strigînd: „Cită nebunie, cită sete de slavă!“, la care mai adaugi și alte vorbe pe care le rostim noi de obicei în asemenea împrejurări. Dar tu spui lucrurile astea de la depărtare și fiindcă ești mult mai la adăpost. Eu, însă, mi-am arătat dezaprobarea chiar lingă rug, după ce și mai-nainte înfierasem hotărîrea lui Peregrinos în fața unei mari mulțimi de ascultători. Unii au fost cuprinși de indignare, și anume cei care admirau scrinteala bătrînului. S-au aflat, însă, și oameni care, ca și mine, să-și bată joc de el. Totuși, puțin a lipsit să fiu sfișiat de cinici, precum fusese sfișiat Acteon² de cîini sau vărul său, Pentheus³, de mainade.

3. Acum am să-ți infățișez desfășurarea dramei. Îl cunoști doară pe autor, și ai fi putut afla ce mai tragedii a jucat în cursul întregii sale vieți, de i-a întrecut chiar pe Sofocle și pe Eschyl. Îndată ce am ajuns în Elis, trecînd prin gim-

¹Zeu marin, înzestrat cu darul profeției. Ori de cite ori voia să se sustragă întrebărilor muritorilor se metamorfoza în apă, foc, pămînt etc.

²Vînător mitologic prefăcut de zeița Artemis în cerb și sfișiat de cîini.

³Rege al Thebei, pedepsit a fi ucis de mainade.

naziu, l-am auzit pe un cinic, care, cu o voce puternică și aspră, turuia într-una la trivialități, ocărînd fără deosebire pe toată lumea. Apoi, strigătele sale au încetat cînd a început să vorbească despre Proteus. Am să încere, pe cît mi-o sta în putință, să-ți povestesc cele ce a spus. Iar tu vei recunoaște, nici vorbă, gălăgioasa vorbărie a cinicilor, căci adeseori i-ai auzit zbirînd.

4. „Pămîntule, soare, spunea el, voi, fluvii, tu, mare, și tu, strămoș al nostru, Heracle, cuteza-va careva să-l numească pe Proteus iubitor de slavă deșartă, cînd a îndurat lanțurile din Siria, cînd a dăruit cinei mii de talanți patriei sale, cînd a fost alungat din Roma, el, Proteus, a cărui strălucire biruie strălucirea soarelui și se poate lua la întrecere cu Zeus Olimpianul? Dar pentru că a hotărît să-și sfîrșească zilele prin foc, unii pun această hotărîre pe seama preținsei sale infumurări. Heracle n-a făcut același lucru? Asclepios și Dionysos n-au fost loviți de trăsnet? Și, în sfîrșit, Empedocle nu s-a aruncat oare în hăurile Etnei?”

5. După cuvintele rostite de către Theagenes, căci ăsta era numele zurbagiului, am întrebat pe unul dintre cei ce se aflau de față: „Ce să însemne oare focul pe care-l văd?” Și am mai vrut să aflu și ce legături îi unesc pe Heracle și pe Empedocle cu Proteus. Omul mi-a răspuns: „Nu peste multă vreme Proteus are să se dea pradă flăcărilor la Jocurile olimpice”. Am stăruit atunci: „Cum? Pentru care motiv?” Acela începu să-mi vorbească, dar cinicul zbiera în așa hal, că mi-a fost cu neputință să mai aud altceva. Și l-am ascultat dînd drumul și celorlalte argumente și copleșindu-l pe Proteus cu admirația și cu hiperbolele sale. Nu s-a coborît pînă acolo încît să-l asemuie cu filosoful din Sinope ori cu dascălul său, Antisthene, ci, prețuindu-l mai presus decît pe Socrate, i-a zvîrlit provocarea lui Zeus însuși să se ia la întrecere cu el. Apoi a crezut de cuviință să-i pună, aș zice, pe aceeași treaptă, și iată cum și-a sfîrșit cuvîntarea: -

6. „Într-adevăr, omenirea cunoaște două capodopere nemaipomenite, pe Zeus din Olimpia și pe Proteus. Plăsmui-

torul celui dintii a fost artistul Phidias, pe cîtă vreme autorul celuilalt nu e altul decît însăși natura. Acum această podoabă a lumii are să ne părăsească, plecînd dintre noi și lăsîndu-ne orfani, ca să sălășluiască între zei." Cuvintele rostite l-au făcut de era tot o apă; a vărsat lacrimi care au stîrnit hazul și, smulgîndu-și părul, de altfel cu luare-aminte, ca să nu tragă de el prea mult, a fost luat în cele din urmă de acolo de către niște cinici, care-l mîngiau, în timp ce el se ineca în sughițuri. [...]

11. Cam în acea vreme s-a inițiat omul nostru în minunata înțelepciune a creștinilor, ajungînd ucenicul preoților și cărturarilor lor de pe meleagurile Palestinei. Dar ce să vă mai spun? În scurtă vreme a dovedit că, în comparație cu el, aceștia sînt doar niște copii. El era profet, căpetenie de thiasos¹, mai-mare al adunării, îndeplinind toate funcțiile singur. Tălmăcea și lămurea unele din cărțile lor, alcătuiind el însuși multe scrieri. Îl priveau ca pe un zeu, îl socoteau drept dătător de legi și îl numeau ocrotitorul lor. Creștinii se mai închină și acum acelui mare om, care a fost răstignit în Palestina fiindcă a introdus în lume un nou cult.

12. Întemnițat, pentru că era creștin, Proteus a fost zvirlit în închisoare. Dar și întemnițarea i-a adus o faimă destul de mare pentru tot restul vieții, fiindcă ajunsese vestit pentru vrăjitorii și pentru setea lui de slavă, cele două ambiții ale lui Proteus. Îndată ce fu pus în lanțuri, creștinii socotiră cele întîmplate ca o adevărată năpastă și încercară să facă tot ce le-a stat în puteri ca să-l smulgă din închisoare. Cum însă n-au putut să ajungă la nici un rezultat, au început, cu o nespusă rivnă, să se îngrijească de Proteus în fel și chip. Odată cu ivirea zorilor se puteau vedea prin preajma închisorii cîteva babe, femei văduve, dimpreună cu niscăi copilași orfani, care pîdeau pe la poartă. Mai-marii sectei, mițîndu-i pe temniceri, își petreceau pînă și noaptea înlăuntru, laolaltă cu el. I se aduceau apoi omului nostru felurite soiuri de bucate, se citeau înlăuntru cărțile sfinte ale creștinilor,

¹Ceată de dansatori.

și oamenii lor cei mai de văză îl numeau pe preabunul Peregrinos, care mai purta încă acest nume, un nou Socrate.

13. A venit la el și lume de prin cetățile Asiei: niște trimiși de-ai creștinilor, pe care aceștia îi trimiseseră pe cheltuiala obștii, ca să-i vină într-ajutor, să-l apere și să-i aducă mîngiere. Într-adevăr, cînd statul lovește în felul ăsta pe vreunul dintre confrății lor, creștinii, cit ai elipi, sar să-l ajute și, ca să fiu scurt, nu se dau în lături de la nici o jertă. Așa că, de îndată ce-au aflat de întemnițarea lui, i-au și cărat la bani cu nemiluita. Așa s-a făcut că Peregrinos avea la îndemină ciștiguri însemnate. Nefericiții ăștia de creștini sint incredințați că vor trăi în veșnicie. Iată pentru ce disprețuiesc moartea, iar cei mai mulți se și bucură cînd au prilejul s-o infrunte. Ba, mai mult încă, primul lor dătător de legi i-a făcut să creadă că sint toți frați între ei, de îndată ce, schimbîndu-și legea și tăgăduindu-i pe zeii hellenilor, începură să se inchine vestitului sofist care fusese răstignit și să trăiască după legile date de el. Din acea clipă ei disprețuiră, de asemenea, orice fel de bun, socotind că averile le stăpînese în devălmășie. Dar nici una din credințele lor nu e primită de acești creștini pe calea unei tradiții bine întemeiate. Bunăoară, dacă vine la ei vreun pehlivan mai isteț ca alții, în scurt timp se îmbogățește, bătîndu-și joc de prostia lor¹.

Traducere de Radu Hâncu

¹Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, București, ESPLA, 1959.

SCEPTICISMUL

Scepticismul (din grec. σκέπτομαι = privesc, examinez) în sens nedeterminat este foarte vechi, tendințe sceptice apărând încă din perioada de început a filosofiei eline.

Ca un curent filosofic determinant, scepticismul este întemeiat de Pyrrhon, continuat de Arcesilaos, Carneades, „vechiul“ scepticism și Academia Medie, reluat și dezvoltat de „noul“ scepticism al lui Aenesidemos din Alexandria, de Sextus Empiricus și de alții. Atacînd stoicismul și epicurismul, scepticismul antic apare ca o doctrină care pune sub semnul întrebării posibilitatea cunoașterii adevărului obiectiv. Afirînd că lucrurile nu pot fi cunoscute în mod autentic scepticismul recomandă „suspendarea“ (εποχή) judecății, „abținerea“ de la judecată ca principiu gnoseologic și indiferența, impasibilitatea în practică pentru a cuceri pe această cale fericirea, „seninătatea sufletească“, „imperturbabilitatea sufletului“ (ἀταραξία).

Apărut în perioada crizei societății sclavagiste, scepticismul re apare în desfășurarea ulterioară a istoriei filosofiei, cu un conținut nou, determinat de noile împrejurări istorice. În Renaștere și în secolul al XVII-lea, a contribuit la lupta împotriva dogmatismului religios și scolasticii, la combaterea metafizicii. În secolul al XVIII-lea a reprezentat, sub forma agnosticismului, un compromis care a avut un rol de seamă în promovarea progresului științific. În filosofia contemporană tradiția sceptică a fost preluată mai ales de pozitivism. Teza incognoscibilității realității este combătută de materialismul dialectic care afirmă posibilitatea cunoașterii lumii, sprijinindu-se pe rezultatele verificate ale practicii.

Pyrrhon, socotit drept întemeietorul scepticismului propriu-zis (după numele lui filosofia sceptică a fost denumită și *pyrrhonism*) s-a născut în orașul Elis din Peloponez în anul 365 și a murit în anul 270 înaintea erei noastre. Viața sa nu ne este cunoscută mai îndeaproape. Se povestește doar că, datorită considerației de care se bucura, orașul său natal l-a ales pontif suprem iar pe filosofi i-a scutit de impozite, ținând seama de foloasele pe care aceștia le-au adus comunității.

Pyrrhon nu a lăsat scrieri filosofice. Din puținele relatări ale unuia dintre elevii săi, Timon din Filasia, aflăm despre contribuția sa filosofică ce a constat nu atât dintr-o doctrină bine încheată sau dintr-o metodă dialectică, ci dintr-un mod de viață (*ἀγῶγῆ*) care urmărea în primul rînd asigurarea fericirii și a libertății în cadrul constituit de legi și obiceiuri.

A fi pyrrhonian însemna a-l imita pe Pyrrhon, dar povestirile despre felul în care se comporta filosoful însuși sînt contradictorii. După unele anecdote asupra vieții sale, el manifesta o indiferență față de obiceiurile și fenomenele exterioare mergînd pînă la absurd, încît își primejduia sănătatea și viața.

Există și o altă tradiție potrivit căreia Pyrrhon era un om înzestrat cu bun simț și dreaptă judecată, indiferent numai față de opiniile dogmatice ale filosofilor și care își modera simțămintele în fața forțelor de neocolit ale naturii.

Timon, relatînd părerile filosofice ale lui Pyrrhon arată că acesta afirma că, senzațiile noastre despre lucruri fiind contradictorii, nu putem cunoaște lucrurile în ele însele, alcătuirea internă a acestora, ci numai aparențele, iar acestea nu pot fi clasificate nici ca adevărate, nici ca false. De vreme ce tot ce știm despre lucruri că nu sînt decît senzațiile noastre, nu trebuie nici să le acceptăm, nici să le refuzăm, ci să ne „abținem“ judecata în legătură cu ele (*ἐποχῆ*). Prin abținerea de la orice afirmații privind realitatea lucrurilor obținem seninătatea, liniștea sufletească (*ἀταραξία*) și fericirea care este scopul final al filosofiei sau al înțelepciunii. Pentru Pyrrhon, filosofia care nu trebuie să fie o dialectică elaborată, are menirea să-i facă pe oameni independenți sub aspect moral și psihologic atât față de metodele cugetării cît și față de lucrurile exterioare.

ARCESILAOS

Arcesilaos, întemeietorul Academiei medii, s-a născut la Pitane în Eolia în anul 318 și a murit în anul 244 î.e.n.

Contemporan cu Epicur și cu Zenon, a preluat conducerea Academiei din Atena după moartea lui Crates. Deși nici una dintre scrierile sale nu ne-a rămas, știm, prin Cicero și Sextus Empiricus, că Arcesilaos a respins dogmatismul metafizicii platonice, rupându-se astfel de vechea Academie, și a combătut cu energie stoicismul și epicurismul. Arcesilaos a luat în discuție problema criteriului adevărului și după unii, el, și nu Pyrrhon, este cel care a folosit pentru prima dată noțiunea de *ἐποχή* sau de suspendare a judecății.

La acuzația stoicilor că scepticii neagă (prin *ἐποχή*) acțiunea umană, Arcesilaos elaborează doctrina sa despre „probabil“. „Probabilul“ sau „raționalul“ este ceea ce are un temei bun (*ἔυλογον*), ca reprezentare subiectiv-convingătoare. Temeiul bun nu este suficient pentru obținerea adevărului, dar cu ajutorul lui oamenii își pot conduce viața. Astfel, pentru Arcesilaos regulile acțiunii nu sînt suprimate, în domeniul practic.

CARNEADES

Carneades, unul dintre celebrii succesori ai lui Arcesilaos la Academie, s-a născut la Cirene în Cirenaica, în anul 217 și a murit în anul 132 î.e.n. Ca și în cazul lui Arcesilaos, nu ne-a rămas nimic scris de la Carneades, și filosofia sa, îndreptată împotriva dogmatismului stoic și a dogmatismului epicurean, ne este cunoscută în primul rînd prin mijlocirea lui Sextus Empiricus. În jurul anului 150 î.e.n., Carneades a fost trimis la Roma împreună cu alți doi filosofi spre a cere absolvirea Atenei de plata unei amenzi. Aici a rostit două faimoase discursuri care ilustrau logica scepticismului, unul pentru dreptate, pe care o fundamenta în legea naturală, altul în defavoarea dreptății, pe care o reducea la utilitate.

După Carneades nu există absolut nici un criteriu al adevărului, nici senzația, nici reprezentarea, nici gîndirea și nici altceva asemănător, „fantezia cataleptică“ (*ψαντασια καταληπτικῆ*) nu poate fi deose-

bită de reprezentarea numai aparent adevărată și în consecință trebuie să ne suspendăm judecata în cazul oricărei reprezentări. Răspunzînd criticii stoice că prin suspendarea judecării (prin $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$), se subminează baza rațională a acțiunii umane, Carneades arată că în cazul acțiunii practice nu avea nevoie de un adevăr obiectiv, fiind suficientă înțelegerea probabilului.

Carneades pune în dubiu doctrina stoicilor privind existența și esența lui Dumnezeu. De aici, tendințele ateiste ale concepției sale. Carneades admite că există o regularitate în lume, și o ordine la care se supun toate lucrurile și toate ființele.

AENESIDEMOS

Aenesidemos s-a născut la Cnossos, în Creta, trăind, după cum se consideră de obicei, în primul secol al erei noastre. A predat o perioadă la Alexandria. Filosofia sa ne este cunoscută datorită descrierilor detaliate ale lui Sextus Empiricus.

Principala contribuție a lui Aenesidemos la scepticismul grec o constituie *tropii* (sau modurile de infirmare) apărînd pentru prima oară în scrierea sa *Discursuri pyrrhoniene*. Tropii, pe care Sextus Empiricus i-a așezat la baza scepticismului grec, sînt moduri de a conduce argumentația care constituie atît un model logic cit și un instrument euristic. Tropii conduc la formularea unor pretenții egal de plauzibile, dar reciproc contradictorii asupra aceleiași realități externe, existența acestor pretenții contradictorii fiind posibilă, după el, din cauza caracterului cu totul relativ al percepțiilor noastre senzoriale.

O altă contribuție a lui Aenesidemos a fost distingerea între semne *comemorative* și semne *indicative*. O cicatrice este un semn comemorativ al unei răni anterioare, mișcările corporale ale unei persoane sînt un semn indicativ pentru sufletul acesteia pe care nu-l putem observa niciodată în mod direct. După Aenesidemos filosofia cade în contradicție cînd se ocupă de semne indicative, domeniul adevăratei filosofii fiind constituit de semnele comemorative și de relațiile dintre ele.

Considerat drept cel mai important dialectician dintre scepticii greci și comparat pentru argumentația sa cu Hume și cu Kant, Aenesidemos a încercat să combată doctrinele materialiste din antichitate privind legătura cauzală dintre fenomene.

Sextus Empiricus, medic și filosof grec, considerat de Hegel drept cel mai important autor pentru istoria filosofiei, dintre sceptici, a trăit aproximativ pe la mijlocul secolului al doilea, poate și în primul sfert al secolului al treilea al erei noastre. Nu știm nici unde s-a născut, nici unde a predat, nici unde a murit. Cunoștea bine atât Roma și Atena, cât și Alexandria, fiind probabil cap al școlii sceptice dintr-un mare oraș. Numele său, „Empiricus“, poate fi și un nume propriu, dar poate fi mai degrabă o caracterizare datorită faptului că era medic „empiric“ (în opoziție cu școala „metodică“) ce se conducea după ceea ce se înfățișează, nu după teorii.

Operele lui Sextus, care reprezintă o sinteză a scepticismului antic, cuprinzând expuneri detaliate ale filosofiei sale dar și informații prețioase asupra filosofiei grecești în general, se împart în două părți: 1. *Hypotyposes Pyrrhonianae* (*Schizele pyrrhoniene*) în trei cărți consacrate mai mult expunerii generale a scepticismului. Prima dintre aceste cărți definește termenii cheie ai scepticismului, celelalte două atacă dogmatismul, în special al stoicilor. 2. *Adversus mathematicos* (*Contra învățaților*) în unsprezece cărți, din care șase sînt îndreptate contra „savanților“, iar cinci contra filosofilor; și o lucrare independentă, *Contra dogmaticilor*, îndreptată mai ales împotriva stoicismului și epicurismului.

Se menționează că în opera lui Sextus Empiricus se găsesc germeii logicii propozițiilor. Sextus atacă demonstrația silogistică, susținînd că orice silogism este un cerc vicios, deoarece adevărul concluziei trebuie să fie întotdeauna cunoscut dacă adevărul premisei majore este confirmat.

TEXTE FILOSOFICE (SEXTUS EMPIRICUS)

Despre cele zece moduri de suspendare a judecării
Schize pyrrhoniene, I, 36/

Ni s-au transmis în mod obișnuit de la *vechii sceptici moduri* din care se pare că se ajunge la suspendarea judecării, moduri,

În număr de zece, care mai poartă și denumirile sinonime de *argumente* sau *tipuri*. [...]

Ibid., I, 40/

Primul argument zicem că este acela după care, «din cauza» deosebirii dintre animale, reprezentările lor nu se produc la fel, deși obiectele sînt aceleași. Aceasta o deducem din diferențele în felul cum se nasc și din deosebirile de alcătuire a corpurilor.

Ibid., I, 43-44/

Este firesc ca neasemănările și deosebirile în felul nașterilor să provoace mari opoziții în simțuri, fiind cauza neamestecului, a nepotrivirii și a opunerii. Dar și deosebirea dintre părțile principale ale corpului, și mai ales a celor destinate de natură pentru judecată și simțire, poate produce cea mai mare opunere a reprezentărilor [provocată de felurimea animalelor]. Astfel cei bolnavi de gălbănare spun că sînt galbene lucrurile care nouă nu se înfățișează ca albe, iar cei care au ochii congestionați le văd de culoarea singelui. Deoarece unele dintre animale au ochii galbeni, altele au ochii injectați cu sînge, altele îi au albi și altele de altă culoare, trebuie ca ele să aibă o percepere diferită a culorilor.

Ibid., I, 47-48/

Dacă supunem ochiul unei apăsări laterale, atunci formele aspectele și dimensiunile lucrurilor vizibile ne apar alungite și îngustate. Așadar este firesc ca acele animale care au pupila oblică și lungită, cum sînt caprele, pisicile și cele ce le seamănă, să-și reprezinte lucrurile sensibile ca deosebite și nu la fel cum le percep animalele care au pupilă rotundă. [...]

Ibid., I, 49-50/

Deci, deoarece corneele care învăluie ochiul unele sînt la ochii proeminenți cu totul ieșite în afară din cauza convexității, altele sînt mai concave iar altele sînt date înapoi, lățite,

este normal ca din această cauză să fie modificate și reprezentările, încît ciinii, peștii, leii, oamenii și lăcustele nu văd aceleași lucruri ca fiind egale în mărime, și de asemenea cît privește forma, ci ei le văd așa cum simțul văzului care primește aparența lucrului sensibil le făurește amprenta. Și același lucru se poate afirma despre celelalte senzații. Căci cum s-ar putea spune că animalele în scoică și cele cu carnea goală și cu țepi și cele cu pene și cele cu solzi au aceleași senzații tactile? [...] La fel și cu gusturile [se întimplă], intrucît unele animale au limba aspră și uscată, altele o au extrem de umedă. [...] Deoarece și animalele au organul gustativ diferit, ele vor primi și reprezentări diferite în ceea ce privește gustul din partea lucrurilor gustate.

Căci așa cum aceeași hrană distribuită (în corp) devine ici vină, colo arteră, în altă parte os, în alta tendon, fiecare din celelalte lucruri din corp invederind o altă capacitate după deosebirile părților care o asimilează, și așa cum apa, care e una și aceeași, împărțită în copaci, devine ici scoarță, colo ramură, în altă parte fruct și încă smochină sau rodie și toate celelalte, și așa cum același suflu al muzicantului, fiind unul și același, în flaut devine ici un ton ascuțit, colo un ton grav, colo un sunet înalt, tot astfel este normal ca lucrurile exterioare să fie văzute diferit din cauza constituției diferite a animalelor care primesc reprezentările. În mod și mai clar se poate constata acest lucru din lucrurile dorite și evitate de animale. Parfumul de mirt apare oamenilor drept cel mai plăcut, lucru, pe cînd cărăbușii și albinele îl suportă greu. Uleiul de măsline folosește oamenilor; pe viespi și albine le omoară dacă sînt stropite cu el. Mai departe, apa mării este pentru oameni neplăcută la băut și cu gust de medicament, pe cînd pentru pești este cea mai plăcută și ușor de înghițit. [...] Dar, spre a nu părea că insistăm (asupra acestor lucruri) mai mult decît trebuie (concludem că), dacă aceleași lucruri sînt pentru unele animale, neplăcute, pentru altele plăcute, iar plăcutul și neplăcutul atîrnă de impresia simțurilor, urmează că pentru animale, din lucrurile care

stau la baza senzațiilor, rezultă reprezentări diferite. Deci, dacă aceleași lucruri apar deosebite în funcție de felurimea animalelor, noi vom putea spune cum vedem lucrurile exterioare, dar ne vom suspenda judecata cu privire la esența naturii lor. Și noi nu vom putea face o apreciere cu privire la deosebirea dintre reprezentările noastre și cele ale altor animale, intrucît noi înșine sintem angajați ca parte în această controversă și, de aceea, avînd mai degrabă nevoie de cineva care să ne judece, decît putem noi înșine judeca.

Ibid., I 61/

Dacă reprezentările devin diferite în urma schimbării animalelor, reprezentări a căror valoare e imposibil s-o apreciem, este necesar să ne suspendăm judecata în privința lucrurilor externe (care stau la baza senzațiilor).

Ibid., I, 79-80/

Astfel se prezintă primul mod al suspendării judecătii. Al doilea mod spuneam că rezultă din deosebirile care există între oameni. Chiar dacă cineva, în chip ipotetic, ar consimți că oamenii sint mai demni de incredere decît animalele ne-cugetătoare, vom descoperi cit de mult se impune necesitatea de a suspenda judecata, ca urmare a faptului că noi, oamenii, ne deosebim între noi. Se afirmă că omul este compus din două părți: sufletul și corpul, iar noi ne deosebim unii de alții în ambele aceste privințe, și anume: în privința corpului ne deosebim prin forma lui și prin alcătuirea lui, proprie fiecărui individ. Se deosebește ca formă corpul unui scit de corpul unui indian, iar diferența o produce, cum se spune, predominanța umorilor. Din cauza dominării deosebite a umorilor devin deosebite și reprezentările lor, așa cum am stabilit în *primul argument*. Prin aceasta există o mare deosebire între ei cit privește alegerea și editarea lucrurilor exterioare, De alte lucruri se bucură indienii, de altele grecii noștrii, iar a se bucura de lucruri diferite este un semn că primim impresii deosebite de la lucrurile exterioare care stau la baza senzațiilor.

Ibid., I 85/

Întrucit sint atitea schimbări in oameni cu privire la corpul lor, ne mulțumim să spunem puține din cele multe [cite întilnim la filosofii dogmatici], este normal ca oamenii să difere unii de alții și in cē privește sufletul considerat in mod izolat. Căci sufletul este un fel de amprentă a corpului [...]. Cēa mai mare probă a deosebiriilor, multe și fără sfirșit ale felului de a gindi al oamenilor sint nepotrivrile arătate de către filosofii dogmatici cu privire la felurite lucruri și cu privire la ceea ce se cuvine ca ei să aleagă și ce să evite.

Ibid., I 87-89/

Deoarece alegerea și evitarea consistă in plăcere și neplăcere, iar plăcerea și neplăcerea consistă in senzații și reprezentare, și cum același lucru unii il aleg, iar alții il resping, urmează ca noi să tragem concluzia că pe oameni nu-i impresionează la fel aceleași lucruri: altmineri ar fi ales sau evitat aceleași lucruri in același fel. Dacă aceleași lucruri ii impresionează pe oameni in mod diferit, din cauza deosebirii lor, și in acest punct de vedere se impune desigur suspendarea judecătii, încit este posibil ca noi să fim in stare a spune in ce fel fiecare din lucrurile sensibile se infățișează in raport cu fiecare deosebire, dar nu putem să lămurim ce sint-ele față de adevărata lor natură. Sau vom da increderea noastră tuturor oamenilor, sau o vom da unora din ei. In cazul cind ii vom crede pe toți, vom încerca (să demonstrăm) lucruri imposibile și vom accepta lucruri contradictorii. Iar dacă vom crede numai pe unii, să ni se spună a căror părere trebuie s-o acceptăm. Căci platonul va spune că pe a lui Platon, epicureul pe a lui Epicur și alții la fel. In chipul acesta, certindu-se ei și fără să poată cădea la o înțelegere, ne vor sili la suspendarea judecătii.

Cel ce spune că trebuie să ne dăm adeziunea celor mai mulți vorbește copilărește, căci nimeni nu poate merge din om in om și întreba pe toți spre a vedea cu ce părere sint de acord cei mai mulți, intrucit un lucru poate fi acceptat la

unele națiuni pe care noi nu le știm. Astfel sînt lucruri rare la noi, dar care se întîlnesc la numeroase popoare, și ceea ce se întîmplă des celor mai mulți din noi sînt rare la cele mai multe popoare. [...] Deoarece unii sînt egoiști, dogmaticii spun că trebuie să ne preferăm pe noi celorlalți oameni în ce privește aprecierea lucrurilor, știm că pretenția lor este absurdă (nepotrivirea se datorește în parte și lor; dacă ei, acordîndu-și întîietate, judecă în modul acesta probabilitățile pe care le dau simțurile, anulează propria lor judecată). Dar, urmărind în aplicarea raționamentului nostru la un singur ins, bunăoară la înțeleptul visat de ei, să ajungem a suspenda judecata, vom începe să ne ocupăm de modul *al treilea* la rînd (de suspendare a judecății). Acesta spuneam noi că este un rezultat al deosebirii dintre senzații. Că senzațiile diferă unele de altele este neîndoielnic. Picturile pentru vederea noastră par a avea adîncituri și reliefuri, dar nu și pentru pipăit. De asemenea mierea apare dulce gustului nostru, dar e lipsită de dulceață pentru văz. Este deci imposibil a susține pur și simplu că e dulce sau lipsită de dulceață [...]. Se mai pot spune multe de acest fel. Totuși, spre a nu duce scrisului nostru zăbavă vom spune următoarele: fiecare din senzațiile pe care le avem ni se prezintă într-o formă complexă. Spre exemplu, mărul este neted, aromat, dulce galben. Deci nu este evident dacă are realmente numai aceste calități, sau are o calitate unică, dar ea se diversifică din cauza alcătuirii diferite a organelor de simț, sau poate că are mai multe calități decît cele ce ne sînt date de simțuri, întrucît unele din aceste calități nu ne cad sub simțuri. S-ar putea socoti că mărul are o calitate unică, *din cele spuse de noi mai înainte* despre hrana distribuită în corpuri și despre apa împărțită în copaci și despre suflarea împărțită în flaute și fluieri și suflată în instrumente asemănătoare cu acestea. Tot astfel poate și mărul să fie unitar, el este perceput ca avînd deosebite (calități) din cauza deosebirii organelor, simțurilor prin care are loc perceperea lor. Iată, deci, cum putem conchide că mărul poate avea mai multe calități

decît calitățile care ne sînt date prin senzații. Să ne închipuim pe cineva care din naștere are simțurile pipăitului, mirosului și gustului dar care nici nu aude, nici nu vede. Acesta își va imagina că nici vizibilul, nici ceea ce este perceptibil prin simțul auzului nu are existență, ci numai acele trei genuri de calități pe care el e capabil să le perceapă. Deci este cu putință ca și noi să percepem numai cele cinci senzații pe care le posedăm (din calitățile pe care le are mărul), pe care sîntem capabili să le percepem. Dar este posibil ca să existe și alte calități, care ar fi percepute de alte organe ale simțurilor, de care noi nu ne bucurăm. Și de aceea nici nu percepem calitățile care sînt de domeniul acestor simțuri. Dar cineva ar putea spune că natura a creat simțurile pe măsura lucrurilor sensibile. Ce fel de natură (răspundem noi), căci există o asemenea nepotrivire — ce nu poate fi înlăturată — între filosofii dogmatici în legătură cu realitatea naturii? Dacă individul care judecă acest lucru, dacă există o natură (a lucrurilor), este un om de rînd, el nu este demn de incredere după dogmatici, iar dacă e un filosof și el contribuie la neînțelegeri, este, prin urmare, judecat și nu judecător. Afară numai dacă ar concede că există în măr numai acele calități pe care le percepem în el, sau mai multe decît atîtea, sau — dimpotrivă — că nici măcar calitățile care cad sub simțurile noastre nu există, astfel încît nu s-ar putea lămuri ce fel de lucru e mărul. Același raționament este valabil și pentru celelalte lucruri sensibile. Dacă totuși simțurile nu percep lucrurile exterioare, atunci nici rațiunea discursivă nu poate să le surprindă pe acestea întrucît rămîne fără un îndrumător, și astfel prin acest argument pare a se ajunge — ca o concluzie — la suspendarea judecății în privința lucrurilor exterioare, pe care senzațiile se întemeiază.

Ca să arătăm că, și dacă aplicăm argumentul la fiecare senzație în parte sau dacă ne îndepărtăm de senzații, va trebui să ne oprim la suspendarea judecății, vom considera acum și al *patrulea* mod al acesteia. Acest mod este denumit cel referitor la împrejurări, înțelegînd prin împrejurări dis-

pozițiile, stările noastre afective. Aceasta se vede, zicem noi în faptul de a fi într-o stare naturală sau contra naturii, în a fi treaz sau a dormi, în a fi de o anumită vîrstă, a fi în mișcare sau a fi în repaus, a urî sau a iubi, a fi flămînd sau sătul, a fi băut sau nebăut; (modul al patrulea rezultă și) din stările anterioare, de a fi plin de curaj sau a fi speriat, a fi îndurerat sau a se bucura. [...]

Ibid., I 112—119/

Din moment ce există atît de multe nepotriviri, provenind din stările oamenilor, aceștia schimbîndu-și după împrejurări dispozițiile, de bună seamă ar fi ușor de spus cum apare fiecăruiia fiecare din lucrurile exterioare; nu mai este însă ușor să spunem cum sînt ele în realitate, căci nepotrivirea este imposibil de apreciat. Cine judecă această nepotrivire sau este într-o dispoziție, din cele despre care am vorbit mai înainte, sau nu se află în nici un fel de dispoziție. A spune în general că nu este în nici o dispoziție, cum ar fi dacă am spune că nu este nici sănătos, nici bolnav, nici nu se mișcă, nici nu e în repaus, că nu are o vîrstă oarecare și că e lipsit de celelalte dispoziții, ar fi o culme a nebuniei. Dacă judecă reprezentările, fiind într-o dispoziție oarecare, atunci el este parte în neînțelegere și, de fapt, nu va fi un judecător imparțial al lucrurilor din afară care stau la baza senzațiilor, deoarece este tulburat de dispozițiile în care se află. Deci nici cel ce e treaz nu poate compara reprezentările celor ce dorm cu reprezentările celor treji, nici omul sănătos pe ale bolnavilor cu reprezentările celor sănătoși. Noi aprobăm mai degrabă lucrurile prezente și care ne impresionează pe noi decît lucrurile care nu sînt de față. Și în alte privințe este imposibil de apreciat anomalia unor astfel de reprezentări. Căci cel care apreciază de preferință o reprezentare în dauna alteia, sau o împrejurare în dauna alteia, sau face aceasta fără să judece și fără să demonstreze sau judecînd și demonstrînd. Dar el nu poate da preferință nici fără acestea (căci n-ar fi demn de încredere), nici cu ajutorul acestora. Căci, dacă

judecă reprezentările, el judecă neapărat în baza unui criteriu. Deci, de acest criteriu se va spune fie că e adevărat, fie că e eronat. Dacă el e eronat, autorul nu e demn de încredere. Dar dacă va spune că este adevărat, va spune sau fără demonstrație că criteriul este adevărat, sau cu demonstrație. Dacă însă o spune fără demonstrație, nu va fi demn de încredere. Dacă o spune cu demonstrație, va avea neapărat nevoie și demonstrația să fie adevărată, căci altfel va fi nedemnă de încredere. Dar va trebui mai înainte să spună dacă demonstrația adevărată luată pentru confirmarea criteriului este verificată sau nu este verificată. Dacă nu este verificată, atunci nu va merita încrederea, iar dacă a fost verificată, e evident că va spune că a fost verificată cu ajutorul unui criteriu, pentru care criteriu vom căuta o demonstrație, și apoi un criteriu pentru această din urmă demonstrație. Va avea deci fără încetare judecata nevoie de un criteriu ca să fie certă, iar criteriul la rîndul său va avea nevoie de o demonstrație, ca să fie dovedită că e adevărată. Și nici o demonstrație nu va putea fi validă dacă nu există mai înainte un criteriu adevărat, și nici un criteriu adevărat, fără o demonstrație prealabilă demnă de încredere. Astfel cad criteriul și demonstrația în mod de raționament circular, prin care ambele se dovedesc a fi nedemne de încredere. Fiecare din ele așteptînd validitatea sa de la celălalt, rămîne nedemn de încredere, la fel și celălalt. Dacă, deci, cineva nu poate da preferință unei reprezentări față de altă reprezentare nici cu ajutorul demonstrației și criteriului, nici fără ajutorul lor, urmează că reprezentările deosebite produse de dispozițiile diferite nu pot fi judecate. De aici rezultă, prin urmare, că sintem aduși la suspendarea judecății cu privire la natura realităților exterioare (obiecte ale senzațiilor) și în privința modului acesta de suspendare a judecății. *Al cincilea* mod este cel care provine din poziții, distanțe și locuri. Căci, din cauza fiecăruia din acestea, aceleași obiecte apar ca deosebite. Spre exemplu, aceeași galerie cu colonade, văzută în fiecare extremitate, pare că se îngustează, iar din mijlocul ei, apare sime-

trică de ambele părți. Apoi, aceeași corabie pare de departe ca fiind mică și staționind, pe cită vreme de aproape ni se înfățișează mare și în mișcare; același turn se artă de departe ca rotund, iar de aproape e pătrat. Acestea sînt efectele care se datorează distanțelor. Cit privește efectele datorate locurilor, bunăoară, lumina opaițului la soare pare întunecată, iar în obscuritate ca strălucitoare Apoi, aceeași vislă în apă-pare frintă, iar afară din apă ca dreaptă. [...]

Ibid., I 120—125/

Din cauza pozițiilor, spre exemplu, aceeași pictură aplecată spre spate apare netedă, iar aplecată puțin înainte pare a avea adincituri și reliefuri. Și gîturile porumbeilor, din cauza diferitelor înclinări, par deosebite sub raportul culorii. Deci întrucît toate obiectele aparente sînt percepute de la o distanță și cu o oarecare poziție, de unde rezultă o mare divergență a reprezentărilor, după cum am amintit mai sus, și acest mod ne va determina să ajungem la suspendarea judecării. Desigur, cine își propune să dea preferință unora din aceste reprezentări va încerca imposibilul. Căci, dacă emite o judecată în mod absolut și fără demonstrație, nu va fi crezut. Voind însă să se folosească de demonstrație, dacă va spune că demonstrația este eronată, se va răsturna pe sine, iar dacă spune că este adevărată i se va cere să demonstreze adevărul demonstrației, și iarăși o altă demonstrație a aceleia, deoarece și acea demonstrație trebuie dovedită că adevărată, și așa la infinit. Dar e o imposibilitate a înfățișa un număr infinit de demonstrații. Deci nici cu ajutorul demonstrației nu se va putea da preferință unei reprezentări față de altă reprezentare. Dacă nici fără demonstrație, nici cu demonstrație cineva nu poate să rostească o judecată cu privire la reprezentările de care am vorbit mai înainte, atunci trebuie să tragem concluzia suspendării judecării. Noi putem probabil spune cum pare fiecare lucru în această poziție dată sau de la această distanță sau în acest mediu, dar nu sîntem în stare a lămuri ce fel este în adevărata sa

natură, și aceasta pentru motivele spuse mai înainte. Al șaselea mod se întemeiază pe amestecuri și de aci concludem că, deoarece nici un lucru real nu ne impresionează simțurile în sine, ci întotdeauna în unire cu alt lucru, poate este cu putință să stabilim natura amestecului rezultând din unirea obiectului exterior și a ceea ce se combină cu el pentru a fi perceput, dar nu sîntem în situația de a spune care este exact măsura realității exterioare în sine. Cred că este cu totul evident că nici un lucru exterior nu ne impresionează simțurile în sine, ci întotdeauna în unire cu alt lucru și de aceea lucrul exterior considerat apare schimbat. Spre exemplu, înfățișarea noastră fizică se prezintă într-un fel în aerul cald și altfel în aerul rece, și deci n-am putea spune care este culoarea noastră reală, ci numai așa, cum e văzută în amestec cu fiecare din aceste condiții. [...]

Ibid., I 127—129/

Așa încît, prin aceste amestecuri, simțurile nu percep calitatea exactă a obiectelor externe reale. Dar nici rațiunea nu percepe lucrurile limpede, din moment ce călăuzele ei, care sînt simțurile, sînt supuse erorii. Poate că și rațiunea contribuie cu propriul ei amestec, adăugîndu-se la ceea ce fac cunoscut simțurile despre lucrurile exterioare. Observăm că sînt prezente unele umori în toate locurile, unde cred dogmaticii că se află facultatea diriguitoare, rațiunea, fie în regiunea creierului sau a inimii sau în oricare parte a corpului animalului binevoiește cineva s-o așeze. Și în acord cu modul acesta, vedem deci că neavînd posibilitatea să afirmăm ceva cu privire la natura reală a obiectelor exterioare, sîntem determinați să ne suspendăm judecata.

Al șaptelea mod de suspendare a judecării spuneam că este întemeiat pe cantitatea și constituția obiectelor supuse cunoașterii noastre, înțelegînd îndeobște prin constituție felurile de compoziție. Este evident, modul acesta ne determină să ne suspendăm judecata cu privire la natura reală a obiectelor. Spre exemplu, răzăturile cornului unui țap par albe dacă sînt

considerate pur și simplu și fără compunere, dar reunite pentru a forma substanța cornului apar negre. [...]

Ibid., I 134—163/

Astfel argumentul în favoarea suspendării judecății întemeiat pe cantitățile și compunerile lucrurilor descumpănește și pune neorînduială în existența naturii reale a lucrurilor exterioare. De aceea, s-ar părea că este firesc și ca modul acesta să ne ducă la suspendarea judecății, fiindcă nu putem face o afirmație absolută despre natura reală a lucrurilor exterioare.

Al *optulea* mod de abținere se întemeiază pe ideea relațiilor dintre lucruri; potrivit acestui mod tragem concluzia că, deoarece toate lucrurile sînt relații ale unora cu altele, trebuie să ne abținem de a judeca cu privire la ce este un lucru în mod absolut și în natura lui reală. Dar se cuvine să știm, în acest punct al expunerii, că, precum și în alte cazuri de mai sus, noi întrebuițăm în mod abuziv cuvîntul „este“ în sensul de „pare“; așadar, de fapt, spunem că „toate lucrurile par a fi relații“. Acest lucru îl afirmăm în două sensuri, odată în raport cu cel ce judecă (căci lucrul exterior și judecat apare în relație cu cel ce judecă), în alt sens considerînd raportul cu lucrurile privite corelativ, ca dreapta în raport cu stînga. Că toate sînt relații, am dezbătut lucrul acesta și mai înainte (cînd spuneam) bunăoară că, din punctul de vedere al celui care judecă, fiecare lucru apare în relație cu acest animal și cu acest om, și cu această senzație, și în relație cu această împrejurare. După lucrurile considerate împreună, fiecare lucru apare în relație cu acest amestec anumit, combinație, cantitate sau poziție. Dar sînt și argumente speciale pentru a dovedi caracterul relativ al tuturor lucrurilor, și după cum vom vedea mai jos: lucrurile care sînt diferite se deosebesc de lucrurile în relație sau nu? Dacă se deosebesc, întrucît orice lucru care diferă este în relație (întrucît este afirmat ca diferit, în relație cu lucrul de care diferă), urmează că lucrurile care se deosebesc sînt relații.

După filosofii dogmatici, dintre lucruri unele sînt genuri supreme, altele specii ultime, iar altele și genuri și specii. Dar toate acestea sînt relații. Deci toate lucrurile sînt relații. Sau, după alții, dintre lucruri unele sînt cu totul evidente, alte sînt neclare, așa cum spun ei înșiși, cele ce apar clar fiind semnificative, iar cele neclare fiind semnificate de cele aparente. Căci după ei lucrurile aparente dau viziunea lucrurilor neclare. Deci lucrurile care semnifică și lucrul semnificat sînt relații. Și astfel toate lucrurile sînt relații. Pe lingă acestea, unele din lucruri sînt asemănătoare, altele neasemănătoare, unele sînt egale, altele inegale. Toate acestea sînt relații. Deci toate lucrurile sînt relații. Și cel ce spune că nu toate lucrurile sînt relații, statornicește că toate lucrurile sînt relații. Însuși faptul că toate lucrurile sînt relații el îl argumentează în raport cu noi, nu în mod general, prin însuși faptul că ni se împotrivesște. Prin urmare, după ce am stabilit că toate lucrurile sînt relații, e limpede pentru considerațiile care urmează că nu vom putea spune ce fel este fiecare din lucrurile externe în natura sa și în realitate, ci cum apare în funcție de caracterul lor relativ. De aci urmează că trebuie să ne abținem de a judeca natura lucrurilor.

Despre modul de abținere care rezultă din întilnirea frecventă sau rară a unui fenomen, de care spuneam că e *al nouălea* în ordinea pe care am stabilit-o vom da explicațiile următoare: soarele este desigur mult mai surprinzător decît o cometă. Dar deoarece soarele îl vedem neconținut, iar cometa rar de tot, sîntem impresionați de aceasta și ne închipuim că e un semn trimis de Zeus, pe cîtă vreme soarele deloc nu ne uimește. Dar dacă am vedea soarele apărînd doar rareori și apunînd tot așa de rar și luminînd toate dintr-o dată și făcînd ca totul să se cufunde deodată în întuneric, am privi cu multă uimire la acest fenomen. Și cutremurul de pămînt nu tulbură la fel pe cei ce îl simt pentru prima dată și pe aceia ce sînt obișnuiți cu el. Cît îl uimește marea pe omul care o vede pentru prima dată! Dar și frumusețea corpului omenesc văzută pentru prima dată și pe neașteptate ne emo-

ționează mai mult decit atunci cind ne-am obișnuit cu privirea lui. Astfel lucrurile rare ne par a fi valoroase, pe cind cele care ne sînt familiare și la îndemînă nu ne par deloc ca avînd o valoare. Dacă am presupune raritatea apei, cu cît ne-ar apărea nouă mai valoroasă decit toate celelalte lucruri socotite ca fiind de preț! Sau dacă ne-am inchipui aurul pur și simplu risipit pe pămînt cu tot atita abundență ca și pietrele, pentru cine, în acest caz, vom crede noi că va fi el de preț sau vrednic de acumulare? Întrucît aceleași lucruri ne par, prin faptul că sînt întilnite des sau rar, odată ca trezînd uimirea, și valoroase, altădată dimpotrivă, tragem concluzia că noi vom putea probabil spune cum pare fiecare din lucruri întilnit des sau rar, dar nu sîntem în măsură să arătăm natura pur și simplu a fiecăruia din lucrurile exterioare. În funcție de acest mod, prin urmare, ne abținem de a formula o judecată în privința lucrurilor amintite.

Modul *al zecelea* de suspendare a judecății, care este mai cu seamă de pus în legătură cu morala, este întemeiat pe regulile de viață pe obiceiuri, legi, credințe legendare și presupuneri dogmatice. O regulă de conduită este alegerea unui fel de viață sau a unei acțiuni izolate pe care o face un individ sau un grup de oameni, bunăoară felul de viață ales de către Diogene sau pe care-l preferau laconii. Legea este o convenție scrisă, între cetățenii unui stat; și dacă această convenție este călcată de cineva, acest om este pedepsit. Deprinderea sau obiceiul (nu este deosebire între aceste două cuvinte) este acceptarea în comun de către mulți oameni a unui lucru; nesocotind lucrul acesta, cineva nu este pedepsit. Spre exemplu, este lege a nu săvirși adulterul, dar este un obicei la noi grecii de a nu avea relații intime cu o femeie în public. Credința în mituri este acceptarea unor lucruri neîntîmplute și plătuite, cum sînt printre altele miturile privitoare la Cronos. Acestea sînt crezute de mulți ca fiind adevărate. Concepția dogmatică este acceptarea unui lucru, care

pare întărită de un raționament sau de o demonstrație, cum ar fi, bunăoară, ideea că există atomi ca elemente ale lucrurilor, sau particule omogene (sau) infime, sau alte lucruri, avind o altă natură. Noi opunem fiecare din acestea, o dată lui însuși, altădată fiecăruia din celelalte lucruri. Spre exemplu, opunem un obicei altui obicei în modul următor: unii dintre etiopieni tatuează copiii mici, pe cînd noi grecii nu facem acest lucru. Persii socotesc că este cuviincios să facă uz de haine pestriț colorate și ajungînd pînă la picioare, pe cită vreme noi, grecii, socotim acest lucru necuviincios. Mai departe, inzii se împreunează cu femeile în văzul lumii, pe cînd majoritatea celorlalte popoare consideră acest lucru rușinos. O lege se opune altei legi în felul următor: la romani, acela care a renunțat la averea părintească nu plătește datoriile părintelui, la rodieni, însă, plătește în orice caz. La locuitorii din Taurida scitică străinii erau sacrificați zeiței Artemis, dar la noi, la greci, este interzis de a omori un om într-o incintă sacră. Un fel de viață se opune altuia, atunci cînd opunem felul de viață a lui Diogene celui a lui Aristip, sau cînd opunem felul de viață al spartanilor celui al italicilor. Opunem o credință mistică alteia, cum ar fi atunci cînd într-o povestire afirmăm că Zeus este reprezentat în unele mituri ca tatăl oamenilor și al zeilor, iar în altă parte se spune că (*Iliada*, XIV, 201):

„Okeanos este obirșia zeilor, Tethys născătoarea lor“.

Și noi opunem concepțiile dogmatice unele altora, cînd pretindem că unii filosofi declară că există un singur element, alții că elementele sînt infinite la număr, că, apoi, unii susțin că sufletul e muritor, alții afirmă nemurirea lui, unii afirmă că lucrurile de pe pămînt sînt cîrmuite de pronia zeiască, alții că intimplările se desfășoară fără nici o providență. [...]

La noi, grecii, adulterul este oprit de lege, pe cită vreme la masageți, în virtutea obiceiului, se consideră indiferent

acest lucru, așa cum istoricește Eudoxos din Cnidos în cartea I a lucrării *Călătoriile*. [...] Normei de conduită i se opune deprinderea, cum ar fi bunăoară atunci când cei mai mulți oameni se împreună cu soțiile lor într-un loc retras, în vreme ce Crates făcea lucrul acesta cu Hipparhia în public. Diogene se plimba avînd un umăr descoperit, pe cînd noi umblăm așa cum e obiceiul. Datina se opune credinței în mituri, cum ar fi atunci cînd miturile povestesc despre Cronos că își înghițea copiii, în vreme ce la noi e obiceiul ca părinții să aibă grijă de copii. Mai întîlnim la noi și deprinderea de a venera pe zei ca fiind buni și neatinși de rele, pe cînd poeții ni-i înfățișează ca putînd să îndure răni și pizmuindu-se între ei. Deprinderea se opune concepției dogmatice, cum este acea împrejurare cînd, la noi, se obișnuiește a se cere de la zei bunuri. [...] Opunem regula de conduită legii, atunci cînd, deși s-a statornicit o lege care împiedecă să lovești pe un bărbat liber și de neam ales, pancratiastii se lovesc între ei din cauza normei de conduită pe care ei o urmează. Iar cînd legea interzice omuciderea, gladiatorii se omoară unii pe alții pentru același motiv. Opunem credințele legendare normei de conduită, cînd pretindem că pe de o parte miturile cu privire la Omphale spun că Heracles (*Odiseea*, X, v. 423)/:

„dărăcea lina și îndura sclavia“....

și aceasta el o făcea într-o formă moderată cum ar fi făcut-o un altul, deoarece regula după care Heracles își orînduise viața era o atitudine plină de noblețe. Opunem norma de conduită concepției dogmatice, bunăoară cînd atleții rivnesc gloria ca pe un bun, și pentru acest lucru acceptă un fel de viață plin de caznă, dar în schimb mulți dintre filosofi afirmă în chip dogmatic cum că gloria este un lucru de nimic. Noi opunem legea credinței în mituri, atunci cînd poeții prezintă pe zei ca săvîrșind adultere și avînd relații sexuale cu bărbații — iar legea la noi interzice aceste fapte — și, apoi,

opunem legea concepției dogmatice, atunci când Crisip cu discipolii lui afirmă că este un lucru indiferent a se împreuna în dragoste cu mamele și surorile proprii, ceea ce legea interzice. Noi opunem credința în mituri convingerii dogmatice, raportându-ne la împrejurarea în care poeții spun că Zeus, coborînd din cer, se împreună cu femeii muritoare, în vreme ce dogmaticii socotesc acest lucru imposibil. Mai departe, poetul spune că Zeus, de durere pentru moartea lui Sarpedon, a făcut să cadă pe pământ picături de singe (*Iliada*, XVI, v. 459), pe când dogma filosofilor spune că divinitatea este impasibilă negînd mitul despre centauri, dîndu-ne pe aceștia drept exemplu de lucru care nu există. Am fi putut da multe alte exemple cu privire la fiecare din opunerile de care am vorbit. Numai că, din moment ce s-a dovedit că o așa de mare nepotrivire a lucrurilor rezultă din acest mod de îndoială, nu vom mai afirma ce fel este lucrul exterior în realitatea naturii sale, ci numai ce fel pare el a fi, în raport cu o anumită normă de conduită sau în raport cu această lege dată sau cu acest obicei dat și fiecare din celelalte lucruri. Așadar, din pricina modului acesta, este necesar să ne suspendăm judecata despre natura adevărată a lucrurilor care se află în afară de noi. Astfel pe calea celor zece moduri ajungem în cele din urmă la suspendarea judecății.¹

Traducere A. Frenkian

Despre zeu

Ibid., III, 9-12/

[...] Cine afirmă existența zeului pretinde sau că zeul prevede cele ce se întîmplă în lume, sau că nu prevede. Dacă le prevede, le prevede fie pe toate, fie numai pe unele (*Epicurea*, fr. 374 Us.). Dar dacă le-ar prevedea pe toate n-ar mai exista

¹Sextus Empiricus; *Opere filosofice*. vol. I. București, Editura Academiei, 1965.

in lume nici un lucru rău, nici răutatea. Dar se spune că toate lucrurile sînt pline de răutate. Deci nu se va putea spune că zeul prevede totul. Dar dacă le prevede numai pe unele, de ce le prevede pe acestea și nu pe celelalte. Căci sau vrea și poate să le prevadă pe toate, sau vrea, dar nu poate, sau poate, dar nu vrea, sau nici nu vrea, nici nu poate. Dacă vrea și poate, atunci ar avea preștiința tuturor lucrurilor din motivele pe care le-am arătat înainte. Deci nu are voința și puterea previziunii tuturor lucrurilor. Iar dacă vrea, dar nu poate, este mai slab decît cauza din care nu poate prevedea lucrurile pe care nu le prevede. Și este împotriva conceptului de zeu faptul că ar fi mai slab decît un alt lucru. Dacă însă poate prevedea toate și nu vrea, atunci s-ar socoti că este invidios. Iar dacă nici nu vrea, nici nu poate, este și invidios și neputincios, afirmație pe care o fac cu privire la zeu numai oamenii lipsiți de pietate. Deci zeul nu se îngrijește de lucrurile din univers. Dacă zeul nu se îngrijește de nimic și dacă el nu săvîrșește nici o acțiune, nu avem nimic împlinit de el, atunci nimeni nu ne va putea spune de unde cunoaștem existența zeului, de vreme ce nici nu apare de la sine și nici nu o înțelegem pe calea unor lucruri împlinite de el. Pentru aceste motive este incomprehensibil dacă există zeul. Vom deduce de aici că, poate, sînt siliți să fie lipsiți de pietate cei care afirmă pozitiv existența zeului. Căci dacă ei afirmă că zeul are previziunea tuturor lucrurilor, atunci vor spune că este cauza relelor, iar dacă spun că el se îngrijește numai de unele lucruri sau că nu se îngrijește de nimic, ei sînt siliți să afirme sau că zeul e invidios, sau că e lipsit de putere, iar acestea sînt, cît se poate de limpede, opiniile unor oameni lipsiți de pietate.¹

Traducere de A. Frenkian

¹Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, ediția citată.

Ibid., III, 17-29/

Este probabil că există cauză. Căci cum ar putea avea loc creșterea, micșorarea, nașterea, pieirea, mișcarea în general și fiecare din efectele fizice și mentale, apoi cirmuirea întregului univers și toate celelalte, dacă nu printr-o cauză oarecare? Iar dacă nimic dintre acestea nu are existență reală, vom susține că se datorește unei anume cauze faptul că ele ne apar altfel decât așa cum sînt în realitate. Dar ar mai rezulta că toate se nasc din toate, la întimplare, dacă nu există o cauză. Astfel caii se vor naște la întimplare din șoareci, iar elefanții din furnici. În Teba din Egipt, bunăoară, vor avea loc ploii neînchipuit de mari și zăpezi, pe cînd în regiunile sudice nu va ploua, dacă n-ar exista o cauză care să facă regiunile sudice intuite de furtuni, iar pe cele de la răsărit secetoase. Dar se pune în situația de a-și vedea argumentele respinse cel ce susține că nu există o cauză. Căci dacă face o afirmație în mod absolut, fără să invoce o cauză, atunci nu va fi demn de crezare. Iar dacă el recurge la o cauzalitate, vrînd să anuleze cauza el o stabilește, deoarece oferă o cauză pentru a ne dovedi că nu există cauza.

Iată deci care sînt motivele care fac plauzibilă existența cauzei. Dar și faptul de a afirma că nu există o cauză a unui lucru este probabil ceea ce va rezulta în chip limpede din puținele argumente — din multe ce ne stau la îndemînă — pe care le vom înfățișa acum, pentru demonstrarea acestui caz. Astfel, bunăoară, este imposibil de a concepe cauza înainte de a percepe efectul ei ca pe efectul acesteia. Căci noi cunoaștem un lucru că este cauza efectului numai atunci cînd îl înțelegem pe acesta din urmă ca fiind efectul. Noi nu putem percepe însă intrucît efectul unei cauze este efectul ei, dacă nu concepem în prealabil cauza efectului drept cauza

lui. Căci numai atunci credem a cunoaște că este efectul ei, cînd concepem cauza lui ca fiind cauza lui. Astfel, dacă pentru a gândi cauza, trebuie cunoscut mai dinainte efectul, iar pentru a cunoaște efectul, precum am spus adineauri, trebuie cunoscută în prealabil cauza, dificultatea cercului vicios dovedește că ambele sînt de neconceput; așadar, nici cauza nu se poate concepe intrucit e cauză, nici efectul intrucit e efect. Căci fiecare din ele avînd nevoie de confirmarea pe care o dă cealaltă, nu sîntem în stare a ști care concepere are întîietate. De aceea nu vom putea să declarăm că un lucru este cauza altui lucru. Și chiar dacă cineva ar admite că poate să conceapă cauza, aceasta va fi socotită ca incomprehensibilă din pricina divergenței de păreri. Căci unii spun că există o cauză a unui lucru, alții că nu există, iar alții și-au suspendat judecata. Căci cine spune că există o oarecare cauză a unui lucru sau afirmă că susține lucrul acesta în mod absolut fără a se întemeia pe vreo cauză rațională, sau va declara că ajunge la convingerea lui datorită anumitor cauze. Iar dacă el spune că afirmația are un caracter absolut, nu va fi deloc mai vrednic de crezare decît omul care afirmă (tot) în mod absolut că nimic nu este cauza vreunui lucru. Dacă însă va pretinde să ne arate din ce anume cauze socotește că există un lucru care e cauza altui lucru, va încerca să sprijine ceea ce se află în discuție tot printr-un lucru care este obiect al cercetării. Căci, în timp ce noi examinăm dacă există un lucru care să fie cauza altui lucru, omul nostru spune că există cauza, pentru că există o cauză pentru existența cauzei. De altfel, deoarece sîntem în situația de a investiga dacă există cauza, va trebui neapărat ca omul nostru să ne înfățișeze o cauză a cauzei în virtutea căreia există cauza și încă o altă cauză a aceleia, mergînd astfel pînă la infinit. Dar este imposibil să înfățișezi cauze infinite ca număr. Și este imposibil, de aceea, să afirmi în mod pozitiv să un lucru este cauză a ceva.

De altminteri, cînd cauza produce efectul, sau este și subzistă ca producătoare a efectului, sau nu are caracterul cauzator. Ipoteza că este necauzatoare nu se admite. Dar dacă există trebuie să existe mai întii și să preceadă avînd caracterul de producătoare a efectului și apoi — așa stînd lucrurile — să producă efectul, care se spune că este produs de această cauză existentă. Cum însă cauza este relativă și există în raport cu efectul, este limpede că nu poate avea prioritate în existență față de efect. Și iată deci pentru ce, datorită caracterului de producătoare a unui efect, cauza nu poate produce lucrul al cărui cauză este. Și dacă nu poate produce nimic, fiind sau nefiind cauzatoare, urmează că nu produce nici un efect. De aceea nici nu va exista o cauză. Căci fără ea să producă efectul nu se poate concepe cauza, ea avînd proprietățile cauzalității. De aci unii argumentează astfel: cauza fie trebuie să existe concomitent cu efectul, fie că trebuie să-l preceadă, fie că trebuie să existe după ce se produce efectul. Iar a spune despre cauză că ajunge să existe după producerea efectului ei ar stirni risul. Dar nu se poate spune despre cauză nici că există înaintea efectului ei. Se spune că este concepută în relație cu acesta, iar lucrurile în relație, afirmă filosofii la care ne gîndim, în măsura în care sînt în relații, coexistă și sînt concepute împreună. Dar cauza și efectul nu pot să coexiste. Căci dacă efectul e produsul cauzei, iar ceea ce se produce trebuie să fie produs de un lucru preexistent, cauzalitatea trebuie să apară ca atare mai întii, din ea decurgînd astfel efectul. Așadar, dacă ceea ce e cauză nu există înaintea efectului, nici nu coexistă cu acesta și nici efectul nu se produce înaintea cauzei, se va dovedi că ea nu are, nici nu mai incupe vorbă, parte de existență substanțială. Dar poate că este clar că prin aceste argumente se anulează, din nou, conceptul cauzalității. Cauza fiind o noțiune relativă nu poate fi concepută înaintea efectului său. Iar dacă trebuie concepută ca fiind cauzatoare a efectului său, trebuie concepută înaintea

acestui efect, intrucit este imposibil să fie conceput un lucru înaintea a ceea ce conceperea acelu lucru nu poate preceda. Și atunci este imposibil să concepem cauza.

Din toate cele spuse mai sus tragem concluzia că dacă sînt probabile raționamentele prin care am arătat că trebuie afirmată existența cauzei, dar dacă sînt plauzibile și raționamentele care arată că este nepotrivit să declarăm existența cauzei și că nu putem admite să dăm preferință unuia din aceste argumente față de celălalt, căci, după cum am lămurit mai înainte, nu posedăm nici vreun semn, nici vreun criteriu, nici vreo demonstrație datorită căreia să fim cu toții de acord, urmează să ne suspendăm judecata în privința existenței reale a cauzei și urmează să declarăm că o cauză este „nu mai mult“ existentă decît nonexistentă, bineînțeles dacă sîntem ținuți să apreciem lucrurile după afirmațiile pe care le fac dogmaticii.¹

Traducere de A. Frenkian

Contra astrologilor

Ibid., V, 1-2/

Ni se înfățișează ca sarcină să întreprindem o cercetare cu privire la „arta matematică“, dar nu cu privire la acea artă ajunsă la desăvîrșire, compusă din aritmetică și geometrie, căci noi i-am combătut pe acei care profesază aceste discipline; nu vom cerceta nici arta prezicerii, practică de Eudoxos și Hiparh și de alți oameni de felul acestora, artă pe care unii o numesc și astronomie (aceasta, ca și agricultura și navigația, consistă în observarea fenomenelor; pornind de la observațiile lor se pot prevedea secetele și ploile foarte îmbelșugate, molimele și cutremurele și alte astfel de schimbări ale boltei inconjurătoare), ci este vorba de stabilirea de horoscoape, pe care chaldeii le împodobesc cu de-

¹Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, ediția citată.

numiri impresionante și răsunătoare, înfățișându-se lumii ca matematicieni și astrologi și tratându-i pe oamenii de rind cu insolență în fel și chip; ei clădesc împotriva noastră un mare zid al superstiției, fără să ne îngăduie a săvârși nimic în acord cu dreapta judecată.

Ibid., V, 90-95/

Dacă cei ce au parte de aceeași constelație a nașterii se află în timpul vieții sub aceleași influențe ale astrelor, atunci — fără doar și poate — cei ale căror nașteri sint diferite (în privința constelațiilor) vor avea parte de o soartă diferită. Ceea ce este fals. Căci vedem pe mulți, deosebiți ca vîrstă și cît privește forma corpului și numeroase stări afective proprii, ajungînd să-și sfîrșească la fel viața — ori murind în război, ori zdrobiți sub dărimăturile unor case ce s-au năruit peste ei, ori înecîndu-se în naufragii. Este lucru demn de îndoială cum a putut prezice chaldeul sfîrșitul acestor oameni pe cînd trăiau. Dacă este valabilă prezicerea făcută de astrolog cum că cel ce s-a născut în timp ce răsărea virful săgeții săgetătorului va fi omorît de sabie, cum de a fost cu puțință ca atîtea zeci de mii de barbari ce s-au luptat la Maraton împotriva grecilor să fi fost măcelăriți cu același prilej. Căci nu asupra tuturor plana același horoscop. Și iarăși, dacă cel ce s-a născut cînd apărea vasul vîrsătorului va trebui să moară într-un naufragiu, cum s-a întimplat că acei greci care se întorceau de la Troia au murit în naufragiul din golful Eubeei? Căci nu e cu puțință ca ei toți care se deosebeau considerabil unii de alții să se fi născut la răsăritul vasului vîrsătorului. În adevăr, nici nu e posibil să afirmăm că împreună cu acela căruia i-a hărăzit soarta să moară înghițit de valurile mării pier și toți cei din corabie. Căci de ce destinul aceluia îl învinge pe cel al tuturor celorlalți și nu din cauza unuia căruia destinul i-a preseris să moară pe uscat nu se salvează din naufragiu toți ceilalți? Altuia îi va apărea difi-

cultatea legată de animalele neinzestrate cu rațiune. Căci, dacă felul în care se constituie configurația astrelor hotărăște asupra influențelor care se exercită în mod firesc — de către ele — asupra întâmplărilor vieții, ar trebui ca, dacă un măgar și un om s-au născut în același timp în aceeași parte a zodiei (care răsărea), pentru ambii mersul vieții să fie același și nu să se întâmple, cum e adesea cazul, ca omul, fiind un vestit bărbat de stat, să fie admirat de popor, pe cită vreme măgarul să ducă toată viața greutăți și să fie minat la moară. Deci nu este probabilă afirmația că viața se desfășoară în raport cu mișcarea astrelor.¹[...]

Traducere de A. Frenkian

¹Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, ediția citată.

NEOPLATONISMUL
ȘCOALA ALEXANDRINĂ

Între secolul I î.e.n. și secolul VI e.n. are loc o reînviere și o transformare a filosofiei platonice sub influența gândirii orientale, manifestată mai ales în orașul egiptean Alexandria, într-o serie de școli care promovau o filosofie eclectică, îndeosebi idealistă, caracterizată prin misticism. Cele mai importante dintre aceste școli, întrunite sub denumirea generică de *Școala alexandrină*, sînt școala iudeo-alexandrină, reprezentată în special prin Philon din Alexandria care a acceptat ideile metafizice grecești, găsindu-le justificare, prin metoda interpretării alegorice, în textele religioase ebraice; neopitagorismul; neoplatonismul, care a atins punctul său culminant și cel mai profund iraționalism cu Plotin (204—270) care susținea concepția că lumea a fost creată prin „emanație“ de către o ființă divină primordială, iar cunoașterea nu s-ar obține decît prin extaz mistic; școala teologică creștină, avînd ca reprezentanți pe Clement Alexandrinul (circa 150—circa 215) și pe Origene (185—253). Asistăm, astfel la un declin al filosofiei, cugetarea se orientează mai ales în direcția contemplației pure și a extazului mistic.

PHILON DIN ALEXANDRIA

Se cunosc puține date despre viața lui Philon din Alexandria (Philon Iudeul), principalul reprezentant al filosofiei mistico-religioase iudeo-alexandrine (circa 25 î.e.n. — circa 40 e.n.), în afară de faptul că a fost trimis de comunitatea evreiască din Alexandria la împăratul

roman Caligula pentru a încerca să înlăture persecuțiile pe care coreligionarii săi le sufereau din partea populației neevreiești. În scrierile sale el a încercat, pe de o parte, să interpreteze învățăturile *Vechiului Testament* în lumina filosofiei grecești, a concepțiilor platonice, pitagoreice și stoice și, pe de altă parte, să revizuiască filosofia greacă în spiritul acestuia. Pentru realizarea acestui țel Philon a folosit metoda alegorică de interpretare a dogmelor religioase tradiționale. Concepțiile lui Philon au constituit un fundament filosofic al iudaismului, dar și al creștinismului și islamismului, ca religii avînd o teologie înrudită. Combătîndu-l, clasicii marxismului au relevat rădăcinile gno-seologice și de clasă ale acestor concepții. Philon integrează ideile într-o „lume inteligibilă“, termen pe care îl folosește pentru întîia oară, iar această „lume inteligibilă“ o plasează într-un „nous“, pe care îl denumește și „logos“. La fel ca ideile, și logosul cunoaște două stadii de existență.

Pentru a concilia cu tradiția biblică concepția platonice a unei materii preexistente eterne din care a fost creată lumea, Philon imaginează două creații: a materiei preexistente din nimic și a lumii din materia preexistentă. Pentru Philon, Dumnezeu este un factor liber atotputernic, el a creat lumea și ar putea și să o distrugă. El guvernează lumea prin intermediul cauzelor și al legilor pe care le-a introdus în ea odată cu actul creației. Philon a încercat chiar o clasificare a legilor naturii, atîtea cite cunoașteau diverșii filosofi. În opoziție, însă, cu filosofii greci, care socoteau aceste legi implacabile, Philon credea că Dumnezeu le poate suspenda.

Pe baza dialogurilor lui Platon, Philon deosebește suflete iraționale, create odată cu trupurile oamenilor și ale animalelor, și suflete raționale, create odată cu lumea. Dintre acestea din urmă unele rămîn fără trup și sînt identificate de Philon cu îngerii din tradiția biblică. Pentru Philon, imortalitatea și indestructibilitatea sufletului nu sînt date prin natura acestuia, ci sînt un dar divin, care poate fi retras. Se dezvoltă, astfel, o orientare profund mistică, reacționară a filosofiei lui Philon.

Philon deosebește o cunoaștere naturală, ale cărei mijloace se extind de la senzație la rațiune, și o cunoaștere supranaturală „profetică“. După Philon omul poate ajunge la cunoașterea divinității pe aceste două căi, dar numai la cunoașterea existenței, nu și a esenței sale.

Dacă pentru Platon cea mai bună formă de guvernământ este cea a conducerii înțelepților, posesori ai științei, indiferent dacă aceștia guvernează în acord cu legile sau fără legi, cu consimțământul celor guvernați sau fără acest consimțământ, pentru Philon cea mai bună formă de guvernământ este cea bazată pe legi stabilite, dar nu de om, ci revelate divin. Acest stat asigură „democrația“, termen pe care Philon nu-l opune monarhiei sau aristocrației, ci înțelege prin el principiul egalității în fața legii.

Philon se alătură definiției lui Aristotel după care virtutea este o cale de mijloc între două vicii. După Philon majoritatea oamenilor nu sînt nici complet virtuoși, nici cu desăvîrșire vicioși, ci se află într-o stare intermediară și sînt susceptibili de un continuu progres.

Philon are o filosofie a istoriei teologică și teleologică. El crede că istoria umană este condusă de logosul divin spre o finalitate care va însemna realizarea democrației în întreaga lume.

TEXTE FILOSOFICE (PHILON)

1. Se cade ca acei ce întemeiază o comunitate științifică să se străduiască a-l vedea pe cel ce ființează și, dacă nu sînt în stare, să vadă cel puțin imaginea lui, cuvîntul prea sfînt, și opera cea mai desăvîrșită dintre toate, care pot fi percepute, această lume. Căci filosofarea nu înseamnă altceva decît să le vezi pe acestea cu precizie.

11. Dacă ne gîndim ce anume poate fi dat celui ce ființează, vedem limpede că nu este nici unul potrivit, care să poată fi folosit și rostit. Căci nu este în natura celui ce ființează să fie numit, ci numai să ființeze. [...]

12. Să nu socotești, totuși, că cel ce are ființă, care merită într-adevăr o asemenea definiție, poate fi cuprins cu mintea de vreun om. Căci nu avem în noi nici un organ cu ajutorul căruia să ni-l putem reprezenta: nici percepția, căci nu e perceptibil, nici rațiunea. Moise, care a văzut natura invizibilă, căci scrierile divine spun că el a pășit în întuneric, fă-

cind prin aceasta aluzie la esențele invizibile și incorporale, a încercat, după ce a cercetat totul pe toate căile, să-l vadă de departe pe cel de trei ori mult dorit și singurul bine. Cind însă nu a găsit nimic, nici măcar o arătare asemănătoare cu ceea ce aștepta el, și-a pierdut nădejdea în toate celelalte învățături, a cerut ajutor de la însăși ființa pe care o căuta, rugînd-o cu cuvintele: „Arată-mi-te, ca să te cunosc și să de văd“. Totuși, nimic nu i s-a dezvăluit; căci știința despre corpurile și lucrurile care vin după cel ce ființează prețuiește ca un dar cu totul indestulător pentru specia cea mai nobilă dintre ființele muritoare. Căci este scris: „Vei vedea ce vine după mine, dar fața mea nu o vei vedea“. Aceasta înseamnă: corpurile și lucrurile care vin după cel ce ființează pot fi înțelese, chiar dacă nu toate sînt înțelese pînă acum. Acela singur nu poate fi văzut potrivit naturii sale. Și cum ar fi oare de mirare că cel ce ființează nu poate fi cuprins cu mintea de oameni, cînd și rațiunea individuală este pentru noi incognoscibilă. Căci cine a văzut esența sufletului? Incognoscibilitatea ei a iscat dispute înmîite printre filosofi care au susținut în legătură cu aceasta păreri opuse sau care se contraziceau prin întreaga lor alcătuire.

14. Din acea materie a făcut Dumnezeu să iasă totul la iveală, dar fără să o atingă el însuși, căci nu se cădea Domnului preafericit să atingă materia nedeterminată și impură, ci s-a folosit de forțele incorporale, numite corect „idei“, pentru ca fiecare specie să primească înfățișarea ce li se potrivea acestora. [...]

22. Dumnezeu nu contenește niciodată opera sa de creație, și așa cum focului îi este proprie arderea și zăpezii răceala, lui Dumnezeu îi este proprie creația, cu atît mai mult cu cît la toate celelalte ființe există un început al activității lor. [...]

25. Datorită spiritului său, fiecare om adăpostește în sine cuvîntul divin și este o copie, sau o așchie, sau o imagine palidă a ființei prea fericite.¹

Traducere de Octavian Nistor

¹După W. Nestle, *Die Nachsokratiker*, Jena, 1923, p. 293 și urm.

PLOTIN

Cel mai însemnat reprezentant al neoplatonismului, Plotin, s-a născut în anul 204 la Lycopolis (în Egipt) și a murit în anul 270 la Campania (Italia). În Alexandria a fost timp de unsprezece ani elevul lui Ammonius Saccas, întemeietorul neoplatonismului. În anul 243 participă, din dorința de a cunoaște filosofia persană și indiană, la expediția întreprinsă de Gordianus contra perșilor; după eșuarea expediției se stabilește la Roma (244) și își desfășoară aici, pînă în 268, activitatea filosofică atît de strălucit, încît lecțiile sale erau frecventate de numeroși senatori romani, de însuși împăratul Gallienus și de soția acestuia, Salonina. Bucurîndu-se de favoarea împăratului, Plotin a vrut să construiască un oraș în Campania după modelul descris de Platon în *Legile* sale, care urma să se numească Platonopolis și în care intenționa să se stabilească cu discipolii, dar oamenii împăratului i-au zădărnicit planul. Plotin s-a decis tîrziu, în 253, și numai la insistențele auditorilor săi, să-și scrie lecțiile pe care le ținea oral. Porphyrios, care i-a fost discipol și secretar, i-a publicat după moarte o ediție de opere, în șase serii de cîte nouă tratate sau *Enneade*. „Plotin însuși n-a voit să fie altceva decît un fidel interpret al concepției lui Platon“ (Deussen), dar în interpretarea sa el a integrat idei ale dascălului său Ammonius Saccas, ale lui Aristotel, ale lui Philon. Principiul suprem este, după Plotin, Unul ($\delta\delta\ \acute{\epsilon}\nu$), primul principiu ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$), căruia nu i se poate atribui nici calitatea, nici cantitatea despre care nu se poate afirma nici că este în mișcare, nici că este în repaos, nici că este în timp, nici că este în spațiu, nici

că este corporal, nici că este spiritual, nici că are gândire și voință sau că desfășoară vreo activitate, căci el este mai presus atit de existență cît și de gândire. Unul, primul principiu, este înefabil. Singurul lucru care se poate afirma despre el, este că el întruchipează binele. Prin unul, primul principiu, binele, Plotin înțelege Dumnezeu. Din unul, pe care filosoful îl mai numește și ipostază fundamentală, se iscă, datorită plenitudinii sale, rațiunea sau spiritul (νοῦς) în care apare dualitatea, căci gândirea presupune deosebirea dintre subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut, dintre conștiință și obiectele ei. Dar spiritul rezultă din unul, nu printr-un proces de determinare causală sau prin emanație, care i-ar diminua ființa, ci în același mod în care un obiect se reflectă într-o oglindă, obiectul rămînînd prin această reflectare intact, întreg. Categoriile sint, după Plotin, aceleași ca în *Sofistul* lui Platon: existența, mișcarea, repaosul, identitatea și deosebirea. Ipostazei procesiunii spiritului îi urmează o alta mult mai bogată în varietate și multiplicitate: aceea a procederii sufletului din spirit în același mod de creare, prin reflectare sau iradiere, sufletul formează un termen intermediar între lumea suprasensibilă și lumea sensibilă; participă și la una și la alta, intuieste conținutul spiritului, ideile, și iradiază după modelul lor lumea fenomenală, sensibilă, temporală, aparentă și înșelătoare. Ca și Platon, el distinge sufletul cosmic de sufletul individual, cel dintii fiind prezent în toate părțile universului, cuprinzînd în sine formele germinale (λόγοι σπερματικοί) și constituind împreună logosul, cel din urmă fiind prezent în corp ca forță care acționează în toate organele lui. O ultimă ipostază care urmează, constă în procederea materiei din suflet, materie pe care Plotin o consideră, ca și Platon, principiu al privației, nedeterminabil, nonexistență. Materia ocupă treapta cea mai de jos în ierarhia procesiunilor metafizice, ea este diametral opusă unului. Procesul cosmic este astfel, după Plotin, un proces descendent care coboară de la realitate la nonexistență, de la perfecție la imperfecție. Totuși, în opoziție cu această viziune idealist-pesimistă despre procesul cosmic, Plotin combate pe gnosticii creștini care susțineau că lumea este rea, afirmînd că întreaga lume, care provine din sufletul cosmic, divin, este o ființă unică, ale cărei părți sint unite prin simpatia dintre ele și că în ea domnește armonia. Dar după Plotin nu există numai calea

descendentă a procesiunilor (πρόοδος), — ei și calea inversă, ascendentă (εὐδος), convertirea spre unul pe care Plotin o justifică epistemologic și etic. Această cale începe cu renunțarea la folosirea simțurilor, cu desprinderea sufletului din relațiile cu corpul, iar impulsul pentru aceasta îl dă iubirea, erosul, care ia naștere în contact cu frumosul. Misticismul și iraționalismul constituie mobiluri ale concepției lui Plotin despre cunoaștere. Eșecul ei rezidă aici. Eclecticismul și lipsa de consecvență a concepției neoplatonice au fost criticate de Lenin.

TEXTE FILOSOFICE (PLOTIN)

Despre frumos

Enneade, I, 6, 1^a-2^a8/

Frumosul se găsește mai ales în privire; el există și în auz, în împreunarea cuvintelor și în muzica de orice fel; căci melodiile și ritmurile sînt frumoase; există încă, dacă ne ridicăm de la senzație către un domeniu superior, ocupații, acțiuni, feluri de a fi, care sînt frumoase; există o frumusețe a științelor, și una a virtuților. Este vreo frumusețe anterioară aceleia? Discuția o va arăta. Ce face că vederea își reprezintă frumusețea într-un corp, că auzul este prins de frumusețea sunetelor? Este o singură și aceeași frumusețe prin care toate lucrurile sînt frumoase, sau există o frumusețe diferită în corpuri și în celelalte ființe? Și ce sînt aceste frumuseți? Sau ce este această frumusețe? Unele ființe, corpurile, sînt frumoase nu prin substanța lor însăși, ci prin participare; altele sînt frumoase în ele însele, ca virtutea, căci este clar că aceleași corpuri sînt cînd frumoase, cînd fără frumusețe, ca și cum ființa corpului ar fi diferită de aceea a frumuseții. Ce este această frumusețe prezentă în corpuri? Este primul lucru de cercetat. Ce atrage ochii celor ce privesc și le dă, în contemplare bucuria? Dacă descoperim o vastă frumusețe a corpurilor, ne vom putea, poate, servi de ea ca o treaptă

pentru a contempla celelalte frumuseți. Toată lumea, ca să spunem așa, afirmă că frumusețea vizibilă este o simetrie a părților una față de alta și în raport cu întregul, culorile frumoase adaugă acestei simetrii; frumusețea din ființe, ca de altfel din toate celelalte, este simetria și măsura lor; pentru cel ce gindește astfel, ființa frumoasă nu va fi o ființă simplă, ci numai, și în mod necesar, o ființă compusă; mai mult — întregul acestei ființe va fi frumos; iar părțile sale nu vor fi frumoase fiecare pentru ea însăși, ci combinându-se așa fel ca ansamblul lor să fie frumos. Cu toate acestea, dacă ansamblul este frumos, trebuie ca părțile să fie frumoase și ele; desigur că un lucru frumos nu este făcut din părți urite și tot ceea ce el conține este frumos. În plus, culorile, care sînt frumoase, ca și lumina soarelui, vor fi, în această teză, în afara frumuseții, fiindcă ele sînt simple și nu își trag frumusețea lor din simetria părților. Și aurul, cum este el frumos? Și fulgerul care se vede în noapte, cine-l face să fie frumos? Este la fel cu sunetele; frumusețea unui sunet simplu se va pierde; și cu toate acestea, foarte adeseori, fiecare din sunetele care fac parte dintr-un ansamblu frumos este frumos prin el însuși. Și dacă vedem aceeași față, cu proporții care rămîn identice, cînd frumoasă, cînd urită, cum să nu spunem că frumusețea care este în aceste proporții este altceva decît ele, și că această față bine proporționată este frumoasă prin altceva?

Și dacă, trecînd de la ocupațiile frumoase, la discursurile frumoase, vrem să vedem și aici cauza acestei frumuseți în simetrie, cum vom vorbi de simetrie în ocupațiile frumoase, în legiuiri, în ceea ce cunoaștem sau în științe? Teoremele sînt simetrice unele altora; ce înseamnă aceasta? că ele se acordă? Dar este un acord și concordanță între părerile celui rău. Această părere, că temperanța este o prostie, este în acord cu cealaltă; că justiția este o naivitate generoasă: este acord și concordanță de la o părere la cealaltă. Iată însă virtutea care este o frumusețe a sufletului și o frumusețe mult mai reală decît toate cele despre care vorbeam adineauri:

în ce sens are ea părți simetrice? Nu există părți simetrice, în felul în care mărimile sau numerele sînt simetrice, oricît de adevărat ar fi că sufletul conține o multiplicitate de părți. Căci în ce raport se fac combinațiile sau amestecul părților sufletului și al teoremelor științifice? Și inteligența este aparte; în ce va consta frumusețea ei?

Să reluăm deci și să spunem mai-întîi ce este frumusețea prin corpuri. Este o calitate care devine sensibilă la prima impresie, sufletul se pronunță asupra ei cu inteligență: el o recunoaște, o primește și, într-un oarecare fel, se adaptează ei. Afirmăm, deci, că sufletul fiind ceea ce este, ajunge aproape de esența reală, care îi e superioară, se complace în privirea ființelor de același fel cu el, le raportează la el; își aduce aminte de el însuși și de ceea ce îi aparține. Ce asemănare este între frumusețile de acolo și cele de aici? Dacă este o asemănare, să fie într-adevăr astfel? Dar cum sînt ele și unele și altele frumuseți? Este, spunem noi, fiindcă participă la o idee. Căci orice lucru lipsit de formă și destinat a primi o formă sau o idee rămîne urît și e străin rațiunii divine, atîta timp cît el nu este părtaș unei idei sau unei forme. Deci, ideea se apropie, și ordonează combinîndu-le părțile multiple din care o ființă este făcută; ea le reduce la un tot convergent și crează unitatea. Frumusețea rezidă deci în această ființă cînd ea este adusă la unitate, și se dă tuturor părților și întregului. Dar cînd ea apare într-o ființă una și omogenă, ea dă aceeași frumusețe ansamblului; este ea și cum o putere naturală, procedînd în felul artei, ar da frumusețea, în primul caz unei case întregi cu toate părțile sale; în cazul al doilea unei singure pietre. Astfel frumusețea corpului derivă din participarea sa la natura divină.

Ibid., I 6, 4¹⁻¹⁰/

În ce privește frumusețile mai înalte, care nu pot fi percepute prin senzație, acelea pe care le vede sufletul și asupra cărora el se pronunță fără organele simțurilor, trebuie să ne

ridicăm mai sus și să le contemplăm părăsind senzațiile care trebuie să rămână jos. Nu poți să te pronunți asupra frumuseților sensibile fără să le fi văzut și intuit ca frumoase, dacă ești de exemplu născut orb.

În același fel nu poți să te pronunți asupra frumuseții ocupațiilor dacă nu primești cu dragoste această frumusețe, tot așa ca și pe aceea a științelor și altor lucruri asemănătoare, dacă nu-ți reprezintă cât este de frumoasă fața dreptății și a temperanței, și că nici steaua dimineții, nici steaua de seară nu sînt atît de frumoase. Le vedem, cînd avem un suflet capabil de a le contempla; și văzîndu-le, noi simțim o bucurie, o mirare și o tremurare mult mai tare decît în cazul precedent, fiindcă noi atingem niște realități. Căci acestea sînt emoțiile care trebuie să se producă cu privire la frumos: o înmărmurire, o mirare fericită, dorința, dragostea și teama însoțite de plăcere. Dar este posibil de a simți aceste emoții (și sufletul le simte într-adevăr) chiar cu privire la lucrurile invizibile; orice suflet, ca să spunem așa, le simte dar în special acela care este îndrăgostit. [...]

Ibid., I, 6,5¹-7⁷/

Trebuie deci să vă întrebați și care este opera dragostei pentru lucrurile care sînt nesensibile. Ce vă face să simțiți aceste „frumoase îndeletniciri“ despre care vorbim, caracterele frumoase, moravurile temperate, și în general, actele și dispozițiunile frumoase și frumusețea sufletului și văzînd în voi înșivă frumusețea voastră interioară, ce simțiți voi? Ce este acea beție, acea emoție, acea dorință de a fi cu voi înșivă, reculegîndu-vă în voi înșivă și în afară de corp? Căci aceasta este ceea ce simt adevărații îndrăgostiți. Și cu privire la ce o simt ei? Nu cu prilejul unei forme, al unei culori, al unei mărimi, ci în raport cu sufletul, care este fără culoare și care lucește, invizibil, strălucirea temperanței și a celorlalte virtuți; o simțiți, văzînd în voi înșivă sau contemplînd în altul măreția de suflet, un caracter drept, puritatea moravurilor, curajul pe o față decisă, gravitatea, acel respect

de sine însuși care se răspîndește într-un suflet calm, senin, impasibil și deasupra tuturor, strălucirea inteligenței, care este de esență divină. Deci avînd pentru toate aceste lucruri înclinație și dragoste, în ce sens vom spune noi că sînt ele frumoase? Căci ele sînt frumoase și în mod vizibil și, oricine le vede, afirmă că sînt realități adevărate.

Dar ce sînt aceste realități? Frumoase fără îndoială, dar rațiunea mai dorește încă să știe ceea ce sînt ele încît fac sufletul amabil. Ce strălucește deci asupra tuturor virtuților ca o lumină? O vom spune noi prin opoziție, legîndu-le de contrariile lor, de urîțenia sufletului? Căci ar fi poate util obiectului cercetării noastre de a ști ceea ce este urîțenia și de ce ea se manifestă. Fie, deci, un suflet urit, netemperat și nedrept; el este plin de dorințe numeroase și de cea mai mare neliniște; este temător de lașitate, este invidios prin micime; el gîndește bine, dar nu se gîndește decît la lucruri pieritoare și joase, totdeauna înclinat către plăceri necurate, trăind viața pasiunilor corporale; el își găsește fericirea sa în urîțenie. Nu vom spune atunci că această urîțenie însăși a apărut în el ca un rău dobîndit, care îl pingărește, îl face impur și amestecă cu ele cele mai mari rele, în așa fel încît viața și senzațiile sale au pierdut puritatea lor? El duce o viață întunecată prin amestecul răului, o viață amestecată în parte cu moarțea. El nu mai vede ceea ce un suflet trebuie să vadă, nu-i mai este permis de a mai rămînea în el însuși pentru că este fără încetare atras către regiunea exterioară, inferioară și obscură. Impur, dus în toate părțile de atracția obiectelor sensibile, conținînd multe elemente corporale amestecate în el, avînd în el multă materie și primînd o formă diferită, se modifică prin acest amestec cu ce e inferior. Este ca și cum un om vîrit în noroiul unei mocirle nu ar mai arăta frumusețea sa și nu s-ar mai vedea din el decît noroiul cu care este uns; urîțenia a ajuns prin el, prin adăugarea unui element străin și, dacă trebuie să redevie frumos, lucrul lui va fi de a se spăla și de a se curăța pentru a fi ceea ce este. Vom avea dreptate să

spunem, deci, că urîțenia sufletului vine din acest amestec, din această fuziune și din această înclinare către corp și materie. Urîțenia pentru suflet este de a nu fi nici curat, nici pur, tot așa cum aurul este plin de pământ. Dacă scoatem acest pământ, rămîne aurul; el este frumos cînd îl izolăm de celelalte materii și este singur cu el însuși. În același fel, sufletul izolat de dorințele care vin de la corp, cu care el are o legătură prea strînsă, scăpat de celelalte pasiuni, purificat de ceea ce conține cînd este materializat și rămas singur, își lasă toată urîțenia lui care îi vine dintr-o natură diferită de el.

Căci, după o vorbire veche, cumpătarea, curajul, orice virtute și prudență și prudența ea însăși sînt purificări... În ce constă adevărata cumpătare, dacă nu în a nu se uni cu plăcerile corpului? Curajul constă în a nu te teme de moarte. Însă moartea este separarea sufletului de corp. Nu se va teme de această separare acela căruia îi place să fie izolat de corp. Măreția din suflet este disprețul lucrurilor din lumea aceasta. Prudența este gîndirea care se întoarce de la lucrurile din lumea aceasta și conduce sufletul către ce este înalt. Sufletul, odată purificat, devine deci o formă, o rațiune. El devine incorporeal, intelectual, el aparține în întregime dîvinului, în care este izvorul frumuseții, și de unde vin toate lucrurile de același gen. Deci sufletul redus la inteligență este cu atît mai frumos, dar inteligența și ceea ce vine din ea este pentru suflet o frumusețe proprie și nu străină, fiindcă sufletul este atunci într-adevăr izolat. [...]

Trebuie, deci, să ne urcăm către binele spre care tind toate sufletele. Dacă l-ai văzut, știi ceea ce vreau să spun și în ce sens este el frumos. Ca bine el este dorit și dorința tinde către el. Dar îl obțin numai acei care se înalță către regiunea superioară, care se întorc către el și se desfac de veșmintele pe care le-au îmbrăcat în decăderea lor, tot așa cum cei care se înalță către sanctuarul templelor trebuie să se purifice și să-și lase îmbrăcămintea veche. [...]

Enneade, I, 4,3¹-4³⁶/

În ce ne privește, să reluăm de la capăt și să spunem în ce credem că constă fericirea. Noi așezăm fericirea în viață; dacă am face din cuvîntul *viață* un termen sinonim, noi am acorda tuturor ființelor vii aptitudinea de a fi fericite. Noi nu am acorda fericirea animalelor raționale, pentru a o refuza animalelor fără rațiune, căci viața ar indica un caracter comun care dă tuturor aceeași aptitudine la fericire, fiindcă fericirea nu ar fi decît un fel de viață. Deci, după părerea mea, acei ce situează fericirea în viața rațională și nu în viață în general, nu au văzut că ei încetau de a admite că fericirea este viața; căci ei sînt forțați a spune că fericirea există numai în facultatea rațiunii care este o calitate. Dar subiectul acestei calități este, după ei, viața sau sufletul rațional; și fericirea există în acest tot care este sufletul rațional; ea există deci totuși într-una din spețele vieții.

Dar cuvîntul se ia în mai multe sensuri: viața se distinge în viață de rangul întii, de rangul al doilea și așa mai departe. Viața este un termen omonim care are sensuri diferite, aplicată plantei sau ființei fără rațiune. Diferența este în claritate și obscuritate. Există, evident, aceleași grade în fericire. Dacă o viață este imaginea unei alteia, fericirea corespunzătoare celei dintii, este evident imaginea fericirii corespunzînd celei de a doua. Dacă considerăm, deci, ființa vie în gradul ei superior, numai ființei a cărei viață este fără lipsă îi aparține fericirea reală. Căci ea posedă perfecțiunea, fiindcă, în ființă, perfecția constă, esențial, în a trăi și că ea are viața desăvirșită: astfel binele nu este pentru ea un lucru din afară. Nu mai este de deosebit un subiect și o calitate venită de aiurea care ar face ca acest subiect să aibă un bine. Dacă viața este completă, ce i-am mai adăuga noi pentru a o face perfectă? Se va spune: natura binelui; și aceasta este și teoria mea, dar

este vorba acum nu de bine ca o cauză, dar ca un atribut al vieții. [...]

S-a spus adesea că viața perfectă, adevărată și reală, există în această natură a inteligenței, că toate celelalte vieți sînt imperfecte, că ele sînt imaginea vieții perfecte, că ele nu sînt viața în plenitudinea ei și în puritatea ei, că sînt, tot atît, contrariul vieții. Să spunem acum, ca să rezumăm, că, fiindcă toate ființele vii derivă dintr-un principiu unic, și fiindcă ele nu posedă viața într-un grad egal, trebuie ca acest principiu să fie viața primă și viața completă.

Dacă, deci, omul este capabil de a poseda viața completă, el este totodată capabil de a fi fericit; altfel fericirea ar fi rezervată zeilor, fiindcă ei ar poseda singuri o viață de acest fel. Dar pentru că noi afirmăm că fericirea există și la oameni, trebuie să cercetăm în ce fel există ea. În felul următor: omul are viața completă, cînd el posedă nu numai viața simțurilor, dar facultatea de a raționa, și inteligența adevărată... Dar posedă el această viață, cum posezi un lucru diferit de tine însuși? Nu, fiindcă nu există nici un om care să nu o posede sau în puțință (posibilitate) sau în act (dacă el o posedă în act, noi spunem că este fericit). Vom spune noi că această formă de viață, această viață completă este în el ca o parte a lui însuși? Să distingem: ceilalți oameni o posedă într-adevăr ca o parte din ei înșiși, fiindcă o posedă numai în puțință (ca posibilitate). Dar omul fericit este omul care de acum înainte este, în act, această viață însăși: acela care a intrat în ea pînă a se identifica cu ea. De acum celelalte lucruri nu fac decît să-l inconjure, fără să se poată spune că sînt părți ale lui însuși, fiindcă el încetează de a le voi și ele nu ar putea să adere la el decît prin efectul voinței sale. Ce este binele pentru acest om? Este binele pentru el însuși, grație vieții perfecte pe care o posedă (dar cauza binelui care este în el, este binele care este dincolo de inteligență și acesta este, într-un sens cu totul altul decît binele care

este în el.) Proba este că în această stare el nu mai caută nimic. Ce ar putea să mai caute? Lucruri inferioare? Nu. El are perfecția în el; acela care posedă acest principiu care dă viață, duce o viață care își ajunge ei însăși. Omul înțelept nu are nevoie decît de el însuși pentru a fi fericit și a căpăta binele. Nu există bine pe care el să nu-l posede. Este adevărat că el caută alte lucruri, dar el le caută pentru că-i sînt absolut necesare, nu lui, dar lucrurilor care-i aparțin; un corp îi este unit, el le caută pentru acest corp. Acest corp este și el o ființă vie, dar trăind dintr-o viață care are bunurile ei proprii și care nu sînt acelea ale omului adevărat. Omul cunoaște aceste bunuri ale corpului și i le dă fără ca să distrugă cu nimic viața care îi este proprie lui.

Cînd soarta e potrivnică, fericirea sa nu este micșorată; el este neschimbător, ca și viața pe care o posedă, cînd cei care îi sînt aproape sau prietenii săi mor, știe ce este moartea și cei care o sufăr o știu și ei dacă sînt înțelepți. Pierderea apropiatilor săi și a rudelor nu mișcă în el decît partea rațională, dar la suferința lor vibrează.

Despre frumusețea inteligibilă

Enneade, V 8,3,1-11/

Există în natură o rațiune, care este modelul frumuseții din corpuri; dar există în suflet o rațiune și mai frumoasă încă, din care vine aceea care este în natură. Ea se arată în modul cel mai distinct în sufletul înțelept, unde progresează către frumusețe; ea împodobește sufletul, îl luminează, venită ea însăși dintr-o lumină superioară, care este frumusețea primă, fiind în suflet, ea îl face să înțeleagă ce este rațiunea care este înaintea ei însăși, aceea care nu mai vine în lucruri, care nu mai e în alte lucruri, dar în ea însăși. Nu este propriu-zis o rațiune; este creatorul primei rațiuni, a frumuseții care este în suflet ca și în materie; este inteligența, inteligența eternă, nu inteligența care nu gîndește

decît citeodată: căci ea nu are de dobîndit gîndirea. Ce imagine ne-am putea face despre ea, fiindcă orice imagine trebuie luată dintr-un lucru inferior? [...]

Acolo viața este ușoară; adevărul este mamă (a zeilor) și cea care-i alăptează, substanța și hrana lor; ei (zeii) văd tot, *nu numai lucrurile care sînt supuse generării*, dar și lucrurile care posedă *ființa* și pe ei inșiși printre ele. Totul este transparent; nimic obscur și nimica rezistent; toate sînt clare pentru toate, pină în intimitatea lor; este lumină pentru lumină. Fiecare are totul în el și vede totul în fiecare altul: totul este peste tot, totul este tot, fiecare este tot. Măreția este fără limită; fiecare este mare, fiindcă ce este mic chiar este mare; acolo soarele intruchipează toate astrele și fiecare astru este soarele și toate astrele. Fiecare are un caracter distinct, deși totul apare în el. Mișcarea este mișcarea pură... Repausul nu este tulburat de mișcare, fiindcă nu-se amestecă nimic instabil. Frumosul este frumos pur, fiindcă nu este conținut în ce nu este frumos. Fiecare înaintează, dar nu pe un teren străin; locul unde este, este însăși aceea ce este. Locul de unde vine nu-l părăsește, cînd el se înalță către culmi. Și nu este adevărat că el este altul și că alta este regiunea pe care o locuiește: căci subiectul său este inteligența și el însuși este inteligență. Imaginați că cerul nostru vizibil, care este luminos, ar face să se nască toată această lumină care vine de la el: numai aici o lumină diferită vine din fiecare parte diferită și fiecare este numai o parte; acolo fiecare lucru vine veșnic din tot și în același timp fiecare lucru este totul. Noi ne imaginăm ca o parte, dar o privire pătrunzătoare vede în ea totul. Nu este acolo în contemplație nici oboseală, nici săturare care ar cere odihnă... Instabilitatea vine din faptul că satisfacția nu face ca să fie disprețuit cel căruia o datorăm. Contemplînd, contempli întotdeauna mai mult; văzîndu-te pe tine însuși infinit, tot așa ca și obiectele tale,

urmezi astfel natura ta proprie. De altfel, viața nu este o oboseală pentru nimeni, cînd ea este o viață pură; de ce s-ar obosi cel care trăiește cea mai bună dintre vieți?

Această viață este înțelepciunea, o înțelepciune care nu se capătă prin reflexie, fiindcă este totdeauna prezentă, întregă, fără nici o șovăire (care ar cere o căutare reflectată): este înțelepciunea primă care nu vine de la altul. Ființa însăși este înțelepciune, așa cum nu poți fi tu însuși decît fiind înțelept.¹

¹Traducerea este făcută după versiunea franceză a ediției bilingve a lui E. Bréhier: Plotin — *Enneades*, Paris, Les Belles Lettres, 1924—1954. Traducătorul n-a putut fi identificat. (A.R.)

BIBLIOGRAFIE

Lucrări cu caracter general

- K. Marx: *Contribuții la critica economiei politice*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura Politică, 1962.
- K. Marx: *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur*, în *Scrieri din tinerețe*, București, Editura Politică, 1968.
- K. Marx: *Caiete de istorie a filosofiei epicuriene, stoice și sceptice*, în *Scrieri din tinerețe*, București, Editura Politică, 1968.
- F. Engels: *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura Politică, 1965.
- F. Engels: *Anti-Dühring*, în K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura Politică, 1964.
- V.I. Lenin: *Caiete filosofice*, E.P.L. Politică, 1956.
- Diogenes Laertios: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de acad. prof. C. Balmuș, București, Editura Academiei R.P.R., 1963.
- *Primii materialisti greci*, traducere de prof. A.M. Frenkian, București, Ed. de Stat, 1950.
- R.B. Appellton: *The Elements of Greek Philosophy*, 3 vol., New York, 1923—1930.
- E. von Aster: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1932.
- E. Bréhier: *Histoire de la philosophie*, I¹⁻³, II¹⁺¹ Fasc. Suppl. 1—2, Paris P.U.F., 1948—1959, 9 vol. (vol. 1: *L'Antiquité et le moyen-âge*).

- E. Bignone: *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938.
- J. Burnet: *Early Greek Philosophy*, ed. a IV-a, London, 1930.
- Ibid., *Greek Philosophy I Thales to Plato*, London, 1960.
- H. Chermis: *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.
- L. Chevalier: *Histoire de la pensée*, vol. I, *La pensée antique*, Paris, 1955.
- A. Crésson: *La Philosophie antique*, Paris, P.U.F., 1929.
- P. Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, *Die Philosophie der Griechen*, ed. 3-a, Leipzig, 1921.
- H. Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955.
- T. Gomperz: *Griechische Denker*, 3 vol., ed. a 4-a, de H. Gomperz, Leipzig, 1922—1931.
- W.K.C. Guthrie: *A history of Greek Philosophy*, I—III, London, Cambridge U.P., 1962—1969.
- O. Gigon: *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern, Franke, 1959.
- G.W.F. Hegel: *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, București, Ed. Academiei R.P.R., 1963.
- R. Hope: *The Book of Diogene Laertios, its Spirit and its Methods*, New York, 1930.
- W. Jaeger: *Paideia*, 3 vol., Berlin, 1937—1947.
- J. Mansley Robinson: *An Introduction to Early Greek Philosophy. The chief fragments and ancient testimony, with connecting commentary*, Boston, Houghton Mifflin Comp, 1968.
- W. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, ed. a II-a, Stuttgart, 1942.
- C. Papacostea: *Evoluția gândirii la greci*, vol. I., București, 1927.
- A. Rivaud: *Histoire de la Philosophie*, vol. I, ed. 2, par. G. Varet, Paris, P.U.F., 1960.
- R. Robinson: *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- G. Rugiero: *Storia della filosofia*, I, Bari, 1968.
- P.M. Schull: *Essai sur la formation de la pensée grecque*, ed. a 2-a, Paris, 1949.

- P.Tannery: *L'histoire de la science hellène*, 2^e ed., Paris, 1930.
- F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I^{er} Theil, K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, ed. a XII-a, Berlin, 1926.
- W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. a XII-a, Tübingen, 1928.
- E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, ed. VI-a, Hildesheim, 1963.
- *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P. Anton and G.L. Kustas, State Univ. of New York Press, 1971.

Perioada presocratică

- H. Diels, W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr.u.dt. von H. Diels, 9^{te} Auflage, hrsg. von W. Kranz, 3 vol. Berlin — Charlottenburg Wiedmann, 1959—1960.
- W. Capelle: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Übers. u. Einleitung von W. Capelle, Berlin, Akad. Verlag, 1961.
- K. Freeman: *Ancilia to the Pre-socratic Philosophers*, Cambridge, Mass. & Oxford (Blackwell), 1968.
- K. Freeman: *The Presocratic Philosophers*, Oxford, 1953.
- G.S. Kirk, J.E. Raven: *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, Univ. Press., 1957.
- *The Presocratics*. Transl. introd. & notes by P. Weelwright, New York, Odyssey Press, 1966.
- *Les premiers penseurs de la Grèce*, trad. par J. Voilquin, Paris, Garnier.
- Yves Battistini: *Trois Contemporains. Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Galimard, 1955.
- Oct. Vuia: *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Héraclite, Parménide, Anaxagore. (Nouvelle présentation des fragments en grec et français et leur doxographie)*, Paris, 1961.

- H. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.
- A. Frenkian: *Études des philosophie présocratique. I Héraclite d'Éphèse; II. La philosophie comparée, Empedocle d'Agrigent, Parménide d'Elée*. Paris, Vrin, 1934—1937.
- O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, 2 Afl. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1968.
- K. Hildebrandt: *Frühe griechische Denker*, Eine Einf. in die vorsokrat. Philosophie, Bonn, Bouvier & Co., 1968.
- V. Hölscher: *Anfängliches Fragen, Studien zur frühen griech. Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- A. Kojève: *Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie paienne*, Tome I, *Les présocratique*, Paris, Gallimard, 1968.
- R. Lahaye. *La philosophie ionienne*. Paris, Les Editions du cedre, 1966.
- *Studies in the Presocratic Philosophy*, vol. I, ed. by D.J. Furley and R.E. Allen, Routledge and Kegan Paul, 1970.
- K. Vorländer: *Die griechische Denker vor Sokrates*, Leipzig, Bausteine, 1924.

Anaximandros

- C.H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia U.P., 1960.
- P. Seligman: *The „Apeiron“ of Anaximander*, London, 1962.

Heraclit din Efes

- J. Bywater: *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxford, 1877.
- R. Walzer: *Eraclito*, Firenze, 1939.
- *Heraclitus: The cosmic fragments*, ed. with an Intr. & Comm. by G.S. Kirk, Cambridge U.P., 1954.
- Heraklit: *Worte tönen durch Jahrtausende*, gr.u.dt. von H. Quiring, Berlin, de Gruyter, 1959.
- Heraclitus: *Fragmente*, gr.u.dt. von B. Snell, 5 Aufl., München, Heimeran, 1965.

- *Heraclitus. Greek text with a Comm.* by Marcovich, Merida, Los Andes U.P., 1967.
- *Eraclito — Tutti frammenti*, trad. di B. Salucci, Firenze, Le Monnier, 1967.
- *Heraclit din Efes; Fragmente. Imitații. Scrisori.* trad. cu studiu introductiv de H. Mihăiescu, Iași, 1943.

★

- Ion Banu: *Heraclit din Efes*, București, Ed. Științifică, 1963.
- O. Gigon: *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1936.
- G.S. Kirk: *Fire in the Cosmological Speculations of Heraclitus*, Minneapolis, 1940.
- A. Jeannière: *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde*, avec la trad. intégrale des fragments, Paris, Aubier, 1959.
- C. Ramnoux: *Vocabulaire et structure de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- Ph. Wheelwright: *Heraclitus*, Princeton U.P., 1960.

Pitagorismul

- M. Timpanaro Cardini: *Pitagorici — testimonianze e frammenti*, 2 vol., Firenze, La Nuova Italia, 1958-1962.
- A. Delatte: *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915.
- E. Frank: *Plato und die sogenannte Pythagoreer*, Halle, 1923.
- K. von Fritz: *Pythagorean Politics in South Italy. An analysis of the Lourees*, New York, 1940.
- E.L. Minar: *Early Pythagorean Politics*, Baltimore, 1942.
- J.E. Raven: *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.
- A. Rostagni: *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924.
- L. Rougier: *La religion astrale de Pythagoriciens*, Paris, P.U.F., 1959.
- H. Thesleff: *An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Turku, 1961.

★

- L. van Waerden. *Die Astronomie der Pythagoreer*, Amsterdam, 1951.

Școala din Eleea

- *Fragmentele eleaților: Xenofan, Parmenide, Zenon, Melissos*. În românește, cu un comentariu, de D.M. Pippidi, București, Casa Școalelor, 1947.
- Guido Calogero: *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932.
- I.H.M.M. Loenen: *Parmenides, Melissos, Gorgias, A re-interpretation of Eleatic Philosophy*, Assen van Gorcum, 1959.

Xenofan

- Senozane: *Testimonianze e frammenti* con intr., trad. e comm. di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1956.

Parmenide

- *Parmenide, Testimonianze e frammenti*. Introd., trad., e comm. di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958.
- *Parmenides. A text, with transl., comm., & crt. essays* by L. Taran Princeton U.P., 1965.
- *Le Poème de Parménide*. Étude, texte et traduction par Jean Beaufret, Paris, P.U.F.
- F.M. Cruforth: *Plato and Parmenides*, London, 1939. (Paralelă între poemul lui Parmenide și dialogul platonice.)
- H. Diels: *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897.
- I. Mansfeld: *Die Offenbarung des Parménides und die menschliche Welt*; Assen, 1964.
- K. Reinhardt: *Parmenide und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916.
- W.J. Verdenius: *Parmenides, Somme comments*, Groningen, 1942.

Zenon (din Eleea)

- *Zenon's Paradoxes*, ed. by W.C. Salmon, New York, Bobbs-Merril Co., 1970.

- A. Gruenbaum: *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, Middleton, Conn. Wesleyan U.P., 1967.
- H.D.P. Lee: *Zeno of Elea*, Cambridge, 1936.
- M. Untersteiner: *Zenone*, Firenze, 1963.

Empedocle din Agrigento

- Jean Bollack: *Empédocle*, 4 vol., Paris, 1962.
- J. Bidez: *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894.
- Ettore Bignone: *Empédocle*, Torino, 1916.
- J. Bollack: *Empédocle, I Introduction à l'ancienne physique*, Paris, ed. de Minuit, 1965.
- G. Nelod: *Empédocle d'Agrigente*, Bruxelles, Office de Publicité, 1959.
- Jean Zafiropoulos: *Empédocle d'Agrigente*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

Anaxagoras

- *Anaxagoras, Testimonianze e frammenti*, a cura di D. Lanza, Firenze, La Nuova Italia.
- F. Romano: *Anassagora*, Padova, Cedam, 1965.

Atomistii

Leucip — Democrit

- *Leucip — Democrit, Fragmente*. Traducere de H. Mihăiescu, cu un studiu introductiv de C.I. Gulian, București, Ed. Stat, 1950.
- V. E. Alfieri: *Gli Atomisti*, Bari, 1936.
- V.E. Alfieri: *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze, Le Mounier, 1953.
- A. Dyroff: *Demokritstudien*, Leipzig, 1899.
- A. Llanos: *Democrito y el materialismo*, Buenos Aires, Ed. Ameghino, 1964.

- S. Luria: *Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit*, Berlin, 1964.
- P. Natorp: *Die Ethika des Demokritos*, Marburg, 1893.

Sofiștă

- Mario Untersteiner: *Sofisti, testimonianze e frammenti*, 3 fasc., Firenze, 1949.
- G.W. Bowerstock: *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- E. Dupr el: *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias*, Neuch atel, Ed. du Griffon, 1948.
- H. Gomperz: *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912.
- Adolfo Levi: *Storia della Sofistica*. A cura di D. Pesce, Napoli, Morano, 1961.
- Cezar Papacostea: *Sofiștii in antichitatea greac *. Studiu insoțit de o traducere din Platon, *Gorgias*, 481-506, 521-527, București Cartea Românească, 1934.
- Mario Untersteiner: *I Sofisti*, Torino, 1949.

Protagoras, Gorgias, Prodicos

- *Protagoras. Le testimonianze e i frammenti*, a cura di A. Capizzi Firenze, Sansoni, 1955.
- G.M. Sciacca: *Gli dei in Protagoras*, Palermo, Palumbo, 1958.
- *Gorgias. Frammenti*, trad. di Cl. Mareschini, Torino, Boringhieri, 1959.
- H. Meyer: *Prodikos von Keos*, Paderborn, 1913.

Socrate

- *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, 5 vol., Oxford, Clarendon Press.
- *Xenophontis Opera omnia*, vol. 2 (Apomnemoneumata, Symposium, Apologia), ed. E.C. Marchant, Oxford, Clarendon Press, 1967.
- Xenofon: *Apologia lui Socrate*, traducere Șt. Bezdechi, București, Ed. Cultura Națională, 1925.

- Aristofan: *Norii*, traducere de Șt. Bezdechi și D. Botez, București, E.S.P.L.A., 1955.
 - T. Deman: *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.
 - *Socrates*. A sourcee Book, compiled by John Fergusson, London, Mac-Millan 1970.
- ★
- A. Camarero: *Socrates y las creencias filosoficos griegas*, Bahia Blanca, 1968.
 - A.H. Chroust: *Socrates. Man and Myth*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957.
 - A. Delatte: *Le troisième Livre des Souvenirs Socratiques de Xenophon*, Liège Paris, 1933.
 - A. Dies: *Autour de Platon I. Les voisinage, Socrate*, Paris, G. Bouchesne, 1927, 2^e ed., 1972.
 - E. Duprée: *La légende socratique*, Bruxelles, 1922.
 - A. J. Festugière: *Socrate*, Paris, Ed. du Fuseau, 1966.
 - J.L. Fischer: *The case of Socrates*, Praha, Acád. nakladatelstvi, 1969.
 - I.A. Frenkian: *De ce a fost condamnat la moarte Socrate*, București, 1942.
 - O. Gigon: *Sokrates*, Bern, 1947.
 - O. Gigon: *Kommentar zu Xenophon's Memorabilien I—II*, 1953-1956.
 - R. Hackforth: *Composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933.
 - K. Jaspers: *Die grossen Philosophen*, I, München, Piper, 1957.
 - K. Joël: *Der echte unde der xenophontische Sokrates*, 3 vol., Berlin, 1893-1901.
 - H. Kesters: *Kerygmes de Socrate. Essai sur la formation du message socratique*, Louvain, Nawelaerts, 1965.
 - H. Kuhn: *Sokrates. Versuche über den Ursprung der Metaphysik*, München, Kösel, 1959.
 - C. Librizzi: *Socrate o l'educatore*, 2^a ed., Roma, Signorelli, 1965.
 - H. Maier: *Sokrates*, Tübingen, J.C.B. Mohr/P. Siebeck, 1913.
 - G. Nebel: *Sokrates*, Stuttgart, Klett, 1969.
 - M.J.O'Brien: *The Sokratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapell Hill, Univ. of Carolina Press; 1967.

- Arthur Rogers Kenyon, *Sokratic problem*, New York, Oxford, University, 1933.
- R. Simeterre: *La théorie sokratique de la vertu-science selon les „Memorables“ de Xenophon*, Paris, 1938.
- L. Strauss: *Sokrates und Aristophanes*, New York, Basic Books, 1966.
- A.E. Taylor: *Varia Socratica*, Oxford, 1911.
- A.E. Taylor: *Socrates*, London, 1935.
- A. Tovar: *Vida de Socrates*, 3^a ed., Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1966.
- L. Versényi: *Socratic humanism*, New Haven, Yale U.P., 1964.

Micii sokratici

- J. Humbert: *Socrate et les petits sokraticques*, Paris, P.U.F., 1967.

★

- *Aischines. Fragmenta*, ed. H. Kraus, Leipzig, 1911.
- *Aischines von Sphetlos*, ed. H. Dittmar, Berlin, 1912.
- *Antisthenes Fragmente*, ed. A. Winkelmann, Zürich, 1942.
- *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, ed. E. Mannebach, Leiden & Köln, 1961.
- G. Giannantoni: *I. Cirenaici*, Firenze, 1958.

★

- W. Crönert: *Kolothos und Menedemos*, Leipzig, 1966.
- D.R. Dudley: *Cynic Hero and cynic King*, Upsalla, 1949.
- F. Sayre: *The greek Cynics*, Baltimore, 1968.

Platon

- *Platonis Opera*, ed. I. Burnet, 5 vol. Oxford, Clarendon Press, 1962-1967.
- *Platon, Oeuvres completes*, texte et traduction Coll. des Univ. de France, publ. sous le patronage de l'Assoc. G. Budé, 20 vol. Paris, 1923-1936.

- Platon: *Werke*, griechisch und deutsch, 23 vol., Leipzig, W. Engelmann, 1846—1857.
- Platon: *Opere*, traducere și introducere de C. Papacostea, 3 vol. București, Casa Școalelor, 1930-1935.
- Platon: *Opere*, vol. I, ediție îngrijită de P. Creția și C. Noica, București, Editura Științifică, 1974.
- Platon: *Gorgias*, traducere de Th. Simenchy, Iași, 1920.
- Platon: *Dialoguri*, traducere de Șt. Bezdechi, București, Cultura Națională, 1922.
- Platon: *Protagoras și Lysis*, traducere de Șt. Bezdechi, Sibiu, 1941.
- Platon: *Euthyfron, Menezen*, traducere de St. Bezdechi, Sibiu, 1943.
- Platon: *Parmenide*, traducere de Șt. Bezdechi, Sibiu, 1943.
- Platon: *Symposion*, traducere de Șt. Bezdechi, București, 1944.
- Platon: *Tetet*, traducere de C. Săndulescu, București, Societatea Română de filosofie fără an.
- Platon: *Dialoguri*, după traducerile lui C. Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu „Viața lui Platon“ de C. Noica, București, Editura pentru literatură universală, 1968.
- Platon: *Lysis. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri*, de C. Noica, București, Editura pentru literatură universală, 1969.

★

- Y. Brès: *La psychologie de Platon*, Paris, 1968.
- R.S. Bluck: *Plato's Life and Thought*, London, 1949.
- H.F. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944.
- F.M. Cornford: *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935.
- R.E. Cushman: *Therapeia, Plato's Conception of Philosophy*, Chapel Hill, 1958.
- A. Dies: *Platon*. Paris, Flammarion, 1930.
- Marsilio Ficino: *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme*, texte crit., établi et traduit par R. Marcel, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- G.C. Field: *Plato and his Contemporaries*, London, 1930.
- G.C. Field: *The Philosophy of Plato*, Oxford, 1939.

- P. Friedlaender: *Platon*, 3 vol., Berlin, W. de Gruyter, 1954—1960.
- K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*, ed. 2-a, Stuttgart, Klett, 1968.
- H. Gauss: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, I₁₋₂, I₁₋₂, Bern, Lang, 1952—1958.
- R. Godel: *Platon à Héliopolis d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- R. Godel: *Recherche d'une foi*, Paris, 1970.
- V. Goldschmidt: *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947.
- J. Gould: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, UP, 1955.
- G.M.A. Grube: *Plato's Thought*, London, 1935.
- H. Gundert: *Der platonische Dialog*, Heidelberg, Winter, 1968.
- N. Hartmann: *Plato's Logik des Seins*, ed. 2^a, Berlin, W. de Gruyter, 1965.
- K. Hildebrandt: *Platon, Logos und Mythos*, ed. 2^a, Berlin, W. de Gruyter, 1959.
- E. Hoffmann: *Platon*, Zürich, Artemis, 1950.
- A. Koyré: *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, 1945.
- P. Kucharski: *Les chemins du savoir dans les derniers oeuvres de Platon*, Paris, P.U.F., 1949.
- R. Loriaux: *L'Être et la forme selon Platon*, Bruges, Desclée, 1955.
- N. Martin: Desliás, *Le mythe de la caverne*, Paris, Nagel, 1959.
- J. Moreau: *Le sens du platonisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- G.R. Morrow: *Plato's Cretan City, A Historical Interpretation of the Laws*, Oxford, UP, 1960.
- E. Moutsopoulos: *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 1959.
- Ch. Mugler: *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960.
- P. Natorp: *Platos Idenlehre*, ed. a 2^a, Leipzig, 1921.
- J. Hermann Randall Jr. *Plato: Dramatist of the Life of Reason*, Columbia, UP, 1970.
- C. Ritter: *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, Berlin, 1910-1923.
- Léon Robin: *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, P.U.F., 1957.

- Léon Robin: *Platon*, Paris, P.U.F., 1968.
- R. Robinson: *Plato's Earlier Dialectic*, ed. 2^a, Oxford, 1953.
- W.D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1953.
- P.M. Schuhl: *Études platoniciennes*, Paris, P.U.F., 1960.
- Julius Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Berlin, 1924.
- M. Vanhoutte: *La méthode ontologique de Platon*, Louvain, 1956.
- J. Vives: *Génesis y evolución de la Etica platónica*, Madrid, Gredos, 1970.
- A. Wedberg: *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm, 1955.
- R. Weil: *L'„archéologie“ de Platon*, Paris, Klincksieck, 1959.
- Ulrich von Willamowitz-Moelendorf: *Platon, Sein Leben und seine Lehre*, ed. a 5^a, îngrijită de B. Snell, Berlin, 1959.
- H.M. Wolf: *Platon. Der Kampf um Sein*, Bern, Francke, 1957.
- *Recherches sur la tradition platonicienne*. Sept exposés par W.K.C. Guthrie, O. Gigon, W. Theiler, Genève, Vandoeuvres, 1957.
- Plato, *A Collection of Critical Essays* by Gregory Vlastos, New York, 1971.
- Ion Banu: *Platon Heracliticul*, București, Editura Științifică, 1973.
- Al. Poșescu: *Platon, Filosofia Dialogurilor*, București, Editura științifică, 1971.

Aristotel

- *Aristotelis Opera*, ex rec. I. Bekkeri, 5 vol., Berlin, 1831-1870.
- Aristotelis: *Dialogorum Fragmenta*, ed. R. Walzer, Firenze, 1934.
- Aristotelis: *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Oxford, 1955.
- *The Work of Aristotle*, translated into English, ed. W.D. Ross, 12 vol., Oxford, 1908-1952.
- Aristotel: *Politica*, traducere de Șt. Bezdechi, București, Cultura națională, 1924.
- Aristotel: *Statul atenian*, traducere de Șt. Bezdechi, București, Cultura națională, 1924.
- Aristotel: *Etica Nicomahică*, traducere de T. Brăileanu, București; Casa Școalelor, 1944.

- Aristotel: *Poetica*, traducere de acad. prof. C.I. Balmuş, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1957.
- Aristotel: *Organon*, traducere de M. Florian, 4 vol., Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1957-1963.
- Aristotel: *Poetica*, traducere de D.M. Pippidi, Bucureşti, 1965.
- Aristotel: *Metafizica*, traducere de Şt. Bezdexhi, Bucureşti, Editura Academiei, 1965.
- Aristotel: *Fizica*, traducere de N.I. Barbu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966.

*

- D.J. Allan: *The Philosophy of Aristotle*, London, 1952.
- D.J. Allan: *Aristotele le Philosophe*, Louvain, Nauwelaerts, 1962 (traducere a lucrării precedente).
- H. von Arnim: *Die drei aristotelische Ethiken*, Wien, 1924.
- H. von Arnim: *Die Entstehung des Gotteslehre des Aristoteles*, Wien, 1931.
- P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1966.
- E. Berti: *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, 1962.
- H. Bonitz: *Index Aristotelicus*, Berlin, W. de Gruyter, 1961.
- W. Broecker: *Aristoteles*, ed. a 2-a, Frankfurt, Klostermann, 1957.
- A. Crésnon: *Aristote*, ed. a 4-a, Paris, P.U.F., 1958.
- J. Donald Monan: *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968.
- I. Düring: *Aristotle's Protrepticus*, Göteborg, 1961.
- I. Düring: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Winter, 1966.
- W.F.R. Hardie: *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968.
- O. Hamelin: *Le système d'Aristote*, ed. a 2-a, Paris, 1931.
- J.L. Heath: *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1940.
- Werner Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.
- E. Kann: *Greek Foundation for Traditional Logic*, New York, 1942.
- J.M. Le Blond: *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939.
- G.E.R. Lloyd: *Aristotle*, London, Cambridge UP, 1968.

- Jan Lukaszewicz: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Logic*, ed. a 2-a, Oxford, 1957.
- A. Mansion: *Introduction à la physique aristotelicienne*, Paris, 1913, ed. a 2-a, Louvain, 1946.
- J. Moreau: *Aristote et son école*, Paris, 1962.
- F. Nuyens: *Evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.
- J. Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, ed. a 2-a, Toronto, 1957.
- W.G. Rabinowicz: *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, Berkley, 1957.
- J.H. Randall: *Aristotle*, New York, Columbia UP, 1960.
- W.D. Ross: *Aristotle*, London, 1923, ed. a 6-a, 1955.
- R. Walzer: *Magna Moralia und Aristotelische Ethik*, Wien, 1929.
- W. Wieland: *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1962.
- R. Weil: *Aristote et l'histoire, Essai sur la Politique*, Paris, 1960.
- Dumitru Isac: *Aristotel*, București, Editura tineretului, 1959.

Stoicii

- A.C. Pears: *Fragments of Zeno and Cleanthe*, Cambridge, 1891.
- Hans von Arnim: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1903-1934 (retipărit 1964).
- Stoa und die Stoiker. Die Gründer. Panaitos. Poseidonios (Selbstzeugnisse un Berichte)*. Eingeleitet und übertragen von Max Pohlenz, Zürich, Artemis, 1950.
- Les Stoiciens*, (Trad. partielle de Stoic. Vet., fr. par. J. Brun.), Paris, 1957.
- Les Stoiciens*, textes traduits par E. Bréhier, Ed. sous la dir. de P.M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962.
- M. Untersteiner: *Posidonio nei placita di Platone secondo Diogene Laertius III*, Brescia, Paideia, 1970.
- A. Bodson: *La morale sociale des derniers Stoiciens. Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 1907.
- E. Bréhier, *La théorie des incorporeles dans l'ancien stoicisme*, Paris, 1953.

- E. Bréhier: *Chrysispe et l'ancien stoicisme*, Paris, 1951.
- V. Goldschmidt: *Le système stoicien et l'idée du temps*, Paris, 2-e. ed., 1969.
- B. Mates: *Stoic Logic*, Los Angeles, 1953. Berkley-paperback, 1961.
- Max Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol., 2 Aufl., Göttingen, 1955-1959.
- J.M. Rist: *Stoic philosophy*, London, Cambridge, U.P., 1969.
- G. Rodis-Lewis: *La Morale stoïcienne*, Paris, 1970.
- S. Samburski: *The physis of the Stoics*, London, 1960.
- P.M. Schuhl: *Le dominateur et les possibles*, Paris, P.U.F., 1960.
- G. Verbecke: *Kleanthes von Assos*, Bruxelles, 1949.
- *Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Budé* (Aix en Provence, 1963), Paris, 1964.
- Arnold E. Vernon: *Roman Stoicism*, London, 1958.

Epictet

- *Epictèt. Entretien*: Texte établi et traduit par Joseph Soihé (avec la collaboration de Armand Jagu) Livre I—III3, Paris, Les Belles Lettres, 1948-1963, 3 vol.
- *Epictetus*: tr. by W.A. Oldfather, 2 vol., New York, 1926-1928.
- Epictet: *Manualul*, traducere de C. Fedeleş, Bucureşti, 1925.
- A.F. Bohöffer: *Epictet und die Stoa*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1968.
- Ibid., *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart-Bad Cannstatt Frommann, 1968.
- J. Moreau: *Epictèt*, Paris, 1964.

Seneca

- *Séneque. Traités philosophiques*, texte établi, traduit et annoté, avec une *Introduction générale* par François et Pierre Richard, tome I + IV, Paris, Garnier Frères, 1934-1935, 4 vol.
- Seneca: *Scrisori către Luciliu*, traducere și note de Gh. Guțu, București, Ed. Științifică, 1967.

- P. Aubeuque, I.M. André, *Séneque*, Paris, 1964.
- J. C. Garcia-Barron Moral, *Séneca y los stoico*, *Una contribucion al estudio del senecismo*, Barcelona, Marina, 1956.
- P. Grimal: *Séneque*, Paris, 1957.

Marc Aureliu

- Marc Aurèle: *Pensées*, texte établi et tr. par A.I. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- Marcu Aureliu: *Meditațiunile lui Marcu Aureliu*, traducere de C. Fedeleş, București, Cultura Națională, 1930.
- F.W. Nussell: *Marcus Aurelius and the Later Stoics*, Edinburgh, 1910.
- André Cresson: *Marc-Aurèle, sa vie, son oeuvre*, Paris, Felix Alcan, 1939.
- H.D. Sedgwick: *Marcus Aurelius*, Cambridge, Mass, 1921.

Epicur

- H. Usener: *Epicurea*, Leipzig, 1887.
- C. Baxley (editor), *Epicurus*, The Extant Romans, Oxford, 1926.
- Epicuro: *Etica, Opere e frammenti*, traducere, note de R. Sammaritano, Bologna, Capelli, 1959.
- Epicuro: *Opere*, introducere, traducere, note de C. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1960.
- *Epicure et les épicuriens*, traducere parțială a ed. Usener de J. Brun, Paris, 1961.
- *Epicur*. Von der Überwindung der Furcht, traducere, introducere, de O. Gigon, ed. a 2-a, Stuttgart, 1968.
- J. și M. Bollack, H. Wissmann: *La Lettre d'Epicure* (a Hérodote), Paris, 1971.
- Epicur—Lucrețiu: *Fragments*, traducere de H. Mihăiescu și E. Papu, București, Editura de stat, 1950.

- C. Bailey: *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
- E. Bignone: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Firenze, 1936.
- C. Diano: *Epicuri Ethica*, Firenze, 1946.
- M. Guyau: *La morale d'Épicure*, Paris, 1878.
- P. Merlan: *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden, 1950.
- E. Paratore: *L'epicurismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma, 1960.
- N.W. De Witt: *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954.
- *Epicurea. In memoriam*, H. Bignonee Univ. di Genova, 1959.
- *Actes du VIII-e Congrès de l'Assoc. G. Budé*, Paris, 1969.

Lucretiu

- Lucretius: *De rerum Natura*, libri tres, ed. a 4-a, J. Martin, Leipzig, Teubner, 1959.
- P. Rho: *Antologia Lucreziana*, Milano, 1960.
- *Lucretius*, ed. by D.R. Dudley, New York, 1965.
- Lucrețiu: *Poemul naturii*, traducere de D. Murărașu, București, 1947.
- Lucrețiu: *Poemul naturii*, traducere de Th. Naum, București, Ed. științifică.

- P. Boyancé: *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1963.
- W.B. Fleischmann: *Lucretius and his Influence, 1681-1740*, Paris, 1964.
- Cosmo Gordon: *A Bibliography of Lucretius*, London, 1962.
- G.D. Hadzsitz: *Lucretius and his Influence*, London, 1935.
- A.D. Winspear: *Lucretius and Scientific Thought*, Montreal, 1963.

Lucian din Samosata

- Lucian din Samosata: *Serieri alese*, traducere și note de Radu Hâncu, introducere de Petru Creția, București, Editura de stat pentru literatură și artă, 1959.

- G. Avenarius: *Lukians Schrift über die Geschichtschreibung*, Meisenheim, Hein, 1956.
- Luciano, *Un'intellettuale greco contra Roma*, Firenze, 1946.
- W.H. Tackaberry: *Lucian's Relation to the post-Aristotelian Philosophers*, Toronto, 1930.

Scepticismul

- Sextus Empiricus, *Work*, ed. R.G. Bury, with an English transt., 4 vol. London, 1960.
- Sextus Empiricus: *Oeuvres choisies*, trad. de J. Grenier Paris, 1948.
- Ph. P. Hallie (ed), *Scepticism, Man and God*, Middeltown Conn., 1964.
- Sextus Empiricus: *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, trad. Șt. Zeletin, București, Cultura Națională, 1923.
- Sextus Empiricus: *Opere filosofice*, traducere și introducere de prof. dr. Aram M. Frenkian, vol. I, București, Editura Academiei, 1965.
- Aram Frenkian: *Scepticismul grec și filosofia indiană*, București, Editura Academiei, 1957.
- A. Gödeckemeyer: *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
- W. Heinz: *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle, 1932.
- K. Ianacek: *Prolegomena to Sextus Empiricus*, 1948.
- N. Maccoll: *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus*, London, 1869.
- M. Mills Patrick: *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, Cambridge, 1899.
- Leon Robin: *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.
- C.L. Stough: *Greek Skepticism, A Study in Epistemology*, Univ. of California, Press, 1969.

Philon din Alexandria

- *Opera*, tr. F. M. Colson and G.H. Whitaker, vol., + suppl. vol. tr. R. Marcus; Cambridge Mass and London, 1929-1962.
- *Philon d'Alexandrie, Oeuvres I—XXVI*, Paris, Ed. du Cerf, 1967.
- *Die Nachsokratiker*, ed. W. Nestle, vol., 2, Jena, 1923.
- N. Bentwich: *Philo Judaeus of Alexandria*, Philadelphia, 1910.
- E. Bréhier: *Les idées Philosophique et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925 (ed. a 2-a).
- J. Danielou: *Philon d'Alexandrie*, Paris, Fayard, 1958.
- J. Drummont: *Philon Judaeus*, 2 vol., London, 1888.
- I. Heinemann: *Philons Griechische und Jüdische Bildung*, Breslau, 1932.
- E. Herriot: *Philon le juif*, Paris, 1898.
- C. Siegfried: *Philon von Alexandria*, Jena, 1875.
- W. Völker: *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien*, Leipzig, 1938.
- *Philon d'Alexandrie, Colloque nationaux au C.N.R.S.*, Paris, 1967.

Plotin

- *Plotin Ennéades*, ed. et trad. par E. Bréhier, Paris, 7 vol., 1924-1938.
- *Plotinus, Opera I—II*, Paris, Desclée de Brower, 1951-1959.
- *Plotinus Works I—VI*, transl. by. A.H. Armstrong, Cambridge, Harvard U.P. & London, Heinemann, 1966.
- E. Bréhier: *La philosophie de Plotin*, 2-me ed., 1961.
- J.N. Deck: *Nature, contemplation and the one. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto, U.P., 1967.
- P. Hadot: *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.
- W. Inge: *The Philosophy of Plotinus*, 2 vol., London, 1929.
- *Actes du Colloque sur le néoplatonisme* (Royaumont, 1969), Paris, 1971.

INDICE DE NUME*

A

- Aenesidemos, II: 158, 161
 Ammonius Saccas, II: 191
 Anaxagoras, I: 25-26, 29
 Anaximandros, I: 4-5
 Anaximenes, I: 5
 Antistenes, I: 78, 79
 Arcesilaos, II: 158, 159-160
 Archytas, I: 86
 Arete, I: 80
 Aristip, I: 78, 80
 Aristip cel Tinăr, I: 80
 Aristotel, I: 3, 7, 11, 25, 29, 44,
 53, 82; II: 7-11, 189, 191

B

- Bergson, H., I: 11

C

- Carneades, II: 73, 158, 160-161
 Cicero, M.T., I: 53; II: 160
 Cleanthe din Assos, II: 73
 Clement Alexandrinul, II: 187
 Crates, II: 159
 Crisp din Soli, II: 73, 74
 Critolaos, II: 73

D

- Democrit, I: 19, 29-32; II: 121,
 122, 123, 132, 144
 Descartes, R., I: 8, 30; II: 10
 Diodoros Cronos, I: 82
 Diogene din Apollonia, I: 29
 Diogene din Babilon, II: 73
 Diogene din Sinope, I: 79
 Diogene Laertiu, I: 29; II: 74

* Indexul se limitează la numele de filosofi din cuprinsul prezentărilor. Cifrele cursive indică paginile la care se află prezentările filosofilor.

E

- Empedocle, I: 24–25, 29
 Engels, Fr., I: 3, 20; II: 145
 Epicur, I: 29; II: 121–124, 132, 144, 159
 Epictet, II: 74, 98, 109–110, 115
 Erasmus, II: 145
 Ebulide, I: 81
 Euclid, I: 78, 80–81, 85

G

- Galilei, G., I: 30; II: 10
 Gorgias, I: 44, 45, 78

H

- Hegel, G.W.F., I: 11
 Heraclit, I: 19–20, 85, 86; II: 8
 Herbart, J.F., I: 11
 Hesiod, I: 9
 Hippias, I: 44, 46
 Hume, D., II: 145, 161

K

- Kant, I.M., II: 161
 Kratylos, I: 85

L

- Leibniz, G.W., I: 11
 Lenin, I.V., I: 20, 29, 44, 45, 88;
 II: 78, 123, 193

- Leucip, I: 12, 29
 Locke, J., I: 30; II: 123
 Lucian din Samosata, II: 121, 144–145
 Lucretiu, II: 121, 122, 132–133
 Lykon, I: 55

M

- Marc Aureliu, II: 74, 98, 115–116
 Marx, K., I: 20, 91; II: 7, 145
 Melissos, I: 11–12, 42
 Musonius Rufus, II: 109

O

- Origene, II: 187

P

- Parmenide, I: 10, 12, 19, 81, 86
 Philolaos, I: 7
 Philon din Alexandria, II: 74, 187–189, 191
 Pitagora, I: 6–8
 Platon, I: 10, 11, 44, 46, 53, 55, 79, 81, 85–91; II: 7, 8, 10, 121, 188, 189, 191, 192
 Plotin, II: 187, 191–193
 Porphirios, II: 191
 Prodicos, I: 44, 45–46
 Protagoras, I: 44–45, 80
 Pyrrhon, II: 158–159, 160

S

- Seneca, II: 74, 98–99, 115
 Sextus Empiricus, II: 74, 158,
 160, 161, 162
 Simplicius, I: 11
 Socrate, I: 25, 44, 46, 53–56,
 78, 80, 81, 85, 87; II: 7, 8
 Spinoza, B., I: 11
 Stilpon din Megara, I: 82

T

- Thales, I: 3–4
 Theophrast, I: 29

- Thomas Morus, II: 145
 Timon, II: 159

V

- Voltaire, F.M.A., II: 145

X

- Xenokrates, II: 74
 Xenophanes, I: 9–10, 25, 46
 Xenofon, I: 53

Z

- Zenon din Citium, II: 73, 74, 159
 Zenon din Elea, I: 10–11, 29

SUMAR

~ ARISTOTEL

Aristotel (V. Bogdan, O. Nistor) 7

Texte filosofice

Obiectul filosofiei	11
Natura filosofiei	14
Despre căutarea cauzelor	17
Problema materiei	17
Natura ca principiu și cauză a mișcării și repausului lucrurilor naturale.....	18
Materie și formă	21
Despre posibilitate	26
Entelehia	28
Experiență și știință	33
Despre substanță	36
Despre fericire și moduri de viață.....	60
Virtuțile etice și dianoetice	63
Virtutea determinată de rațiune	66
Despre republica ideală	69

FILOSOFIA POSTARISTOTELICĂ

Vechiul stoicism sau stoicismul din epoca elenistică (N. Bagdasar, O. Nistor) 73

Texte filosofice	
Zenon din Cition	78
Cleanthe	84
Crisip	85
<i>Stoicismul roman</i>	
Seneca (N. Bagdasar, O. Nistor)	97
Texte filosofice	
Seneca	98
Epictet (N. Bagdasar, O. Nistor)	108
Texte filosofice	
Epictet	109
Mare Aureliu (N. Bagdasar, O. Nistor)	114
Texte filosofice	
Marc Aureliu	115
<i>Epicurismul</i>	120
Epicur (N. Bagdasar, O. Nistor)	120
Texte filosofice	
Epicur	123
Lucrețiu (N. Bagdasar, O. Nistor)	131
Texte filosofice	
Lucrețiu	132
Lucian din Samosata (O. Nistor)	143
Texte filosofice	
Lucian din Samosata	144
<i>Scepticismul</i> (O. Nistor)	157
Pyrrhon (O. Nistor)	158
Arcesilaos (O. Nistor)	159
Carneades (O. Nistor)	159
Aenesidemos (O. Nistor)	160
Sextus Empiricus (O. Nistor)	161
Texte filosofice	
Sextus Empiricus	161

NEOPLATONISMUL ȘCOALA ALEXANDRINĂ

Philon din Alexandria (O. Nistor)	187
Texte filosofice	
Philon din Alexandria	189
Plotin (N. Bagdasar)	191
Texte filosofice	
Plotin	193
<i>Bibliografie</i> (O. Nistor)	205
<i>Indice de nume</i> (O. Nistor)	225

CATALOGUL GENERAL
AL BIBLIOTECII PENTRU TOȚI
(1960—1974)

1960

1. Mihai Eminescu — *Poezii*; ed. a II-a, 1964; ed. a III-a, 1965; ed. a IV-a, 1967; ed. a V-a, 1970; ed. a VI-a, 1971.
2. Ion Luca Caragiale — *Teatru*; ed. a II-a, 1971, cu titlul: *O scrisoare pierdută*.
3. F.M. Dostoievski — *Amintiri din Casa morților*.
- 4—5. Vasile Alecsandri — *Culegere de proză*, 2 vol. (I. *Călătorie în Africa*, II. *Dridri*).
6. Ion Creangă — *Amintiri, povești, povestiri*; ed. a II-a, 1967; ed. a III-a, 1969.
7. Henri Barbusse — *Focul*, roman.
8. Mihail Sadoveanu — *Zodia Cancerului sau Vremea Ducăi Vodă*, roman.
9. Petre Ispirescu — *Basme, legende, snoave*; ed. a II-a, 1966, cu titlul: *Zina-zinelor*.
10. Feodor Gladkov — *Cimentul*, roman.
11. St. O. Iosif — *Versuri*; ed. a II-a, 1965; ed. a III-a, 1968.
12. Henryk Sienkiewicz — *Nuvele*.
13. Mihai Beniuc — *Poezii*.
14. N. Ostrovski — *Născuți în furtună*, roman.
15. G. Coșbuc — *Fire de tort*; ed. a II-a, 1966, în 2 vol. (nr. 15 și 15 bis) cu titlurile: I. *Fire de tort*, II. *Cinstece de vitejie*; ed. a III-a, 1969.

16. *** — *Alexandria* Esopia*; ed. a II-a, 1966.
17. Anatole France — *Crima lui Sylvestre Bonnard*, roman.
18. Nicolae Bălcescu — *Românii sub Mihai Voievod Viteazul*.
19. Al. Davila — *Vlaicu-Vodă*, dramă.
20. Tudor Arghezi — *Versuri*.
21. Maxim Gorki — *Copilăria*.
22. Maxim Gorki — *La stăpin*.
23. Maxim Gorki — *Universitățile mele*.
24. Calistrat Hogaș — *Pe drumuri de munte*; ed. a II-a, 1967, în 2 vol. (nr. 24 și 24 bis) cu titlurile: I. *Pe drumuri de munte*, II. *Amintiri*; ed. a III-a, 1969.
25. J.W. Goethe — *Suferințele tinărului Werther*, roman.
- 26—27. Zaharia Stancu — *Desculț*, roman, 2 vol.
28. I.S. Turgheniev — *În ajun*, roman.
29. Mihail Sadoveanu — *Soarele în baltă* Divanul persian*, povestiri.
30. Guy de Maupassant — *Bulgăre de seu*, nuvele și schițe.
- 31—32. Ioan Slavici — *Nuvele*, 2 vol. (I. *Moara cu noroc*, II. *Pădureanca*); ed. a II-a, 1965.
33. Kovács György — *Cu ghearele și cu dinții*, roman.
34. Ion Ghica — *Din vremea lui Caragea (Scrisori către V. Alecsandri)*.
35. Eschil — *Perșii* Cei șapte contra Tebei*, tragedii.
36. V.G. Korolenko — *Fără grai*, nuvelă.
- 37—38. Liviu Rebreanu — *Răscoala*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1967.
39. I.L. Caragiale — *La hanul lui Minjoală*, nuvele; ed. a II-a, 1973.
40. Boris Gorbatov — *Neînfrinții*, roman.
- 41—42. B.P. Hasdeu — *Scriseri literare*, 2 vol. (I. *Poezii, Micuța, Ursita*; II. *Răzvan și Vidra, Trei crai de la Răsărit, Ioan-Vodă cel Cumplit*).
43. A. Fadeev — *Înfrângere*, roman.

44. Mihail Sadoveanu — *Istoriisiri despre vânători și pescari*.
45. Marin Preda — *Moromeții*, roman, vol. I.; ed. a II-a, 1971.
46. Jack London — *Călciul de fier*, roman.
47. N.D. Cocea — *Pamflete și articole* Vinul de viață lungă*.
48. Julius Fučik — *Reportaj cu ștreangul de gît*.
49. *** — *Flori alese din poezia populară (Antologia poeziei lirice)*; ed. a II-a, 1967, în 2 vol. (49 și 49 bis) cu titlurile: I. *Poezia lirică*, II. *Poezia obiceiurilor tradiționale*.
- 50—51. Emile Zola — *Germinal*, roman, 2 vol.
52. Nicolae Filimon — *Ciocoi vechi și noi*, roman; ed. a II-a, 1967.

1961

- 53—54. G. Călinescu — *Enigma Oziliei*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1967; ed. a III-a, 1969.
55. Mark Twain — *Un yankeu la curtea regelui Arthur*, roman.
56. Aleksei Tolstoi — *Gobelinul reginei Marie-Antoinette*, povestiri.
57. Eusebiu Camilar — *Negura*, roman.
58. G. Karaslavov — *Tango*, nuvele.
59. Șalom Alehem — *Tevi lăptarul*, roman.
60. Mihail Sadoveanu — *Locul unde nu s-a întimplat nimic* Însemnările lui Neculai Manea*, romane.
61. Mikszáth Kálmán — *Căsătorie ciudată*, roman.
62. A.P. Cehov — *Doamna cu cățelul și alte povestiri*.
63. G. Topirceanu — *Balade vesele și triste*, versuri; ed. a II-a, 1966.

64. Jan Drda — *Orășelul de pe coline*, roman.
65. L.N. Tolstoi — *După bal*, nuvele.
66. Eugen Barbu — *Tereza*, nuvele.
- 67—68. Titus Popovici — *Setea*, roman, 2 vol.
69. Guy de Maupassant — *O viață*, roman.
70. Rabindranath Tagore — *Ghirlanda dragostei*, povestiri.
71. Gala Galaction — *Lingă apa Vodislavei*, nuvele.
72. Eugen Jebeleanu — *Poezii și poeme*.
73. M.I.Lermontov — *Un erou al timpului nostru*, roman.
74. Heinrich Mann — *Profesorul Unrat (Sfirșitul unui tiran)*, roman.
75. Ioan Slavici — *Mara*, roman.
76. John Galsworthy — *Mărul în floare*, nuvele.
77. Anton Pann — *Fabule și istorioare * Nezdrăvăniile lui Nastratin Hoge*.
78. Mihail Sadoveanu — *Mitrea Cocor* Aventură în Luncă Dunării*, romane.
79. N.V. Gogol — *Serile în cătanul de lângă Dikanka*, povestiri.
- 80—81. V. Em. Galan — *Zorii robilor*, roman, 2 vol.
82. *** — *Isprăvile unor cîntură-lume. Proză picarească spaniolă*.
83. Barbu Delavrancea — *Sultănică*, nuvele.
84. Leonid Leonov — *Bursucii*, roman.
85. Theodor Storm — *Iezecul albinelor*, nuvele.
86. Miron Costin — *Letopisețul Țării Moldovei* De neamul moldovenilor*.
87. Konstantin Fedin — *Frații*, roman.
88. Francisc Munteanu — *Lența*, nuvele.
- 89—90. Mihail Șolohov — *Pămînt desțelenit*, român, 2 vol.
91. Al. I. Odobescu — *Pseudo-cynegeticos sau Falș tractat de vîntorie* Scene istorice*.
92. Vadim Kojevnikov — *Vi-l prezint pe Baluev*, roman.

- 93—94. Stendhal — *Roșu și Negru*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1963.
95. Nagy István — *La cea mai înaltă tensiune*, roman.
96. D. Furmanov — *Ceapaev*, roman.
97. Gr. Alexandrescu — *Poezii * Memorial de călătorie*; ed. a II-a, 1974.
98. Maria Banuș — *Poezii*.
99. Honoré de Balzac — *César Birotteau*, roman.
100. *** — *Tinerete fără bătrînețe...*, *Basme populare românești*; ed. a II-a, 1967, în 2 vol. (nr. 100 și 100 bis) cu titlurile: I. *Tinerete fără bătrînețe*, II. *Făt-Frumos cu părul de aur*.
- 101—102. Sinclair Lewis — *Kingsblood, urmașul regiilor*, roman, 2 vol.
103. Mihail Sadoveanu — *Venea o moară pe Siret*, roman; ed. a II-a, 1969.
104. Vasile Alecsandri — *Chirița în Iași sau Două fete ș-o neneacă*, comedii; ed. a II-a, 1973.

1962

105. Vasile Alecsandri — *Fintina Blanduziei*, drame istorice; ed. a II-a, 1973.
- 106—107. Cezar Petrescu — *Întunecare*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1965; ed. a III-a, 1966.
108. Zaharia Stancu — *Costandina*, episoade.
109. A.S. Pușkin — *Poezii*.
110. Boris Polevoi — *Povestea unui om adevărat*, roman.
- 111—112. Duiliu Zamfirescu — *Serieri alese*, 2 vol. (I. *Spre mare*, nuvele; II. *Viața la țară * Tănase Scatiu*, romane).
- 113—114. Konstantin Fedin — *Orașe și ani*, roman, 2 vol.

- 115—116. Charles Dickens — *Marile speranțe*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1968; ed. a III-a, 1969.
117. Edmond Rostand — *Cyrano de Bergerac*, comedie eroică; ed. a II-a, 1969.
118. Jean Bart — *Europolis*, roman; ed. a II-a, 1971.
119. I.S. Turgheniev — *Părinți și copii*, roman.
120. Halldór Laxness — *Clopotul din Islanda*, roman.
121. Aurel Mihale — *Nopti înfrigurate*, nuvele.
122. Marie Majerová — *Sirena*, roman.
- 123—124. F.M. Dostoievski — *Crimă și pedeapsă*, roman, 2 vol.
- 125—129. Camil Petrescu — *Un om între oameni*, roman, 5 vol.
130. W. Shakespeare — *Romeo și Julieta * Hamlet*, tragedii.
131. Asztalos István — *Duminică cu dragoste*, nuvele și povestiri.
132. Ion Călugăru — *Copilăria unui netrebnic*, roman.
- 133—134. Lion Feuchtwanger — *Goya sau Drumul spinos al cunoașterii*, roman, 2 vol.
135. Al. Sahia — *Execuția din primăvară*, nuvele, povestiri, reportaje și articole.
- 136—140. Victor Hugo — *Mizerabilii*, roman, 5 vol.; ed. a II-a, 1969; ed. a III-a, 1971.
- 141—142. Ion Agârbiceanu — *Arhanghelii*, roman, 2 vol.
143. N. Ostrovski — *Așa s-a călit oțelul*, roman.
- 144—145. J.W. Goethe — *Faust*, 2 vol.; ed. a II-a, 1968.
146. Marcel Breslașu — *Dialectica poeziei și Niște fabule*.
147. Abatele Prévost d'Exiles — *Manon Lescaut*, roman; ed. a II-a, 1969.
148. Mihail Sadoveanu — *Nicoară Potcoavă*, roman.
149. N.V. Gogol — *Mantaua * Povestiri din Petersburg*.
150. Alberto Moravia — *Povestiri din Roma * Noi povestiri din Roma*.

151. Voltaire — *Naivul*, povestiri filozofice.
 152. Radu Boureanu — *Vioara cosmică*, versuri.
 153. Gustave Flaubert — *Doamna Bovary*, roman; ed. a II-a, 1970.
 154. Geo Bogza — *Țara de piatră*, reportaje.
 155. Božena Nemčova — *Bunicuța*, roman.
 156. Nicolae Spătaru Milescu — *Jurnal de călătorie în China*.

1963

- 157—159. Mihail Sadoveanu — *Frații Jderi*, roman, 3 vol. (I. *Ucenicia lui Ionuț*, II. *Izvorul alb*, III. *Oamenii Măriei-sale*).
 160. La Fontaine — *Fabule*.
 161—162. Liviu Rebreanu — *Ion*, roman, 2 vol. (I. *Glasul pământului*, II. *Glasul iubirii*); ed. a II-a, 1965; ed. a III-a, 1967.
 163. Șota Rustaveli — *Viteazul în piele de tigru*.
 164. Homer — *Odiseea*.
 165. Garabet Ibrăileanu — *Adela*, fragment din jurnalul lui Emil Codrescu; ed. a II-a, 1966, cuprinzînd, în plus: *Privind viața și Amintiri din copilărie și adolescență*; ed. a III-a, 1969.
 166. Aleksis Kivi — *Cei șapte frați*, roman.
 167—169. William Thackeray — *Bilciul deșertăciunilor*, roman, 3 vol.; ed. a II-a, 1972.
 170. I.A. Bassarabescu — *Pe drezină*, nuvele, schițe, amintiri.
 171. Maxim Gorki — *Foma Gordeev*, roman.
 172. Alecu Russo — *Piatra Teiului*, scrieri alese; ed. a II-a, 1967.
 173—175. Aleksei Tolstoi — *Calvarul*, roman, 3 vol.

176. Carlo Levi — *Cristos s-a oprit la Eboli*, roman.
177. A.S. Pușkin — *Dama de pică*, proză.
- 178—179. Gárdonyi Géza — *Stelele din Eger*, roman, 2 vol.
180. C. Negruzzi — *Păcatele tinerețelor*, scrieri alese.
- 181—182. Walter Scott — *Ivanhoe*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1970.
- 183—185. Boleslaw Prus — *Păpușa*, roman, 3 vol.
186. Panait Cerna — *Poezii*; ed. a II-a, 1968, cu titlul: *Floare și genune*.
187. Romain Rolland — *Colas Breugnon*, roman.
188. A.P. Cehov — *Un impresar sub divan*, schițe umoristice.
189. Sütő András — *Cireșe tomnatice*, schițe și povestiri.
190. Miron Radu Paraschivescu — *Declarația patetică * Cîntice țigănești * Laude și alte poeme*.
191. *** — *Antologia poeziei chineze clasice (secolul al XI-lea î.e.n. — 1911)*.
192. Victor Ion Popa — *Velerim și Veler Doamne*, roman.
- 193—194. John Steinbeck — *Fructele mîniei*, roman, 2 vol.
195. G. Bernard Shaw — *Cezar și Cleopatra*, teatru.
196. Delavrancea — *Apus de soare*, teatru; ed. a II-a, 1971.
- 197—200. Lev Tolstoi — *Război și pace*, roman, 4 vol.
201. I. Al. Brătescu-Voinești — *Întuneric și lumină*, schițe și povestiri.
202. Mihail Șolohov — *Povestiri de pe Don * Soarta unui om*.
203. Jules Verne — *De la Pămînt la Lună*, roman.
204. Peter Abrahams — *În calea trăsnetului*, roman.
205. Ion Neculce — *O samă de cuvinte * Letopisețul Țării Moldovei*.
- 206—208. Lesage — *Gil Blas*, roman, 3 vol.

- 209—210. *** — *Nuvela americană contemporană*, antologie, 2 vol.
211. Mihail Sadoveanu — *Baltagul*, roman.

1964

- 212—213. Thomas Hardy — *Tess d'Urberville*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1972.
214. Honoré de Balzac — *Moș Goriot*, roman; ed. a II-a, 1972.
215. Karel Čapek — *Război cu salamandrele*, roman.
216—217. I.L. Caragiale — *Schițe și amintiri*, 2 vol. (I. *Căldură mare*, II. *Lanțul slăbiciunilor*); ed. a II-a, 1973.
218. Maxim Gorki — *Mama*, roman.
219. *** — *Cincl-cincl*, culegere de ghicitori.
220. Konstantin Fedin — *Sanatoriul Arkthur*, roman.
221. Ernest Hemingway — *Ciștigătorul nu ia nimic*, nuvele.
222. Cicerone Theodorescu — *Poteca lunii*, versuri alese.
223—224. Charles de Coster — *Ulenspiegel*, 2 vol.
225—226. Camil Petrescu — *Teatru*, 2 vol. (I. *Bălcescu*, II. *Suflete tari*).
227. Móricz Zsigmond — *Un om fericit*, roman.
228. *** — *De-ale lui Păcală*, snoave populare.
229. W. Shakespeare — *Richard al III-lea*, tragedie.
230. M. A. Asturias — *Domnul Președinte*, roman.
231—235. Roger Martin du Gard — *Familia Thibault*, roman, 5 vol.
236. Damian Stănoiu — *Alegere de starvătă*, nuvele și romane.

237. Aleko Konstantinov — *Bai Ganiu*, roman.
- 238—239. L.N. Tolstoi — *Învierrea*, roman, 2 vol.
240. Daniel Defoe — *Robinson Crusoe*, roman; ed. a II-a, 1971.
241. Mihail Kogălniceanu — *Tainele inimii*, scrieri alese; ed. a II-a, 1973.
- 242—243. Anna Seghers — *Morții rămin tineri*, roman, 2 vol.
244. Branislav Nușici — *Un individ suspect*, comedii.
- 245—246. *** — *Dramaturgia română contemporană*, culegere, 2 vol.
- 247—249. *** — *Nuvela română contemporană*, culegere, 3 vol.
250. *** — *Poezia română contemporană*, culegere.
- 251—252. Alexandre Dumas — *Cei trei mușchetari*, roman, 2 vol.
- 253—254. I. A. Goncearov — *Oblomov*, roman, 2 vol.
255. Vergiliu — *Encida*.
256. Alphonse Daudet — *Scrisori din moara mea* *
Povestiri de luni.
- 257—259. J. Hašek — *Peripețiile bravului soldat Švejk*, roman, 3 vol.
260. Nicolae Labiș — *Moartea căprioarei*, versuri.
261. St. Žeromski — *Ecourile pădurii*, nuvele.
262. Mark Twain — *Bancnota de un milion de lire*, schițe, nuvele, pamflete.
263. Dinicu Golescu — *Însemnare a călătoriei mele*.
264. Saadi din Șiraz — *Golestan (Grădina florilor)*.
- 265—266. *Viața lui Benvenuto Cellini scrisă de el însuși*, 2 vol.
267. Emil Girleanu — *Nucul lui Odobac*, schițe și nuvele.
268. Molière — *Avarul*, comedii.

269. Schiller — *Hoții * Don Carlos*, drame.
270. Pr. Mérimée — *Carmen*, nuvele.
271. Mihail Sorbul — *Patima roșie*, teatru.
272. Thomas Mann — *Moartea la Veneția*, nuvele.
273. Mihail Sadoveanu — *Cozma Răcoare*, povestiri.
- 274—275. Gh. Brăescu — *Scrieri alese*, 2 vol. (I. *La Clubul decavașilor*, II. *Amintiri*).
- 276—277. Stendhal — *Minăstirea din Parma*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1970.
278. Sinclair Lewis — *Babbitt*, roman.
279. Euripide — *Bachantele*, teatru (*Alcesta*, *Medeea*, *Bachantele*, *Ciclopul*).
- 280—281. Octavian Goga — *Poezii*, 2 vol. (I. *Ne cheamă pământul*, II. *Cintece fără țară*); ed. a II-a, 1967; ed. a III-a, 1970.
- 282—284. Theodore Dreiser — *O tragedie americană*, roman, 3 vol.; ed. a II-a, 1973.
- 285—286. F.M. Dostoievski — *Idiotul*, roman, 2 vol.
287. P.B. Shelley — *Prometeu descătușat*, poezii și poeme.
288. G. Bacovia — *Plumb*, versuri și proză.
- 289—290. E.A. Poe — *Proză*, 2 vol. (I. *Prăbușirea casei Usher*, II. *Aventurile lui Gordon Pym*).
- 291—292. Camil Petrescu — *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1966.
293. Mihail Sebastian — *Jocul de-a vacanța*, teatru.
294. Erich Maria Remarque — *Pe frontul de vest nimic nou*, roman.
- 295—296. *** — *Antologia nuvelei sovietice, 1945—1965*, 2 vol. (I. *Coliba din pădure*, II. *Ruguri pe zăpadă*).
- 297—299. Liviu Rebreanu — *Nuvele*, 3 vol. (I. *Golanii*, II. *Calvarul*, III. *Ciuleandra*).

300. Guy de Maupassant — *Bel-Ami*, roman: ed. a II-a, 1969.
301. Giuseppe Tomasi di Lampedusa — *Ghepardul și nuvele*; ed. a II-a, 1973.
- 302—303. Jókai Mór — *Omul de aur*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1972.
304. Heinrich Böll — *Casa văduvelor*, roman.
305. Al. Vlahuță — *Iubire*, poezii.
- 306—307. Sofocle — *Teatru*, 2 vol. (I. *Electra*, II. *Oedip rege*).
308. Fr. Dürrenmatt — *Romulus cel Mare*, teatru.
309. Matei Caragiale — *Craii de Curtea-Veche*, roman.
310. H. Ch. Andersen — *Crăiasa zăpezii*, basme.
- 311—313. Ch. Dickens — *Viața lui David Copperfield*, roman, 3 vol.; ed. a II-a, 1971.
- 314—315. *** — *Proză umoristică engleză*, 2 vol. (I. *Povestea butoiului*, II. *Stafia familiei Canterville*).

1966

316. A. Malraux — *Condiția umană*, roman.
317. D. Bolintineanu — *Legende istorice*, poezii; ed. a II-a, 1972.
- 318—319. Ch. Brontë — *Jane Eyre*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1970.
320. M. Eminescu — *Geniu pustiu*, proză.
321. Björnstjerne Björnson — *Fata pescarului*, povestiri.
- 322—324. Lion Feuchtwanger — *Vulpile în vie*, roman, 3 vol.; ed. a II-a, 1973.
- 325—326. Rudyard Kipling — *Cartea junglei* * *A doua carte a junglei*, 2 vol.; ed. a II-a, 1969.
327. Victor Eftimiu — *Cocoșul negru*, teatru.

328. Ion Marin Sadoveanu — *Sfirșit de veac în Bucu-
rești*, roman.
329. Alexandre Dumas-fiul — *Dama cu camelii*, roman;
ed. a II-a, 1969.
330. Qvidiu — *Epistole din exil*.
- 331—332. Jean de la Bruyère — *Caracterele sau mora-
curile acestui veac*, 2 vol.; ed. a II-a, 1968.
333. Terențiu * Seneca — *Eunucul * Medcea*, teatru.
334. I. Peltz — *Calea Văcărești*, roman.
335. H.G. Wells — *Omul invizibil * Primii oameni în
Lună*, romane.
336. Eugen Barbu — *Groapa*, roman.
337. Marin Preda — *Întilnirea din Pământuri * Desfă-
șurarea*, nuvele.
- 338—340. Georges Duhamel — *Viața și aventurile lui
Salavin*, roman, 3 vol.
341. Zaharia Stancu — *Pădurea nebună*, roman.
342. *** — *Apa trece, pietrele rămân*, proverbe româ-
nești.
343. Jean Giraudoux — *Război cu Troia nu se face*,
teatru.
344. William Faulkner — *Ursul*, nuvele.
- 345—346. G. Boccaccio — *Decameronul*, 2 vol.
347. I. S. Turgheniev — *Povestirile unui cinător*.
348. George Sand — *Tineretea lui Étienne Depardieu*,
roman.
- 349—350. Hortensia Papadat-Bengescu — *Fecioarele
despletite * Concert din muzică de Bach * Drumul
ascuns*, romane, 2 vol.
- 351—352. Thomas Mann — *Casa Buddenbrook. Desti-
nul unei familii*, roman, 2 vol.
353. George Călinescu — *Ion Creangă*, viața și opera
(„cultură generală“).
354. Pedro Calderón de la Barca — *Doamna Spiriduș*,
comedii.
355. Mihail Sadoveanu — *Dureri înăbușite*, povestiri.

356. *** — *Povestea hamalului cu fecioarele. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 1, Noapțile 1—24.
357. A. Maurois — *Climate*, roman.
- 358—359. A. Huxley — *Punct contrapunct*, roman, 2 vol.
360. Cesare Pavese — *Luna și focurile * Femei singure*, romane.
361. *** — *De la Dragoș la Cuza-Vodă*, legende populare; ed. a II-a, 1973.
362. St. Crane — *Semnul roșu al curajului*, roman.

1967

- 363—364. Tudor Vianu — *Arta prozatorilor români*, 2 vol. („cultură generală“).
365. O. Wilde — *Portretul lui Dorian Gray*, roman; ed. a II-a, 1969.
- 366—367. *** — *Balade populare românești*, 2 vol. (I. *Toma Alimoș*, II. *Meșterul Manole*.)
- 368—369. N. Iorga — *Oameni cari au fost*, 2 vol.; („cultură generală“).
370. Gala Galaction — *Roxana * Papucii lui Mahmud * Doctorul Taifun*, romane.
- 371—372. *** — *Basmе africane*, 2 vol. (I. *Ntiy, învingătorul șarpelui boa*, II. *Furt de cămile noaptea*).
373. H. Melville — *Benito Cereno*, nuvele.
- 374—375. H. Beecher-Stowe — *Coliba unchiului Tom*, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1969; ed. a III-a, 1971.
376. Bertolt Brecht — *Opera de trei parale*, teatru.
- 377—380. Ionel Teodoreanu — *La Medeleni*, roman; 4 vol.; ed. a II-a, 1971.
381. Persius, Iuvenal, Marțial — *Satire și epigrame*.

- 382—383. Gib. Mihăescu — *Nuvele*, 2 vol. (I. *La „Grandiflora“*, II. *Noaptea focurilor*).
384. Beaumarchais — *Bărbierul din Sevilla* * *Nunta lui Figaro*, comedii.
- 385—386. V. Alecsandri — *Poezii*, 2 vol. (I. *Doine și Lăcrimioare*, II. *Ostașii noștri*).
- 387—389. Goethe — *Poezie și adevăr (Din viața mea)*, 3 vol.
390. Bernardin de Saint-Pierre — *Paul și Virginia* * *Coliba indiană*.
391. A.P. Cehov — *Pescărușul*, teatru.
392. *** — *Moartea palicarului (Antologia nuvelei neo-grecești)*.
- 393—394. *** — *Poezia germană modernă. De la Stefan George la Enzensberger*, 2 vol.
395. Henry Wadsworth Longfellow — *Cintarea lui Haiavata*.
396. François Mauriac — *Thérèse Desqueyroux* * *Cuibul de vipere*, romane.
397. A.S. Pușkin — *Evgheii Oneghin*, roman în versuri.
398. Lucia Demetrius — *Album de familie*, nuvele.
399. Seneca — *Apokolokyntosis*; Petroniu — *Satyricon*.
400. Jonathan Swift — *Călătoriile lui Gulliver*; ed. a II-a, 1969; ed. a III-a, 1972.
- 401—402. Hans Jakob Cristoffel von Grimmelshausen — *Aventurosul Simplicius Simplicissimus*, roman, 2 vol.
- 403—404. Ion Pillat — *Poezii*, 2 vol.
405. Wladislaw Reymont — *Fiu de nobili*, nuvele.
406. Isaak Babel — *Armata de cavalerie* * *Povestiri din Odesa*.
- 407—408. G.M. Zamfirescu — *Maidanul cu dragoste*, roman, 2 vol.
- 409—410. *** — *În jurul lumii. Călătoriile căpitanului Cook*, 2 vol. („cultură generală“).

- 411—412. Anton Pann — *Pocestea vorbii*, 2 vol.; ed. a II-a, 1971.
413. Multatuli — *Max Havelaar in Indiile Olandeze*, roman.
- 414—417. H. Fielding — *Tom Jones*, roman, 4 vol.; ed. a II-a, 1969.

1968

418. I. Minulescu — *Romanțe pentru mai tirziu și alte poezii*; ed. a II-a, 1970.
419. Rómulo Gallegos — *Doña Bárbara*, roman.
420. Emily Brontë — *La răscruce de vinturi*, roman (apărut în 1967); ed. a II-a, 1969.
421. Elio Vittorini — *Călătorie în Sicilia * Oameni și neoameni*, romane.
422. Mikszáth Kálmán — *Umbrela Sfântului Petru*, roman; ed. a II-a, 1969.
423. Richard Wagner — *Olandezul zburător*, teatru.
- 424—425. M. Sebastian — *Accidentul * Orașul cu salcîmi*, romane, 2 vol.; ed. a II-a, 1969.
- 426—427. Samuel Butler — *Erewhon * Întoarcerea în Erewhon*, romane, 2 vol.
428. *** — *Antologie de poezie belgiană* (de limbă franceză).
- 429—430. *** — *Nuvela romantică germană*, 2 vol. (I. *Undine*, II. *Urciorul de aur*).
- 431—432. G. Ibrăileanu — *Scriitori români și străini*, 2 vol. („cultură generală“).
433. Henry James — *Daisy Miller*, nuvele.
434. Tudor Arghezi — *Cimitirul Buna-Vestire*, poem.
435. Ch. Perrault — *Frumoasa din pădurea adormită*, basme și amintiri; ed. a II-a, 1969.

436. H. Daicoviciu — *Dacii*, sinteză istorică („cultură generală“).
437. Maxim Gorki — *Doi vagabonzi*, nuvele și povestiri.
- 438—439. Lucian Blaga — *Poezii*, 2 vol. (I. *Poemele luminii*, II. *Mirabila sămânță*).
440. Lucius Apuleius — *Măgarul de aur*, roman.
- 441—442. *** — *Poezia română modernă (De la G. Bacovia la Emil Botta)*, culegere, 2 vol.
- 443—444. *** — *Proza austriacă modernă*, 2 vol. (I. *Amurgul imperiului*, II. *Imperiul demonilor*).
445. Dimitrie Anghel — *Poezii*.
446. N.V. Gogol — *Taras Bulba (Mirgorod)*, povestiri.
447. A. Strindberg — *Întimplări din arhipelag*, roman.
448. *** — *Viața lui Bertoldo* (Cărți populare).
449. Truman Capote — *Cu sânge rece*, roman.
450. Julien Green — *Leviathan*, roman.
- 451—452. N. Kazantzakis — *Hristos răstignit a doua oară*, roman, 2 vol.
453. *** — *Povestea Dulcei Prietene. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 2, Noptile 25—44.
454. E. Fromentin — *Dominique*, roman.
- 455—456. Emile Zola — „*La Paradisul femeilor*“, roman, 2 vol.; ed. a II-a, 1969.
- 457—458. *** — *Poezia nordică modernă*, 2 vol. (I. Danemarca, Finlanda, Islanda, II. Norvegia, Suedia).
459. Hermann Hesse — *Narziss și Goldmund*, roman.
460. Gr. Greene — *Un caz de mutilare*, roman.
461. Zaharia Stancu — *Jocul cu moartea*, roman.
462. A. Camus — *Exilul și împărăția*, eseuri și nuvele.
463. A. Camus — *Străinul * Ciurma*, romane.
- 464—465. Valmiky — *Ramayana*, epepee indiană, traducere în proză, 2 vol.
466. Al. Macedonski — *Excelsior*, poezii.
467. A. Gide — *Fructele pământului * Noile fructe*.

468. Geo Bogza — *O sută șaptezeci și cinci de minute la Mizil*, fișe literare, povestiri, pamflete.
- 469—472. M. Proust — *În căutarea timpului pierdut*, roman, 4 vol. (I—II. *Swann*, III—IV. *La umbra fetelor în floare*).
473. Mihnea Gheorghiu — *Scene din viața lui Shakespeare* („cultură generală“).
474. Plaut — *Casa cu stafii*, Teatru, vol. I.
- 475—476. E. Lönnrot — *Kalevala*, epopoe populară finlandeză, 2 vol.
477. Fr. Kafka — *Castelul*, roman.
478. H. Ibsen — *Pretendenții la coroană* * *Bränd*, drame.
- 479—480. D. Bolintineanu — *Călătorii*, 2 vol.
- 481—484. E. Sue — *Misterele Parisului*, 4 vol. (ediție prescurtată).
485. R. Radiguet — *Neastîmpăr* * *Bal la contele d'Orgel*, romane.

1969

486. I. Agârbiceanu — *Două iubiri*, povestiri.
487. Louis Hémon — *Maria Chapdelaine*, roman (apărut în 1968).
- 488—492. H. Sienkiewicz — *Potopul*, roman, 5 vol.
- 493—494. T. Tasso — *Ierusalimul liberat*, 2 vol.
495. V. Blasco Ibáñez — *Casa blestemată*, roman.
496. E. Hemingway — *Adio, arme*, roman.
- 497—498. Schiller — *Wallenstein*, trilogie dramatică, 2 vol.
- 499—500. Al. Philippide — *Visuri în viuetul vremii* (poezii) * *Floarea din prăpastie* (proză), 2 vol.
501. F.M. Dostoievski — *Oameni sărmani* * *Omul dedublat* * *Nopti albe*, nuvele.

502. Ioan Slavici — *Spaima zmeilor*, povești.
503. Victor Hugo — *Legenda secolelor*, versuri alese.
- 504—505. J. Burekhardt — *Cultura Renașterii în Italia*, 2 vol. („cultură generală“).
506. *** — *Panciaturantra (Cele cinci cărți ale înțelepciunii)*, fabule indiene.
- 507—508. M. Proust — *În căutarea timpului pierdut*, roman, 2 vol. (V—VI. *Guermantes*).
509. Th. Wilder — *Idele lui martie*, roman.
510. Johan Bojer — *Fascinația minciunii * Foamea cea mare*, romane.
511. K. Čapek — *Fabrica de absolut*, roman.
512. Al. Balaci — *Dante Alighieri*, monografie („cultură generală“).
- 513—514. Ch. Diehl — *Marile probleme ale istoriei bizantine * Figuri bizantine*, 2 vol. („cultură generală“).
515. Sh. Anderson — *Winesburg în Ohio*, povestiri.
- 516—517 *** — *Pagini alese din oratorii greci*, 2 vol. (I. Antifon, Andocide, Lisias, Isaios, Isocrate, II. Demostene, Eschine, Hiperide, Licurg).
- 518—519. Panait Istrati — *Povestirile lui Adrian Zograffi*, 2 vol. (I. *Chira Chiralina * Moș Anghel*, II. *Prezentarea haiducilor * Domnița din Snagov*).
520. A.I. Kuprin — *Vrăjitoarea*, nuvele și povestiri.
- 521—523. J.-J. Rousseau — *Confesiuni * Visările unui hoinar singuratic*, 3 vol.
- 524—527. Cervantes — *Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha*, roman, 4 vol.
528. Gala Galaction — *Chipuri și popasuri*, confesiuni literare.
- 529—530. Stendhal — *Lucien Leuwen*, roman, 2 vol.
531. Upton Sinclair — *Regele Cărbune*, roman.
532. Fr. Mauriac — *Génitrix * Misterul Frontenac*, romane.
- 533—535. Th. Mann — *Muntele vrăjit*, roman, 3 vol.

536. E. Caldwell — *Pământ american*, povestiri.
 537—538. M. Bontempelli — *Proză*, 2 vol. (I. *Eva ultima*, II. *O sirenă la Paraggi*).
 539—540. Choderlos de Laclos — *Legăturile primejdioase*, roman, 2 vol.
 541—542. Th. Hardy — *Jude neștiutul*, roman, 2 vol.

1970

- 543—544. M. Sadoveanu — *Amintiri* (I. *Anii de ucenicie*, II. *Amintiri literare*).
 545—546. M. Proust — *În căutarea timpului pierdut*, roman, 2 vol. (VII—VIII. *Sodoma și Gomora*).
 547. N. Hawthorne — *Casa cu șapte frontoane*, roman (apărut în 1969).
 548. E. Waugh — *Un pumn de țărină * Preciubita*, romane.
 549. G. Călinescu — *Cartea nunții*, roman.
 550. I. Teodoreanu — *Turnul Milenei*, roman.
 551. Montesquieu — *Scrisori persane * Caiete*.
 552. Erich Kästner — *Fabian*, roman * *Școala dictatorilor*, comedie * *Versuri*.
 553. Mary Webb — *Neprețuita otravă (Sarn)*, roman.
 554—555. B.P. Hasdeu — *Etymologicum Magnum Romaniae* (pagini alese), 2 vol. („cultură generală“).
 556—558. *** — *Poezia română clasică (De la Dosoftei la Octavian Goga)*, antologie, 3 vol.
 559. Plaut — *Comedia măgarilor*, Teatru, vol. II.
 560. Longos — *Dafnis și Cloe*.
 Heliodor — *Teagene și Haricleea*. } romane
 561. V. Maiakovski — *Vladimir Ilici Lenin*, poeme.
 562. *** — *Povestiri din Balcani (Antologia nuvelei bulgare clasice: 1860—1911)*.

- 563—565. Gottfried Keller — *Heinrich cel verde*, roman, 3 vol.
566. Dashiell Hammett — *Șoimul maltez*, roman.
567. James Cain — *Poștașul sună întotdeauna de două ori* * *Delapidatorul*, romane.
568. Margaret Millar — *În fiecare zi e iarnă*, roman.
569. Jack London — *Lupul de mare*, roman.
570. Karinthy Frigyes — *Cele două suflete ale Oliviei*, schițe și scenete umoristice.
571. Alexander von Humboldt — *Cosmos* * *Priveliști din natură* * *Priveliști din Cordilieri și alte scrieri (pagini alese)* („cultură generală“).
572. *** — *Povestea regelui Omar-al-Neman... Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 3, Noptile 45—145.
573. Ion Barbu — *Versuri și proză*.
574. Juan Valera — *Pepita Jiménez*, roman.
575. *** — *Poezia austriacă modernă (De la Rainer Maria Rilke până în zilele noastre)*.
576. Dumitru Stăncescu — *Sora Soarelui*, basme culese din popor.
577. Al. Rosetti — *Note din Grecia* * *India* * *Israel* * *Diverse* * *Cartea albă*; ed. a II-a, 1973 (cuprinzând, în plus, *S.U.A.* și *Albania*).
- 578—580. William Somerset Maugham — *Robie*, roman, 3 vol.
581. Șalom Alehem — *Romanul unui om de afaceri* * *Halal de mine, sint orfan!*, romane.
582. Tudor Arghezi — *Ce-ai cu mine, vintule?* * *Pe o palmă de țărână*, proze.
- 583—584. Quintus Curtius Rufus — *Viața și faptele lui Alexandru cel Mare, regele Macedoniei*, 2 vol.
585. *** — *Memoriile lui Garibaldi* (revăzute și completate de Al. Dumas-tatăl).
- 586—587. Jókai Mór — *Fiii omului cu inima de piatră*, roman, 2 vol.
- 588—589. A.J. Cronin — *Citadela*, roman, 2 vol.

- 590—592. A.N. Tolstoi — *Petru I*, roman, 3 vol.
 593. Joseph Conrad — *Negrul de pe „Narcis“* și alte povestiri.
 594—595. Victor Hugo — *Notre-Dame de Paris*, roman, 2 vol.
 596—597. *** — *Sonetul italian in Evul Mediu și Renaștere*, antologie, 2 vol.
 598. *** — *Minunatele povești ale animalelor și ale păsărilor. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 4, Noptile 146—248.
 599—602. Jules Romain — *Oameni de bunăvoință*, roman, 4 vol. (I. *6 octombrie*, II. *Crima lui Quinette*, III. *Iubirile din copilărie*, IV. *Erosul Parisului*).
 603. E. Th. A. Hoffmann — *Elixirele diavolului*, roman.
 604. Alberto Moravia — *Ciociera*, roman.
 605—606. Eugen Ionescu — *Teatru*, 2 vol. (I. *Cintăreata cheală*, II. *Setea și foamea*).
 607—608. Iacob Negruzzi — *Scrieri alese* (I. *Copii de pe natură*, II. *Amintiri din „Junimea“*).

1971

609. Henrik Ibsen — *Peer Gynt* * *Stilpii societății*, teatru.
 610. J.F. Cooper — *Ultimul mohican*, roman (apărut în 1970).
 611—612. Marin Preda — *Moromeții*, roman, vol. II (în 2 vol. B.P.T.).
 613—615. Tudor Vianu — *Scriitori români*, 3 vol. („cultură generală“).
 616. Alphonse Allais — *Să fim sobri !*, schițe umoristice.
 617—618. Ion Vinea — *Lunatecii*, roman, 2 vol.
 619. *** — *Padișahul și vizirul*, basme persane.

- 620—621. Robert Graves — *Comitele Belizarie*, roman,
2 vol.
622. Anton Holban — *Bunica se pregătește să moară*,
schițe, nuvele, note de călătorie.
623. Aurel Baranga — *Opinia publică*, cinci comedii.
- 624—626. Al. Dumas — *După douăzeci de ani*, roman,
3 vol.
627. Nicolae Gane — *Comoara de pe Rarău*, nuvele.
- 628—629. Richard Llewellyn — *Ce verde era valea mea*,
roman, 2 vol.
- 630—631. Ion Barna — *Lumea filmului*, 2 vol. („cul-
tură generală“).
- 632—633. Marcel Proust — *În căutarea timpului pier-
dut*, 2 vol. (IX—X. *Captiva*).
634. L.N. Tolstoi — *Sonata Kreutzer* * *Părintele Serghi* *
Hagi-Murad, povestiri.
- 635—637. Jules Vallès — *Jacques Vingtras*, roman,
3 vol. (I. *Copilul*, II. *Bacalaureatul*, III. *Răzvră-
titul*).
638. Zaharia Stancu — *Șatra*, roman.
639. *** — *Vitejii din Sasun*, epopee populară armeană.
640. Etienne de Sénancour — *Obermann*, roman epis-
tolar.
641. Perpessicius — *Eminesciana*, studii de istorie lite-
rară („cultură generală“).
642. Camil Petrescu — *Teze și antiteze*, eseuri alese
(„cultură generală“).
643. Anton Doncev — *Vremuri de răscruce*, roman.
644. Fănuș Neagu — *În văpaia lunii*, povestiri.
645. *** — *Povestea lui Sindbad-marinarul. Cartea celor*
O mie și una de nopți, vol. 5, Noptile 249—331.
- 646—647. Ben. Corlaci — *Cazul doctor Udrea*, roman,
2 vol.
- 648—649. Th. Dreiser — *Jennie Gerhardt*, roman, 2 vol.
- 650—652. Friedrich Gundolf — *Goethe*, monografie,
3 vol. („cultură generală“).

653. *** — *Cele mai ieftine nopți*, nuvele arabe.
- 654—655. Alfred de Vigny — *Cinș-Mars*, roman, 2 vol.
- 656—657. Alessandro Manzoni — *Logodnicii*, roman, 2 vol.
- 658—659. Josef Toman — *După noi, potopul!*, roman, 2 vol.
- 660—661. George Panu — *Amintiri de la „Junimea” din Iași*, 2 vol.
662. *** — *Privighetorile Persiei* (Antologie de poezie persană: secolele X—XX).
663. Al. Piru — *G. Ibrăileanu* (viața și opera).
664. Honoré de Balzac — *Femeia de treizeci de ani*, roman.
665. Homer — *Imnuri* * *Războiul șoarecilor cu broștele*, poeme apocrife.
- 666—667. Ernest Hemingway — *Pentru cine bat clopotele*, roman, 2 vol.
668. U Ceng-en — *Călătorie spre soare-apune*, roman.
- 669—670. Federico de Roberto — *Viceregii*, 2 vol.

1972

671. Pierre Rousseau — *Călătorie la capătul științei*, lucrare de popularizare a științei („cultură generală”).
- 672—676. Karl May — *Winnetou*, roman, 5 vol.
- 677—679. George Sand — *Povestea vieții mele*, 3 vol.
680. Plaut — *Cartaginezul*, Teatru, vol. III.
681. G. Mongrédien — *Viața de toate zilele în vremea lui Ludovic al XIV-lea* („cultură generală”).
682. G. Simenon — *Trei camere în Manhattan* * *Motaul*, romane.

- 683—684. A. Malraux — *Speranța*, roman, 2 vol.
685. N. Iorga — *Sinteza bizantină* („cultură generală“).
686. I. Heliade Rădulescu — *Versuri și proză*.
687. Șerban Cioculescu — *Viața lui I.L. Caragiale* („cultură generală“).
- 688—691. Lev Tolstoi — *Anna Karenina*, roman, 4 vol.
692. E.M. Forster — *Clipa cea veșnică*, povestiri.
693. Virginia Woolf — *Spre Far*, roman.
694. Alfred de Musset — *Confesiunea unui copil al secolului*, roman * *Povestiri*.
- 695—696. *** — *Literatura mărturisirilor (De la Cellini la Malraux)*, antologie, 2 vol.
697. V. Alecsandri — *Cele mai frumoase scrisori*.
- 698—699. E. Zola — *Gervaise (L'Assomoir)*, roman, 2 vol.
700. M. Sadoveanu — *Istorisiri din Ardeal (Valea Frumoasei * Ochi de urs * Poveștile de la Bradu-Strimb și alte povestiri)*.
701. Selma Lagerlöf — *Charlotte Lövensköld*, roman.
702. Henri Murger — *Scene din viața de boem*, roman.
- 703—704. V. Voiculescu — *Nuvele*, 2 vol. (I. *Capul de zimbru*, II. *Iubire magică*).
- 705—706. Marin Preda — *Risipitorii*, roman, 2 vol.
707. John Milton — *Paradisul pierdut*, poem.
708. Victor Ion Popa — *Ghicește-mi în cafea*, nuvele și povestiri.
709. *** — *Florile hazului și grădina snoavelor. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 6, Nopțile 332—414.
710. Fr. Mauriac — *Sfirșitul nopții * Sărutul dat leprosului*, romane.
- 711—712. Denis Diderot — *Scrieri literare (I. Călugărița * Nepotul lui Rameau, II. Jacques Fatalistul * E om bun? e ticălos?)*.

713. Dino Buzzati — *Deșertul Tătarilor*, roman * *Povestiri*.
 714. La Rochefoucauld — *Maxime și reflecții*.

1973

715. José Hernández — *Martin Fierro* * *Întoarcerea lui Martin Fierro*, poeme.
 716. *** — *Glasurile patriei. Antologie de poezie patriotică românească* (apărută în 1972).
 717—718. N. Iorga — *România cum era pînă la 1918*, însemnări de călătorie, 2 vol.
 719. Mihail Bulgakov — *Maestrul și Margareta*, roman.
 720—721. H. Melville — *Moby Dick*, roman, 2 vol.
 722—723. Titu Maiorescu — *Critice*, 2 vol. („cultură generală“).
 724—726. Henry Troyat — *Viața lui Tolstoi*, 3 vol. („cultură generală“).
 727—728. *** — *Nuvele turcești*, 2 vol. (I. *Sub piersici*, II. *Oglinda de pe plajă*).
 729. Petöfi Sándor — *Poezii și poeme*.
 730. *** — *Stînca lui Joe Anchor* (Nuvele australiene).
 731. Colette — *Chéri* * *Sfirșitul lui Chéri*, romane.
 732. Paul Claudel — *Cap-de-Aur* * *Schimbul* * *Cumpăna amiezii*, teatru.
 733. Boleslaw Prus — *Anielka*, nuvele și povestiri.
 734—735. *** — *Dialogul neîntrerupt al teatrului în secolul XX*, 2 vol. (I. *De la Caragiale la Brecht*, II. *De la Lorca la Brook*) („cultură generală“).
 736. *** — *Povestea Dalilei-cca-Vicleană. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 7, Noapțile 416—501.

737. Yasunari Kawabata — *Stol de păsări albe* * *Vuietul muntelui*, romane.
- 738—739. George Sion — *Scrieri alese*, 2 vol. (*Versuri* * *Suvenire contimpurane*).
740. Heinrich Mann — *Orășelul*, roman.
- 741—742. Alain — *Studii și eseuri*, 2 vol. (I. *Istoria cugetărilor mele*, II. *Părerii despre fericire*) („cultură generală“).
743. Vauvenargues — *Maxime și reflecții*.
744. *** — *Pionierii romanului românesc* (*De la Ion Ghica la G. Barozzi*).
745. *Să ridem cu Jaroslav Hašek*, schițe umoristice.
- 746—747. Albert Thibaudet — *Reflecții*, 2 vol. (I. *Despre literatură; Despre roman*, II. *Critici diverse; Profiluri; Ipostaze literare și filozofice*) („cultură generală“).
- 748—749. John Steinbeck — *La răsărit de Eden*, roman, 2 vol.
750. M. Sadoveanu — *Creanga de aur*, roman * *Viața lui Ștefan cel Mare*.
751. Molnár Ferenc — *Liliom* * *Ofițerul de gardă* * *Teatru la castel și alte comedii*.
752. Iordan Iovkov — *Inimă de femeie*, nuvele și povestiri.
- 753—755. G. Călinescu — *Bietul Ioanide*, roman, 3 vol.
756. Cesare Pavese — *Satele tale* * *Diavolul pe dealuri*, romane.
757. *** — *Povestea Floarei-de-Granată și a lui Zimbet-de-Lună. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 8, Noptile 502—615.
758. Geo Bogza — *Oameni și cărbuni în Valea Jiului* * *Porțile măreției* * *Tablou geografic* * *Meridiane sovietice*.
- 759—760. Pierre Grimal — *Civilizația romană*, 2 vol. („cultură generală“).

- 761—762. *Gindirea lui Goethe în texte alese*, 2 vol. („cultură generală“).
763. Arthur Conan Doyle — *Un studiu în roșu* * *Semnăt celor patru*, romane.
764. Plaut — *Militarul fanfaron*, Teatru, vol. IV.
- 765—766. Jules Michelet — *Pagini alese*, 2 vol. (I. *Istoria Franței*, II. *Istoria Revoluției*) („cultură generală“).
767. Eugen Jebeleanu — *Surisul Hiroshimei și alte versuri*.
- 768—769. Eugen Barbu — *Facerea lumii*, roman, 2 vol.
770. *** — *Povestea oglinzii fecioarelor. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 9, Noapțile 616—731.
- 771—772. V. Alecsandri — *Poezii populare ale românilor*, 2 vol. (apărut în 1974).
773. Edmond Rostand — *Micul cultur*, dramă în versuri.
774. *** — *Zburătorul. Balade culte românești*.
775. *** — *Antologie de poezie neerlandeză (olandeză și flamandă)*.

1974

776. John Galsworthy — *Domeniul*, roman.
- 777—778. *** — *Poeți latini*, antologie, 2 vol. (I. *De la Ennius până la Horațiu*, II. *De la Tibul până la Butilius Nematianus*).
779. D. Anghel ● St. O. Iosif — *Caleidoscopul lui A. Mirea*, poezii originale și tălmăciri.
780. Molière — *Dragoste cu toane* * *Prețioasele ridicole* (Teatru, vol. II).
781. M. Sadoveanu — *Priveliști dobrogene* * *Ostrocul lupilor și alte „pagini dobrogene“*.

- 782—784. Th. Gautier — *Căpitanul Fracasse*, roman, 3 vol.
- 785—786. *** — *Din poezia de dragoste a lumii*, antologie, 2 vol.
787. *** — *Cetatea Rozafat*, folclor albanez.
788. J.-K. Huysmans — *În răsăr*, roman.
- 789—790. Damian Stănoiu — *Nucele și romane*, 2 vol. (I. *Necazurile părintelui Ghedeon*, II. *Cum petrec călugării*).
791. *** — *Antologia poeziei gruzine* (sec. XII — sec. XX).
- 792—794. Quintilian — *Arta oratorică*, 3 vol. („cultură generală“).
795. Johan Huizinga — *Erasm* („cultură generală“).
- 796—799. Jarosław Iwaszkiewicz — *Slavă și fală*, roman, 4 vol.
800. Shakespeare — *Sonete și poeme*.
801. Marin Preda — *Intrusul*, roman.
802. *** — *Povestea lui Aladdin și a lămpii fermecate. Cartea celor O mie și una de nopți*, vol. 10, Noapțile 732—794.
- 803—805. Arnold Bennett — *Două vieți*, roman, 3 vol.
806. Gabriel García Márquez — *Un veac de singurătate*, roman.
- 807—808. Pietro Aretino — *Scrieri alese*, 2 vol. (I. *Cărțile de joc vorbitoare*, II. *Comedia Curților* Scrisori*).
809. Duiliu Zamfirescu — *Cele mai frumoase scrisori*.
810. Serge Fauchereau — *Introducere în poezia americană modernă* („cultură generală“).
811. Plaut — *Amphitryo*, Teatru, vol. V.
- 812—813. Theodor Fontane — *Lacul Stechlin*, roman, 2 vol.
814. Lion Feuchtwanger — *Falsul Nero*, roman.

815. *** — *Povestea dulcei* — *Sclipire-de-Mărgăritar*,
Cortea celor O mie și una de nopți, vol. 11, Noapțile
795—844.
816. Marx ● Engels ● Lenin — *Despre literatură și
artă* („cultură generală“).
817. Marcel Proust — *În căutarea timpului pierdut*,
roman (XI. *Fugara*).
- 818—820. Anthony Trollope — *Doctorul Thorne*, roman,
3 vol.
- 821—822. Hortensia Papadat-Bengescu — *Rădăcini*,
roman, 2 vol.
- 823—824. E.R. Curtius — *Balzac*, monografie, 2 vol.
(„cultură generală“).
825. *** — *Poezia franceză modernă* (De la Rimbaud
până azi), vol. I.

INDICE DE AUTORI*

A

- Abrahams, Peter: 204
Agârbiceanu, Ion: 141, 142, 486
Alain: 741*, 742*
Alecsandri, Vasile: 4, 5, 104, 105, 385, 386, 697, 771, 772
Alexandrescu, Grigore: 97
Allais, Alphonse: 616
Andersen, H. Ch.: 310
Anderson, Sh.: 515
Andocide: 516
Anghel, Dimitrie: 445, 779
Antifon: 516
Apuleius, Lucius: 440
Aretino, Pietro: 807, 808
Arghezi, Tudor: 20, 434, 582
Asturias, M. A.: 230
Asztalos István: 131

* În cadrul indicilor, cifrele trimit la numărul volumului respectiv din colecția „Biblioteca pentru toți”, corespunzător catalogului; steluțele puse în dreptul cifrelor indică volumele de „cultură generală”.

B

- Babel, Isaak: 406
Bacovia, G.: 288
Balaci, Al.: 512*
Balzac: 99, 214, 664
Banuș, Maria: 98
Baranga, Aurel: 623
Barbu, Eugen: 66, 336, 768, 769
Barbu, Ion: 573
Barbusse, H.: 7
Barna, Ion: 630*, 631*
Bart, Jean: 118
Bassarabescu, I. A.: 170
Bălcescu, Nicolae: 18
Beaumarchais: 384
Beecher-Stowe, H.: 374, 375
Beniuc, Mihai: 13
Bennett, Arnold: 803, 804, 805
Bernardin de Saint-Pierre: 390
Björnson, Björnstjerne: 321
Blaga, Lucian: 438, 439
Blasco Ibáñez, V.: 495
Boccaccio, G.: 345, 346
Bogza, Geo: 154, 468, 758
Bojer, Johan: 540
Bolintineana, D.: 317, 479, 480
Böll, Heinrich: 304

Bontempelli, Massimo: 537, 538
Boureau, Radu: 152
Brăescu, Gheorghe: 274, 275
Brătescu-Voinești, I. Al.: 201
Brecht, Bertolt: 376
Breslașu, Marcel: 146
Brontë, Charlotte: 318, 319
Brontë, Emily: 420
Bulgakov, Mihail: 719
Burekhardt, Jakob: 504*, 505*
Butler, Samuel: 426, 427
Buzzati, Dino: 713

C

Cain, James: 567
Calderón de la Barca, Pedro: 354
Caldwell, E.: 536
Camilar, Eusebiu: 57
Camus, A.: 462, 463
Čapek, Karel: 215, 511
Capote, Truman: 449
Caragiale, I.L.: 2, 39, 216, 217
Caragiale, Matei: 309
Călinescu, G.: 53, 54, 353*, 549, 753, 754, 755
Călugăru, Ion: 132

Cehov, A.P.: 62, 188, 391
Cellini, Benvenuto: 265, 266
Cerna, Panait: 186
Cervantes: 524, 525, 526, 527
Cioculescu, Șerban: 687*
C Claudel, Paul: 732
Cocca, N.D.: 47
Colette: 731
Conan Doyle, Arthur: 763
Conrad, Joseph: 593
Cook, James: 409*, 410*
Cooper, J.F.: 610
Corlăciu, Ben.: 646, 647
Coster, Charles de: 223, 224
Costin, Miron: 86
Coșbuc, George: 15
Crane, St.: 362
Creangă, Ion: 6
Cronin, A.J.: 588, 589
Curtius, E.R.: 823*, 824*
Curtius Rufus, Quintus: 583, 584

D

Daicoviciu, H.: 436*
Daudet, Alphonse: 256

Davila, Al.: 19
Defoe, Daniel: 240
Delavrancea, B.: 83, 196
Demetrius, Lucia: 398
Demostene: 517
Dickens, Charles: 115, 116, 311, 312, 313
Diderot, Denis: 711, 712
Diehl, Ch.: 513*, 514*
Doncev, Anton: 643
Dostoievski, F.M.: 3, 123, 124, 285, 286, 501
Drda, Jan: 64
Dreiser, Th.: 282, 283, 284, 648, 649
Duhamel, Georges: 338, 339, 340
Dumas, Al. (tatäl): 251, 252, 585, 624, 625, 626
Dumas, Al. (fiul): 329
Dürrenmatt, Fr.: 308

E

Eftimiu, Victor: 327
Eminescu, Mihai: 1, 320
Engels, Fr.: 816*
Eschil: 35
Eschine: 517
Euripide: 279

F

- Fadeev, A.: 43
Fauchereau, Serge: 810*
Faulkner, William: 344
Fedin, K.: 87, 113, 114, 220
Feuchtwanger, Lion: 133, 134, 322, 323, 324, 814
Fielding, H.: 414, 415, 416, 417
Filimon, Nicolae: 52
Flaubert, Gustave: 153
Fontane, Theodor: 812, 813
Forster, E.M.: 692
France, Anatole: 17
Fromentin, E.: 454
Fučík, Julius: 48
Furmanov, D.: 96

G

- Galaction, Gala: 71, 370, 528
Galan, V. Em.: 80, 81
Gallegos, Rómulo: 419
Galsworthy, John: 76, 776
Gane, Nicolae: 627
Gárdonyi Géza: 178, 179
Caribaldi, G.: 585

Gautier, Th.: 782, 783, 784
Gheorghiu, Mihnea: 473*
Ghica, Ion: 34
Gide, A.: 467
Giraudoux, Jean: 343
Girleanu, Emil: 267
Gladkov, Feodor: 10
Goethe, J.W.: 25, 144, 145, 387, 388, 389, 761*, 762*
Goga, Octavian: 280, 281
Gogol, N.V.: 79, 149, 446
Golescu, Dinicu: 263
Goncearov, I.A.: 253, 254
Gorbatov, Boris: 40
Gorki, Maxim: 21, 22, 23, 171, 218, 437
Graves, Robert: 620, 621
Greene, Gr.: 460
Green, Julien: 450
Grimal, Pierre: 759*, 760*
Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von: 401, 402
Gundolf, Friedrich: 650*, 651*, 652*

H

Hammett, Dashiell: 566
Hardy, Thomas: 212, 213, 541, 542
Hasdeu, B.P.: 41, 42, 554*, 555*

Hašek, J.: 257, 258, 259, 745
Hawthorne, N.: 547
Heliade Rădulescu, Ion: 686
Heliodor: 560
Hemingway, Ernest: 221, 496, 666, 667
Hémon, L.: 487
Hernández, José: 715
Hesse, Hermann: 459
Hiperide: 517
Hoffmann, E. Th. A.: 603
Hogaș, Calistrat: 24
Holban, Anton: 622
Homer: 164, 665
Hugo, Victor: 136, 137, 138, 139, 140, 503, 594, 595
Huizinga, Johan: 795*
Humboldt, Al. von: 571*
Huxley, A.: 358, 359
Huysmans, J.-K.: 788

I

Ibrăileanu, G.: 165, 431*, 432*
Ibsen, H.: 478, 609
Ionescu, Eugen: 605, 606
Iorga, N.: 368*, 369*, 685*, 717, 718
Iosif, St. O.: 11, 779
Iovkov, Jordan: 752

Isaios: 516
Isocrate: 516
Ispirescu, Petre: 9
Istrati, Panait: 518, 519
Iuvenal: 381
Iwazskiewicz, Jaroslaw: 796, 797, 798, 799

J

James, Henry: 433
Jebeleanu, Eugen: 72, 767
Jókai Mór: 302, 303, 586, 587

K

Kafka, Fr.: 477
Karaslavov, G.: 58
Karinthy Frigyes: 570
Kästner, Erich: 552
Kawabata, Yasunari: 737
Kazantzakis, N.: 451, 452
Keller, Gottfried: 563, 564, 565
Kipling, Rudyard: 325, 326
Kivi, Aleksis: 166
Kogălniceanu, Mihail: 241

Kojevnikov, Vadim: 92
Konstantinov, Aleko: 237
Korolenko, G.: 36
Kovács György: 33
Kuprin, A.I.: 520

L

Labiş, Nicolae: 260
La Bruyère, Jean de: 331, 332
Laclos, Choderlos de: 539, 540
La Fontaine: 160
Lagerlöf, Selma: 701
Lampedusa: vezi Tomasi di Lampedusa
La Rochefoucauld: 715
Laxness, Halldór: 120
Lenin, V.I.: 816*
Leonov, Leonid: 84
Lermontov, M.I.: 73
Lesage: 206, 207, 208
Levi, Carlo: 176
Lewis, Sinclair: 101, 102, 278
Lieurg: 517
Lisias: 516
Llewellyn, Richard: 628, 629
London, Jack: 46, 569

Longfellow, H.W.: 395

Longos: 560

Lönnrot, E.: 475, 476

M

Macedonski, Al.: 466

Maiakovski, V.: 561

Maioreseu, Titu: 722*, 723*

Majerová, Marie: 122

Malraux, André: 316, 683, 684

Mann, Heinrich: 74, 740

Mann, Thomas: 272, 351, 352, 533, 534, 535

Manzoni, Alessandro: 656, 657

Márquez, Gabriel García: 806

Martin du Gard, Roger: 231, 232, 233, 234, 235

Marþial: 381

Marx, K.: 816*

Maugham, W.S.: 578, 579, 580

Maupassant, Guy de: 30, 69, 306

Mauriac, Fr.: 396, 532, 710

Maurois, A.: 357

May, Karl: 672, 673, 674, 675, 676

Melville, H.: 373, 720, 721

Mérimée, P.: 270

Michelet, Jules: 765*, 766*

Mihale, Aurel: 121
Mihăescu, Gib.: 382, 383
Mikszáth Kálmán: 61, 422
Milescu-Spătaru, Nicolae: 156
Millar, Margaret: 568
Milton, John: 707
Minulescu, I.: 418
Molière: 268, 780
Molnár Ferenc: 751
Mongrédién, Georges: 681*
Montesquieu: 551
Moravia, Alberto: 150, 604
Móricz Zsigmond: 227
Mullatuli: 413
Munteanu, Francisc: 88
Murger, Henri: 702
Musset, Alfred de: 694

N

Nagy István: 95
Neagu, Fănuș: 644
Neculce, Ion: 205
Negruzzi, C.: 180
Negruzzi, Iacob: 607, 608
Nemčová, Božena: 155
Nușici, Branislav: 244

Odobescu, Al.: 91
 Ostrovski, N.: 14, 143
 Ovidiu: 330

P

Pann, Anton: 77, 411, 412
 Panu, George: 660, 661
 Papadat-Bengescu, Hortensia: 349, 350, 821, 822
 Parascu, Miron Radu: 190
 Pavese, Cesare: 360, 756
 Peltz, I.: 334
 Perpessicius: 641*
 Perrault, Ch.: 435
 Persius: 381
 Petöfi Sándor: 729
 Petrescu, Camil: 125, 126, 127, 128, 129, 225, 226, 291,
 292, 642*
 Petrescu, Cezar: 106, 107
 Petroniu: 399
 Philippide, Al.: 499, 500
 Pillat, Ion: 403, 404
 Piru, Al.: 663*
 Plaut: 474, 559, 680, 764, 811
 Poe, E.A: 289, 290

Polevoi, Boris: 116
Popa, Vieter Ion: 192, 708
Popovici, Titus: 67, 68
Preda, Marin: 45, 337, 611, 612, 705, 796, 801
Prévost (Abatele): 147
Proust, Marcel: 469, 470, 471, 472, 507, 508, 545, 546, 632,
633, 817
Prus, Boleslaw: 183, 184, 185, 733
Puşkin, A.S.: 109, 177, 397

Q

Quintilian: 792*, 793*, 794*

R

Radiguet, R.: 485
Rebreanu, Liviu: 37, 38, 161, 162, 297, 298, 299
Remarque, E.M: 294
Reymont, Wladislaw: 405
Roberto, Federico de: 669, 670
Rolland, Romain: 187
Romains, Jules: 599, 600, 601, 602
Rosetti, Al.: 577
Rostand, Edmond: 117, 773

Rousseau, J.-J.: 521, 522, 523

Rousseau, Pierre: 671*

Russo, Alecu: 172

Rustaveli, Șota: 163

8

Saadi: 264

Sadoveanu, Ion Marin: 328

Sadoveanu, Mihail: 8, 29, 44, 60, 78, 103, 148, 157, 158, 159,
211, 273, 355, 543, 544, 700, 750, 781

Sahia, Alexandru: 135

Sand, George: 348, 677, 678, 679

Schiller: 269, 497, 498

Scott, Walter: 181, 182

Sebastian, Mihail: 293, 424, 425

Seghers, Anna: 242, 243

Sénancour, Etienne de: 640

Seneca: 333, 399

Shakespeare: 130, 229, 800

Shaw, G. Bernard: 195

Shelley, P.B.: 287

Sienkiewicz, Henryk: 12, 488, 489, 490, 491, 492

Simenon, G.: 682

Sinclair, Upton: 531

Sion, George: 738, 739

Slavici, Ioan: 31, 32, 75, 502
Sofocle: 306, 307
Sorbul, Mihail: 271
Stancu, Zaharia: 26, 27, 108, 341, 461, 638
Stăncescu, Dumitru: 576
Stănoiu, Damian: 236, 789, 790
Steinbeck, John: 193, 194, 748, 749
Stendhal: 93, 94, 276, 277, 529, 530
Storm, Th.: 85
Strindberg, A.: 447
Sue, E.: 481, 482, 483, 484
Sütő András: 189
Swift, J.: 400

S

Şalom Alehem: 59, 581
Şolohov, Mihail: 89, 90, 202

T

Tagore, Rabindranath: 70
Tasso, T.: 493, 494
Teodoreanu, Ionel: 377, 378, 379, 380, 550
Terențiu: 333
Thackeray, William: 167, 168, 169

Theodorescu, Cicerone: 222
Thibaudet, Albert: 746*, 747*
Tolstói, A.N.: 56, 173, 174, 175, 590, 591, 592
Tolstói, Lev: 65, 197, 198, 199, 200, 238, 239, 634, 688, 689,
690, 691
Toman, Josef: 658, 659
Tomasi di Lampedusa, Giuseppe: 304
Topirceanu, G.: 63
Trollope, Anthony: 818, 819, 820
Troyat, Henry: 724*, 725*, 726*
Turgheniev, I.S.: 28, 119, 347
Twain, Mark: 55, 262

U

U Ceng-en: 668

V

Valera, Juan: 574
Vallès, Jules: 635, 636, 637
Valmiky: 464, 465
Vauvenargues: 743
Vergiliu: 255
Verne, Jules: 203
Vianu, Tudor: 363*, 364*, 613*, 614*, 615*
Vigny, Alfred de: 654, 655

Vinea, Ion: 617, 618
Vittorini, Elio: 421
Vlahuță, A.: 305
Voiculescu, V.: 703, 704
Voltaire: 151

W

Wagner, Richard: 423
Waugh, E.: 548
Webb, Mary: 553
Wells, H.: 335
Wilde, O.: 365
Wilder, Th.: 509
Woolf, Virginia: 693

Z

Zamfirescu, Duiliu: 111, 112, 809
Zamfirescu, G.M.: 407, 408
Žeromski, Stefan: 261
Zola, Emile: 50, 51, 445, 456, 698, 699

CULESURI, ANTOLOGII, FOLCLOR

- Alexandria * Esopia: 16
- Antologia nuvelei bulgare clasice (Povestiri din Balcani): 562
- Antologia nuvelei neogrecești (Moartea palicarului): 392
- Antologia nuvelei sovietice: 1945—1965 (I. Coliba din pădure, II. Ruguri pe zăpadă): 295, 296
- Antologia poeziei chineze clasice (secolul al XI-lea i.e.n. — 1911): 191
- Antologia poeziei gruzine (sec. XII — sec. XX): 791
- Antologie de poezie belgiană (de limbă franceză): 428
- Antologie de poezie neerlandeză (olandeză și flamandă): 775
- Antologie de poezie patriotică românească (Glasurile patriei): 716
- Antologie de poezie persană (Privighetorile Persiei): 662
- Balade culte românești (Zburătorul): 774
- Balade populare românești (I. Toma Alimoș, II. Meșterul Manole): 366, 367
- Basme africane (I. Ntiy, învingătorul șarpelui boa, II. Furt de cămile noaptea): 371, 372
- Basme persane (Padișahul și vizirul): 619
- Basme populare românești (I. Tinerețe fără bătrinețe, II. Făt-Frumos cu părul de aur): 100, 100 bis.
- Cartea celor O mie și una de nopți, vol. I (Povestea hamalului cu fecioarele): 356; vol. II (Povestea Dulcei Prietene): 453; vol. III (Povestea regelui Omar-al-Ne-

man...): 572; vol. IV (Minunatele povești ale animalelor și ale păsărilor): 598; vol. V (Povestea lui Sindbad-marinarul): 645; vol. VI (Florile hazului și grădina snoavelor): 709; vol. VII (Povestea Dalilei-cea-Vicleană): 736; vol. VIII (Povestea Floarei-de-Granată și a lui Zimbet-de-Lună): 757; vol. IX (Povestea oglinzii fecioarelor): 770; vol. X (Povestea lui Aladdin și a lămpii fermecate): 802; vol. XI (Povestea dulcei Sclipire-de-Mărgăritar): 815

Cărți populare (Viața lui Bertoldo): 448

Dialogul neîntrerupt al teatrului în secolul XX (I. De la Caragiale la Brecht, II. De la Lorea la Brook): 734, 735

Din poezia de dragoste a lumii: 785, 786

Dramaturgia română contemporană: 245, 246

Flori alese din poezia populară (I. Poezia lirică, II. Poezia obiceiurilor tradiționale): 49, 49 bis

Folclor albanez (Cetatea Rozafat): 787

Ghicitori (Cinel-cinel): 219

Legende populare românești (De la Dragoș la Cuza-Vodă): 361

Literatura mărturisirilor (De la Cellini la Malraux): 695, 696

Nuvela americană contemporană: 209, 210

Nuvela romantică germană (I. Undine, II. Urciorul de aur): 429, 430

Nuvela română contemporană: 247, 248, 249

Nuvele arabe (Cele mai ieftine nopți): 653

Nuvele australiene (Stîncă lui Joe Anchor): 730

Nuvele turcești (I. Sub piersici, II. Oglinda de pe plajă): 727, 728

Panciatantra (Cele cinci cărți ale înțelepciunii): 506

Pionierii romanului românesc (De la Ion Ghica la G. Barozzi): 744

Poezi latini (I. De la Ennius pînă la Horațiu; II. De la Tibul pînă la Rutilius Namatianus): 777, 778

Poezia austriacă modernă (De la Rainer Maria Rilke pînă în zilele noastre): 575

- Poezia franceză modernă (De la Rimbaud pînă azi) (vol. I):
825
- Poezia germană modernă (De la Stefan George la Enzens-
berger): 393, 394
- Poezia nordică modernă (I. Danemarca, Finlanda, Islanda;
II. Norvegia, Suedia): 457, 458
- Poezia română clasică (De la Dosoftei la Octavian Goga):
556, 557, 558
- Poezia română contemporană: 250
- Poezia română modernă (De la G. Bacovia la Emil Botta):
441, 442
- Proverbe românești (Apa trece, pietrele rămîn): 342
- Proza austriacă modernă (I. Amurgul imperiului; II. Impe-
riul demonilor): 443, 444
- Proză picarescă spaniolă (Isprăvile unor vintură-lume): 82
- Proză umoristică engleză (I. Povestea butoiului; II. Stafia
familiei Canterville): 314, 315
- Snoave populare (De-ale lui Păcală): 228
- Sonetul italian în Evul Mediu și Renaștere: 596, 597
- Vitejii din Sasun (Epopee populară armeană): 639

Lector : GEORGE CHIRILĂ
Tehnoredactor : ION GHICA

Bun de tipar 22.I.1975. Tiraj 14 890 ex. broșate.
Coli ed. 13,41. Coli tipar 9.



Tiparul executat sub comanda nr.
40 641 la Combinatul Poligrafic „Casa
Științei”, Piața Științei nr. 1
București
Republica Socialistă România

filosofia antică

În cursul anului 1974 au apărut în «Biblioteca pentru toți» 53 de volume într-un tiraj de:

2 249 200 exemplare

Tirajul total al colecției noastre (1960—1974) ajunge astfel la:

64 685 400 exemplare

cu o medie pe volum de:

78 406 exemplare

Majoritatea volumelor apărute în anul 1974 s-au bucurat de un deosebit succes de librărie, unele titluri epuizându-se într-un timp foarte scurt (deși câteva dintre ele au fost difuzate în tiraje de 135 000, 125 000 sau 115 000 exemplare).

În 1975 — an jubiliar pentru «Biblioteca pentru toți», care împlinește, la sfârșitul lunii martie, opt decenii de apariție neîntreruptă — noi titluri valoroase din literatura română și universală, clasică și contemporană vor îmbogăți bibliotecile numeroșilor noștri cititori.



Vol. I — II, lei 9

editura minerva