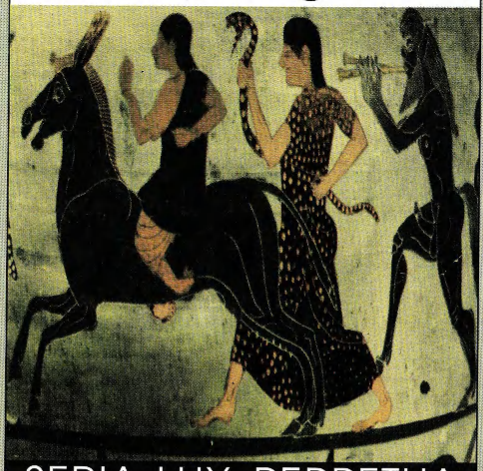
Marcel
DETIENNE
Jean-Pierre
VERNANT

Viclesugurile inteligenței

Metis *la greci*



SERIA LUX PERPETUA

SYMPOSION

Această carte apare cu sprijinul
FUNDAȚIEI PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Această carte este editată cu sprijinul
MINISTERULUI AFACERILOR EXTERNE AL FRANȚEI
și al
AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMÂNIA

Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant
LES RUSES DE L'INTELLIGENCE
LA *MÊTIS* DES GRECS
© FLAMMARION, 1974

© SYMPOSION, 1999
pentru prezenta versiune românească

MARCEL DETIENNE
şi
JEAN-PIERRE VERNANT

VICLEŞUGURILE INTELIGENŢEI
Mêtis la greci

Traducere de
Margareta Sfirschi

EDITURA SYMPOSION
1999

Coperta: Dan Stanciu

ISBN 973-97963-1-1

Pentru Jeannie și pentru Lida

INTRODUCERE

Așa cum, la capătul unei călătorii, ne întoarcem privirea înapoi asupra drumului străbătut, tot astfel, cînd am isprăvit de scris o carte, sîntem în măsură să reflectăm, în loc de introducere, la rezultatul muncii noastre și putem încerca să definim ceea ce am înfăptuit. Cîtă vreme se desfășoară investigația, ea ne poartă încoace și încolo, fără ca noi să ne dăm seama cu exactitate pe unde ne conduce și încotro ne îndreaptă pașii. Cercetările noastre cu privire la *metis*, întrerupte în cîteva rînduri, s-au prelungit de-a lungul a 10 ani[1]. Dintre toate surprizele pe care acestea ni le-au rezervat, cea mai mare a fost aceea de a vedea cum orizontul studiului nostru se lărgea pe măsură ce înaintam. Cînd ne credeam aproape ajunși la capătul drumului, granițele domeniului pe care pretindeam că-l explorăm se retrăgeau dinaintea pașilor noștri. Astăzi socotim întru totul întemeiată următoarea constatare: am purces la descoperirea unui teren pe care eleniștii l-au ignorat pînă acum, fără a arăta vreo preocupare în ceea ce privește locul deținut de *metis* în civilizația greacă[2]; acest teren cuprinde zone întinse

1. Unul dintre noi demonstrase deja, în 1957, locul important pe care îl ocupă *metis* în analiza gîndirii tehnice: J.-P. VERNANT, «Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs», *Revue d'Histoire des Sciences*, 1957, p. 205-225, articol reluat în *Mythe et pensée chez les Grecs*[5], Paris, II, 1974, p. 44-64.

2. Cu o singură excepție: Carlo DIANO, *Forma ed Evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*[3], Vicenza, 1967; autorul, într-o lectură fenomenologică a gîndirii grecești, recunoaște în treacăt, cu prilejul analizării opoziției dintre Ulise și Ahile, anumite trăsături deținute de *metis* (p. 56 *sq.*).

neexplorate, care trebuie să constituie obiectul unor investigații viitoare. Cartea noastră nu acoperă așadar, nici pe departe, tot domeniul în care acționează *metis*. Bunăoară, pentru a da numai două exemple de amplificări necesare, unul ținînd de ansamblul abilităților artizanale aflate sub patronajul legendar al lui Dedal, iar al doilea referitor la formele inteligenței înzestrate cu viclenie, specifice anumitor puteri divine, vom cita doar lucrarea pe care Françoise Frontisi a consacrat-o deja lui Dedal[3], precum și cercetările întreprinse de către L. L.-Kahn asupra personajului Hermes.

Cititorul este, de bună seamă, îndreptățit să ne pună mai multe întrebări: care este acest domeniu de studiu înfățișat de noi ca un pămînt nedesțelenit, unde anume se cuvine să fie situat în societatea și cultura greacă, pe ce căi se poate ajunge la el, într-un cuvînt, care este, propriu-zis, obiectul cărții noastre și în cadrul căror discipline se înscrie demersul nostru? Din motive de ordin diferit, răspunsul nu este nici simplu și nici ușor de dat. În primul rînd, realitatea pe care ne străduim să o definim se proiectează pe o multitudine de planuri, tot atît de distincte unele de altele pe cît pot fi o teogonie sau un mit al suveranității, metamorfozele unei divinități acvatice, iscusința Athenei și a lui Hephaistos, a lui Hermes și a Afroditei, a lui Zeus și Prometheus, o capcană de vînătoare, un năvod de pescuit, măiestria împletitorului de coșuri, a țesătorului, a dulgherului, îndemînarea corăbierului, perspicacitatea omului politic, ochiul priceput al medicului, șiretlicurile unui personaj versatil precum Ulise, mișcarea de răsucire a vulpii și natura polimorfă a caracatiței, jocul enigmelor și al ghicitorilor, iluzionismul retoric al sofiștilor. Investigația noastră străbate așadar universul cultural al grecilor în toată întinderea lui, de la cele mai vechi tradiții tehnice și pînă la organizarea panteonului. Ea operează la toate nivelurile acestuia, parcurgîndu-i multiplele dimensiuni, trece necontenit de la un

3. Françoise FRONTISI-DUCROUX, *Dédale, mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975.

sector la altul pentru a descoperi, prin intermediul unor documente în aparență cu totul eterogene, aceeași atitudine spirituală, același model legat de maniera în care grecii și-au reprezentat un anumit tip de inteligență angajată în practică, nevoită să învingă prin viclenie obstacolele ce îi ies în cale, pentru a avea succes în cele mai felurite domenii de activitate. Potrivit cu împrejurările și cu fiecare caz în parte, trebuia să ne diversificăm, așadar, metodele de lucru, să combinăm perspective și puncte de vedere diferite. Lucrarea noastră este, în anumite privințe, un studiu de vocabular, o analiză a cîmpului semantic căruia îi aparține *metis*, a coerenței și a uluitoarei lui stabilități de-a lungul întregii civilizații grecești. Pe de altă parte, această cercetare are în vedere istoria tehnicilor și a inteligenței practice, așa cum se manifestă ea în abilitățile artizanului; cartea cuprinde, totodată, capitole întregi de analiză mitologică în care se urmărește descifrarea structurilor panteonului. În sfîrșit, studiul nostru privește și domeniul psihologiei istorice, cîtă vreme caută să descopere, la toate nivelurile culturii grecești și în diferitele tipuri de activitate în care aceasta se află angajată, o amplă categorie a spiritului, supusă determinărilor spațiului și timpului, pentru a-i preciza modul de organizare și de acțiune, seria de procedee prin care operează, regulile logice implicite cărora li se subordonează. O spunem răspicat: o categorie mentală, și nu o noțiune. Noi nu reconstituim, nu puteam reconstitui o istorie a ideilor. Căci formele de inteligență vicleană, de șiretenie adaptată împrejurărilor și eficace pe care grecii le-au practicat în sectoare largi ale vieții lor sociale și spirituale, valorificîndu-le cu deosebire în sistemul lor religios, — forme a căror configurație am încercat să o restaurăm, asemeni unor arheologi —, nu alcătuiesc niciodată obiectul unei formulări explicite, al unei analize conceptuale sau al unei expuneri coerente de ordin teoretic. Nu există tratate consacrate formei de inteligență reprezentată de *metis*, în genul tratatelor logice, și nici sisteme filozofice construite pe prin-

cipiile inteligenței viclene. Prezența acesteia înlăuntrul universului mental al grecilor poate fi descifrată mai ales în jocul practicilor sociale și intelectuale în care impactul ei se manifestă într-un mod uneori obsedant. *Metis* nu apare menționată într-un text care i-ar putea dezvălui, dintr-o dată, fundamentele și resorturile.

Ajungem astfel la a doua categorie de motive care explică dificultatea întreprinderii noastre și, credem noi, interesul acesteia. Oricît de vast ar fi domeniul în care se exercită *metis*, oricît de importantă poziția sa în sistemul de valori, ea nu se manifestă fățiș cu adevărata sa natură, nu se dezvăluie în lumina clară a gîndirii, nici în limpezimea unei scrieri savante care și-ar propune să o definească. *Metis* apare mai întotdeauna «ca într-un filigran», absorbită într-o practică ale cărei preocupări nu vizează nici o clipă, nici chiar atunci cînd o folosește, explicarea naturii acesteia și justificarea demersului ei. Astfel, eleniștii moderni, ignorînd rolul, impactul și chiar existența acesteia, rămîn fideli unei anumite imagini pe care gîndirea greacă a creat-o despre sine și în care *metis* nu figurează, într-un mod cu totul straniu. *Metis* este, într-adevăr, o formă de inteligență și de gîndire, o modalitate a cunoașterii; ea presupune un ansamblu complex, dar foarte coerent, de atitudini mentale, de comportamente intelectuale care îmbină perspicacitatea, agerimea, previziunea, supletea spiritului, înșelăciunea, istețimea, vigilența, intuiția bunului prilejul, diverse abilități, precum și o experiență dobîndită printr-o practică îndelungă; *metis* se aplică unor realități fugare, instabile, deconcertante și ambigue, care nu se supun unei măsurători precise, unui calcul exact sau unui raționament riguros. Cu toate acestea, în tabloul gîndirii și al cunoașterii întocmit de acei profesioniști ai inteligenței — filozofii —, toate calitățile spirituale din care este alcătuită *metis*, îndemînarea, măiestria și stratagemele ei, sînt cel mai adesea aruncate în umbră, excluse din sfera cunoașterii veritabile și reduse, după caz, la nivelul rutinei, al inspirației hazardate, al opiniei schimbătoare sau

chiar al şarlataniei pure. A face investigaţii asupra inteligenţei greceşti acolo unde ea însăşi discută în mod savant despre natura sa, constituindu-se în propriul său obiect, înseamnă a renunţa dinainte la speranţa de a descoperi în acel loc vreun indiciu privitor la *metis*. Ea trebuie căutată altundeva, în acele intervale pe care filozoful le trece, îndeobşte, sub tăcere sau le aminteşte sub formă de ironie, ba chiar pe un ton polemic, pentru a pune mai bine în valoare, prin contrast, tipul de raţionament şi modul de înţelegere proprii, de regulă, îndeletnicirii sale.

Fără îndoială, aceste afirmaţii ar avea nevoie de anumite nuanţări. Poziţia lui Aristotel se deosebeşte, în această privinţă, de cea a lui Platon. Pentru filozoful Academiei, îndemînarea *(eukhéreia)*, buna intuiţie *(eustokhía)*, puterea de pătrundere a spiritului *(ankhínoia)*, — puse în slujba acţiunilor prin care *metis* se străduieşte să-şi atingă scopul, recurgînd la tatonări şi conjecturi —, aparţin unui mod de cunoaştere exterior ştiinţei propriu-zise, *epistémē*, şi străin adevărului. Pentru Aristotel, dimpotrivă, «prudenţa», cel puţin, păstrează în orientarea şi demersurile sale foarte multe dintre trăsăturile prin care se defineşte *metis*. Ne putem chiar întreba dacă nu cumva şi Platon operează, în cîmpul în care acţionează *metis*, un fel de disjuncţie, reţinînd din abilităţile artizanale tot ceea ce se poate integra într-o cunoaştere de tip matematic, ca urmare a folosirii unor instrumente de măsură, şi poate oferi astfel filozofului modelul unei «demiurgii» care creează înlăuntrul devenirii, pornind de la Forme, o operă reală, stabilă şi cît mai organizată cu putinţă.

În sfîrşit, s-ar cuveni reluat mai cu seamă studiul contribuţiei sofiştilor, în perspectiva propusă de noi, cîtă vreme ei au un rol hotărîtor în articularea celor două forme de inteligenţă, tradiţionala *metis* şi noua inteligenţă a filozofului. Cu toate acestea, este foarte adevărat că, în esenţă, scrierile şi învăţătura filozofică, aşa cum se dezvoltă ele în secolul al IV-lea, marchează o ruptură cu un tip de inte-

înțeleptă care, deși se menține în domenii vaste, precum politica, arta militară, medicina, meșteșugurile artizanale, nu apare mai puțin marginalizată și devalorizată față de ceea ce va constitui, de acum înainte, nucleul științei grecești.

Universul intelectual al filozofului grec, spre deosebire de cel al înțeleptilor chinezi sau indieni, se întemeiază pe o dihotomie radicală între ființă și devenire, între inteligibil și sensibil. El nu propune doar o serie de opoziții între termeni antitetici. Grupate perechi, aceste noțiuni contrastante se îmbină unele cu celelalte pentru a forma un sistem complet de antinomii care definesc două planuri ale realității, incompatibile între ele: de o parte, domeniul ființei, al unității, al imuabilului, al mărginitului, al cunoașterii directe și stabile; de cealaltă parte, domeniul devenirii, al multiplului, al instabilului, al nemărginitului, al opiniei ocolite și fluctuante. În acest tipar de gîndire, *metis* nu-și mai poate găsi locul: modul ei propriu de acțiune este caracterizat tocmai printr-un joc neîntrerupt de balansare, de «du-te-vino» între poli opuși; *metis* răstoarnă în contrariul lor termeni care nu sînt încă definiți prin concepte stabile și delimitate, exclusive unele față de celelalte, ci se prezintă ca Forțe adverse care, în funcție de întorsătura luată de confruntarea dintre ele, ies cînd învingătoare într-o poziție, cînd învinse în cealaltă. După cum aceleași divinități care au în stăpînire legăturile sînt datoare să stea mereu la pîndă pentru a nu fi, la rîndul lor, legate, tot așa individul înzestrat cu *metis*, fie zeu, fie om, atunci cînd se confruntă cu o realitate multiplă, schimbătoare, imposibil de prins în virtutea puterii ei nemărginite de a îmbrăca mereu o altă formă, o poate supune, adică o poate circumscrie în limitele unei forme unice și fixe — aceea pe care o avea în clipa cînd a fost surprinsă —, numai dacă s-ar dovedi el însuși încă și mai multiplu, mai mobil și mai polivalent decît adversarul său. În același mod, pentru a ajunge nemijlocit la țintă, pentru a-și urma neabătut drumul într-o lume fluctuantă, care oscilează fără încetare dintr-o parte într-alta, este nevoit să

acționeze el însuși pe căi ocolite, să-și înarmeze inteligența cu șiretenie și suplețe, astfel încît să se poată arcui în orice sens, iar demersul trebuie să-i fie îndeajuns de «curb» spre a putea avea deschidere în toate direcțiile deodată; sau, folosind termenul grecesc, vom spune că stă în puterea celui care este *ankylomḗtēs*, anume a celui înzestrat cu o *metis* alambicată, să netezească o cît mai dreaptă cale spre împlinirea efectivă a proiectului său.

Tocmai această gamă variată de procedee prin care inteligența, pentru a intra în contact cu obiectul său, se înfățișează dinaintea lui într-un raport de rivalitate, întemeiat pe conivență și, deopotrivă, pe opoziție, am încercat să distingem la toate nivelurile și sub toate formele în care am crezut că poate fi descoperită.

În această cercetare asupra vicleșugurilor inteligenței ne-am oprit exclusiv la faptele grecești. Așa cum este firesc în cazul unei categorii mentale atît de adînc înrădăcinate în gîndirea religioasă, am consacrat cea mai mare parte a analizei noastre stabilirii locului, funcțiilor și metodelor prin care Metis acționează înlăuntrul mitului, precum și evidențierii strictei repartiții a multiplelor ei competențe între diferitele puteri divine. Metis face posibilă punerea în discuție a anumitor chestiuni generale privind organizarea panteonului. Există zei înzestrați cu *metis* și alții care sînt lipsiți de acest dar. Care este deosebirea dintre ei și ce atribut îi grupează pe cei dintîi în aceeași categorie, diferențiindu-i totuși între ei? În ce constă opoziția dintre *metis* posedată de Kronos sau de către Titanul Prometheus și cea a lui Zeus Olimpianul, stăpînul universului? Unde se află granița dintre *metis* proprie Athenei și cea, învecinată, a lui Hephaistos, sau dintre cea a lui Hermes și cea a Afroditei? De ce știința oraculară a zeiței Themis și aceea a lui Apollon, precum și puterile magice ale lui Dionysos se situează în afara cîmpului dominat de *metis*? Figura Athenei, fiica zeiței Metis, reprezentanta acestei puteri divine în universul organizat al zeilor olimpieni, a constituit, mai cu seamă, punc-

tul nostru de plecare și nucleul în jurul căruia s-a concentrat această parte a cercetării. Orientîndu-ne astfel ancheta, era inevitabil ca ea să nu conducă la abordarea unor chestiuni care depășesc domeniul grecesc și, ca urmare, cadrul fixat de noi. Personajul Metis, rolul său în miturile suveranității și în miturile cosmogonice ale orficilor impun comparația cu tradițiile mitice ale Orientului Apropiat, și, mai ales, cu povestirile în care zeul sumerian Enki-Ea apare și el în ipostaza de stăpîn al apelor, de inventator al tehnicilor și depozitar, în același timp, al unei științe pline de șiretenie. În linii mai generale, *metis* a grecilor aduce în discuție poziția pe care o ocupă, în economia miturilor mai multor popoare, personajul de tipul «înșelătorului», numit de antropologii anglo-saxoni, de comun acord, *trickster*, șarlatanul. Fără a aborda în mod direct astfel de chestiuni, cartea noastră contribuie, în această privință, la dosarul studiilor comparative cu o documentație în mare parte inedită. Cum însă nu ne-am mărginit investigația la poziția ocupată de Metis în cadrul mitului și la rolul care îi este atribuit, ci ne-am pus întrebări cu privire la forma particulară de inteligență pe care ea o reprezintă, la mijloacele sale de acțiune și la procedurile folosite pentru a-și atinge scopul, vom contribui poate, totodată, și la orientarea comparatismului într-o nouă direcție. În încheierea acestui studiu, am fi ispitiți să propunem, cu titlu de program, confruntarea modelelor operaționale pe care se întemeiază, în gîndirea religioasă, logica inteligenței viclene, acelea care explică, în termeni mitici, succesele ei și care se traduc în domeniul grecesc, după opinia noastră, sub forma contorsiunii, a legăturii și a cercului[4].

4. Françoise Frontisi-Ducroux și Stella Georgoudi ne-au ajutat să revizuim această ediție a doua, fapt pentru care le mulțumim cu deosebită prietenie.

I

JOCURILE VICLENIEI

I

CURSA LUI ANTILOKHOS

În planul vocabularului, *metis* desemnează, ca nume comun, o formă particulară de inteligență, un gen de chibzuință prevăzătoare, iar ca nume propriu, o divinitate feminină, fiica Oceanului. Zeița Metis, personaj pe care l-am putea crede destul de șters, pare limitată la rolul de figurant. Cea dintîi soție a lui Zeus, de îndată ce rămîne însărcinată cu Athena, este înghițită de soțul ei. Întemnițînd-o în adîncurile pîntecelui său, stăpînul zeilor pune capăt cu brutalitate carierei ei mitologice. Cu toate acestea, în teogoniile atribuite lui Orfeu, Metis figurează în prim plan și apare, la începuturile lumii, ca o divinitate primordială de seamă.

Cît privește numele comun, filologul german Wilamowitz[1] părea să-i fi pecetluit soarta, atunci cînd constatase, pe marginea uneia dintre operele sale, faptul că *metis*, după o carieră restrînsă în întregime la epopeea homerică, nu a mai supraviețuit decît sub formă de simplă reminiscență poetică. Henri Jeanmaire are meritul de a fi redeschis dezbaterea și de a fi reluat cercetarea cu o mai mare rigoare. Din studiul lui intitulat *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*[2], se poate desprinde o dublă concluzie. În primul rînd, capacitatea intelectivă desemnată de *metis* se exercită pe planuri foarte diverse, care pun însă mereu ac-

1. U. VON WILAMOWITZ, *Die Heimkehr des Odysseus. Neue Homerische Untersuchungen*, Berlin, 1927, p. 190, n. 1.

2. H. JEANMAIRE, «La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus», *Revue archéologique*, 1956, iulie-sept., p. 12-39.

centul pe eficacitatea practică, pe căutarea succesului într-un domeniu de acțiune: abilități multiple folositoare vieții, măiestrie a artizanului în meșteșugul său, procedee magice, întrebuințare a filtrelor și a ierburilor, stratageme de război, farse, șiretlicuri, dovezi de ingeniozitate ale omului pururi descurcăreț. În al doilea rînd, termenul *metis* se găsește asociat cu o serie întreagă de cuvinte care formează, în ansamblul lor, un cîmp semantic destul de vast, bine delimitat și bine structurat[3].

Cercetarea îndelungatei istorii parcurse de *metis* — istorie care durează mai bine de zece secole, pînă la Oppianos — va începe prin interogarea primului nostru martor: Homer.

Textul homeric care dezvăluie cel mai bine natura inteligenței reprezentate de *metis* se găsește în cîntul XXIII al *Iliadei*, și anume în episodul Jocurilor. Totul este pregătit pentru întrecerea de care. Bătrînul Nestor, modelul înțeleptului, al sfetnicului priceput în *metis*[4], nu mai prididește cu povețele adresate fiului său, Antilokhos[5]. Flăcăul este încă foarte tînăr, dar Zeus și Poseidon l-au învățat «tot

3. Ne vom mulțumi să semnalăm cîteva dintre expresiile cele mai importante care sînt asociate termenului *mêtis*: *dólos* și *mêtis* (*Od.*, III, 119-122); *dolómētis* (*Il.*, I, 540; *Od.*, I, 300; III, 198); *polýmētis* și *dolíē tékhnē* (*Imnul homeric către Hermes*, 76; *Od.*, IV, 455); *ankylomḗtēs*, *dolíē tékhnē*, *phrázesthai*, *krýptein*, *lókhos*, *dólos* (HES., *Theog.*, 160-175); *phármaka mētióenta* (*Od.*, IV, 227); *mêtin hyphaínein* (*Il.*, VII, 324; *Od.*, IV, 678); *mêtis* și *kérdē* (*Il.*, X, 223-225; XXIII, 322; 515; *Od.*, XIII, 299 și 303); *polýmētis* și *kerdaleóphrōn* (*Il.*, IV, 339 și 349); *ankylomḗtēs* și *haimylai mēkhanaí* (HES., *Theog.*, 546-547; ESCH., *Prom.*, 206).

4. Cel dintîi dintre *médontes*, dintre «cîrmuitori», Nestor dă întotdeauna cele mai bune sfaturi (cf. *Il.*, XIV, 107: *ameínona mêtin*): «Întîiul dintre toți, el începu să urzească ițele planului său», *hyphaínein ... mêtin* (*Il.*, VII, 324). În versurile 118-129 din cîntul al III-lea al *Odiseii*, lăudîndu-l pe Ulise, neîntrecutul în *metis*, Nestor stăruie asupra acelei calități comune pe care se întemeiază simpatia lor reciprocă: inteligența prevăzătoare.

5. *Il.*, XXIII, 306 *sq.*

meşteşugul mînuirii carului»[6]. Din păcate, roibii nu-i sînt foarte iuţi; concurenţii lui sînt mai bine dotaţi. Tînărul pare a se îndrepta spre o înfrîngere. Cum ar putea oare birui înaintea unor adversari care au cai mai sprinteni, cîtă vreme el mînă unii mai puţin repezi[7]? În acest context se vorbeşte despre *metis*. Defavorizat din pricina cailor lui, Antilokhos, ca un adevărat fiu al tatălui său[8], are la îndemînă mai multe tertipuri inspirate de *metis* decît îşi pot închipui concurenţii săi. «Tu dar, dragul meu», îi spune Nestor, «pogoară-ţi în cuget o *mêtin pantoíēn* («multiplă») şi nu lăsa răsplata să-ţi scape din mînă!» Urmează apoi fragmentul în care este celebrată *metis*: «Prin *metis* răzbeşte tăietorul de lemne, şi nu prin forţă. Prin *metis* călăuzeşte cîrmaciul pe marea ca vinul sprintena corabie, spulberată de vînturi. Prin *metis* vizitiul întrece vizitiul»[9]. În cazul lui Antilokhos, această *metis* de vizitiu îi sugerează o manevră mai mult sau mai puţin frauduloasă care îi va înlesni răsturnarea unei situaţii nefavorabile şi biruinţa asupra unuia mai puternic decît el — ceea ce Nestor exprimă cu astfel de termeni: «Biruie cel ce cunoaşte şiretlicurile *(kérdē)*, chiar de struneşte cai mai nevolnici»[10]. În ce constau aşadar tertipurile lui Antilokhos? După sfaturile tatălui său, tînărul se foloseşte de o bruscă îngustare a pistei, surpată de şuvoaiele unei furtuni, pentru a-şi mîna carul de-a curmezişul, înaintea carului lui

6. *Il.*, XXIII, 307-308: *hipposýnas... pantoías*.

7. În versurile 310-311 este marcată clar opoziţia între «mai înceţi» *(bárdistoi)* şi «mai iuţi» *(aphárteroi)*. În versul 322, adjectivul «mai nevolnici» *(hḗssonas)*, atributul cuvîntului *híppous*, implică termenul corespondent «mai puternici» *(kréssonas)*, care nu este exprimat.

8. Antilokhos însuşi nu este cu totul lipsit de *metis*, aşa cum se arată răspicat în versul 305: «Tată-său, stîndu-i alături, îl povăţuia spre binele lui, măcar că şi feciorul era mintos *(noḗonti)*»; alte trei pasaje fac aluzie la firea lui înţeleaptă (440: *pepnýsthai*; 586: *pepnyménos*; 683: *nóon)*. De altfel, vizitiul lui se numeşte *Noḗmōn* (612).

9. Ca şi H. JEANMAIRE, art. cit., p. 22, a cărui traducere o urmăm aici, preferăm să nu traducem termenul *mêtis*.

10. *Il.*, XXIII, 322, *hḗssonas*, lit. «mai nevolnici».

Menelaos, cu riscul de a se izbi unul de celălalt; manevra îl surprinde pe adversar, silit astfel să-şi înfrîneze caii; profitînd de zăpăceala acestuia, Antilokhos cîştigă avansul de care avea nevoie pentru a-l lăsa în urmă, la un pas de capătul pistei[11].

1) Oricît de banal ar putea părea acest episod, el pune totuşi în lumină anumite trăsături esenţiale prin care se caracterizează *metis*. Iar mai întîi de toate, opoziţia dintre întrebuinţarea forţei şi recurgerea la *metis*. În orice înfruntare sau competiţie — indiferent dacă te iei la trîntă cu un om, cu o fiară sau cu o forţă a naturii —, două sînt căile spre izbîndă. Fie, desigur, printr-o «putere» superioară în domeniul în care se dă lupta, cel mai tare obţinînd victoria. Fie prin folosirea unor procedee de altă natură, care au ca efect tocmai răsturnarea rezultatelor acestei încleştări şi atribuirea victoriei celui care putea fi socotit, mai mult ca sigur, învins. Succesul procurat de *metis* îmbracă astfel o semnificaţie ambiguă: în funcţie de context, el poate stîrni reacţii contrare. Uneori va fi considerat urmarea unei fraude, cîtă vreme regulile jocului nu au fost respectate. Alteori va trezi o admiraţie cu atît mai mare cu cît va fi mai surprinzător, în cazul în care cel mai slab, în pofida tuturor aşteptărilor, va găsi în sine destule resurse pentru a-l supune bunului său plac pe cel mai puternic. Prin anumite aspecte ale sale, *metis* se apropie de domeniul vicleniei nelegiuite, al minciunii perfide, al trădării — arme ale femeilor şi ale oamenilor laşi, vrednice de tot dispreţul[12]. Prin altele însă, ea se arată a fi mult mai de preţ decît forţa; *metis* este, într-un fel, arma absolută, singura capabilă să asigure, în orice împrejurare şi oricare ar fi condiţiile de luptă, victo-

11. Această manevră — am putea spune această *mēkhanḗ* — este un fel de «coadă de peşte» (cf. observaţiile formulate de P. CHANTRAINE şi H. GOUBE, *Homère, Iliade*, Chant XXIII, Paris, 1964, versurile 419-424).

12. Cf. «vicleşugurile femeieşti» *(gynaikoboúlous... mḗtidas)* ale Clitemnestrei (ESCH., *Choeph.*, 626).

ria și dominația asupra celuilalt. De fapt, oricît de puternic ar fi un om sau un zeu, întotdeauna vine un moment în care descoperă pe cineva mai puternic decît el: numai superioritatea izvorîtă din *metis* conferă unei supremații acel dublu caracter de permanență și de universalitate care o ridică la rangul de veritabilă putere suverană. Dacă Zeus este suveranul zeilor, dacă întrece în putere toate celelalte divinități, chiar coalizate împotriva lui, aceasta se datorează numai faptului că el este, prin excelență, zeul înzestrat cu *metis*[13]. Miturile grecești care povestesc despre cucerirea puterii de către Zeus Cronidul și întronarea definitivă a unei domnii de nezdruncinat subliniază rolul hotărîtor jucat de *metis* în lupta pentru suveranitate: victoria în această luptă avea să fie dobîndită nu prin forță, ci printr-un vicleșug[14]. *Krátos* și *Bíē*, Autoritatea și Forța brutală, încadrează tronul lui Zeus — ca slujitori mereu nedezlipiți de pașii lui — numai în măsura în care puterea Olimpianului depășește forța propriu-zisă și nu se supune vicisitudinilor timpului. Zeus nu s-a mulțumit doar să se unească, în prima căsătorie, cu Metis, ci, înghițind-o, s-a preschimbat el însuși pe de-a-ntregul în *metis*. Înțeleaptă măsură de precauție: căci, după ce i-ar fi dat naștere Athenei, dacă Zeus nu preîntîmpina lovitura, Metis ar fi zămislit un fiu mult mai puternic decît tatăl lui, care l-ar fi detronat la rîndu-i, tot așa cum el însuși îl răsturnase din tron pe propriul său tată. De acum înainte însă nu mai există *metis* exterioară lui Zeus și potrivnică lui. Nici un vicleșug nu se urzește în univers fără a trece mai întîi prin mintea lui. Intervalul de timp în care

13. Zeus nu este numai *mētíeta*, el este, totodată, și *méstōr hýpatos* (*Il.*, VIII, 22; XVII, 339). *Metis* hărăzită lui este măsura tuturor celorlalte (cf. expresia: *Dîi mêtin atálanton*, *Il.*, II, 169; 407; 636; X, 137).

14. Esch., *Prom.*, 206-7; 213; 219; 440; Apollod., I, VI, 1; I, VI, 3; Nonnos, *Dionys.*, I, 481 *sq.* De remarcat rolul jucat de Metis chiar la începutul carierei lui Zeus: Apollod., I, II, 1; cf. o mărturie anterioară la Hes., *Theog.*, 471 și 496. Cf. *infra*, p. 71-150.

se desfășoară puterea zeului suveran nu mai comportă nimic întîmplător. Nimic din ceea ce l-ar putea surprinde, i-ar putea înșela vigilența sau dejuca planurile. Prevenit de *metis* cea dinlăuntrul său despre tot ceea ce i se pregătește, bine sau rău, Zeus nu mai cunoaște, între proiect și împlinirea lui, acel răstimp în care se ivesc, în viața celorlalți zei și făpturi muritoare, capcanele neprevăzutului.

2) A doua trăsătură ilustrată de episodul din *Iliada* se referă la orizontul temporal în care se desfășoară *metis*. Ea își exercită acțiunea pe un teren mișcător, în împrejurări nesigure și ambigue: două forțe antagonice se înfruntă; în fiece clipă sorții pot lua o întorsătură neașteptată. Asupra acestei clipe violente și instabile din timpul *agōn*-ului, *metis* conferă un ascendent care ar fi lipsit, fără intervenția ei: pe parcursul încleștării, omul înzestrat cu *metis* se arată, în același timp, mult mai concentrat într-un prezent din care nimic nu-i scapă, mult mai aplecat către un viitor din care a urzit dinainte felurite aspecte, mult mai bogat în experiența acumulată în trecut decît concurentul său. Această stare de premeditare vigilentă, de neobosită luarea-aminte la acțiunile în curs de desfășurare, Grecul o exprimă prin imaginea pîndei, a vegherii, cînd cel care stă cu ochii în patru își urmărește adversarul pentru a-l ataca la momentul potrivit. Să-l ascultăm pe Nestor prevenindu-l pe Antilokhos asupra primejdiilor ce-l amenință pe acela care, prea sigur de propriile-i forțe, încetează să se mai poarte cu băgare de seamă: «Iar cine, prea încrezător fiind în caii și în caru-i, face prea lungi ocoluri, învîrtindu-se razna încoace și-ncolo ... Dar cine cunoaște manevrele, chiar dacă mînă cai mai zăbavnici, ocolește ținta de-aproape, mereu cu ochii la ea, și nu uită să-și țină strîns telegarii, cu frîiele de piele întinse; ci mînă hotărît, pîndindu-l *(dokeúei)* pe cel dinainte»[15]. *Dokeúein*, a pîndi, este un termen tehnic din vocabularul pescuitului, vînătorii și războiului. Autorul *Scu-*

15. *Il.*, XXIII, 319-325.

tului — poem atribuit lui Hesiod — îl utilizează atunci cînd vorbește despre un pescar ghemuit la pîndă, gata să arunce asupra peștilor plasa largă a mrejei sale[16]. Într-o scenă care descrie hăituirea mistrețului, *Iliada* îl înfățișează pe ogar atinîndu-se pe urmele dihaniei, «hărțuindu-l din spate, încoltindu-l de pulpe și coapse, pîndindu-i toate înconjururile»[17]. Antilokhos însuși, cînd luptă, știe să-și pîndească dușmanul. În timpul învălmășelii în care Hector dezlănțuie groaza și moartea, tînărul grec se ține deoparte, la pîndă: «Pîndindu-l pe Thoon, de cum el întoarse spatele, se năpusti asupră-i și-l răni»[18].

Cel înzestrat cu *metis* este mereu pregătit pentru asalt; el acționează cu repeziciunea unui fulger. Ceea ce nu înseamnă nicidecum că se supune unei porniri de-o clipă, așa cum au obiceiul eroii homerici. Dimpotrivă, propria *metis* a știut să aștepte, răbdătoare, ivirea prilejului dorit. Chiar și atunci cînd izvorăște dintr-un elan brusc, acțiunea întreprinsă de *metis* se situează la antipodul impulsivității. *Metis* este tot atît de rapidă, de promptă ca și ocazia pe care trebuie s-o prindă din zbor, fără a o lăsa să scape. Dar ea nu este deloc ușuratică, *leptế*: îngreunată de toată povara experienței dobîndite, ea este o gîndire densă, stufoasă, condensată — *pykinế*[19]; în loc să se legene încoace și încolo la voia întîmplării, *metis* fixează adînc gîndul în urzeala planului dinainte chibzuit, grație capacității sale de a

16. [Hes.], *Scutul*, 214-215.
17. *Il.*, VIII, 340.
18. *Il.*, XIII, 545.
19. Pentru a cita numai un exemplu, în care contextul indică într-o manieră amuzantă ideea de greutate, de densitate cuprinsă în adjectivul *pykinós*, ne vom referi la pasajul din *Od.*, IX, 445, și anume la vicleșugul ticluit de Ulise pentru a scăpa de răzbunarea Ciclopului. Strecurîndu-se sub pîntecele berbecului celui mai voinic și agățîndu-se de blana acestuia, Ulise se furișează prin fața victimei sale: «Ultimul din turmă, berbecul se îndrepta spre ieșire, împovărat de propria-i lînă și de gîndurile-mi grele, *kaì emoì pykinà phronéonti*».

prevedea, dincolo de prezentul imediat, o fîşie mai lată sau mai îngustă de viitor.

Textul *Iliadei* conţine indicii sugestive în această privinţă. Cînd se apropie clipa decisivă a cursei, Antilokhos le grăieşte cailor săi: «Daţi zor cît puteţi de iute! Eu unul mă voi îngriji şi voi căuta un meşteşug ca să mă pot strecura înaintea lui Atrid Menelaos, pe unde drumu-i îngust, şi nu voi pierde prilejul»[20]. Preluăm aici traducerea lui Paul Mazon. Termenul *kairós*, prilejul, nu figurează în acest pasaj; ideea este totuşi prezentă, sub o formă care are însă nevoie de lămuriri şi pe care textul o subliniază cu stăruinţă: este vorba despre un prilej care, departe de a-l surprinde pe Antilokhos, îi oferă, dimpotrivă, un mijloc de a duce la îndeplinire planul gîndit de la bun început. Luînd-o înaintea prilejului *(kairós)*, oricît de rapid ar fi el, *metis* este aceea care produce asupra lui efectul surprizei; ea poate «prinde» ocazia întrucît, nefiind «uşoară», a ştiut să prevadă urmarea evenimentelor şi să se pregătească din timp în acest scop. Iscusinţa în mînuirea prilejului *(kairós)* este una dintre trăsăturile definitorii ale artei vizitiului. Cînd celebrează îndemînarea vizitiului Nikomakhos, renumit prin abilitatea lui în mînuirea carului, Pindar îl ridică în slăvi pentru ştiinţa de «a struni caii, la momentul potrivit *(katà kairón)*, cu toate hăturile»[21]. Unul dintre cei doi cai de neam zeiesc care alcătuiesc echipajul neînvins al lui Adrastos se numeşte *Areíōn*, ca însemn al excelenţei sale, iar celălalt, *Kairós*[22]: nu ajunge să ai cei mai ageri cai; se cuvine să ştii cum să-i îmboldeşti la momentul decisiv.

Odată încheiată cursa în care *metis* a ieşit triumfătoare, Antilokhos îşi dă seama că aceasta nu a dobîndit încă — neajuns al vîrstei — toată greutatea şi toată tăria cuvenite. Menelaos îl copleşeşte cu reproşuri din pricina manevrelor

20. *Il.*, XXIII, 415-416: *tekhnḗsomai ēdè noḗsō,... oudé me lḗsei.*
21. PIND., *Isthm.*, II, 22.
22. ANTIMAKHOS, fr. 32 Wyss, citat de PAUS., VIII, 25, 9.

lui necinstite — *dólos*[23]; el cheamă zeii ca martori ai nedreptății suferite și pretinde din partea lui Antilokhos o procedură de jurământ. Tînărul se vede constrîns să-și mărturisească vina. El își recunoaște greșeala, dar se apără aruncînd vina pe seama nesăbuinței tinereții, această impulsivitate sub puterea căreia *metis* a celui nevîrstnic se arată a fi «ușuratică». «Știi tu cum întrece măsura omul cel tînăr! Căci gîndu-i este mai repezit *(kraipnóteros)*, iar *mêtis leptḗ*»[24]. Dornic de a învinge, Antilokhos a dat dovadă de necumpătare. Acaparat cu totul de vicleșugul pe care îl urzea, el nu a luat seama la urmările înșelăciunii sale, dincolo de victorie. Maliţiozitatea lui de tînăr necopt nu l-a lăsat să vadă mai departe de vîrful nasului. Experiența, dimpotrivă, îi oferă celui vîrstnic o perspectivă mai largă asupra lucrurilor. De vreme ce cugetul lui a dobîndit greutate sporindu-și înțelepciunea de-a lungul anilor, el poate scruta dinainte multiplele căi ale viitorului, poate cumpăni foloasele și neajunsurile, poate lua o hotărîre cu bună știință. În cîntul al III-lea al *Iliadei*, în acel moment de răscruce al povestirii cînd ne-am aștepta să învingă raţiunea și să se pună capăt războiului printr-un acord, Menelaos cere în numele grecilor ca, înainte de încheierea pactului, bătrînul Priam să fie chemat alături de tinerii săi feciori: «Judecata celor mai tineri flutură întruna la orice adiere a vîntului *(ēeréthontai)*; de-ar fi alături un bătrîn, el va scruta cu ochii minții trecutul și viitorul deodată *(háma prósso kaì opísso leússei)*, cum ar putea fi mai bine și pentru unii, și pentru alții»[25]. A pune alături trecutul și viitorul: spre nenorocirea Aheilor, tocmai de acest dar este lipsit regele lor. Cu mintea

23. *Il.*, XXIII, 585: un vicleșug care a «împiedicat» *(pedḗsai)* carul lui Menelaos.

24. *Il.*, XXIII, 590.

25. *Il.*, III, 108-110. Potrivit unei întregi tradiții, mintea celui tînăr, din lipsă de *metis*, se leagănă în voia împrejurărilor, așa cum carul sau corabia, lipsite de un vizitiu prudent sau de un cîrmaci priceput, rătăcesc de colo-colo, după bunul plac al cailor sau al vînturilor. Pentru omul

întunecată de mînie, Agamemnon «nu este în stare să întrevadă, cumpănind trecutul și viitorul, cum ar putea să lupte Aheii nevătămați, lîngă corăbii»[26]. Troienii nu se bucură nici ei de o soartă mai bună. În mijlocul adunării, firește, Polydamas, înțelept cum este[27], le poate împărți din belșug sfaturi bine chibzuite, îi poate implora să cerceteze lucrurile pe toate părțile și poate prezice chiar, înaintea lor, «ceea ce va să vină». Nimeni nu-i dă ascultare; el rămîne singurul în stare «să vadă deopotrivă trecutul și viitorul»[28]. Toți troienii se alătură părerii lui Hector, care îi îndeamnă să dea lupta în afara zidurilor cetății. Hotărîre fatală; dînd uitării trecutul, orb în fața viitorului, mărețul Hector, cuprins de ură, cu gîndul la luptă și-atît, nu mai este decît o minte slabă, căzută cu totul pradă vicisitudinilor sorții. Orbiți de patima lor, cei doi regi nu mai pot privi lucrurile în perspectivă; ei se comportă, atît într-o tabără cît și în cealaltă, ca doi băiețandri fără minte. Sînt aidoma acelor femei despre care vorbește Sappho, «cu suflet nestatornic, gîndindu-se, în ușurătatea lor, numai la prezent»[29]. De altminteri, chiar și în cazul omului matur și cu mintea așezată, orizontul temporal rămîne mărginit; pentru muritori, viitorul este la fel de nepătruns ca și noaptea. Oferindu-se să plece noaptea ca iscoadă în tabăra dușmanilor, Diomedes cere un însoțitor:

---

matur, ca și pentru vizitiu sau cîrmaci, *metis* implică, dimpotrivă, continuitatea unei direcții, o linie de conduită trasată dinainte și urmată pas cu pas. Cît privește această imagine a tînărului pradă schimbărilor, caracterizat prin «ușurătate», pot fi citați THEOGNIS, 629: «Tinerețea și lipsa de experiență predispun la ușurătate *(epikouphízei)* mintea omului»; PLATON, *Legile*, 929 *c*: «Firea celor tineri este, prin natură, supusă multor schimbări *(pollàs metabolàs... metabállein)*, de-a lungul vieții»; TEOFRAST, *ap.* STOB., *Anth.*, II, 11 (IV, 1, p. 340 Hense): «Este greu să faci profeții cu privire la cei tineri; este o vîrstă imprevizibilă *(astókhastos)*, în continuă schimbare *(pollàs ékhousa metaboláș)*, care se lasă tîrîtă *(pheroménē)* cînd într-o parte, cînd într-alta *(állote ep' állo)*».

26. *Il.*, I, 343.

27. *Il.*, XVIII, 249: *pepnyménos*.

28. *Il.*, XVIII, 250.

29. SAPPHO, fr. 16 in Lobel-Page, *Poet. Lesb. Fr.*

«Cînd doi oameni merg împreună, unul măcar întrevede cîştigul *(kérdos)* şi pentru celălalt. Singur însă, de vede ceva, cugetu-i e totuşi mai slab, iar *metis* mai uşoară»[30]. Ar trebui să fie îmbătrînit de toată experienţa unui Nestor sau dăruit cu o *metis* neobişnuită, precum Ulise, pentru a fi în stare — după formula pe care Tucidide o aplică simţului politic al lui Themistokles — «să-şi reprezinte întocmai viitorul în perspectivele lui cele mai largi şi să prevadă cît mai bine foloasele şi neajunsurile încă nevăzute»[31].

Este însă nevoie să mai adăugăm o precizare: această extraordinară *promētheia* sau *prónoia* — această pre-viziune în adevăratul sens al cuvîntului — nu se întîlneşte niciodată la muritori fără opusul ei. Prometheus, cel care pricepe dinainte, îl are ca frate geamăn pe Epimetheus, cel care pricepe mai apoi, perechea şi copia sa răsturnată[32]. Prometheus pune în slujba oamenilor, cărora le procură, odată cu focul, toate meşteşugurile necesare, o formă de inteligenţă care năzuieşte să-şi încerce viclenia cu Zeus şi să-l tragă pe sfoară. Dar această *metis* a Titanului sfîrşeşte întotdeauna prin a se întoarce împotriva lui; el cade în capcana pe care el însuşi a întins-o. Prometheus şi Epimetheus alcătuiesc cele două feţe ale unui singur personaj, tot aşa cum, la oameni, *promētheia* reprezintă numai celălalt aspect al ignoranţei lor depline în ceea ce priveşte viitorul.

3) În sfîrşit, mai există o ultimă trăsătură pe care Homer o atribuie formei de inteligenţă definite prin *metis*. Ea nu este una singură şi nici uniformă, ci multiplă şi variată. Nestor o numeşte *pantoíē*[33]. Ulise este eroul *polýmētis*,

30. *Il.*, X, 224-226: *brássōn te nóos, leptḕ dé te mêtis* (226).

31. Tuc., I, 138, 3.

32. Prometheus este *poikílos, aiolómētis (infra*, n. 36, 37, 48), în vreme ce Epimetheus este *hamartínoos* (Hes., *Theog.*, 511). În *Munci şi zile*, 85-86, Epimetheus este caracterizat prin incapacitatea de a cugeta, *phrázesthai* — unul dintre verbele definitorii pentru noţiunea de *metis*.

33. *Il.*, XXIII, 314.

așa cum este *polýtropos* și *polymḗkhanos*; el se arată priceput la tot felul de vicleșuguri *(pantoíous dólous)*[34], *polymḗkhanos* în sensul că niciodată nu duce lipsă de mijloace — *póroi* — pentru a scăpa teafăr din orice fel de încurcătură, *aporía*. Ucenic al Athenei și al lui Hephaistos — divinități înzestrate cu *metis* —, artistul stăpînește, de asemenea, o *tékhnē pantoíē*[35], o artă plină de diversitate, o iscusință atotștiutoare. Cel care este *polýmētis* poartă totodată și numele de *poikilómētis*[36], de *aiolómētis*[37]. Termenul *poikílos* denumește desenul pestriț al unei țesături[38], scînteierea unei arme[39], blana tărcată a unui pui de căprioară[40], spinarea lucioasă a șarpelui, smălțuită cu pete întunecate[41]. Acest amestec pestriț de culori, această încurcătură de forme produc un efect de sclipire, de unduire, un joc de reflexe pe care grecii îl percep asemeni vibrației necontenite a luminii. În acest sens termenul *poikílos* — pestriț — se apropie de *aiólos*, care desemnează mișcarea rapidă[42]. Astfel, suprafața schimbătoare a ficatului, cînd fastă, cînd

34. *Il.*, III, 202.

35. *Od.*, VI, 234.

36. *Poikilomḗtēs* (sau *poikilómētis)* este epitetul lui Ulise *(Il.*, XI, 482; *Od.*, III, 163; XIII, 293), al lui Zeus *(Imnul către Apollon*, 322) și al lui Hermes *(Imnul către Hermes*, 155). *Poikilóboulos* este o variantă a lui: acest epitet îi califică pe Prometheus (HES., *Theog.*, 521), pe Ulise *(Anth. Plan.*, IV, 300, 5) și pe Hermes *(Orph. Hym.* 28, 3 Quandt).

37. Afrodita este *aiolómētis* (ESCH., *Suppl.*, 1037), asemenea lui Prometheus (HES., *Theog.*, 511) și Sisyphos (HES., fr. 7, 4 R.). *Aiolóboulos* apare de mai multe ori la OPIANNOS, *Cyneg.*, I, 452; III, 139; IV, 25, etc.

38. *Il.*, VI, 289 și 294; ATHENAIOS, 48 *b*.

39. *Il.*, X, 75.

40. *Tr. gr. fr.* 419 *Adesp.* N².

41. PIND., *Pyth.*, IV, 249.

42. Afinitățile existente între *aiólos* și *poikílos* sînt foarte clar marcate de scoliile homerice și de către lexicografi; cf. H. J. METTE, *s.v. aiólos* în *Lexicon des frühgriechischen Epos* [1955], p. 329.

nefastă[43], este numită *poikílos*, precum este fericirea, nestatornică și mobilă[44], sau divinitatea care sucește și răsucește neîncetat, într-o parte și într-alta, destinele oamenilor[45]. Platon leagă termenul *poikílos* de ceea ce nu rămîne niciodată identic cu sine, *oudépote tautón*[46], după cum alteori îi opune ceea ce este simplu, *haploûs*[47].

Împestrițarea și unduirea aparțin atît de intim naturii deținute de *metis*, încît epitetul *poikílos*, aplicat unui individ, este de ajuns pentru a-l înfățișa drept un spirit insidios, un șirețgar fecund în născociri *(poikilóboulos)* și în vicleșuguri de tot felul. Hesiod îl numește pe Prometheus atît *poikílos*, cît și *aiolómētis*[48]. Într-o fabulă, Esop observă faptul că, spre deosebire de panteră, care se distinge prin blana-i tărcată, vulpea este *poikílos* prin gîndul ei[49]. Aristofan, în *Cavalerii*, îl previne pe unul dintre protagoniști asupra unui adversar deosebit de primejdios: «Omul acesta este *poikílos*, un pungaș; el găsește foarte lesne tot felul de soluții pentru a ieși din încurcătură *(ek tôn amēkhánōn pórous eumḗkhanos porízein)*»[50].

După cum am afirmat, *aiólos* este un termen învecinat cu *poikílos*. É. Benveniste l-a pus în legătură cu radicalul cuvîntului *aiōn* (sanscr. *áyu)*: la început, forță vitală care se manifestă în existența umană, apoi curs al vieții, durată de viață, perioadă de timp[51]. Conform analizei lingvistice, sem-

43. Esch., *Prom.*, 495.
44. Aristotel, *Eth. Nic.*, I, 10, 1100 *a* 34.
45. Eur., *Hel.*, 711-712.
46. Plat., *Resp.*, 568 *d*.
47. Plat., *Theait.*, 146 *d*.
48. Hes., *Theog.*, 511 și *Esch., Prom.*, 310.
49. Esop, *Fab.*, 37 și 119.
50. Aristoph., *Eq.*, 758-759.
51. É. Benveniste, «Expression indo-européenne de l'éternité», *Bul S-té Linguistique* 38, 1937, p. 107 *sq.* Au fost propuse și alte etimologii. După părerea lui E. Fraenkel, *Gnomon* 22, 1950, p. 239, *aiólos* a reprezenta o formă de intensiv, *(F)aiFólos, de la radicalul **uel-*: wälzen, drehen, wenden. Atestarea termenului *aiólos* în tăblițele micee

nificația fundamentală a termenului *aiólos* este aceea de «rapid, mobil, schimbător». L. Parmentier a susținut ideea potrivit căreia *aiólos* însemna, în epopee, pestriț *(versicolor)*, împodobit cu culori discordante[52]. Dar dacă epitetul *aiólos*, aplicat, bunăoară, calului lui Ahile — un murg pintenog[53] —, desemnează, fără doar și poate, culoarea părului acestuia, nu este mai puțin adevărat faptul că, pentru lexicografii și scoliaștii care l-au glosat[54], termenul evocă, în primul rînd, imaginea unei mișcări năvalnice, a unei schimbări necontenite. Cuvîntul denumește, în rîndul obiectelor, scuturile care se rotesc scînteietoare[55]; dintre animale, viermii[56], tăunii[57], viespile, roiul de albine[58], toate lighioanele care mișună în pîlcuri, într-o neîntreruptă forfotă; iar, din rîndul oamenilor, pe aceia a căror minte șireată știe să se răsucească în toate direcțiile. Pindar îl numește pe Ulise *«aiólos»*, un hoțoman cu chip schimbător[59]. *Aiolómētis*, *aiolóboulos* corespund termenilor *poikilómētis* și *poikilóboulos*. Cel care se pricepe la toate *(panoûrgos)* grație șireteniei sale, cel care se dovedește îndeajuns de viclean pentru a descoperi calea dreaptă de ieșire *(eúporos)* din orice impas,

---

niene de la Knossos a prilejuit numeroase investigații: M. LEJEUNE, «Noms propres de bœufs à Cnossos», *Rev. Ét. Gr.* 76, 1963, p. 6-7; P. CHANTRAINE, «Notes d'étymologie grecque», *Rev. Phil.* 37, 1963, p. 15; H. MÜHLENSTEIN, «Le Nom des deux Ajax», *Studi micenei ed egeo-anatolici*, II, Roma, 1967, p. 44-52.

52. L. PARMENTIER, *Rev. belge de Philologie et d'Histoire* 1, 1922, p. 417 *sq.*

53. ID., *ibid.*, p. 420: referitor la Xanthos, un cal pintenog *(Il.*, XIX, 404).

54. Cf. H. J. METTE, *s.v. aiólos*, *Lex. fr. Epos* [1955], p. 329.

55. *Il.*, V, 295.

56. *Il.*, XXII, 509.

57. *Od.*, XXII, 296-301. Acest *aiólos oîstros* este, în cazul de față, Athena, fiica zeiței Metis.

58. *Il.*, XII, 167.

59. PIND., *Nem.*, VIII, 25.

acela este, după spusele lui Eustathios, un Eol *(Aíolos)*, un *Poikílos*[60].

De ce *metis* se arată atît de multiplă *(pantoíē)*, pestriță *(poikílē)* și fluctuantă *(aiólē)*? Pentru că domeniul ei de aplicație este lumea mișcării, a multiplicității, a echivocului. Ea se exercită asupra unor realități fluide, care se modifică necontenit și în sînul cărora se reunesc, în fiece clipă, aspecte contrare, forțe adverse. Pentru a prinde fugarul *kairós*, *metis* era nevoită să se arate mai rapidă decît acesta. Pentru a domina o situație schimbătoare și contrastantă, ea este silită să se dovedească mai suplă, mai unduioasă, mai polimorfă decît curgerea timpului: ea trebuie să se adapteze neîncetat la succesiunea evenimentelor, să se plieze împrejurărilor neașteptate pentru a duce la bun sfîrșit planul pe care l-a ticluit; tot astfel cîrmaciul se folosește de vicleșuguri pentru a scoate corabia la liman, în pofida vîntului. În ochii grecilor, numai cei de-o seamă își pot influența unul altuia acțiunile. Biruința asupra unei realități fluide, care devine, grație neîntreruptelor ei metamorfoze, aproape imperceptibilă, nu poate fi dobîndită decît printr-un surplus de mobilitate, printr-o putere de transformare încă și mai mare.

O trăsătură a personajului Metis consemnată de Apollodoros, care ar fi putut părea secundară sau adăugată ulterior, capătă astfel întreaga ei semnificație. Soția lui Zeus este înzestrată cu darul metamorfozării. Ca și alte divinități marine (care sînt, totodată, și ființe «primordiale»), cum ar fi Nereus, Proteus, Thetis, ea poate îmbrăca aparențele cele mai diverse; se poate preface, rînd pe rînd, în leu, taur, muscă, pește, pasăre, flacără sau apă curgătoare. Pentru a scăpa de îmbrățișarea lui Zeus, așa cum Thetis încearcă să

60. EUSTH., p. 1645, 3 *sq.* În ceea ce privește raporturile dintre Eol și *poikilía*, a se vedea interpretările alegorice ale lui IAMBL., *Theol. arithm.*, p. 28, 11 de Falco.

scape de îmbrățișarea lui Peleus, Metis, ni se spune, «luă fel de fel de înfățișări»[61].

În povestirile mitologice, divinitățile de acest tip își fac apariția, aproape întotdeauna, cu prilejul unei încercări la care este supus eroul — om sau zeu. Într-un moment crucial al carierei sale, eroul are de înfruntat sortilegiile unui zeu foarte viclean, care deține taina izbînzii lui. Zeul dispune de o putere de transformare care îl preschimbă, în timpul luptei, într-un fel de monstru polimorf, înfiorător și cu neputință de atins. Pentru a-l birui, eroul este nevoit să-l surprindă printr-un vicleșug, printr-o deghizare sau printr-o ambuscadă — așa cum procedează Menelaos cu bătrînul Proteus —, să pună mîna pe el fără veste și să nu slăbească prinsoarea, orice s-ar întîmpla. Pierzîndu-și puterile magice din pricina legăturii care o strînge, divinitatea polimorfă își recapătă înfățișarea dintîi și se pleacă înaintea învingătorului său. Dacă este vorba despre o zeiță, ea primește să-i fie soție, iar această căsătorie încununează cariera eroului; dacă este un zeu, precum Nereus sau Proteus, el dezvăluie secretele științei sale oraculare. În toate cazurile, o ființă neîncrezătoare, mobilă, intangibilă, s-a pomenit luată pe nepregătite, capturată, ferecată în lanțuri care nu pot fi sfărîmate.

Zeus reușește să o supună pe Metis întorcînd împotriva zeiței propriile ei arme: premeditarea, înșelătoria, atacul prin surprindere, gestul brusc de cucerire. La rîndul ei, în lupta dată pentru a se desprinde din îmbrățișarea lui Zeus, Metis se modelează după acele realități fugare care, descumpănind mintea oamenilor prin transformări necontenite, se sustrag încercării lor de a le domina și le alunecă printre degete.

Natura pestriță, cu reflexe schimbătoare, marchează înrudirea dintre *metis* și lumea multiplă, divizată, fluidă în care ea s-a cufundat pentru a-și exercita acțiunea. Tocmai

61. Apollod., I, 3, 6; Hes., *Theog.*, 886-900.

această conivență cu realul îi asigură eficacitatea. Suplețea și maleabilitatea îi aduc victoria în domeniile în care nu există reguli prestabilite sau rețete ale succesului bătute în cui, ci în care fiece demers reclamă născocirea unei noi metode de ripostare, descoperirea unei portițe ascunse de scăpare *(póros)*. La rîndul lor, realitățile ambigue, disparate, instabile pe care omul se străduiește să le aducă sub stăpînire pot îmbrăca, în mit, înfățișarea unor monștri polimorfi, stihii proteice a căror viclenie își găsește desfătarea în amăgirea oricărei previziuni și în continua descumpănire a minții omenești.

4) *Metis* este ea însăși o forță în domeniul vicleniei și al înșelătoriei. Ea acționează prin deghizare. Pentru a-și păcăli victima, *metis* ia o înfățișare care îi ascunde adevărata natură, în loc de a o revela. În ființa ei, aparența și realitatea, dedublate, se opun ca două forme contrare, producînd efectul iluziei, *apátē*, care amăgește adversarul și îl lasă, în fața înfrîngerii lui, tot atît de năucit ca înaintea vrăjitoriilor unui magician. Tertipul lui Antilokhos, așa cum apare descris în *Iliada*, este, de bună seamă, o «amăgire», un astfel de *dólos*[62]. Tînărul și-a pregătit cu grijă isprava; el a cercetat terenul, a luat aminte la îngustarea pistei. În ticluirea vicleșugului său, el s-a dovedit, așa cum l-a îndemnat tatăl lui, chibzuit, *phronéōn*[63], precaut, *pephylagménos*[64], avînd grijă să nu se comporte nesăbuit, *aphradéōs*[65], aidoma vizitiului lipsit de *metis*. Pe de altă parte, manevra lui îl silește să-și țină bine caii în frîu, așa încît, în clipa în care animalele își schimbă direcția pentru a se îndrepta împotriva carului vecin, să nu lase nimic la voia întîmplării și să-și asigure mereu controlul deplin asupra atelajului.

62. Un *dólos* care l-a păcălit *(ēperopeúein)* pe Menelaos *(Il.*, XXIII, 605) și, totodată, i-a înlănțuit, i-a împiedicat *(pedḗsai)* carul (585).

63. *Il.*, XXIII, 343.

64. *Il.*, XXIII, 343.

65. *Il.*, XXIII, 320.

Totuși, pentru a fi eficace, manevra trebuia să-l amăgească pe Menelaos și să aibă aparența contrariului ei. Atunci cînd vede carul lui Antilokhos apucînd de-a curmezișul spre carul său, regele Spartei își închipuie că tînărul, din lipsă de experiență, și-a pierdut controlul asupra cailor: «Antilokhos, îi strigă, mîni ca un smintit, *aphradéōs!*»[66] Acesta este chiar termenul folosit de Nestor pentru a-l caracteriza pe vizitiul lipsit de *metis*, cel care, în loc să-și țină caii în frîu și să-i îndrume în direcția dorită, se lasă călăuzit de ei — asemenea cîrmaciului nepriceput purtat de valuri și de vînturi —, în timp ce carul îi rătăcește de colo-colo, în voia cailor, dintr-o margine în cealaltă a pistei[67]. Preschimbîndu-se în opusul ei pentru a-l păcăli pe Menelaos, viclenia înțeleaptă a lui Antilokhos imită nebunia. Chibzuindu-și lovitura și mînîndu-și caii drept în direcția aleasă, tînărul simulează nesocotința și stîngăcia: el se preface a nu-l auzi pe Menelaos strigîndu-i să ia seama, *hōs ouk aíonti eoikṓs*[68]. Aceste trăsături comportamentale ale lui Antilokhos apar în adevărata lor lumină, dacă le raportăm la conduita lui Ulise, eroul *polýmētis* prin excelență, viclenia întrupată în om. Să-l privim pe cel mai subtil și mai de temut retor al grecilor pregătindu-se să urzească, înaintea adunării troienilor, țesătura sclipitoare a discursului său: el rămîne locului, protăpit cu stîngăcie în fața lor, cu ochii ațintiți în pămînt, fără a-și înălța capul, ținînd sceptrul neclintit, ca și cum n-ar fi știut

66. *Il.*, XXIII, 426.

67. Termenul *aphradéōs* din v. 426 este reluat prin cele două adjective *paréoros* și *aesíphrōn* (603). Primul desemnează calul înaintaș și, cu sens metaforic, omul bezmetic — fără îndoială prin aluzie la fuga mai împrăștiată, mai șovăielnică a acestui cal (după cum sugerează P. Chantraine și H. Goube în notele de la versul 603). *Paréoros* evocă imaginea carului care înaintează în zigzag (320: *helíssetai éntha kaì éntha*). Epitetul este cu atît mai savuros cu cît Nestor, în sfaturile adresate lui Antilokhos, avusese grijă să stabilească dinainte punctele de reper care aveau să-i îngăduie păstrarea bunei direcții: *Il.*, XXIII, 323 *(térma)*; 326 *(sêma... ariphradés)*. Cf. 358 *(sḗmēne dè térmat' Akhilleús)*.

68. *Il.*, XXIII, 430.

să-l mînuiască; l-ai fi putut lua drept un necioplit îndărătnic în ursuzenia lui sau, chiar, drept un om care și-a pierdut mințile *(áphrona)*. Maestrul înșelăciunii, magicianul cuvintelor, în clipa în care urmează să ia cuvîntul, se preface incapabil să deschidă gura, ca un om lipsit de cunoașterea rudimentelor artei oratorice *(aïdreï phōtì eoikṓs)*[69]. Astfel se înfățișează «duplicitatea» unei *metis* care, dîndu-se tot timpul drept altceva decît ceea ce este, se înrudește cu acele realități mincinoase, cu acele forțe ale înșelăciunii pe care Homer le desemnează prin termenul *dólos*: calul troian[70], patul iubirii cu lanțuri fermecate[71], nada pescărească[72], toate viclesugurile care ascund, sub aparențe liniștitoare sau ademenitoare, capcana tăinuită înlăuntrul lor.

69. *Il.*, III, 205-224.
70. *Od.*, VIII, 494.
71. *Od.*, VIII, 276 *sq.*
72. *Od.*, XII, 252.

II

VULPEA ŞI CARACATIŢA

Episodul cursei lui Antilokhos ne-a dat prilejul să trasăm, pornind de la epopeea homerică, liniile generale ale cîmpului semantic dominat de *metis*, precum şi trăsăturile esenţiale ale acestei forme particulare de inteligenţă. Chibzuinţă prevăzătoare, *metis* îi oferă lui Antilokhos, în timpul Jocurilor, şansa de a-şi întrece adversarii în cursa de care, adversari echipaţi cu atelaje mai rapide, în vreme ce el unul mînă cai mai zăbavnici: viclenia, *dólos*, manevrele, *kérdē*, şi iscusinţa în alegerea prilejului celui bun, *kairós*, procură celui mai nevolnic mijloacele necesare pentru a-l învinge pe cel mai puternic şi aduc celui mai mic biruinţa asupra celui mai mare. Cît ţine această încercare, Antilokhos mînă caii fără nici o clipă de şovăială, cu privirea aţintită asupra celui dinaintea lui, *dokeúei*: pentru a răsturna poziţiile, *metis* trebuie să prevadă neprevăzutul. Acţionînd în planul devenirii, confruntîndu-se cu situaţii ambigue şi nemaiîntîlnite, a căror dezlegare este mereu amînată, inteligenţa vicleană nu se poate înstăpîni asupra fiinţelor şi lucrurilor decît atunci cînd este în stare să prevadă, dincolo de prezentul imediat, o porţiune mai mult sau mai puţin întinsă din viitor. Vigilentă, mereu la pîndă, *metis* se arată în acelaşi timp multiplă, *pantoíē*, pestriţă, *poikílē*, unduitoare, *aiólē*: toate aceste calităţi trădează polimorfia şi polivalenţa unei inteligenţe care, pentru a deveni de neatins şi pentru a-şi impune stăpînirea asupra unor realităţi fluide şi mişcătoare, este nevoită să se dovedească întotdeauna mai unduitoare şi mai polimorfă decît ele. Inteligenţă vicleană, *metis* posedă, prin urmare, viclenia cea mai rară: «duplici-

tatea» capcanei care se dă mereu drept altceva decît ceea ce este cu adevărat şi care îşi disimulează realitatea ucigaşă sub aparenţe liniştitoare.

Vom confrunta, în cele ce urmează, acest prim model al formei de inteligenţă desemnate de *metis*, ale cărui trăsături sînt descrise în *Iliada* şi *Odiseea*, cu modelul impus de cel de-al doilea martor al nostru: operele puse pe seama lui Oppianos.

*
* *

Tratatul de pescuit compus de Oppianos în veacul al doilea al erei noastre şi *Tratatul de vînătoare* al autorului cu acelaşi nume[1] ne deschid calea spre un tărîm al capcanelor. Capcane, precum cîrligul undiţei, năvoadele, vîrşele, laţurile, cursele îngropate, dar şi capcane cum sînt, într-un anume fel, sălbăticiunile şi oamenii care se arată, rînd pe rînd, vînători şi pradă. În cele două tratate, cuvintele *dólos*, *tékhnē*, *mēkhanḗ* revin fără încetare, asociate termenului *metis*. Atît în lumea animalelor, cît şi în aceea a oamenilor, *metis* intervine pentru a falsifica în mod constant raporturile de forţă. Regula potrivit căreia cei tari îi răpun pe cei plăpînzi nu are putere aici: «Vietăţile pe care nici un zeu nu le-a dăruit cu vigoare şi care nu sînt înarmate cu vreun ghimpe ascuţit pentru a se apăra au drept arme resursele inteligenţei lor bogate în vicleşuguri şi în stratageme *(dóloi)*; ele ucid un peşte cu mult deasupra lor în mărime şi în forţă

1. Cf. R. KEYDELL, *s.v.* «Oppianos», *R.-E.* (1939), c. 698-708, precum şi introducerea consacrată lui Oppianos în studiul *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, în versiunea englezească a lui A. W. Mair, The Loeb Classical Library, Londra, 1928, p. XIII *sq.* Din comoditate, nu vom face distincţia între Oppianos şi Pseudo-Oppianos (cf. clarificarea adusă de P. HAMBLENNE, «La Légende d'Oppien», *L'Antiquité classique*, 1968, p. 589-619). Vom vorbi aici despre un singur Oppianos, ori de cîte ori ne vom referi la cele două tratate tehnice, *Halieutica* şi *Cynegetica*.

(kaì kraterón, kaì hypérteron)»[2]. Cei nevolnici, cei plăpînzi nu sînt din capul locului învinşi. Racii sînt vietăţi mărunte, spune Opiannos, iar forţa le este pe potriva făpturii: «Cu toate acestea, prin vicleşugurile lor *(dóloi)*, ei izbutesc să răpună lupul de mare, unul dintre peştii cei mai puternici»[3].

Metis a peştilor poate lua mii de chipuri, ea abundă în născociri şi este plină de surprize. Iată, bunăoară, broasca de mare la fapte: «Broasca marină este o vietate cu mişcări greoaie, cu corpul molîu şi cu o înfăţişare hîdă. Căscătura gurii sale este neînchipuit de largă. Totuşi, această făptură nu este lipsită de *metis;* cu ajutorul ei îşi procură hrana. Într-adevăr, broasca de mare se ghemuieşte şi stă nemişcată în mîlul cel umed; apoi, întinde o mică excrescenţă cărnoasă de dedesubtul maxilarului inferior: această protuberanţă este subţire, albă şi răspîndeşte o duhoare nesuferită; broasca o agită fără oprire şi o foloseşte ca momeală pentru ademenirea peştişorilor. De cum o zăresc, aceştia se năpustesc să o prindă. Atunci, pe nesimţite, broasca îşi trage îndărăt acest soi de limbă şi continuă să o legene uşor, la o distanţă de două degete de gura ei. Fără a bănui nici o clipă capcana ce-i aşteaptă *(kryptòn dólon)*, peştişorii se ţin după momeală; ei sînt înghiţiţi numaidecît, de-a valma, în adîncurile acestei guri uriaşe...»[4] Astfel, adaugă Oppianos, broasca cea firavă le vine de hac peştilor, păcălindu-i. Tărîmul stăpînit de *metis* este acela în care domnesc vicleşugul şi capcanele: o lume ambiguă, clădită din duplicitate, amăgire, *apátē*. Apendicele broaştei de mare este o

2. OPPIANOS, *Hal.*, II, 52-55. Pentru anumite pasaje, ne-am inspirat din traducerea lui E.-J. Bourguin, publicată la Coulommiers în 1877.

3. ID., *ibid.*, II, 128-130.

4. ID., *ibid.*, II, 86-98. De la paragraful 99 pînă la 104 urmează o comparaţie dublă: cu păsărarul şi capcana pentru păsări, pe de-o parte; cu vulpea care se preface moartă, pe de alta. De-a lungul întregii tradiţii, începînd cu Aristotel, această specie de broască marină este cunoscută sub numele de pescar, *halieús*. Tehnica ei de pescuit este descrisă în ARIST., *H. A.*, IX, 37, 620 *b* 10 *sq.*; PLUT., *Soll. anim.*, 978 *d*; ANTIGONOS, *Hist. mirabil.*, XLVII; PLINIUS, *H. N.*, IX, 143; AILIANOS, *N. A.*, IX, 24.

adevărată nadă pescărească, avînd natura dublă a acesteia: pentru peştişor, el seamănă cu o momeală, dar o momeală care se va preschimba într-o gură nesăţioasă. Lăsînd să-i atîrne de guşă un fel de ligament pe care şi-l lungeşte după voie şi îl trage înapoi către sine, broasca de mare se îndeletniceşte cu un meşteşug care nu este cu nimic mai prejos decît arta pescuitului cu undiţa, întrucît acest «şiretlic» *(sóphisma)*[5] i-a atras din partea grecilor porecla binemeritată de peşte-pescar, *halieús*.

Peştii înzestraţi cu *metis* sînt adevărate capcane vii: peştele-torpilă pare un corp flasc, fără vlagă, dar «el ascunde în pîntecele sale, după spusele lui Oppianos, un vicleşug *(dólos)* prin care slăbiciunea lui devine forţă»[6]. Acest *dólos* este, în spatele înfăţişării lui neajutorate, descărcarea electrică fulgerătoare care îl surprinde pe adversar şi îl aduce sub ascultare. Locuită de vietăţi ambigue, care îşi maschează natura ucigaşă sub o înfăţişare inofensivă, marea se aseamănă cu o lume a capcanelor: stînca aceasta este o stană de piatră sură, liniştitoare, încremenită. Dar, în acelaşi timp, ea este şi o caracatiţă: «Prin *tékhnē*, spune Oppianos, caracatiţele se fac una cu stînca de care se agaţă»[7]. În acest chip, graţie iluziei *(apátē)* pe care o creează, ele zădărnicesc cu uşurinţă urmărirea pescarilor, precum şi pe aceea a peştilor dăruiţi cu o forţă de temut. În schimb, dacă se întîmplă să treacă prin dreptul lor vreo vietate plăpîndă, numaidecît îşi leapădă înfăţişarea de stîncă şi îşi recapătă forma de caracatiţă. Un artificiu asemănător le procură hrana şi le scapă din ghearele morţii. Lumea duplicităţii este totodată şi o lume a vigilenţei: broasca de mare, pitulată în nămol, şi caracatiţa, lipită de stîncă, stau la pîndă: ele iscodesc, pîndesc clipa potrivită pentru a trece la fapte.

5. Aceasta este expresia folosită de PLUTARH, *Soll. anim.*, 978 *a b*, cu referire la sepie.

6. OPPIANOS, *Hal.*, II, 62, cu nota *b* a lui Mair (p. 286).

7. ID., *ibid.*, II, 232-233, cu nota *a* a lui Mair (p. 304).

Fiecare vietate înzestrată cu *metis* este un ochi viu care nu se închide niciodată și nici măcar nu clipește vreodată[8].

În acest tărîm al vînătorii și al pescuitului, victoria nu se cîștigă decît prin *metis*. Atît pentru animale, cît și pentru oameni, vînători sau pescari, legea este de fier: biruința asupra unui *polýmētis* se poate dobîndi numai dacă arăți că ești înzestrat cu mai multă *metis* decît acesta. Menelaos reușește să pună mîna pe Proteus, zeu polimorf, numai prin intermediul unei ambuscade și al unei deghizări[9]. Herakles nu izbutește să-l biruie pe Periklymenos — un războinic de neînvins — decît ajutat de Athena și de întreaga sa *metis*[10]. Cum își închipuie Oppianos acest tip de om, fie el vînător sau pescar, pus în fața unei lumi a capcanelor și avînd de înfruntat animale pline de viclenie? Numeroase pasaje din *Tratatul de pescuit* și din *Tratatul de vînătoare* ne permit să desprindem trăsăturile lui esențiale, să recunoaștem calitățile lui majore. Cea dintîi calitate a vînătorului și, în egală măsură, a pescarului o reprezintă agerimea, suplețea, repeziciunea, mobilitatea lor. Oppianos pretinde unui bun pescar să aibă mîini și picioare agile, să știe să sară din piatră în piatră, să alerge de-a lungul țărmului, să se miște tot atît de repede ca și prada sa[11]. Cît despre vînător, se cuvine să fie nu numai vînjos, călit la oboseală, ci, deopotrivă, un bun

8. În tratatul *Despre inteligența animalelor*, Plutarh ne arată prin vocea lui Phaidimos, apărătorul tezei privitoare la inteligența peștilor, motivele pentru care vietățile mării sînt nevoite, oricît de viclene ar fi, să rămînă la pîndă: fiecare specie are privilegii și totodată slăbiciuni, diferite în funcție de adversarii cărora urmează să le țină piept; «instituind în lumea peștilor alternanța și reciprocitatea între atac și fugă, natura îi deprinde și îi obișnuiește să-și pună la încercare toată iscusința, făcînd dovada inteligenței lor» (978 *e*).

9. *Od.*, IV, 388 *sq.*

10. HESIOD, fr. 33 (*a*) și (*b*) Merkelbach-West.

11. OPPIANOS, *Hal.*, III, 29-49.

12. OPPIANOS, *Cyneg.*, I, 81-109. Portretul vînătorului înfățișat de POLLUX, *On.*, V, 18, t. I, p. 266, l. 7 Bethe, pune în lumină o seamă de calități, îndeosebi următoarele: *néos, koûphos, elaphrós, dromikós, oxys... agōnistēs... ágrypnos* (tînăr, sprinten, agil, bun alergător, ager... luptător... veșnic treaz).

alergător, iute de picior[12] asemeni războinicului desăvîrşit din modelul homeric[13]. Platon scrie în *Legile* că vioiciunea mişcărilor trupului — ale picioarelor sau ale mîinilor — este calitatea războinică prin excelenţă; remarca lui este întru totul valabilă pentru tipul uman pe care încercăm să-l definim[14]. Anumite trăsături mitice ne permit să stăruim asupra acestei calităţi fundamentale. Cînd Hermes se pregăteşte de vînătoare, la căderea nopţii, el îşi împleteşte o pereche de «sandale sprintene» care îl ajută să meargă iute ca vîntul[15]. Agreus şi Nomios, doi protectori mitici ai vînătorii, aveau, ne povesteşte Nonnos, încălţări fermecate: pe acestea Dionysos i le dăruieşte nimfei Nikaia, împătimită după vînătoare, vrînd să-şi arate astfel bunăvoinţa faţă de ea[16]. De asemenea, potrivit tradiţiei, aceleaşi încălţări fac parte din echipamentul Artemidei, atunci cînd porneşte în vestitele ei incursiuni vînătoreşti[17]. Numele lor ilustrează net valorile pe care acestea le simbolizează: ele se numesc *endromídes*, sandale «de curse».

A doua calitate a vînătorului şi a pescarului este disimularea, arta de a vedea fără a fi văzut. Bineînţeles, Oppianos nu dă nicăieri o definiţie atît de clară a acesteia: numai concordanţa unui anumit număr de sfaturi şi recomandări ne îndreptăţeşte să o postulăm. Mai întîi, îndrumările tehnice propriu-zise: sfoara care ţine cîrligul undiţei trebuie să fie tot atît de subţire ca un fir de păr, latul întins pe deasupra

12. OPPIANOS, *Cyneg.*, I, 81-109. Portretul vînătorului înfăţişat de POLLUX, *On.*, V, 18, t. I, p. 266, l. 7 Bethe, pune în lumină o seamă de calităţi, îndeosebi următoarele: *néos, koûphos, elaphrós, dromikós, oxýs... agōnistḗs... ágrypnos* (tînăr, sprinten, agil, bun alergător, ager... luptător... veşnic treaz).

13. Cf. *e.g. Il.*, XV, 642.

14. PLATON, *Legile*, VIII, 832 *e*-833 *a*.

15. *Imnul homeric către Hermes*, 80-83. Inventarea sandalelor albe *(phaikádes)* purtate de gimnaziarhi este pusă pe seama lui Hermes: ERATOSTHENES, fr. 9 Hiller.

16. NONNOS, *Dionys.*, XVI, 106 *sq.* Keydell.

17. CALLIMAH, *Imnul către Artemis*, 16 Pfeiffer.

potecilor bătătorite de pașii animalului vînat trebuie să se confunde cu ramurile copacilor, vîrșa să se piardă în peisajul lumii marine, tot așa cum caracatița împrumută culoarea și formele stîncii de care stă agățată[18]. Aceste instrucțiuni privitoare la uneltele de pescuit și de vînătoare trebuie neapărat corelate cu o serie întreagă de sfaturi adresate de către Oppianos celor care vor să prindă pești sau vînat: se cuvine să nu se facă simțiți, să păsească tiptil și, cît ar fi ei de iuți, să știe, la nevoie, să rămînă locului, neclintiți, ceasuri întregi[19]. Doriți să prindeți un banc de pești pe care l-a ochit un pîndar? Să vă păziți cît se poate să faceți zgomot cu vîslele sau cu năvoadele; să aruncați năvodul cît mai departe cu putință, astfel încît zgomotul vîslelor și clipocitul apei iscat de lunecarea bărcii să nu ajungă pînă la pești; toți cei care iau parte la expediția pescărească vor pluti într-o liniște deplină, pînă cînd peștii vor fi «încercuiți» *(kykloûn)*, cuprinși în plasa circulară a uriașului năvod[20]. În acest univers marin, în care toate viețuitoarele au lăsat să li se cuibărească în suflet, după spusele lui Plutarh, o presimțire care se schimbă numaidecît în neîncredere[21], disimularea ar fi fost zadarnică, dacă ea n-ar fi avut de jucat mai întîi un rol în arta de a pune momeala și de a întinde capcane[22]. Silențioși și nevăzuți, vînătorii și pescarii trebuie să se prefacă ei înșiși în capcane.

A fi tăcut și mereu cu urechea ciulită, a sta nevăzut fără a scăpa nimic din privire, veșnic la pîndă, aceasta este semnificația unui termen tehnic din domeniul vînătorii și al pescuitului a cărui importanță în vocabularul homeric am

18. OPPIANOS, *Hal.* și *Cyneg.*, *passim.*

19. OPPIANOS, *Cyneg.*, I, 101-104; *Hal.*, III, 426-431. În legătură cu această chestiune pot fi citați, de asemenea, PLATON, *Lysis*, 206 *a* și ARISTOTEL, *H. A.*, IV, 8, 533 *b* 15-18.

20. Aceștia sînt chiar termenii lui ARISTOTEL, *o. c.*, dintr-un pasaj cu numeroase ecouri în *Halieutica (passim).*

21. PLUTARH, *Soll. anim.*, 976 *c-d.*

22. Pentru a-l păcăli pe Menelaos, viclenia lui Antilokhos trebuie să simuleze nebunia (cf. *supra*, p. 36).

semnalat-o mai sus[23]: *dokeúein*, a iscodi, a pîndi. Vigilenţa va fi a treia calitate a tipului uman pe care încercăm să-l definim. În privinţa aceasta Oppianos este explicit: vînătoarea şi pescuitul cer o privire ageră. Cu ochii deschişi, cu simţurile treze, vînătorii şi pescarii nu au voie să cadă nici o clipă în mrejele somnului[24]. Vigilenţa animalelor pe care ei le pîndesc nu slăbeşte niciodată. Este oare cu putinţă ca peştii să nu doarmă deloc? Anticii dezbăteau acest subiect cu atîta înflăcărare încît Aristotel, în *Istoria animalelor*, se străduieşte îndelung să demonstreze că dorm, şi încă adînc[25]. Anumiţi autori de tratate tehnice, precum Seleukos din Tarsos, pretindeau în fapt că nici un peşte nu doarme, în afară de unul singur, numit, în mod paradoxal, «săltăreţul», *skáros*[26]. Oppianos împărtăşeşte această opinie: peştii sînt făpturi care nu închid ochii, nici măcar noaptea. Ei se caracterizează printr-un *nóos panáÿpnos*, o inteligenţă care nu ajunge niciodată sub puterea somnului[27]. Într-un anume sens, Seleukos din Tarsos şi Oppianos au dreptate, împotriva părerii lui Aristotel şi a ştiinţei lui de naturalist: dacă sînt înzestraţi cu *metis*, peştii nu pot dormi; ei sînt asemenea lui Zeus, zeul preschimbat în *metis*, cel care nu adoarme niciodată, care are ochiul veşnic treaz[28]. *Eúskopos*, bun pîndar: aşa va fi vînătorul, asemeni lui Hermes[29]. În repertoriul său de epitete ale vînătorii, Pollux, după ce a subliniat faptul că vînătorul trebuie să fie sprinten *(koûphos)*, bun alergător *(dromikós)*, veşnic treaz *(ágrypnos)*, îi cere totodată acestuia să fie şi *oxys*, să aibă privirea ageră

23. Cf. *supra*, p. 24-25.

24. OPPIANOS, *Hal.*, III, 45-6. SOFOCLE, *Aiax*, 879-880, evocă imaginea pescarilor care îşi petrec toată noaptea pîndind prada *(aÿpnous ágras)*.

25. ARIST., *H. A.*, IV, 10, 537 *b* 12 *sq.*

26. ATHENAIOS, VII, 320 a.

27. OPPIANOS, *Hal.*, II, 658-659.

28. Cf. *Il.*, XIV, 247-8; SOFOCLE, *Antigona*, 606 *sq.*; ESCHIL, *Prom.*, 358.

29. *Il.*, XXIV, 24; *Od.*, I, 37-40; *Imnul homeric către Afrodita*, 262.

și ochiul pătrunzător[30]. Atunci cînd, puțin mai departe, același Pollux îl sfătuiește pe vînător cum trebuie să țină piept mistrețului, acest detaliu capătă o însemnătate deosebită: este nevoie de o privire pătrunzătoare pentru a ținti *(stokházesthai)* părțile vitale *(kaíria)*, punctul în care lovitura ucide[31].

Dacă vînătorul și pescarul dau dovadă de vigilență, ei se vor alege cu prăzi bogate, ne spune Oppianos[32], vor fi dragi lui Hermes, zeul chilipirurilor și, deopotrivă, cel mai neadormit dintre zeii panteonului grecesc după Zeus, a cărui fire este cu totul străină somnului. Mobilitatea, vigilența, arta de a vedea fără a fi văzut, toate aceste abilități sînt concentrate în calitatea pe care Oppianos o revendică pentru pescarul desăvîrșit: *polypaípalos*, plin de subtilitate[33]. Epitetul poate surprinde: *paipálē* sau *paipálēma* înseamnă literalmente «făină foarte fină», dar, în limbajul lui Aristofan, aceste cuvinte au sens metaforic, aplicîndu-se ființei viclene, subtile și ingenioase[34]. *Polypaípalos* este meșterul în chițibușuri. Expresia se aliniază unei serii întregi de termeni în care noțiunea de viclenie se împletește strîns cu ideea de multiplicitate: *polýmētis*, epitetul lui Ulise, al lui Hephaistos și al lui Hermes[35], *polýtropos*, care desemnează deopotrivă caracatița și omul înzestrat cu *metis*[36], *polymḗkhanos*, atributul inteligenței lui Ulise[37]. Termenul *polypaípalos*, meșter în chițibușuri, nu se referă numai la capcane, lațuri, vîrșe sau năvoade, la toate acele arme ale vînătorului și ale

30. POLLUX, *On.*, V, 18, t. I, p. 266, l. 7 Bethe.
31. ID., *ibid.*, V, 24 (t. I, p. 267, l. 20 *sq.* Bethe).
32. OPPIANOS, *Hal.*, III, 49.
33. ID., *ibid.*, III, 41. În *Odiseea* (XV, 419), același epitet este atributul fenicienilor.
34. Cf. J. TAILLARDAT, *Les Images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 230.
35. *Il.*, I, 311; XXI, 355; [ORPHEUS], *Lithica*, 54.
36. Cf. *infra*, p. 57 *sq.*
37. *Il.*, II, 173. Cf. *supra*, p. 30-32.

pescarului care pot fi denumite, cu un singur cuvînt, *dóloi*. Contextul indică mai mult decît atît: «Pescarul are nevoie de un spirit plin de finețe *(polypaípalos)* și de prudență *(noēmōn)*, căci peștii, căzuți pe neașteptate într-o capcană, scornesc mii și mii de vicleșuguri de tot felul pentru a scăpa *(pollà kaì aióla mēkhanóontai)*»[38]. În fața acestei *metis* a peștilor, pescarul este silit să facă dovada unei inteligențe de o subtilitate neîntrecută. Oppianos o spune răspicat în mai multe rînduri: «Nu numai față de semenii lor își arată peștii inteligența fecundă în artificii, șiretenia și viclenia lor *(nóēma pyknón, mêtis epíklopos)*. Adeseori chiar, ei înșală abilitatea celor care încearcă să-i prindă: ei scapă de multe ori chiar și atunci cînd se aflau deja prinși în cîrligul undiței sau erau închiși în mrejele năvodului. Învingători într-o luptă a vicleniei *(boulêi nikḗsantes)*, peștii biruiesc adesea meșteșugurile omului»[39]. Deși prinse, vietățile rămîn totuși capcane, grație propriei lor *metis*: ele posedă toată viclenia sofistului, acel năzdrăvan *poikílos*, care «găsește întotdeauna un mijloc *(póros eumḗkhanos porízein)* pentru a ieși din impas *(amēkhánōn)*»[40]. Această *metis* rivalizează cu șiretenia prometeică, «în stare să găsească o dezlegare în orice situație, chiar fără scăpare»[41]. Pentru a învinge asemenea ființe pline de resurse, pentru a dejuca manevrele lor cele mai neașteptate, pentru a preîntîmpina nepreväzutul, vînătorii și pescarii trebuie să se dovedească mult mai înzestrați cu *metis* decît victimele lor, trebuie să aibă la îndemînă mai multe șiretlicuri decît ar putea ele desfășura în luptă. Tocmai prin această experiență a lumii animale *metis* ajunge să se fortifice și să se înarmeze cu toate resursele necesare. În

38. OPPIANOS, *Hal.*, III, 41-43.
39. ID., *ibid.*, III, 92.
40. ARISTOFAN, *Cavalerii*, 758.
41. ESCHIL, *Prom.*, 51.

tratatul despre *Inteligența animalelor*, Plutarh stăruie asupra acestui fapt: vînătoarea de caracatițe, scrie el, îți dezvoltă abilitatea *(deinótēs)* și inteligența practică *(sýnesis)*[42]. Platon, dimpotrivă, condamnă cu strășnicie în *Legile* atît pescuitul cu undița, hărțuirea vietăților acvatice, folosirea vîrșelor sau vînarea păsărilor, cît și orice formă de vînătoare cu lațuri și capcane: astfel de tehnici dezvoltă, în opinia lui, calitățile vicleniei și duplicității, care se află la antipodul virtuților pretinse cetățenilor săi de cetatea din *Legile*[43].

Meșteri în șiretlicuri, vînătorii și pescarii se vor dovedi capabili de o duplicitate fără egal; ei își vor înmulți stratagemele și vor fi în stare să născocească miile de șiretlicuri ce îi vor ajuta să țină piept înșelătoriilor urzite de *metis* a animalelor. Unii pești se mai lasă încă ademeniți cu momeli rudimentare: o caracatiță friptă pe jăratic atrage numaidecît în cursă peștele numit *kántharos*. Pescuire simplă, care se poate însă transforma într-una miraculoasă, dacă pescarul, în locul unei vîrșe obișnuite, bună de prins o singură victimă, întrebuințează un soi de capcană deschisă. Cu răbdare, el lasă peștii să se învețe cu «mașinăria», să ia obiceiul de a-și găsi hrana acolo, pentru ca apoi, dintr-o dată, astupînd deschizătura vîrșei cu un capac pe măsură, să captureze astfel întreaga ceată[44]. Alte victime sînt mai puțin naive, ele silesc pescarii să aplice procedee mult mai subtile: pentru a pescui peștele *anthías*[45], Oppianos recomandă agățarea de cîrligul cu două vîrfuri a unui «lup de mare» viu, dacă s-ar putea. În lipsa unei momeli vii, pescarul va recurge la următorul subterfugiu: va agăța deasupra gurii peștelui un lingou numit «delfin», a cărui greutate imprimă corpului fără viață mișcările unui pește viu cu adevărat.

42. PLUTARH, *Soll. anim.*, 979 *a*.
43. PLATON, *Legile*, 823 *d*-824 *a*.
44. OPPIANOS, *Hal.*, III, 338-370.
45. În legătură cu acest pește, cf. textele reunite de A. W. Mair (*o. c.*, p. LIII-LVII).

Peştii *anthias*, amăgiţi la vederea unui peşte care pare că fuge de ei, se năpustesc asupra lui[46]. Vicleşugul pescarului nu este, nici de această dată, decît o imitaţie, o replică la vicleşugul broaştei de mare.

*
* *

Fără număr sînt animalele înzestrate cu *metis*: Oppianos povesteşte pe îndelete manevrele *(kérdē)* ihneumonului[47], viclenia *(dólos)* a boului de mare[48]; el se minunează de extraordinara *metis* pe care o descoperă la steaua marină şi la aricii de mare[49], precum şi de ingenioasa *tékhne* a crabului cu mersul anapoda[50]. Dar dintre toate vietăţile care se disting prin *metis*, două ne atrag mai cu seamă atenţia: vulpea şi caracatiţa. Pentru gîndirea greacă, ele au valoare de model, ca şi cum ar fi întruchiparea vicleniei în lumea animalelor. Fiecare ilustrează un aspect esenţial al inteligenţei reprezentate de *metis*. Vulpea are la îndemînă mii de şiretlicuri, dar viclenia ei culminează cu ceea ce s-ar putea numi conduita răsucirii. La rîndul ei, caracatiţa simbolizează, prin supleţea nelimitată a tentaculelor sale, puterea de a eluda, graţie polimorfiei, orice fel de prinsoare.

Pentru a descrie vicleşugul broaştei de mare care se pitulează în mîl şi stă acolo, nemişcată şi nevăzută, Oppi-

46. OPPIANOS, *Hal.*, III, 281 *sq.* Un alt exemplu de *mêtis dolóphrōn* în *Hal.*, IV, 77 *sq.*: la pescuitul scarului, femela vie este folosită ca momeală pentru mascul.

47. OPPIANOS, *Cyneg.*, III, 410 şi 415-416.

48. OPPIANOS, *Hal.*, II, 146-147.

49. ID., *Hal.*, II, 182 şi 225.

50. ID., *Hal.*, II, 167-168. Literatura de specialitate care s-a dezvoltat în jurul discuţiei despre inteligenţa şi puterea de judecată a animalelor constituie obiectul cercetărilor lui John RICHMOND. «Chapter on Greek Fish-Lore», *Hermes. Suppl.* 28, Wiesbaden, 1973.

anos recurge la o comparație cu vulpea: «Vulpea cea șireată *(ankylómētis kerdṓ)* ticluiește un vicleșug asemănător. A zărit un cîrd de păsări sălbatice? Se culcă pe-o rînă, își întinde picioarele agile, coboară pleoapele și închide gura. Văzînd-o, ai spune că este cufundată într-un somn adînc sau chiar că e moartă de-a binelea, atît de bine știe să-și țină răsuflarea, în vreme ce, lungită cu totul, ea frămîntă în minte gînduri perfide *(aióla bouleúousa)*. Îndată ce au zărit-o, păsările tăbară grămadă asupra ei și, ca și cum ar fi vrut s-o batjocorească, îi scarmănă blana cu ghearele; dar, de cum au ajuns în dreptul colților ei, vulpea, dîndu-și deodată în vileag șiretlicul *(dólos)*, le înhață pe neașteptate»[51]. Vulpea este o capcană; la momentul potrivit, mortul va fi cel mai viu dintre cei vii. Dar meșteșugul vulpii se află, cu adevărat, în iscusința de a sta potolită, furișată în umbră. Iată cum și-o închipuie autorul *Tratatului de vînătoare*: «Cea mai șireată *(aiolóboulos)* dintre animalele sălbatice..., prevăzătoare cum este, sălășluiește în adîncul unei vizuini uimitor alcătuite. Sălașul scobit de ea este prevăzut cu șapte intrări diferite la care conduc tot atîtea culoare, iar aceste deschizături sînt foarte depărtate unele de altele. Astfel, vulpea are a se teme mai puțin că vînătorii o vor face să cadă în laturile lor, așezîndu-i o capcană la intrare»[52]. În acest ascunziș își urzește ea vicleșugurile. Bîrlogul vulpii, derutant, plin de tainițe, polimorf corespunde unui spirit la fel de nepătruns. Un animal atît de șiret nu poate fi prins niciodată: «Pentru a-i veni de hac, nu trebuie să te bizui nici pe capcane, nici pe laturi, nici pe rețele, căci nu are seamăn în adulmecarea unei curse; ea se pricepe să taie funiile și să scape de moarte datorită subtilității vicleșugurilor sale»[53]. Oppianos întrebuințează aici pentru «a scă-

51. Id., *Hal.*, II, 107-118. Cf., de asemenea, C. García Gual, «El Prestigio del Zorro», *Emerita*, 38, 1970, 417-431.

52. Id., *Cyneg.*, III, 449-460.

53. Id., *ibid.*, IV, 448-451.

pa» un verb tipic: *olisthánein*; verbul evocă imaginea atletului al cărui trup uns cu uleiuri alunecă printre mîinile adversarului[54]. Pentru lumea greacă, vulpea întruchipează Viclenia: viclenie se poate spune, în greceşte, *alōpēx*, vulpe. Epitetele obişnuite ale vulpii sînt *aiolóboulos*[55], *poikilóphrōn*[56], *poikílos*[57]. Ea este cea mai meşteră în *dóloi*: în fabulă, vorbele ei sînt mai amăgitoare *(haimýloi lógoi)* decît cele ale sofistului[58]. Panterei, care se făleşte cu blana sa tărcată, vulpea îi poate riposta că, sub o blană pe de-a-ntregul roşcată, ea ascunde o minte pestriţă şi o inteligenţă polimorfă care ştie să se adapteze tuturor împrejurărilor[59]. Supranumită *Kerdṓ*, profitoarea, «vulpea» desemnează tot atît de bine pungaşul *(panoûrgos)*[60], cît şi o parte a corpului, pleşuvă şi imposibil de apucat[61]. Încă din vremea lui Alceu[62], ea apare ca modelul unui anumit tip uman: Pittakos este un vulpoi. El ştie să stea nemişcat, dar cunoaşte, totodată, şi arta de a umbla cu vicleşuguri în luptă. Lui Pittakos, vulpoiul, i se dusese vestea că l-a răpus în duel pe comandantul atenian Phrynon, campion olimpic la pancraţiu. Sub scutul lui, «vulpoiul» ascunsese o plasă şi o azvîrlise pe neaşteptate asupra adversarului său[63].

54. ARISTOFAN, *Lysistrata*, 1270. Cît despre vulpe ca model de înşelăciune, cf. J. TAILLARDAT, *Les Images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 227-228.

55. OPPIANOS, *Cyneg.*, III, 449.

56. ALCEU, 69, 7, p. 144 Lobel-Page.

57. ESOP, *Fab.*, 119.

58. ESOP, *Fab.*, 199.

59. PLUTARH, *Animine an corporis affectiones*, 500 *c-d*.

60. HESYKHIOS, *s.v. Alōpós*; ARIST., *H. A.*, I, 1, 488 *b* 20; PIND., *Pyth.*, II, 77.

61. CALLIMAH, *Imnul către Artemis*, 79 Pfeiffer.

62. ALCEU, fr. 69, p. 144 Lobel-Page. Cf. D. PAGE, *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford, 1955, p. 152 *sq.* şi ÉD. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 381 *sq.*

63. DIOG. LAERTIOS, I, 74; STRABON, XIII, 600; PLUT., *De Herod. mal.*, 15. Aşa cum aminteşte Éd. Will (*o. c.*, p. 383), s-a crezut că se

Mintea vulpii este plină de șiretenie[64]. Iată cum înhață dropiile: își înclină capul spre pămînt și își mișcă încet coada. Ailianos susține că dropiile, lăsîndu-se amăgite *(apatētheîsai)*, încep să se apropie de această creatură pe care o iau drept una dintre suratele lor. Cînd dropiile ajung în dreptul ei, vulpea se întoarce brusc *(epistréphein)* și se năpustește asupră-le[65]. Chiar dacă uluitoarea *metis* a vulpii se afirmă deja în arta de a se preface moartă, ea este cu adevărat sclipitoare în această bruscă răsucire. În fapt, vulpea deține taina unei răsuciri care este esența șireteniei sale. În *Isthmica a IV-a*, Pindar descrie într-un mod foarte sugestiv această *metis* proprie vulpii: deseori, ne spune el, vicleșia unui om mai nevolnic i-a venit de hac unuia mai puternic, prinzîndu-l nepregătit *(kaì krésson' andrôn kheirónōn ésphale tékhna katamárpsais')*. Vitejia lui Aias, cea mai de seamă după aceea a lui Ahile, dă greș în fața șireteniei lui Ulise, eroul *polýmētis* prin excelență: este victoria Lupului asupra Leului[66]. Pe această cale, Pindar pregătește elogiul unui învingător la pancrațiu, Melissos din Theba. Deși mic

---

poate recunoaște în această anecdotă o transpunere a luptei dintre retiar și mirmilon. Imaginea vulpii în lumea greacă ne îngăduie să presupunem că anecdota, chiar dacă nu este de dată arhaică, cel puțin reflectă fidel caracterul viclean al vulpoiului Pittakos.

64. ARHILOH, fr. 117 Bonnard și Lasserre: «Știe o sumedenie de șiretlicuri vulpea. Ariciul nu cunoaște decît unul, dar i s-a dus vestea». Dacă acest vers, ajuns mai tîrziu proverb, denunță natura polivalentă a vulpii, el pune totodată în lumină limitele inerente oricărei *mêtis*, cu toată bogăția ei de resurse. În comparație cu *mêtis* a vulpii, «iscusința» ariciului pare neobișnuit de săracă: la apropierea primejdiei, de orice fel ar fi ea, acesta se strînge în sine, se face ghem, cu toți țepii în afară. Și totuși întreaga inteligență a celei Viclene este zădărnicită: Vulpea și-a găsit nașul. În legătură cu acești doi parteneri, cf. C. M. BOWRA, «The Fox and the Hedgehog», *Class. Quart.* 34, 1940, p. 26-29.

65. AILIANOS, *N. A.*, VI, 24.

66. *Isthm.*, IV, 34 *sq.* Întrucît știe, spune PINDAR, *Pyth.*, II, 85, «urma să-și șteargă, mereu apucînd pe încîlcite cărări» *(áll' állote patéōn hodoîs skoliaîs)*, lupul este pe lîngă leu asemeni vulpii în fața uliului. Cu toate acestea — trebuie să adăugăm numaidecît —, vicleșia lupului nu este totuna cu șiretenia vulpii: amîndouă sînt animale de pradă, lupul

de statură, el are o vigoare nemaipomenită: «Dîrzenia-i în luptă este asemenea vitejiei leilor fioroşi cu răget cumplit». Este un leu, dar un leu dublat de o vulpe, de vreme ce el curmă, dintr-o răsucire *(anapitnaména)*, avîntul vulturului[67]. Melissos a fost socotit maestru al acestui truc de palestră *(pálaisma)* care te ajută să scapi din prinsoarea adversarului şi să întorci împotriva lui, printr-o răsucire a trupului, chiar forţa avîntului său[68]. Tot aşa, cînd vulturul se năpusteşte asupra ei, vulpea se răsuceşte brusc. Vulturul este păcălit, prada îi scapă, poziţiile sînt răsturnate. Aceasta este lovitura vulpii. De altminteri, în lumea animalelor, carnasierul nostru nu se bucură singur de un asemenea privilegiu. Există un peşte care are faima de a şti să scape dintr-o situaţie fără ieşire. De îndată ce s-a prins în cîrlig, îl şi vezi cum urcă în cea mai mare grabă pentru a reteza undiţa de la mijloc, uneori chiar în partea de sus. Plutarh ne dă mai multe amănunte: «De obicei, el ocoleşte capcana *(dólos)*, însă, dacă se întîmplă să fie prins, se descotoroseşte de ea. Ajutat de vigoarea şi de supleţea sa *(hygrótēta)*, el îşi răsuceşte corpul *(metabállein tò sôma)*, şi-l răsfrînge *(stréphein)*, astfel încît măruntaiele îi ajung în afară, iar cîrligul se desprinde şi cade *(hôste tôn entòs genoménōn apopíptein ánkistron)*»[69]. Procedeul este confirmat în întregime de Ailianos: «El îşi desface trupul, răsfrîngîndu-şi măruntaiele în afară, ca şi cum ar dezbrăca o cămaşă *(heautês tò entòs metekdûsa éstrepsen éxō hósper oûn*

însă atacă pe faţă, în vreme ce vulpea acţionează din umbră, fără a se face văzută. În acest plan, opoziţia dintre lup şi vulpe este comparabilă cu aceea dintre şoim şi uliu (cf. ARTEMIDOROS, II, 20, p. 137, 1-3 şi IV, 56, p. 279 Pack).

67. PIND., *Isthm.*, IV, 45-47.

68. În *Scholia in Pind. Isthm.*, IV, 77 *c* (t. III, p. 234, 12-17, Drachmann), se insistă asupra acestui punct: (prin răsucirea ei) «vulpea pare să fi inspirat manevra aplicată în palestră, *pálaisma*, cu ajutorul căreia atletul lungit la pămînt învinge prin vicleşug, *tékhnēi*, chiar şi un adversar mai vînjos, *meízona*».

69. PLUTARH, *De soll. anim.*, 977 *b*.

khitôna tò sôma anelíxasa)»[70]. Acest pește se întoarce pe dos ca o mănușă. Este expresia supremă a răsucirii. Cum au denumit grecii această vietate acvatică? Peștele-vulpe[71]. Nici o observație pozitivă nu poate justifica însă comportamentul fantastic atribuit de atîtea povestiri vulpii, ca patruped sau ca pește. Nu în natură au întîlnit grecii această aptitudine a răsucirii din conduita animalelor, ci în propria lor gîndire, în concepția pe care și-o formaseră despre *metis*, despre metodele și resursele ei. Întruchipare a vicleniei, vulpea nu se poate comporta decît potrivit cu natura unei inteligențe alambicate. Vulpea se răsucește tocmai pentru că ea însăși reprezintă, ca și *metis*, o ipostază a puterii de răsucire.

În vreme ce vulpea este mlădie și zveltă ca un cordon, caracatița se răsfiră în nenumărate mădulare, suple și unduitoare *(aióla gyîa)*[72]. În ochii grecilor, caracatița este un nod alcătuit dintr-o mie de brațe, un mănunchi viu de împletituri: *polýplokos*[73]. Același epitet califică și șarpele, cu inelele și încolăcirile lui[74], precum și labirintul, aleile lui

70. AILIANOS, *N. A.*, IX, 12. Cf. OPPIANOS, *Hal.*, III, 144 *sq.*, PLINIUS, *H. N.*, IX, 145 și PHILAIOS, *De animalium proprietate*, 1848-1853 (text editat de F.S. Lehrs și Fr. Dübner în *Poetae Bucolici et Didactici*, Coll. Didot, Paris, 1846).

71. Într-o serie întreagă de texte, această manevră de răsucire este caracteristica scolopendrei. În *Hist. anim.*, 621 *a* 6 *sq.*, pentru a descrie viclesugul șarpelui de mare, Aristotel folosește aceleași expresii pe care Plutarh și Ailianos le rezervă vulpii de mare: «După ce a înghițit cîrligul, scolopendra își răsfrînge mărunțaiele în afară pînă cînd leapădă cîrligul; apoi, printr-o mișcare inversă, se răsucește înăuntru». Textului aristotelic îi corespund pasajele din PLUT., *De sera num. vind.*, 567 *b-c* și PLINIUS, *H. N.*, IX, 145. Scolopendrele de mare sînt niște viermi mari din familia nereidelor, asemănători viermilor inelați care trăiesc în pămînt (cf. E. DE SAINT-DENIS, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, Paris, 1947, p. 102); forma acestor pești seamănă în modul cel mai firesc cu o panglică flexibilă.

72. OPPIANOS, *Hal.*, II, 295.

73. THEOGNIS, 215: *polyplókou... polyplókou.*

74. EUR., *Medeea*, 481: *speírais... polyplókois.* Acest șarpe este paznicul Lînii de aur: el nu adoarme niciodată *(áÿpnos)*.

întortocheate, încîlceala de săli şi culoare[75]. Monstruosul Typhon este şi el, de asemenea, un *polýplokos*: o creatură multiplă, «cu o sută de capete», al cărui trunchi se prelungeşte cu membre asemenea cozilor de şarpe[76].

Caracatiţa este vestită pentru forma ei particulară de *metis*[77]. Oppianos o asemuie cu unul dintre acei tîlhari care ies noaptea după pradă, atacînd prin surprindere[78]. Caracatiţa este imposibil de prins: recurgînd la un meşteşug propriu — *mēkhanḗ* —, ea se confundă cu stînca de care se agaţă[79]. Capabilă să se modeleze perfect după corpurile de care se prinde, aceasta poate, în acelaşi timp, să imite culoarea făpturilor şi lucrurilor din preajmă[80]. Cu neputinţă de prins, caracatiţa este o fiinţă nocturnă: ca şi Hermes, denumit *nýkhios*[81], ea ştie, totodată, să dispară în noapte — o noapte pe care ea însăşi o poate secreta, asemenea animalelor din aceeaşi specie şi, mai ales, asemenea sepiei. *Dolómētis, dolóphrōn*[82], sepia are reputaţia de a fi cea mai vicleană din-

75. *Trag. graec. fragmenta, Adesp.*, 34 N²: *oikēma kampaîs polyplókois.*

76. PLATON, *Phaidros*, 230 *a*. Toate elementele descriptive sînt adunate de F. VIAN, «Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», în *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés), Paris, 1960, p. 17-37 (îndeosebi p. 24-26).

77. OPPIANOS, *Hal.*, II, 233: *tékhnēs*; 236: *apátēisi*; 239: *dóloio*; 280 (în lupta ei cu murena): *tà d'aióla kérdea tékhnēs plázontai*; 305: *dolomêta.*

78. OPPIANOS, *Hal.*, II, 408 *sq.* Ca şi hoţul, *hēmerókoitos* (HES., *Op.*, 605) — «cel care doarme ziua», caracatiţa «stă la pîndă noaptea» (*Etym. Magn.*, *s.v. hēmerókoitos*: ... treaz în timpul nopţii): vigilenţa ei nu slăbeşte niciodată. Aceasta nu este o trăsătură comportamentală a animalelor, ci manifestarea unei calităţi fundamentale deţinute de *metis*.

79. THEOGNIS, 215-218; PINDAR, fr. 43 Snell; SOFOCLE, fr. 286 N²; ION, fr. 36 N²; ANTIGONOS, *Hist. mirab.*, L (55).

80. În *Quaest. Nat.*, p. 916 *b*, Plutarh caută să afle motivul pentru care caracatiţa îşi schimbă culoarea: ca urmare a fricii, a mîniei sau prin mimetism?

81. Cf. ESCHIL, *Choeforele*, 726-728: Hermes rosteşte acel cuvînt de nepătruns, *áskopon épos*, care aşterne asupra ochilor umbrele Nopţii (v. 815-816).

82. OPPIANOS, *Hal.*, II, 120; III, 156.

tre moluște. Pentru a-și păcăli dușmanul sau pentru a-și amăgi victima, ea dispune de o armă care nu dă greș niciodată: cerneala, ca un fel de negură *(tholós)*[83]. Acest lichid întunecat, acest nor vîscos o ajută să scape de dușmani și, deopotrivă, să-și prindă ca într-o plasă adversarii, deveniți acum victime. Cerneala — pîclă neagră, noapte fără capăt — este cea care definește una dintre trăsăturile esențiale ale caracatiței și ale sepiei. Nesupuse, fluide, răsfirîndu-se în mii de brațe agile, cefalopodele sînt făpturi enigmatice: ele nu au nici față, nici spate; înoată pieziș, cu ochii înainte, cu gura înapoi, cu creștetul nimbat de picioarele lor forfotitoare[84]. Aceste animale se împerechează alipindu-și gurile, unindu-și brațele. Strîns înlănțuite, ele înoată împreună: dinaintea uneia devine dinapoia celeilalte[85]. Vietăți piezișe, cu fața niciodată clar deosebită de spate, contopesc în ele însele, în umbletul și în ființa lor fizică, toate direcțiile. Sepii și caracatițe, pure *aporii*; noaptea născută din ele — o noapte fără capăt, fără cale — este imaginea desăvîrșită a propriei lor *metis*. În această beznă adîncă, sepia și caracatița sînt singurele în stare să-și croiască un drum, singurele în stare să-și deschidă un *póros*. Noaptea le este vizuină: în ea se refugiază pentru a scăpa de dușmani, din ea răsar pe neașteptate pentru a-și înșfăca victimele[86]. Capcane vii, ele folosesc un șiretlic căruia Plutarh îi dă numele de *sóphisma*: un tentacul subțire și lung, însuflețit de o mișcare lină, le slujește ca momeală peștilor. De cum ajung în dreptul lor, îi apucă fără milă[87]. Dar izvorul forței lor este totodată și o pricină de nenorocire. Aceste vietăți, alcătuite în întregime din *metis*, nu se lasă prinse decît în propria lor capcană: pentru a le atrage în cursă, pescarii le

83. *Tholós*: în ARIST., *H. A.*, 524 *b* 14; 621 *b* 27; ATHEN., 323 *d*; PLINIUS, *H. N.*, IX, 84; *kholé*: în NIKANDROS, *Alexipharmaka*, 472 Gow.

84. ARIST., *H. A.*, 524 *a* 15 *sq.*

85. ID., *ibid.*, 541 *b* 12 *sq.*

86. OPPIANOS, *Hal.*, III, 156-164.

87. PLUTARH, *De soll. anim.*, 978 *d*.

aruncă drept momeală o femelă din aceeaşi specie, de care ele se încleştează cu atîta străşnicie încît nimic, afară poate de moarte, nu le-ar putea sili să-şi slăbească strînsoarea[88]. Pentru a veni de hac acestor animale, adevărate capcane însufleţite, pescarul este nevoit să le întoarcă împotrivă propria lor putere de încătuşare.

Ca şi vulpea, caracatiţa defineşte un tip de comportament uman: «Îndreaptă spre fiecare dintre prietenii noştri... o altă faţă a ta *(epístrephe poikílon êthos)*! Pildă să-ţi fie caracatiţa, cu unduiri fără număr *(polýplokos)*, cea care ia chipul stîncii, cînd se anină de ea. Alege-ţi într-o zi un chip şi, în alta, schimbă-ţi înfăţişarea! Mai bună-i isteţimea *(sophíē)* decît neînduplecarea *(atropíē)*»[89]. «Atropia» se opune strict «polytropiei», aşa cum imobilitatea şi neclintirea se opun mobilităţii continue a celui care îşi dezvăluie de fiecare dată un chip nou. Modelul propus este omul *polýtropos*[90], cel cu o mie de feţe, *epístrophos anthrōpōn*, cel care întoarce spre fiecare un alt chip al său. Pentru întreaga tradiţie greacă, numele lui este Ulise, eroul *polýmētis*, acelaşi despre care Eustathios spunea că este o caracatiţă[91]. Dar caracatiţa nu desemnează numai un tip de comportament uman. Ea reprezintă, în egală măsură, modelul unei forme de inteligenţă: *polýplokon nóēma*, o inteligenţă tentaculară[92]. Această inteligenţă «de caracatiţă» se manifestă cu deosebire în două tipuri umane, sofistul şi omul politic: virtuţile şi rolul lor în societatea greacă se opun şi se completează în acelaşi timp, tot aşa cum îşi răspund unul altuia şi se deosebesc cele două planuri, planul vorbirii şi cel al acţiunii. Într-adevăr, în discursurile unduioase, *poikíloi lógoi*, sofistul dă frîu liber vorbirii «cu numeroase întor-

88. OPPIANOS, *Hal.*, IV, 147-162.
89. THEOGNIS, 215-218.
90. *Od.*, I, 1.
91. EUST., p. 1381, 36 *sq.* Cf. W. B. STANDFORD, *The Ulysses Theme*, Oxford, 1954.
92. ARIST., *Thesmoph.*, 462-463.

sături», *perîplokai*[93]: șiruri de cuvinte care se desfac precum inelele unui șarpe, discursuri care îi înlănțuie pe adversarii lor asemeni brațelor mlădioase ale caracatiței. Pentru omul politic, a lua înfățișarea caracatiței, a deveni *polýplokos*, nu mai înseamnă doar a fi înzestrat cu un *lógos* de caracatiță, ci a se dovedi capabil să se adapteze împrejurărilor celor mai deconcertante, să împrumute tot atîtea chipuri cîte categorii sociale și tipuri umane există în cetate, să născocească miile de stratageme care vor da eficacitate acțiunilor lui în cele mai variate circumstanțe[94].

Într-o anumită privință, tipul uman reprezentat de *polýtropos* pare a se confunda cu cel pe care poeții lirici îl numeau *ephḗmeros*[95]. Acesta din urmă este, de fapt, omul clipei și al schimbărilor: el este cînd așa, cînd altminteri; labil, el alunecă de la o extremă la alta. Asemeni tipului uman *polýtropos*, *ephḗmeros* se caracterizează prin mobilitate. Cu toate acestea, chiar dacă și unul și celălalt sînt ființe mobile, ei se deosebesc radical într-un punct esențial: unul este pasiv, iar celălalt activ. Cel dintîi, *ephḗmeros*, este omul nestatornic care se simte în fiece clipă altul, a cărui ființă suferă o necontenită prefacere, se întoarce la cea mai ușoară adiere de vînt: după o expresie a lui Pindar, el este „prada timpului viclean» *(dólios aiṓn)*[96], acel timp care face să se schimbe calea unei vieți. *Polýtropos*, dimpotrivă, se afirmă prin stăpînirea de sine: suplu, unduios, întotdeauna stăpîn pe sine, el este nestatornic doar în aparență. Piruetele sale sînt capcana, lațul în care va cădea adversarul lui. Nu numai că nu este robit mișcării, ci chiar el îi este stăpînul: pentru acest om, mișcarea este un joc; el își ia în rîs se-

93. EURIPIDE, *Fenicienele*, 494.

94. Cf. EUPOLIS, fr. 101 Kock, și ANTISTHENES, fr. 26 (t. II, p. 277-278 Mullach).

95. În ceea ce privește adjectivul *ephḗmeros*, studiile fundamentale consacrate acestei noțiuni aparțin lui E. FRAENKEL, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*[2], München, 1960, p. 149.

96. PINDAR, *Isthmice*, VIII, 14.

menii, cu atît mai uşor cu cît are toate aparenţele unui *ephḗmeros*. De la *polýtropos* la *ephḗmeros* este exact distanţa care desparte caracatiţa de cameleon: în vreme ce metamorfozele cameleonului sînt provocate de frică, acelea ale caracatiţei se datorează şireteniei. Travestirile ei, observă Plutarh[97], «sînt o maşinaţiune *(mēkhanḗ)*, şi nu o pură înclinaţie naturală..., ele sînt un mijloc de a se sustrage urmăririi duşmanilor şi de a prinde peştii din care urmează să se înfrupte». Prin această capacitate de a lua toate înfăţişările, fără a rămîne însă prizonierul nici uneia, se defineşte, atît în cazul caracatiţei, cît şi în cazul celui care este *polýtropos* — omul cu o mie de chipuri —, o formă particulară de *metis*, a cărei suplete pare a se plia împrejurărilor numai spre a le putea domina cu mai multă siguranţă.

Răsucirea vulpii, polimorfia caracatiţei şi a sepiei: aceste două modele de conduită, care formează, în complementaritatea lor, cele două aspecte inseparabile ale inteligenţei viclene, au un numitor comun: tema legăturii. *Polýplokos* prin natură, caracatiţa este un nod împletit dintr-o mie de braţe; toate părţile corpului ei sînt legături care înlănţuiesc totul şi pe care nimic nu le poate supune. Făptură *poikílē*, vulpea sălăşluieşte într-un labirint, un spaţiu *poikílon* care întinde spre cele patru zări tentaculele coridoarelor sale. Legătură vie care se înfăşoară, se desfăşoară, se întoarce asupra sa, după plac, vulpea, asemeni caracatiţei, este stăpînă legăturilor: nimic nu o poate înlănţui, ea însă poate apuca totul. Legăturile sînt armele privilegiate de care dispune *metis*. A împleti *(plékein)* şi a răsuci *(stréphein)* sînt

97. PLUTARH, *Soll. anim.*, p. 978 *e-f*. Înfăţişînd portretul psihologic al lui Alcibiade *(Vita Alcib.*, 23), Plutarh pune accent pe deosebita capacitate a Alcmeonidului de a se adapta circumstanţelor şi oamenilor, de a se deprinde cu obiceiurile şi cu modul de viaţă al celor mai diverse fiinţe. Plutarh mai adaugă apoi următorul amănunt: «Pentru Alcibiade, aceasta era un meşteşug care îl ajuta să-i cucerească pe oameni *(mēkhanḗ thḗras anthrṓpōn)*». Dar aici, contrar distincţiei propuse în tratatul *Soll. anim.*, p. 978 *e-f*, comportamentul lui Alcibiade are ca termen de referinţă, în rîndul animalelor, cameleonul, şi nu caracatiţa.

cuvintele-cheie ale vocabularul ei[98]. În tratatele atribuite lui Oppianos nu se vorbește decît despre legături, despre funii și sfori din răchită răsucită sau despre vîrșe împletite *(dólos plektós)*[99]. Pentru vînătoare și pescuit, răchita *(lýgos)* este materialul de bază: răsucite în cîte două, trei sau patru mănunchiuri, nuielele sînt legate cap la cap pentru a forma «mlaja bine împletită» pe care un bun vînător o poartă mereu cu el[100]. Dar arta legăturilor nu este numai privilegiul vînătorilor și al pescarilor: atunci cînd dorește să-i ascundă lui Apollon răpirea boilor acestuia și să-l prindă în capcana vicleniei sale malițioase, Hermes inversează urmele lăsate de cireadă, mînînd dobitoacele de-a-ndărătelea, în vreme ce el însuși, întorcîndu-și pașii, înaintează pe măsură ce merge înapoi și învălmășește astfel într-un mod inextricabil partea dinainte și cea dinapoi[101]. Articulație vie, Hermes poartă totodată și denumirea de *strophaîos*[102], nu numai întrucît stă adesea postat lîngă ușa care se rotește pe țîțînile *(stróphinx)* sale, ci și pentru că el este, după afirmațiile scoliaștilor[103], versatilul, *stróphis*[104], o ființă tot atît de mobilă ca și pantomimul Strophios — tatăl lui Phlogios, un alt pantomim, supranumit *polýstrophos*: amîndoi știau să imite, prin mișcarea degetelor agile ale mîinilor, făpturile cele mai diverse[105]. *Strophaîos* este, de asemenea, porecla dată de greci sofistu-

98. Sinonime în vocabularul frînghierilor: H. BLÜMNER, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*[2], I, 1912 (retipărită la Olms, 1969), p. 295.

99. OPPIANOS, *Hal.*, III, 347. Cf. J. DUMORTIER, *Les Images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, 1935, p. 71 *sq.*

100. OPPIANOS, *Cyneg.*, I, 150. Cf. *Od.*, IX, 427 și X, 166; GRATTIUS, *Cynegeticon*, I, 38 *sq.* (ed. R. Verdière).

101. *Imnul homeric către Hermes*, 75 *sq.*, împreună cu interpretarea lui L. RADERMACHER, *Der homerische Hermeshymnus, Sitz. Akad. Wiss. Wien, Philos.-hist. Kl.*, t. 213, B. 1, Wien und Leipzig, 1931, p. 115-116.

102. ARISTOFAN, *Ploutos*, 1154.

103. *Schol. in Aristoph. Plout.*, 1153.

104. Cf. ARISTOFAN, *Norii*, 450. La EUSTATHIOS, p. 1353, 9, Hermes, zeul *strophaîos*, este asemuit în mod explicit cu un *stróphis*.

105. NONNOS, *Dionys.*, XXX, 108 *sq.* Keydell.

lui, cel care se pricepe să împletească *(symplékein)* şi să răsucească *(stréphein)* discursurile *(lógoi)* şi artificiile *(mēkhanaí)*[106]. Dacă luptătorul este capabil să se mlădieze precum salcia, sofistul este meşter atît în arcuirile, cît şi în împletirile de *lógoi*. Arcuiri, căci sofistul cunoaşte arta de a se mlădia în mii de chipuri *(pásas strophàs stréphesthai)*[107], de a unelti mii de tertipuri *(mēkhanâsthai strophás)*[108], de a întoarce împotriva adversarului său, precum vulpea, chiar argumentul pe care acesta îl folosise. Asemănător lui Proteus, el nu cruţă nici una dintre formele existente pentru a scăpa din mîinile semenilor săi. Împletiri, pentru că sofistul îmbină fără odihnă cele două teze contrare: adevărat Palamedes, precum Zenon din Eleea, el vorbeşte cu atîta măiestrie încît are puterea de a înfăţişa auditorilor aceleaşi lucruri ca fiind uneori asemănătoare, iar alteori deosebite, unice şi multiple totodată[109]. Aceste discursuri întreţesute sînt adevărate capcane, *strephómena*[110], precum enigmele rostite de zeii înzestraţi cu *metis*, pe care grecii le numesc *grîphoi*[111], nume atribuit, de altfel, şi unor plase de pescuit. Torsiuni, fandări, împletiri şi arcuiri: atleţii şi sofiştii, nu mai puţin decît vulpea şi caracatiţa, iau şi ei înfăţişarea unor legături însufleţite.

Tema legăturilor nu este expresia supremă a inteligenţei viclene *(metis)* de care dau dovadă caracatiţa şi vulpea. De fapt, răsucirea uneia corespunde întru totul polimorfiei celeilalte: atunci cînd se răsuceşte, vulpea capătă o formă circulară prin care faţa-i devine spate şi invers. Ca şi sepia, ea nu mai are nici început, nici sfîrşit, nici cap, nici coadă, ci este fără formă, noapte profundă, pură aporie. Cercul pe

106. *Schol. in Aristoph. Plout.*, 1153: *... strophaîon... tòn eidóta symplékein kaì stréphein lógous kaì mēkhanás.*

107. PLATON, *Resp.*, 405 *c*. Cf. SOPH., *Ichneutai*, 362.

108. LUCIAN, *Demosth. Enc.*, 24 (t. III, p. 373 Jacobitz).

109. PLATON, *Phaidros*, 261 *d*.

110. DION. HALIC., *Rhet.*, VIII, 15; PLATON, *Theaitetos*, 194 *b*.

111. OPPIANOS, *Hal.*, III, 80; ARISTOFAN, *Viespile*, 20; ATHENAIOS, X, 448 *f sq.*

care îl descrie vulpea în momentul răsucirii o face anevoie de războit, ca și negura secretată de sepie. Or, în limba greacă, negura *(nephélē)* este și numele pe care îl poartă un fel de plasă de pescuit[112]. Plasa, mănunchi nevăzut de ițe, este una dintre armele preferate de *metis*: cu ajutorul plasei, Pittakos îl învinge pe Phrynon[113], iar Clitemnestra împiedică orice mișcare a lui Agamemnon, înainte de a-l înjunghia[114]; tot astfel Hephaistos îi încătușează pe Afrodita și pe Ares[115]. Capcana pe care Ulise o întinde peținătorilor este o plasă «cu ochiuri nenumărate»[116]; lanțurile care îl pironesc pe Prometheus de stîncă țes împrejurul lui o plasă din zale de oțel[117]. «Împletitură fără capăt» *(ápeiron amphiblēstron)*[118], latul cuprinde totul și nu se lasă cuprins de nimic: el are forma cea mai fluidă, cea mai mobilă și, totodată, cea mai descumpănitoare, aceea a cercului. A prinde în lat, cum bine știm, se poate spune în limba greacă «a încercui», *enkykleîn*[119]. Între *metis* a vulpii și aceea a sepiei, pe de-o parte, și *metis* a pescarului, pe de alta, nu există nici o deosebire de natură. Pentru a triumfa asupra unui adversar înzestrat cu *metis*, trebuie să întorci împotriva lui propriile-i arme: «negura» pescarului se opune fără milă «negurii» sepiei. Numai prefăcîndu-se el însuși, prin intermediul latului, în legătură și cerc, devenind la rîndul

112. ARISTOFAN, *Păsările*, 194.

113. DIOG. LAERTIOS, I, 74; STRABON, XIII, 600; PLUT., *De Herod. mal.*, 15.

114. ESCHIL, *Agam.*, 1380 *sq.* În legătură cu reprezentările figurative ale acestui lat ucigaș, a se vedea studiul lui E. VERMEULE, «The Boston Oresteia Krater», *Amer. Journ. Arch.* 70, 1966, p. 1 *sq.*, împreună cu observațiile lui H. METZGER, *Bull. archéol., Rev. Ét. Gr.*, 1968, n° 222.

115. *Od.*, VIII, 278-280.

116. *Od.*, XXII, 386: *diktyon polyōpón.*

117. ESCHIL, *Prom.*, 81.

118. CL. ID., *Agam.*, 1382.

119. ARISTOFAN, *Viespile*, 699. În vocabularul militar, *kykleîn* sau *kykloûn* înseamnă «a împresura, a învălui», așa cum demonstrează J. TAILLARDAT, *Les Images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 224.

său noapte adîncă, aporie fără ieşire, formă de necuprins, omul înzestrat cu *metis* poate birui speciile cele mai viclene din lumea animalelor.

*
* *

De la Homer la Oppianos s-au scurs zece secole. Între *Iliada*, pe de-o parte, *Cynegetica* şi *Halieutica*, pe de alta, se interpune totodată întreaga distanţă care separă o povestire epică de tratatele tehnice consacrate vînătorii sau pescuitului. Şi totuşi, în domeniul investigat de noi, continuitatea lor se manifestă într-un mod izbitor. Tot cîmpul semantic în care se înscrie noţiunea de *metis* şi în care se organizează sistemul ei de semnificaţii rămîne, în esenţă, intact. Acelaşi ansamblu de cuvinte — *dólos*, *mēkhanḗ*, *tékhnē*, *kérdos*, *apátē*, *aiólos*, *poikílos*, *haimýlos* — defineşte, în ceea ce are ea mai specific, acest tip de inteligenţă vicleană, îndeajuns de promptă şi de suplă, de alambicată şi de amăgitoare pentru a putea ţine piept, de fiecare dată, neprevăzutului, pentru a preîntîmpina cele mai schimbătoare circumstanţe şi pentru a birui, în lupte deloc egale, adversarii cel mai bine pregătiţi să participe la proba de forţă. Inferioritatea care dezavantajează, la începutul cursei, atelajul lui Antilokhos corespunde întocmai fragilităţii fizice a racilor sau a peştelui-torpilă şi numai un surplus de *metis* o poate compensa; tînărul dă dovadă pe toată întinderea pistei de o vigilenţă susţinută, asemănătoare cu aceea a caracatiţei care stă tot timpul la pîndă, în aşteptarea prăzii; duplicitatea vizitiului înzestrat cu *metis*, al cărui vicleşug premeditat simulează nesocotinţa şi smintirea pentru a-şi păcăli mai bine concurentul, este aidoma capcanei însufleţite pe care o întruchipează vulpea cînd, vie fiind, se preface moartă, sau seamănă cu această limbă a broaştei de mare, care, oferindu-se drept momeală spre îmbierea peştilor, mascheză gura nesăţioasă gata să se închidă asupra lor.

Prin trăsăturile și comportamentul ei specific, prin domeniile ei de acțiune, prin stratagemele folosite pentru a da peste cap regulile jocului în proba de forță, *metis* pare a circumscrie toate elementele concepției pe care grecii și-au format-o despre acest tip particular de inteligență, străină de contemplarea esențelor imuabile, aflîndu-se implicată direct în dificultățile practicii, cu tot neprevăzutul ei, și avînd de înfruntat un univers de forțe ostile, derutante prin mișcarea lor continuă și prin ambiguitatea lor. Inteligență care acționează în planul devenirii, pregătită de luptă, *metis* se dezvăluie ca o forță de împotrivire; ea utilizează, așadar, anumite calități intelectuale, — prudența, perspicacitatea, promptitudinea și profunzimea spiritului, șiretenia, minciuna chiar —, dar aceste calități joacă rolul unor sortilegii de care se slujește pentru a opune forței brute armele din arsenalul său: capacitatea de a se sustrage prinsorii, de orice fel ar fi ea, și duplicitatea. Ca și apa curgătoare, ființa înzestrată cu *metis* alunecă printre degetele adversarului său; această suplețe o ajută să devină polimorfă; ca și capcana, ea este, deopotrivă, contrariul a ceea ce pare: ambiguă, răsturnată, ea acționează prin răsucire.

Cum se poate interpreta constanța acestui vocabular și, odată cu el, a imaginilor, temelor și modelelor specifice noțiunii de *metis*? Ce semnificație putem atribui acestui fenomen? Nu este oare, la Oppianos, un simplu joc literar, o căutare a arhaismului, folosirea cu bună știință a vocabularului epopeii? Chiar de-ar fi așa, această mărturie ar explica structurile gîndirii homerice referitoare la *metis*. Dar cum să nu observăm faptul că, de la Homer la Oppianos, de-a lungul unei tradiții în care se înscriu Hesiod, liricii, tragicii, Platon și Aristotel, unii dintre termenii cel mai strîns legați de *metis* par a se aplica îndeosebi domeniului vînătorii, al pescuitului și al războiului, cîtă vreme această activitate este înțeleasă prin analogie cu primele două. În cîntul al XII-lea al *Odiseii*, cuvîntul folosit pentru a desemna momeala sau

cîrligul undiţei este *dólos*[120]. La Hesiod, lupta în care *metis* a lui Zeus s-a opus mereu celei a lui Prometheus se încheie cu un ultim vicleşug: zămislirea Pandorei, momeala de care se vor lăsa ademeniţi Epimetheus şi toţi ceilalţi oameni; acest vicleşug consacră superioritatea stăpînului zeilor asupra Titanului. Pandora este *dólos aipỳs amēkhanos*[121], o capcană abruptă şi fără ieşire; semnificaţiile adjectivului *aipýs* se găsesc lămurite în pasajul paralel din *Agamemnon*, în care Clitemnestra se laudă că, pentru a-şi prinde soţul în cursă, ar fi înălţat atît de sus laturile nenorocirii, încît nimeni nu ar fi putut sări peste ele[122]; *dólos aipỳs amēkhanos* înseamnă, prin urmare, o capcană, o groapă foarte adîncă, din care nu se mai poate ieşi. Atunci cînd Ulise a încoltit petitorii în capcana pe care le-o întinsese, el este pescarul în al cărui năvod peştii zvîcnesc fără astîmpăr[123]; tot astfel Sarpedon, avertizîndu-l pe Hector asupra primejdiei ce-i ameninţă pe troieni, se teme ca ei să nu cadă în mrejele unui năvod care îi va cuprinde pe toţi, pînă la unul[124]. Pindar vorbeşte explicit despre *metis* a vulpii[125], în timp ce Ion din Chios descrie ingenioasa *tékhnē* a ariciului[126]. În *Agamemnon*, tragedia în care Eschil a folosit din belşug, într-o manieră obsedantă, tema vînătorii şi a pescuitului[127], căpetenia grecilor este vînătorul care hărţuieşte cetatea lui Priam pentru a arunca asupră-i laturile sale, dar şi acela care

120. *Od.*, XII, 252.

121. Hesiod, *Op.*, 83.

122. Eschil, *Agam.*, 1375-1376. Cf. R. Böhme, «*Arkustata*. Ein Tragödienwort», *Die Sprache* 7, 1961, p. 199-212.

123. *Od.*, XXII, 386 *sq.*

124. *Il.*, V, 487-488: *línon pánagron*. Tot cu ajutorul unui năvod învăluitor, *steganòn díktyon*, va fi cucerită Troia în întregime (Eschil, *Agam.*, 357-361).

125. Pind., *Isthm.*, IV, 46-47.

126. Ion din Chios, fr. 81 von Blumenthal.

127. Cf. observaţiile lui P. Vidal Naquet, «Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle», în J.-P. Vernant et P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, p. 135 *sq.*

va cădea, cînd va veni sorocul, în mreaja țesută de inteligența vicleană a soției lui, pentru a-l prinde, la rîndu-i, în capcană. Evocînd arta vînătorului și a pescarului, Sofocle și Euripide stăruiesc asupra șiretlicurilor, *mēkhanaí*, pe care le născocește mintea lor iscoditoare, inteligența lor cu multiple fațete, *poikilía prapídōn*[128]. În portretul schițat lui Eros, Platon îl înfățișează moștenind de la Metis, bunica lui, acele calități care fac din el un vînător fără pereche, *thēreutḕs deinós*, veșnic la pîndă, plin de bărbăție, iute, cu toate puterile încordate, mereu umblînd să urzească vreun vicleșug, *aeí tinas plékōn mēkhanás*[129]. Și tot cu ajutorul unor termeni din vocabularul vînătorii și al pescuitului definește Platon, opunîndu-o înțelepciunii orientate de filozof spre lumea Ideilor, arta celui care întruchipează, în ochii lui, inteligența plină de șiretenie a omului înzestrat cu *metis*, cufundat în lumea aparențelor și a devenirii: sofistul, acela care reușește, prin prestigiul său, prin artificiile sale retorice, să obțină victoria discursului lipsit de temeinicie asupra celui mai trainic.

Pe deasupra, cu cît ne întoarcem mai mult în timp, observăm cum vocabularul organizat în jurul cuvîntului *metis* asociază această noțiune unor tehnici legate, în chip manifest, de vînătoare și de pescuit. *Mêtis* sau *dólos* se țes, se urzesc, se împletesc, se întocmesc *(hyphaínein, plékein, tektaínesthai)*, tot așa cum se țese o plasă, cum se împletește o mreajă, cum se întocmește, la vînătoare, o capcană[130].

128. Sofocle, *Antigona*, 341-350; Euripide, fr. 27 N^2.

129. Platon, *Banchetul*, 203 *b-e*.

130. *Mêtin hyphaínein*: *Il.*, VII, 324; IX, 93-5; 422; XIII, 303; 386; *Od.*, IV, 678, 739; [Hes.], *Scutul*, 28. *dólon hyphaínein*: *Il.*, VI, 187, *Od.*, IX, 422; *dólon* (sau *tékhnēn*) *plékein*: Esch, *Choeph.*, 220; Eur., *Ion*, 826; 1280; Thilognis, 226, *(doloplokía)*: *mêtin tektaínesthai*: *Il.*, X, 19. Cf., de asemenea, exemplele reunite de J. Taillardat, o. c., p. 232-236; autorul adaugă acestor imagini tehnice ale împletitului, țesutului și construcțiilor termenii culinari din limbajul lui Aristofan. Verbul *kyrkaníin*, a pregăti un amestec, este utilizat de Aristofan cu sensul de «a ticlui o ispravă».

Toţi aceşti termeni se referă la tehnici•străvechi[131], acelea care folosesc elasticitatea fibrelor vegetale şi capacitatea lor de torsiune pentru a fabrica din ele noduri, legături, împletituri, laţuri cu ajutorul cărora putem surprinde adversarul, întinzîndu-i curse sau înlănţuindu-l, şi care ne îngăduie, de asemenea, să îmbinăm laolaltă piese felurite pentru a forma un tot bine închegat.

Se pare că această experienţă a marcat profund un întreg domeniu al gîndirii greceşti. Trăsăturile esenţiale deţinute de *metis*, trăsături pe care-am reuşit să le desprindem cu ajutorul analizelor noastre — suplete şi polimorfie, duplicitate şi ambiguitate, răsturnare şi răsucire —, implică anumite valori atribuite formei curbe, suple, întortocheate, oblice şi ambigue, în opoziţie cu forma dreaptă, directă, rigidă şi univocă. Aceste valori culmineazâ în imaginea cercului, legătură desăvîrşită întrucît el este pe de-a-ntregul răsucit şi închis în sine, fără început şi fără sfîrşit, fără înainte şi fără înapoi, iar rotaţia lui îl face mobil şi, totodată, imobil, mişcîndu-se în acelaşi timp în ambele sensuri. Aceleaşi valori sînt exprimate prin folosirea aproape sistematică a unui vocabular al curbei pentru a descrie ideea de *metis*: nu numai *ankylómētis*, ci şi un adjectiv precum *skoliós*, un substantiv ca *stróphis*, compuşii formaţi de la radicalul **gy-*, care marchează curbura, bunăoară epitetul *amphigyēeis*, desemnînd o fiinţă cu picioarele strîmbe sau susceptibile de a se deplasa înainte şi, totodată, înapoi, sau radicalul **kamp-*, aplicat la ceea ce este curb, flexibil, articulat. Este semnificativă, în această privinţă, afirmaţia lui Pseudo-Aristotel din tratatul *Mechanica*[132]. Prezentînd teoria celor cinci instrumente care fac posibilă operaţia de răstur-

131. În PLATON, *Legile*, III, 679 *a* şi *Omul politic*, 283 *b*, arta împletitului, *plektikē*, include totodată tehnicile ţesătoriei *(hyphantikē)* şi dulgheriei *(tektonikē)*. Cf. P. M. SCHUHL, «Remarques sur Platon et la technologie», *Rev. Ét. Gr.* 66, 1953, p. 465-472 şi R. WEIL, *L'«Archéologie» de Platon*, Paris, 1959, p. 65-66.

132. [ARISTOTEL], *Mechanica*, 847 *a* 22 *sq.*

nare a puterii, caracteristică inteligenței de tip *metis*, — sau, pentru a relua termenii proprii autorului, care fac posibilă dominația celui mai mic și mai slab asupra celui mai mare și mai puternic —, el explică prin proprietățile cercului acest efect uluitor al «mecanismelor» de care se folosește ingeniozitatea umană: reunind în sine, prin curbura sa neîntreruptă și închisă asupra ei, mai multe contrarii și făcînd ca acestea să se nască unul din celălalt, cercul pare lucrul cel mai straniu din lume, cel mai deconcertant, *thaumasiótaton*, deținînd o putere care descumpănește logica obișnuită. Același efect paradoxal al răsturnării este remarcat și de Aristotel naturalistul în *Istoria animalelor*, în care figurează deja cea mai mare parte a povestirilor referitoare la inteligența animalelor dezvoltate mai apoi de Oppianos, pe urmele lui Plutarh și Athenaios. Așa cum *metis* i-a îngăduit lui Antilokhos să biruie cu cai mai puțin ageri atelajele mai rapide, tot așa, după părerea Stagiritului, broaștele de mare, cei mai zăbavnici pești, *bradýtatoi*, găsesc un mijloc de a înfuleca barbunul — peștele cel mai iute *(tòn tákhiston)*[133] din universul marin.

Chiar dacă *metis*, vreme de un mileniu, trasează clar în cultura greacă această linie neîntreruptă care ne-a apărut puternic conturată, istoricii gîndirii grecești nu i-au acordat, credem, atenția cuvenită. Preocupați, poate, să ilustreze, în operele de căpetenie ale marilor filozofi, ceea ce a constituit originalitatea elenismului în raport cu alte civilizații — o logică a identității, o metafizică a ființei și a imuabilului, ei au avut adesea tendința de a nesocoti acest aspect deosebit al inteligenței grecești, glorificat în mit prin divinizarea celei dintîi soții a lui Zeus, Metis, zeița fără de care stăpînul zeilor n-ar fi fost în stare să-și instaureze, să-și exercite și să-și mențină supremația. Pentru a se putea orienta într-o lume a schimbării, a instabilității, pentru a-și impune controlul asupra devenirii păcălind-o prin viclesug, inteligența este nevoită, în ochii grecilor, să se identifice,

133. ARISTOTEL, *Hist. anim.*, 620 *a* 25 *sq.*

într-un fel, cu natura acesteia, să îmbrace formele ei, aşa cum Menelaos se strecoară sub pielea unei foci pentru a înfrînge magia fluidă a lui Proteus. Aşadar, prin supleţea sa, inteligenţa trebuie să devină ea însăşi preeminenţă necontenită, polimorfie, răsucire, eludare şi duplicitate.

Inteligenţă vicleană, căreia vînătoarea şi pescuitul i-au putut oferi, la origine, modelul, dar care depăşeşte cu mult marginile acestui cadru, aşa cum ne arată, la Homer, personajul Ulise — *metis* întrupată în om. Stratageme ale războinicului care acţionează prin surprindere, prin înşelătorie sau ambuscadă, iscusinţă a cîrmaciului care-şi călăuzeşte corabia împotriva vînturilor şi a mareelor, artificii verbale ale sofistului care întoarce împotriva adversarului argumentul puternic al acestuia, ingeniozitate a cămătarului şi a negustorului care, asemeni scamatorilor, fac multă avere din nimic, chibzuinţa prevăzătoare a omului politic, a cărui intuiţie poate presimţi dinainte mersul nesigur al evenimentelor, gesturi îndemînatice, taine meşteşugăreşti care dăruiesc artizanilor înstăpînirea asupra unei materii mai mult sau mai puţin rebele faţă de truda lor plină de sîrg: *metis* prezidează toate activităţile în care omul trebuie să înveţe cum pot fi mînuite unele forţe ostile prea puternice pentru a fi controlate direct, astfel încît, fără a le înfrunta vreodată faţiş, să le folosească totuşi în pofida lor, pentru a duce la bun sfîrşit, printr-o întorsătură neaşteptată, planul dinainte chibzuit.

II

CUCERIREA PUTERII

III

LUPTELE LUI ZEUS

Celor două forme pe care le îmbracă *metis* la Homer și la Oppianos, cea umană și cea animalieră, le corespunde, la Hesiod, zeița Metis: zămislită de Tethys cu Okeanos, Zeus o ia de nevastă și o înghite mai apoi. În anumite privințe este vorba, fără îndoială, despre un personaj minor. Niciodată grecii nu au închinat vreun cult unei divinități care purta acest nume. Din punct de vedere ritual, Metis nu se numără în rîndul adevăraților zei. Trebuie, așadar, invocată fantezia personală a poetului, înclinația lui spre divinizarea unor pure abstracțiuni? Ar însemna să ignorăm astfel un aspect esențial al gîndirii religioase, acea nevoie de a numi, de a circumscrie, de a clasifica forțele supranaturale, nevoie pe care cultul nu o poate împlini întru totul, dar care își găsește împlinirea în vaste compoziții mitice, asemeni celor elaborate de Hesiod. În acest sens, ceea ce numim «abstracțiuni» hesiodice sînt cu totul altceva decît simple concepte deghizate în zei printr-o ingenioasă metaforă poetică. Ele sînt veritabile «puteri» religioase, care guvernează asupra unor modalități de acțiune foarte clar conturate, manifestîndu-se în sectoare bine determinate ale realului[1]. Rolul lor în cadrul raporturilor dintre diferitele puteri divine — a

1. Asupra abstracțiunilor divinizate din opera lui Hesiod, cf. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955, p. 65 *sq.* Anumite divinități, deși alcătuiesc obiectul unui cult, au totuși nume comparabile celui purtat de Metis: bunăoară, *Aidṓs*, *Pístis*, *Phóbos*, *Érōs*, *Kháris*; cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*[3], Paris, 1969, p. 52. În ceea ce privește chestiunea generală a numelor abstracte ale zeilor

caror naștere este înfățișată în *Theogonia*, împreună cu domeniile lor de aplicație, conflictele și echilibrul existent între ele pînă în clipa cînd se instaurează, sub ocîrmuirea lui Zeus, ordinea definitivă a universului — se dovedește uneori la fel de hotărîtor ca acela jucat de anumiți zei ai panteonului tradițional. Iar pentru Hesiod îndeosebi, Metis ocupă, în configurația lumii divine, un loc de seamă. Ea este prima soție a lui Zeus — cea pe care Olimpianul a adus-o în așternutul său de cum a pus capăt războiului cu Titanii și s-a proclamat regele zeilor — tocmai datorită faptului că această căsătorie înseamnă încununarea biruinței lui și consacrarea întîietății lui monarhice. De fapt, nu există suveranitate fără Metis. Fără ajutorul zeiței, fără sprijinul armelor vicleniei de care dispune știința ei magică, Zeus nu ar fi putut cuceri puterea supremă și nici nu ar fi fost în stare să o exercite sau să o păstreze. *Theogonia* insistă mai cu seamă asupra rolului avut de Metis în instaurarea și menținerea suveranității. Pe de altă parte, drama *Prometeu încătușat* a lui Eschil ne aduce la cunoștință faptul că, în confruntarea pentru stăpînirea lumii dintre cele două tabere, cea a Titanilor aflați sub comanda lui Kronos și cea a Olimpienilor în frunte cu Zeus, victoria urma să revină «celui care ar fi învins, nu prin forță și violență, ci prin viclenie»[2]. După spusele poetului tragic, oștirea Uranizilor

---

Greciei și Romei, cf. H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 364-375.

2. *Prometeu încătușat*, 212-213. La Homer întîlnim aceeași opoziție între *dólos*, pe de-o parte, *kratos* și *bíē*, pe de altă parte. Lykourgos, înfruntîndu-l într-un duel pe Areithoos — pe care Pausanias îl numește (VIII, 4, 10) *anēr polemikós* —, îl atacă prin surprindere din spate, pe un drum prea îngust pentru ca temutul luptător să-și poată folosi nebiruita măciucă de fier (*Iliada*, VII, 135 *sq.*). El îl răpune «prin viclenie, și nu prin forță», *dólōi, oúti kráteïge*, «luîndu-i-o înainte pe ascuns», *hypophthás* (cf. PAUS., VIII, 4, 10: «ucigîndu-l *dólōi kaì ou syn tôi dikaíōi*, prin viclenie, și nu în chip cinstit»); cf., de asemenea, *Od.*, IX, 406 și 408: Ulise îl biruie pe Cielop «prin viclenie, nu prin forță», *dólōi oudè bíēphin*. În ceea ce privește rolul jucat de *metis* și recurgerea la *dóloi* în confruntările războiului, cf. *Od.*, III, 119-121:

conduși de Kronos a fost biruită în cele din urmă, fiindcă ei nu au ascultat sfaturile celui care întruchipa, în natura-i rebelă de Titan, aceeași Metis pe care Zeus, în versiunea lui Hesiod, avea să și-o însușească pe deplin, înghițind-o pe zeiță mai înainte ca ea să poată da naștere Athenei.

Divergențele existente între cele două tradiții legendare subliniază astfel și mai puternic stabilitatea temei vicleniei în interiorul miturilor suveranității. Hesiod și Eschil recunosc amîndoi în figura lui Prometheus același tip de inteligență alambicată, aceeași măiestrie a înșelăciunii pe care grecii o numesc *metis*. Atît pentru unul, cît și pentru celălalt, Titanul nu este numai cel *aiolómētis*, *ankylomḗtēs*, *aipymḗtēs*, *dolophronéōn*, *poikílos*, *poikilóboulos*, *polýïdris*[3], uluitorul potlogar *(sophistḗs)* capabil «să găsească o dezlegare chiar și unei situații fără scăpare»[4], maestrul tertipurilor, al urzelilor mincinoase, avînd mereu în minte știința capcanelor și a înșelăciunilor, *dolíē tékhnē*[5]; el este totodată singurul care poate pretinde că are puterea de a se măsura cu Zeus în viclenie, folosindu-se de *apátē*[6] împotriva lui, opunînd propria-i *metis* aceleia deținute de stăpînul zeilor. Întrucît Prometheus este, asemeni Oceanidei, «prevăzătorul», cel care posedă, prin cunoașterea dinainte a fiecărui lucru, acest tip de înțelegere indispensabilă celui angajat într-o bătălie cu rezultat îndoielnic[7]. Metis «știe mai multe lucruri decît

---

vreme de 9 ani, grecii și-au împresurat dușmanii cu o rețea de capcane de tot felul, *pantoíoisi dóloisi*; nici unul însă nu-l putea egala în *metis* pe Ulise, el întrecîndu-i pe toți *pantoíoisi dóloisi*. În *Il.*, III, 202, Ulise cel *polymētis* frămîntă în mintea-i *pantoíous te dólous kaì mḗdea pykná*, viclenii de tot soiul și duium de gînduri.

3. *Aiolómētis*: *Theogonia*, 511; *ankylomḗtēs*: *Theog.*, 546; *Op.*, 48; *aipymḗtēs*: *Prometheus*, 18; *dolophronéōn*: *Theog.*, 550; *poikílos*: *Theog.*, 511; *Prom.*, 308; *poikilóboulos*: *Theog.*, 521; *polýïdris*: *Theog.*, 616; *sophistḗs*: *Prom.*, 62.

4. « ... *deinòs... heurein ka'x amēkhánōn póron*», ESCH., *Prom.*, 59.

5. *Theog.*, 547, 551, 555, 560.

6. *Theog.*, 537, 565; *Op.*, 48.

7. Chiar dacă derivarea numelui *Promētheús* de la *mḗdea*, *mêtis* sau *manthánō*, «a afla», nu este sigură (cf. M. L. WEST, *Hesiod.*

oricare alt zeu sau muritor»[8]; Prometheus «cunoaște mai multe decît nimeni altul pe lume»[9]; Metis, închisă în pîntecele lui Zeus, îl va face să cunoască tot ceea ce va fi bine sau rău pentru el[10]; Prometheus știe dinainte, întocmai, tot ceea ce are să se întîmple; nici o nenorocire nu se va abate asupră-i fără ca el s-o fi cunoscut dinainte[11]. În versiunea lui Eschil — care ignoră cu bună știință personajul Metis —, Prometheus ia locul zeiței și joacă rolul atribuit acesteia de către Hesiod. Însă, din punctul de vedere al structurii miturilor de suveranitate, prezența sau absența zeiței Metis confirmă, în egală măsură, rolul singular care îi revine acestei forme de inteligență sinuoasă întruchipate de Oceanidă. În perspectiva tragică proprie trilogiei eschiliene, Metis n-ar fi putut nicicum interveni. Căci, la începutul dramei, în această primă și unică piesă ajunsă pînă la noi — anume *Prometeu încătușat* —, Zeus domnește deja asupra zeilor, cîtă vreme i-a biruit pe Titani, dar suveranitatea lui nu este deloc asigurată pentru totdeauna. Dimpotrivă, ea pare sortită pieirii, ca urmare a blestemului rostit de Kronos, în ziua căderii lui, împotriva celui mai tînăr dintre feciorii lui. Fără a avea nici un fel de bănuială, Zeus se pregătește pentru o nuntă «care îl va răsturna de la putere și de pe tron»[12]. Odată înfăptuită căsătoria cu Nereida Thetis, la care rîvnește în nesocotința lui, va începe pentru el o epocă în care se va lăsa surprins și biruit la rîndu-i de către unul mai puternic. Asemeni tatălui său, Kronos, el va avea de îndurat legea cruntă a generațiilor care se succedă; printr-un fiu mai

---

Theogony, 1966, p. 308), în mintea grecilor se stabilește o legătură de netăgăduit între numele fiului lui Iapetos și *promēthēs*, prevăzătorul, *promētheia*, previziunea; tot astfel, între numele fratelui acestuia, *Epimētheús*, și *epimētheia*, gîndirea care vine pe urmă; cf. *Theog.*, 511 și 559; *Op.*, 89; ESCHIL, *Rugătoarele*, 700.

8. *Theog.*, 887.
9. *Ibid.*, 559; *Op.*, 54.
10. *Theog.*, 900.
11. *Prometheus*, 101-103.
12. *Ibid.*, 908.

în putere decît el, Zeus va cunoaște «distanța ce desparte domnia de robie»[13]. Întreaga trilogie este construită în jurul acestei teme a primejdiei care amenință domnia stăpînului zeilor, aducînd în scenă, nu imaginea unei suveranități statornicite și trainice, așa cum face Hesiod, ci o stare de criză din care Zeus nu va putea ieși decît prin împăcarea cu Titanul încătușat, eliberarea lui din lanțuri și îndreptarea puterii sale regale pe făgașul justiției și al bunei chibzuințe. În acest context, Metis nu-și află locul. Prezența ei, căsătoria cu Zeus și ingerarea ei de către zeul suveran ar fi însemnat, pentru supremația Olimpianului, siguranță de neclintit și dăinuire veșnică. Tocmai pentru faptul că este lipsit de *metis*, Zeus se află, ca rege, în puterea șireteniei prometeice. Iar această dependență îmbracă un dublu aspect. Pentru a-l învinge pe Kronos, cu alte cuvinte, pentru a cuceri tronul, Zeus are nevoie de planurile subtile ale Titanului; totodată, pentru a-și putea menține domnia, înlăturînd primejdiile abătute asupră-i prin zămislirea unor fii mai tineri și mai puternici decît sine, suveranul trebuie să obțină de la Prometheus revelarea unui secret pe care singur Titanul îl posedă. Motivul căsătoriei fatale ce amenință cariera stăpînului zeilor se regăsește atît la Eschil, cît și la Hesiod, dar cu diferențe semnificative. În *Theogonia*, povestirea primejdioasei căsătorii are loc imediat după ce Zeus, îndemnat de ceilalți zei să pună mîna pe domnie — *basileía* —, le-a împărțit acestora onorurile în mod echitabil, ca un bun suveran. Metis, devenind prima lui soție, urmează să dea naștere unor odrasle înzestrate cu o «prudență» pe măsura celei deținute de mama lor[14]. Fiului zeiței îi era astfel hărăzit să ajungă regele oamenilor și al zeilor, în locul tatălui său. Dar Zeus, avertizat asupra primejdiei, își înghite soția mai înainte ca ea să dea naștere unui copil. La Eschil,

13. *Ibid.*, 927.

14. *Theog.*, 894. De observat în întregul pasaj repetarea verbului *phrázō*, «a chibzui» (892 și 900), asociat termenilor *phradmosynē* (891), chibzuință, *periphrōn* (894) și *epiphrōn* (896), chibzuit.

dimpotrivă, puterea regală a lui Zeus nu este primită cu un asentiment deplin. Simbolizată de *Kratos* și *Bia*, reprezentînd forța brută și silnicia, supremația lui nu apare încă întru totul îndreptățită. Este mai degrabă supunerea în fața legii celui mai puternic decît recunoașterea autorității unui adevărat monarh. O bună parte dintre zei îi reproșează suveranului acapararea brutală a tronului, violența și samavolnicia hotărîrilor lui[15]. Zeus o dorește pe Thetis de nevastă. Darurile magice ale zeiței, transmițîndu-se fiului ei, îl vor face pe acesta mai puternic decît tatăl lui, asemenea fiului Oceanidei Metis: el va ajunge să-și detroneze tatăl. De data aceasta însă, Zeus nu mai are cunoștință de nimic. El se pregătește, lăsîndu-se pradă capriciilor sale vane de monarh, să-și atragă singur nenorocirea[16]. Numai Prometheus știe cumplitul secret; numai el are puterea de a abate ursita[17]. Prin intermediul lui, așadar, Zeus poate evita lovitura. Pentru a-și asigura dăinuirea tronului, ca și pentru a-l cuceri, suveranul va fi nevoit să cadă la învoială cu Prometheus și să se bizuie pe știința lui. Va trebui, de asemenea, să renunțe pentru totdeauna la Thetis și la gîndul de a pune stăpînire asupra ei, luînd-o de nevastă și înghițind-o mai apoi, așa cum se întîmplase cu Metis în versiunea hesiodică. Prin urmare, cele două povestiri sînt divergente numai în aparență. Sub două forme diferite, amîndouă pun în lumină mecanismele tainice ale suveranității, subliniind totodată rolul pe care îl asumă, la temelia puterii regale, nu numai forța brută, ci și procedeele magice ale inteligenței viclene.

Disprețuind mijloacele vicleniei *(mēkhanàs haimýlas)*, se povestește în piesa lui Eschil, Titanii crezură, în trufașa lor brutalitate, că îi vor birui fără nici o greutate pe Olimpieni, prin intermediul forței. Pentru a-i convinge de contrariu, fiul lui Iapetos le împărtășește sfaturile sale cele mai înțelepte. Zadarnic. Kronos și Titanii nu vor deloc să

15. *Prometheus*, 150, 402-405.
16. *Ibid.*, 762.
17. *Ibid.*, 170, 520-525, 769-770, 915.

asculte; ei nu acceptă nici măcar să cerceteze această chestiune. Lui Prometheus nu-i mai rămîne atunci decît să-şi pună propria *metis* în slujba celeilalte tabere şi să treacă de partea lui Zeus[18]. Olimpianul primeşte bucuros serviciile transfugului, ale cărui planuri *(boulaí)* aveau să-i asigure biruinţa şi să-i consacre privilegiile, de vreme ce îi îngăduiau să întemniţeze în străfundul Tartarului pe bătrînul Kronos şi pe aliaţii acestuia[19].

Dólos — vicleşug, capcană şi legătură magică totodată, opunîndu-se forţei pure şi aducînd izbînda în luptele pentru suveranitate —, această temă, explicită la Eschil, se regăseşte în toate povestirile mitice ale bătăliilor pe care Zeus le-a avut de purtat pentru a se înălţa şi a se menţine pe culmile puterii. Ea apare, chiar şi la Hesiod, filigranată în substanţa textului. O primă remarcă ar fi binevenită în această privinţă. Ne-am obişnuit să citim *Theogonia* rezumată în compilaţia atribuită lui Apollodoros, datînd din jurul secolului al II-lea al erei noastre. În povestirea unificată a mitografului, apariţia succesivă a celor trei generaţii divine, aceea a lui Ouranos, cea a lui Kronos şi cea a lui Zeus, corespunde întocmai celor trei domnii consecutive. Ouranos este cel dintîi suveran al universului; Kronos îl castrează şi îl alungă de pe tron cu sprijinul fraţilor săi, Titanii; la rîndu-i, Zeus îl răstoarnă pe Kronos şi devine astfel stăpînul Cerului[20]. Textul lui Hesiod este însă diferit. Nici o clipă Ouranos nu este numit suveran şi nici nu este socotit rege. Toate episoadele care îl privesc se înscriu într-un mit cosmogonic şi numai odată cu Kronos începe să se înfiripe tema unei competiţii pentru dobîndirea suveranităţii. Ouranos apare ca o putere cosmică primordială: întunecatul Cer nocturn, smălţuit cu puzderii de stele[21]. Gaia, Glia, l-a zămis-

18. *Ibid.*, 199 *sq.*
19. *Ibid.*, 219-220 şi 439-440.
20. APOLLODOROS, I, 1, 1; I, 1, 4; I, 2, 1.
21. *Theog.*, 127.

lit fără a se uni cu cineva, printr-un fel de dedublare. L-a creat aidoma ei însăși, *íson heōutêi*[22], astfel încît el să o poată acoperi pe deplin, așternîndu-se deasupră-i[23], înainte de a deveni ceea ce avea să fie mai tîrziu, după lovitura de secure a lui Kronos: așezămîntul solid în care sălășluiesc zeii cerești, corespondentul exact a ceea ce Gaia a reprezentat dintotdeauna, de la începutul lumii, pentru orice făptură: o temelie trainică și sigură de-a pururi, opunîndu-se genunii căscate și fără fund a Haosului[24].

22. *Ibid.*, 126.

23. *Ibid.*, 127.

24. Vom compara versurile 117: *pántōn hédos asphalès aieí* «temelia pururea nezdruncinată a tuturor lucrurilor» (Gaia) și 128: *makáressi theoîs hédos asphalès aieí* «zeilor preafericiți – temelie pururea nezdruncinată» (Ouranos); în legătură cu acest subiect, cf. M. L. WEST (*o.c.*, p. 193-194) care este de părere că aceste două formule — chiar dacă prima este detaliată în versurile 118-119, consemnate de toate manuscrisele — nu sînt incompatibile, așa cum s-a pretins uneori. Versul 128: *óphr' eîē makáressi theoîs hédos asphalès aieí*, «pentru a fi zeilor preafericiți temelie pururea nezdruncinată» se referă, în opinia noastră, la statutul viitor al lui Ouranos, la ceea ce va fi, nu în clipa imediat următoare, ca în versul precedent (*hína min perì pánta kalýptoi*, «pentru a o acoperi pe de-a-ntregul»), ci mai tîrziu, atunci cînd va deveni ceea ce îi era sortit să fie din punct de vedere cosmic și religios: cerul neclintit, aninat deasupra lumii, în care zeii cerești își pot afla locul (cf. *Schol. ad Hes. Theog.*, 128, p. 185, Flach). Mai întîi de toate, la Hesiod, verbul *kalýptein* nu înseamnă doar a acoperi, asemeni unui capac, ci și a ascunde (cf. *Theog.*, 539 și 541); se impune, așadar, corelarea lui cu verbul *apokrýptein* din versul 157; în plus, pentru «a ascunde» Glia, Cerul trebuie să se aștearnă deasupra ei; astfel, în versurile 176-178, Ouranos *amphì dè Gaîēi (...) epéskheto kaí rh' etanýsthē pántēi*, «se lipește de Gaia și se întinde pretutindeni deasupra ei». Aceasta este, cu adevărat, situația dinaintea intervenției lui Kronos. În al doilea rînd, expresia *hédos asphalès aieí* sugerează faptul că Cerul rămîne înțepenit, nemișcat, și, prin urmare, nu mai coboară asupra Gaiei pentru a se uni cu ea; cf., în această privință, *Odiseea*, VI, 43 și PINDAR, *Nemeene*, VI, 5-7: *ho dè khálkeos asphalès aièn hédos ménei ouranós*, «cerul de aramă rămîne o temelie pururi nezdruncinată». Hesiod descrie acest dublu aspect al lui Ouranos în două propoziții distincte, cea dintîi introdusă prin *hína*, cealaltă prin *óphra* și optativul. Vom remarca, de altfel, faptul că Munții, *Oúrea* — zămisliți de Gaia tot așa cum l-a

Cerul întunecat nu cunoaște o altă îndeletnicire în afara celei sexuale. Tolănit cît e de lung deasupra Gliei, el o învăluie cu totul și o năpădește în Noapte[25]. Datorită acestei neîntrerupte revărsări voluptuoase, Ouranos devine «cel care ascunde»[26]: el acoperă Glia deasupra căreia vine să se aștearnă[27]; fără a îngădui copiilor lui să iasă la lumină, el îi ascunde chiar în locul în care i-a zămislit, în poala Gaiei, care geme, înăbușindu-se în hăurile sale[28]. Cum ar putea fi oare Ouranos regele unui univers care nu a dobîndit încă o existență deplină, cîtă vreme Cerul și Pămîntul nu s-au despărțit încă de-a binelea? Este nevoie de lovitura securii lui Kronos pentru ca Ouranos, mutilat, să o părăsească pe Gaia, să se îndepărteze cu totul de lîngă ea, spre a veni să se statornicească în acel loc care va alcătui, de acum înainte, bolta lumii, după cum Gaia a reprezentat, dintru început, soclul ei. De-abia atunci universul devine cosmosul organi-

născut și pe Ouranos, fără intervenția lui Eros, cu alte cuvinte, fără a se uni cu o divinitate masculină —, sînt și ei înfățișați drept sălașul unei categorii aparte de zeități, *Nimfele*, a căror naștere va fi povestită de Hesiod abia mai tîrziu; cf., în versul 187, nașterea Nimfelor meliene.

25. *Ibid.*, 176-178.

26. *Ibid.*, 157: *pántas apokrýptaske*, «el îi ascundea pe toți».

27. Utilizarea verbului *érkhomai (êlthe dè nýkt' epágōn*, «veni, aducînd cu sine noaptea», 176) ne lasă să înțelegem că Ouranos nu este mereu întins deasupra Gaiei; el vine să se întîlnțuie cu ea; ceea ce nu înseamnă că în restul timpului se află la locul său, locul Cerului. În textul lui Hesiod, cuvîntul are, după părerea noastră, un sens mai particular, pe care grecii îl atribuie acestui verb atunci cînd este vorba despre relațiile intime, despre împreunarea cu o femeie, așa cum reiese din Herodot, II, 115 și VI, 68. Atunci cînd se unește cu Gaia, Cerul negru «aduce noaptea»; nerămînînd tot timpul acolo unde îi este locul, el împiedică astfel lumina zilei (cf. 124: *Hēmérē)* să urmeze, în mod obișnuit, întunericului. De aceea, învăluind-o pe Gaia și ascunzîndu-și copiii în pîntecele ei, el nu le îngăduie acestora «să iasă la lumină» (157).

28. *Ibid.*, 160: Gaia geme înlăuntru-i, *steinoménē*, înghesuită, strivită, copleșită. Cf. *Il.*, XXI, 220: fluviul Scamandru nu mai poate curge, întrucît este *steinómenos nekyessi*, «tîrsit» de leșurile care îl umplu și îl împiedică să se verse în mare, tot așa cum Gaia este înăbușită de copiii săi, care nu pot ieși la lumină.

zat care slujește, în același timp, drept cadru și țintă luptelor date între zei pentru stăpînirea lumii.

Să comparăm mai departe conduita lui Ouranos și pe cea a lui Kronos față de copiii lor. Paralelismul episoadelor ne va ajuta să surprindem mai bine schimbarea de plan care se operează de la un episod la altul, precum și trecerea de la tema apariției unui univers diferențiat la aceea a unei competiții pentru cucerirea puterii regale. Ouranos, ne povestește Hesiod (132-210), are cu Gaia trei rînduri de odrasle: Titanii, Ciclopii și Hecatonhirii (Cei-cu-o-sută-de-brațe). Toți sînt înfățișați asemeni unor făpturi fioroase; ei sînt nesuferiți, de la început *(ex arkhês)*, tatălui lor. Poetul nu explică motivele acestei uri, dar este cu putință să-i lămurim sensul. Dușmăniei tatălui îi răspunde aceea a copiilor; o cunoaștem prin sentimentele celui care este, dintre toți copiii lui, cel mai cumplit *(deinótatos paídōn)* și pe care Hesiod îl caracterizează, de la bun început, drept *ankylomḗtēs*, înzestrat cu o *metis* sinuoasă[29]. Kronos îl urăște pe tatăl său pentru faptul că este *thalerós*, înfloritor, plin de vitalitate și de sevă[30]. De o parte, în cazul fiului, *metis*; de cealaltă, în cazul tatălui, o fecunditate neînfrînată. Firea lui Ouranos, «veșnic însetat de iubire»[31], îi împiedică pe copiii zămisliți de el să-și primească sub Soare locul ce li se cuvine. Cînd își ascunde odraslele în sînul Gliei, el nu caută

29. *Theog.*, 138. Kronos *ankylomḗtēs*: 18, 137, 168, 473, 495.

30. *Ibid.*, 138.

31. *Ibid.*, 177: *himeírōn philótētos*. Dimpotrivă, Gaia l-a zămislit pe Ouranos *áter philótētos ephimérou*, «fără ajutorul desfătătoarei iubiri» (132). Dar această dragoste excesivă, atît prin repetarea ei necontenită, cît și prin absența unei distanțe între cele două puteri opuse, nu îngăduie ca unirea lor să aducă la lumină o nouă generație. În dorința-i nesfîrșită de *philótēs*, Ouranos se înrudește deopotrivă cu forța primordială a lui Eros și a Afroditei (zeiță însoțită pretutindeni de Eros și Himeros, Dragostea și Dorința, 201), precum și cu aceea a Nopții. *Philótēs* este, de bună seamă, unul dintre privilegiile Afroditei (206), dar ea apare și în descendența înfricoșătoare a Nopții (224), această noapte pe care a întronat-o Ouranos, în veșnica-i dorință de împreunare.

să-şi păzească tronul de eventualii concurenţi, ci să oprească orice naştere care ar putea da viaţă unor fiinţe deosebite de propria lui natură[32]. Nici o nouă «generaţie» nu poate apărea cîtă vreme se perpetuează această zămislire neîntreruptă pe care Ouranos o împlineşte fără odihnă, rămînînd unit cu Gaia. Silnicia, *lóbē*, de care îl învinuiesc Gaia şi Kronos şi pe care va fi pus să o plătească, este, atît pentru mamă, cît şi pentru copii, această formă de existenţă restrînsă, îngrădită, la care îi condamnă sexualitatea lui neînfrînată[33]. Ouranos este pedepsit chiar prin ceea a greşit, iar pedeapsa grăieşte îndeajuns despre ceea ce a însemnat păcatul lui. Zeul Cerului nu este pus în lanţuri, aşa cum vor pătimi, din partea lui Zeus, Kronos şi Titanii. În clipa în care se uneşte cu Gaia în noapte, fiul lui îi retează, cu o lovitură de secure, mădularul bărbătesc. Acest act va avea efecte cosmice hotărîtoare. El îndepărtează Cerul de Pămînt, deschide calea, pentru viitor, generaţiilor ce aveau să vină; instituie un nou mod de procreaţie, prin unirea acelor principii care rămîn, chiar în apropierea lor, distincte şi opuse; întemeiază complementaritatea atît de necesară dintre puterile învrăjbirii şi puterile dragostei[34]; el declanşează, în sfîrşit, prin ocara

32. Ouranos îşi urăşte copiii chiar din prima clipă (*ex arkhês*, 156); de cum se nasc, el îi ascunde în adîncurile Gaiei. Aceste mărturii nu sînt nicidecum compatibile cu ceea ce ni se va spune mai apoi, în alt pasaj, în contextul total diferit al luptei dintre Kronos şi Zeus (617-620). În ceea ce îi priveşte pe Hecatonhiri, tatăl lor, mîniat pe ei, de ciudă pentru forţa lor fără seamăn, pentru statura şi robustetea lor, îi fereca în lanţuri puternice. Vom reveni asupra problemelor ridicate de această «înlănţuire» a Hecatonhirilor, despre care nu se vorbeşte în textul de faţă. Se impune numaidecît următoarea remarcă: statura, vigoarea şi forţa Hecatonhirilor, spre a stîrni invidia tatălui lor, nu puteau fi cele alor unor prunci nou-născuţi. Firește, zeii cresc repede, dar Hesiod nu uită să sublinieze, cu privire la Zeus, faptul că puterea şi statura nou-născutului aveau nevoie să crească mai înainte de a-l înfrunta pe Kronos (cf. 492-493).

33. *Ibid.*, 165.

34. Cf. J.-P. VERNANT, «Œdipe sans complexe», *Raison présente*, 1967, 4, p. 10-11 (= *Mythe et Tragédie*, p. 85-86).

aruncată de Ouranos asupra copiilor săi *(neikeíōn)*, această lege a talionului sau a pedepsirii *(tísis)*, care, odată ajunsă în sarcina Eriniilor și a Odraslelor Nopții, nu va mai înceta, din acea clipă, să cîrmuiască viitorul[35]. Dar, în perspectiva analizei noastre, două trăsături trebuie subliniate din capul locului. Este vorba, mai întîi, despre o «ambuscadă secretă» care îl surprinde nepregătit pe Ouranos[36], robit cum era de pasiune — o *dolíē téknē*, un *dólos*[37] vrednic, pe drept cuvînt, de acest *ankyloméētēs*; în al doilea rînd, datorită aspectului său de vicleșug, această faptă, deschizînd șiretenici lui Kronos calea spre putere, inaugurează totodată în lumea zeilor istoria avatarurilor suveranității.

Kronos nu-și ascunde odraslele în pîntecele Pămîntului. De îndată ce au coborît din poala Rheei pe genunchii zeiței, el îi înșfacă și îi înghite, așa cum Zeus o va înghiți mai tîrziu pe Metis. Gestul acesta nu ține de natura lui de zeu «înfloritor», nestăvilit, ci de rațiuni «politice», foarte clar exprimate: «El se temea ca nu cumva vreun altul dintre nepoții Cerului să dobîndească, în mijlocul Nemuritorilor, privilegiul regalității *(basileída timēn)*»[38]. Ouranos își ascundea copiii lăsîndu-se pradă, aproape fără înfrînare, poftelor sale sexuale. Kronos însă îi înfulecă rămînînd necontenit cu ochii în patru. Neliniștit și bănuitor, cu privirea veșnic trează, el stă mereu la pîndă, așa cum se cuvine unui zeu înzestrat cu *metis*: *dokeúōn*[39]. Dar vigilența celui numit de Hesiod Kronos *Basileus*, regele Kronos, *mégas ánax*, craiul cel puternic[40], și îndeosebi, în alt pasaj, «cel dintîi rege al

35. *Theog.*, 207-210.

36. *Ibid.*, 174. Ouranos o ascundea pe Gaia *(kalýptoi*, 127), își ascundea copiii *(apokrýptaske*, 157). La rîndul ei, Gaia îl ascunde pe Kronos *(krypsasa)* și pregătește o ambuscadă, punîndu-l să stea la pîndă *(lókhōi)* chiar în locul în care va sosi tatăl lui, fără a avea nici o bănuiala.

37. *Ibid.*, 160 și 175.

38. *Ibid.*, 461-462.

39. *Ibid.*, 466.

40. *Ibid.*, 476 și 486.

zeilor»[41], nu este totuși într-atît de desăvîrșită încît să nu poată fi prinsă pe picior greșit. Vicleanul avea să întîlnească pe unul mai viclean decît el. Rhea ticluiește, împreună cu Gaia și Ouranos, un vicleșug sau, cum spune Hesiod, ea găsește un mijloc de a pune la cale o *mêtis (mêtin symphrássasthai)*[42], ajutată de părinții săi, astfel încît Zeus, cel din urmă vlăstar, să fie cruțat de soarta predecesorilor săi. Cu toată pînda-i vigilentă, lui Kronos îi scapă manevra tainică a soției lui. Rhea naște *clandestin:* ea își ascunde fiul în Creta și *înfășoară* în scutece de copil un bolovan oferindu-l, sub *aparența înșelătoare* a unui nou-născut, nesățiosului Kronos, care nu vede nimic, în lăcomia lui. Amăgit de această *apátē* (astfel o numește Pausanias[43]), marele Kronos nu bănuiește că, în schimbul acelei pietre, fiul lui își păstra viața, nebiruit și aprig, pentru a-l alunga curînd din tron, cu de-a sila, cîrmuindu-i în locul lui pe Nemuritori[44].

Victoria finală a lui Zeus asupra tatălui său va fi proslăvită de Hesiod în lunga povestire a războiului împotriva Titanilor (617-885). În cadrul Titanomahiei, eveniment care constituie întrucîtva punctul culminant al poemului teogonic, Cei-cu-o-sută-de-brațe joacă un rol hotărîtor: Zeus află de la Gaia că izbînda urmează a reveni celor care vor fi reușit să-i atragă pe Hecatonhiri în propria tabără și să le obțină sprijinul. Kottos, Briareus și Gyges sînt așadar, în acest text, chezașii și artizanii biruinței în lupta pentru suveranitate. Dar într-un pasaj anterior, în versurile 493-506 — care vin imediat după povestea «înșelătoriei» ticluite de

41. *Ibid.*, 486. Textul spune: *theôn protérōi basilêi*, cel dintîi rege al zeilor. Astfel citește Mazon. Dar în ediția sa critică, M. L. West propune lecțiunea *theôn protérōn basilêi*, regele celor dintîi zei, atrăgînd atenția asupra faptului că Titanii sînt numiți de către Hesiod *próteroi theoí* (cf. 424), iar «cel dintîi rege» se spune, la Hesiod, *ho próteron basileús* (emendare adoptată de Peppmuller; cf. WEST, *o.c.*, p. 301).

42. *Theog.*, 471.

43. PAUSANIAS, VIII, 36, 3; IX, 41, 6.

44. *Theog.*, 489-491.

Rhea pentru a-l salva pe micuțul Zeus —, Hesiod dezvăluise deja două dintre mijloacele ce aveau să asigure, în cele din urmă, supremația tînărului fecior al lui Kronos. Trebuia mai întîi ca tatăl lui să lepede toți copiii pe care-i înghițise, adică pe surorile și pe frații mai mari ai lui Zeus, chemați să lupte de partea-i. Poetul beoțian nu amintește procedeele folosite pentru a-l sili pe marele Kronos, cel cu șirete gînduri, să-i scuipe afară. El arată numai că zeul, o dată în plus, va cădea pradă unui viclesug urzit după sfaturile Gaiei *(dolōtheís)*[45]. «Învins prin șiretlicurile și forța fiului său *(tékhnēisi bíēphí te paidós)*»[46], el este silit să lepede afară, după piatra pe care o înghițise în locul lui Zeus, tot restul progeniturilor sale. Așa cum povestește Hesiod: «El dădu drumul progeniturii sale *(gónon anéēke)*»[47]. Deși urmează, în esență, tradiția hesiodică, textul lui Apollodoros, puțin diferit, este mult mai explicit: «Ajuns la vîrsta bărbăției, Zeus cîștigă sprijinul Oceanidei Metis; ea îi dădu lui Kronos să bea o licoare *(phármakon)* ce îl sili să lepede mai întîi piatra, iar apoi odraslele pe care le înghițise; cu ajutorul lor, Zeus porni războiul împotriva lui Kronos și a Titanilor»[48].

Nu cu Ouranos ascunzîndu-și copiii trebuie asemuit Kronos, atunci cînd își înfulecă propriile odrasle, ci cu Zeus care o înghite pe Metis. Tema este identică. În ambele cazuri, un zeu suveran știe că îi este scris să fie detronat de unul dintre fiii săi. La Hesiod, Kronos, asemeni lui Zeus, a fost prevenit asupra acestui lucru de către Gaia și Ouranos. Este obligatoriu așadar, și pentru unul, și pentru celălalt, să abată, printr-un artificiu ingenios, hotărîrea des-

45. *Ibid.*, 494.
46. *Ibid.*, 496.
47. *Ibid.*, 495.
48. APOLLODOROS, I, 2, 1. La acest autor, maturitatea *(téleios)* lui Zeus corespunde indiciilor hesiodice (492-494): repede creșteau, cu anii, și vlaga *(ménos)*, și trupul *(gyîa)* tînărului prinț; rolul zeiței Metis amintește de *metis* a Rheei (471); mai mult, *phármakon*, filtrul magic, ține și el de *metis* și de puterile ei; cf., în *Odiseea*, IV, 227, *phármaka mētióenta*, «licorile iscusite» ale Elenei.

tinului[49]. Acolo unde Kronos va da greș, Zeus va izbuti. Împotriva lui Kronos stau Gaia și Ouranos. Deși l-au avertizat în legătură cu ceea ce îl așteaptă, ei reușesc să zădărnicească împreună cu Rhea, prin *metis* și *dolos*, strădaniile primului suveran de a schimba în folosul propriu rînduiala lucrurilor și de a păstra în mîinile lui domnia. Pe de altă parte însă, cele două divinități primordiale îi dau ajutor lui Zeus. În urma poveților acestora, el se hotărăște să o înghită pe Metis în pîntecele sale, «astfel încît privilegiul regalității să nu aparțină niciodată altuia dintre zeii cei veșnic vii, ci numai lui»[50]. Atitudinea lui Ouranos este ușor de înțeles. El vrea să-l facă pe Kronos să plătească — așa cum în chip solemn îl blestemase — nelegiuirea săvîrșită odinioară împotriva propriei lui persoane. Conduita Gaiei pare puțin surprinzătoare. La urma urmei, ea este cea care l-a împins pe Kronos să-și mutileze tatăl; tot ea a făurit securea încovoiată de otel și a născocit unealta crimei cu care a înarmat mîna copilului ei. Gaia îmbracă însă, în această legendă, un dublu aspect. Ea se înrudește mai întîi cu Themis, aceea cu care se confundă adesea și care întruchipează, ca putere oraculară, legea unui destin statornicit în mod iremediabil. Prin Gaia, așadar, Kronos, Zeus sau Prometheus pot fi înștiințați în legătură cu ceea ce le rezervă viitorul. Dar Gaia se aseamănă totodată și Eriniilor, cele care veghează ca nici o vină să nu rămînă nepedepsită, avînd nemiloasa îndatorire de a face să dospească, de-a lungul anilor, pedeapsa *(tísis)* crimelor celor mai bine tăinuite[51]. Gaia este, de fapt, cea atinsă de picăturile de sînge

49. Cf. *Theog.*, 464: *pépröto*; 894: *heímarto*.

50. *Ibid.*, 891-893.

51. Puterile care au în grijă răzbunarea se înfățișează sub un dublu aspect și țin de o îndoită origine: de o parte, Eriniile, zămislite de Gaia; de alta, Kerele, născute din *Nyx* (Noaptea), neîndurătoare zeițe ale răzbunării *(nēleópoinoi*, 217), și *Némesis*. Cu privire la *Erinys*, *ēlitópoinos* (sau *nēlitópoinos*, după Ruhnken), cf. [ORPHEUS], *Argonauticele*, 1365. Pentru observații mai generale asupra asocierii dintre Erinii și Kere, cf. M. L. WEST, o.c., p. 229, nota la versul 217.

care au curs din mădularul retezat al lui Ouranos. Din ele a dat naștere puternicelor Erinii, atunci cînd s-a împlinit sorocul *(periploménōn d' eniautôn)*[52], tot așa cum marele Kronos, peste ani *(epiploménōn d' eniautôn)*[53], va trebui să elibereze din pîntecele sale toți copiii. Pe de altă parte, elementul lichid, Talazul *(Póntos)*, tot atît de fluid și mișcător pe cît este Pămîntul de stabil și de neclintit, a fost cel care a purtat în larg, vreme îndelungată *(poulỳn khrónon)*, mădularul bărbătesc al lui Ouranos[54]; din spuma lichidului seminal *(aphrós)* s-a întrupat atunci vicleana zeiță care oblăduiește uniunile și pe care o însoțesc pretutindeni iubirea și Dorința — Afrodita. Armele ei nu mai sînt forța războinică, și nici violența războiului, ci farmecul surîsurilor, gînguritul strengar al femeilor, primejdioasa ispită a desfătării și toate amăgirile *(exapátas)* seducției[55].

Pentru Zeus, nu este de-ajuns să-și asigure complicitatea binevoitoare a lui Ouranos și a Gaiei, spre a înclina

---

52. *Theog.*, 184.
53. *Ibid.*, 493.
54. *Ibid.*, 188-190.
55. *Ibid.*, 205-206. *Aphrós* este, deopotrivă, spuma albă a mării și sperma care se împrăștie sau țîșnește din trupul mutilat al lui Ouranos (cf. *ap' athanátou khroòs ôrnyto*, 191). În privința raportului dintre lichidul seminal și spumă, cf. DIOGENES DIN APOLLONIA, fr. *B* 6 și *A* 24 din Diels-Kranz, *FVS*[7], II, p. 65 și 57; HIPPOKRATES, *De genitura*, I, 2 și 3; ARISTOTEL, *De generatione animalium*, 736 *a* 10-24; *O. F.*, fr. 127 și 183 Kern. După cum Erinniile, zămislite de Glie din sîngele lui Ouranos, sînt înrudite cu Kerele și cu Nemesis, odrasle ale Nopții, tot astfel Afrodita, născîndu-se în mare din mădularul bărbătesc al lui Ouranos, se aseamănă cu *Apátē*, Amăgirea, cu *Philótēs*, Iubirea voluptuoasă, și cu Vorbele mincinoase, *Pseudeîs lógoi*, care aparțin descendenței înfiorătoare a Nopții. Atît pe Pămînt, cît și în apa mării, actul nelegiuit al lui Kronos dă naștere unor puteri divine care, deși se opun precum iubirea și ura, vrajba și armonia, se arată la fel de ambigue, și unele, și altele, deopotrivă: Erinniile și Afrodita au o latură «albă» și una «neagră»; cf. despre Erinii, PAUSANIAS, VIII, 34, 3, iar, în ceea ce o privește pe Afrodita, epitetele *Melainís*, Întunecata, *Mykhía*, Cea plină de tainițe, *Eumenḗs*, Binevoitoarea (prin antifrază).

destinul în favoarea sa. Regele zeilor trebuie să aibă și partea lui de contribuție. În pofida șireteniei și a vigilenței sale, Kronos se lasă surprins de ingenioasa *metis* a Rheei; el cade în capcana *(dólos)* întinsă de meșteșugurile iscusite *(tékhnai)* ale lui Zeus și se încrede în băutura amăgitoare, în licoarea magică *(phármakon)* pregătită de isteața Metis. Planurile urzite pentru a se sustrage sorții care i-a fost hărăzită se întorc împotriva lui și împlinesc tocmai ceea ce el credea că evită. Kronos nu poate nici să oprească timpul inexorabil, care vrea ca generațiile să-și urmeze una alteia, nici să se sustragă legii talionului, instituite odată cu mutilarea lui Ouranos: mai devreme sau mai tîrziu, el va avea de plătit un preț pe măsura păcatului săvîrșit. Printr-un vicleșug, Kronos a inaugurat suveranitatea ridicînd mîna împotriva tatălui său. Printr-un alt vicleșug, suveranitatea lui se surpă și sfîrșește așa cum a început. Toată șiretenia lui nu-i servește la nimic, cîtă vreme lasă să subziste, dincolo de ea și în stare să-i țină piept, puterea superioară a zeiței Metis — într-o anumită măsură, în contextul de față, totuna cu puterea Timpului viclean, un timp care, orice am face, sfîrșește întotdeauna prin a ne surprinde[56]. Zeus nu își înghite copiii; prevenit asupra primejdiei care îl pîndește, așa cum fusese și tatăl lui, el se îndreaptă spre rădăcina răului și o atacă pe Metis chiar cu armele acesteia. Însușindu-și șiretlicurile Afroditei, el își seduce în chip perfid soția cu vorbe amăgitoare *(haimylíoisi lógoisi)*[57] și, vrăjindu-i mințile prin viclenie *(dólōi phrénas exapatḗsas)*, o înghite în adîncul pîntecelor sale. Apollodoros rezumă istoria foarte pe scurt: «Cînd Metis căzu grea, Zeus o înghiți, luîndu-i-o înainte pe nepregătite *(phthásas)*, întrucît Gaia îi prezisese cum că Metis, după fata pe care o purta în pîntece, va da naștere

56. Asupra Timpului viclean, cf. PINDAR, *Isthmice*, VIII, 14 (27): *dólios aiṓn*; *O. F.*, fr. 66 a Kern: *Khrónos aphthitómētis*, cu o *metis* nepieritoare.

57. *Theog.*, 889-890, de comparat cu 205 (Afrodita), 224 și 229 (descendența Nopții).

unui băiat hărăzit să devină stăpînul Cerului»[58]. Prin urmare, de această dată, Zeus întoarce împotriva zeiței armele care o făceau de neînvins: viclenia, înșelăciunea, atacul prin surprindere. Odată cu victoria lui dispare pentru totdeauna, de atunci înainte, eventualitatea unui vicleșug care, prinzîndu-l nepregătit, i-ar fi putut amenința împărăția. Zeus, ajuns suveran, nu mai este, asemeni lui Kronos sau celorlalți zei, o simplă divinitate înzestrată cu *metis*. El este *mētíeta* prin excelență, Vicleanul, etalonul și măsura vicleniei, zeul devenit pe de-a-ntregul *metis*.

*
* *

Al doilea episod privitor la urcarea pe tron a lui Zeus îi aduce în scenă pe Ciclopi, fără a-i desemna totuși nominal. Textul, venind în continuarea episodului în care Kronos își leapădă afară odraslele, ridică probleme de interpretare foarte delicate. Zeus tocmai îi eliberase din pîntecele lui Kronos pe frații și surorile sale care îi vor sta alături în lupta împotriva Titanilor. «Apoi, dezlegă din lanțurile lor blestemate pe frații tatălui său, fiii lui Ouranos, *hoùs dêse patḗr*»; această formulă poate fi înțeleasă în două moduri: «pe care tatăl lui îi legase» sau, la fel de bine, «pe care tatăl lor îi legase»[59]. În primul caz, Kronos este cel care i-a legat pe unii dintre propriii lui frați; în al doilea, Ouranos și-a pus în lanțuri anumiți fii. Apollodoros și Tzetzes au

58. APOLLODOROS, I, 3, 6. Aceeași întrebuințare a verbului *phthánō*, «a lua prin surprindere, a ajunge înaintea cuiva», aflăm într-un alt pasaj din Apollodoros: I, 6, 1. Zeus îi întrece pe Giganți, apucînd să culeagă înaintea lor acel *phármakon*, rod al Gaiei, care i-ar fi făcut de nebiruit, daca reușeau să pună mîna pe el. Același verb, *hypophthánō*, este utilizat în *Iliada*, VII, 144, pentru a arăta că Lykourgos izbutește să răpună un adversar deosebit de temut, învingîndu-l «prin viclenie, și nu prin forță». Cf. *supra*, n. 2.

59. *Theog.*, 501-502; cf. comentariul lui M. L. WEST, *o.c.*, p. 304.

ales, pare-se, prima interpretare, pe care sîntem totuși nevoiți să o respingem. Locul cuvîntului *patḗr*, după *Ouranídas*, ar fi trebuit să impună deja cea de-a doua lectură. Pe deasupra, în Titanomahia, Hesiod precizează fără nici un fel de echivoc faptul că, dintre fiii Cerului, Hecatonhirii fuseseră ferecați cu o legătură puternică de către tatăl lor[60]. Cu toate acestea, dificultățile nu sînt rezolvate. Pe de-o parte, pasajul nostru nu face referire la Hecatonhiri, ci la aceia care, drept răsplată pentru dezlegarea lor, „îi dădură lui Zeus tunetul, trăsnetul și fulgerul, ținute în ascuns pînă atunci de nemărginita Glie, arme asupra cărora Zeus va pune stăpînire de aici înainte, pentru a domni în fruntea muritorilor și a Nemuritorilor, deopotrivă»[61]. Or Ciclopii, aflăm din versul 141, al căror nume evocă întocmai tunetul, trăsnetul și fulgerul, sînt aceia care i-au dăruit lui Zeus tunetul și, totodată, i-au făurit trăsnetul. Dar atunci de ce nu sînt numiți? Termenii folosiți de Hesiod — «fiii lui Ouranos, frații tatălui său (sau unchii din partea tatălui, *patrokasígnētoi*)»[62] — pot fi aplicați atît Ciclopilor și Hecatonhirilor, cît și Titanilor înșiși, pe care Zeus nu are cum să-i dezlege, de vreme ce aceștia luptă tocmai împotriva lui, în tabăra lui Kronos, iar el îi va arunca, după victorie, împovărați de lanțuri, în adîncurile negurosului Tartar. Mai mult decît atît: Hesiod a înfățișat descendența lui Ouranos într-un pasaj cu mult anterior, la care ne-am referit deja (132-153). Trei categorii de copiii ai Cerului și ai Gliei figurează în acest repertoriu de la începutul *Theogoniei*. Cei citați mai întîi sînt enumerați în ordinea nașterii lor și sînt desemnați cu propriul lor nume, fără un apelativ generic: Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys și, cel mai tînăr dintre ei, Kronos cel cu gînduri șirete. Urmează apoi trei fii calificați cu atri-

60. *Theog.*, 617-618.
61. *Ibid.*, 504-506.
62. *Ibid.*, 501.

butul *Ochi-Rotund (Ciclop)*, care se numesc Brontes, Steropes și Arges. În sfîrșit, alți trei feciori numiți Kottos, Briareus și Gyges, caracterizați printr-o însușire comună: fiecare dintre ei este înzestrat cu o sută de brațe. Or, în acest pasaj de importanță capitală, nu găsim nici o mențiune cu privire la punerea în lanțuri a Ciclopilor sau a Hecatonhirilor de către propriul lor tată, Ouranos. Dimpotrivă chiar, textul sugerează faptul că toți copiii, fete și băieți, Ciclopii și Hecatonhirii, asemeni celorlalți, au suferit același tratament: toți deopotrivă au fost «ascunși», precum am arătat, în sînul Gaiei. De asemenea, Gaia li se adresează tuturor acestor copii spre a-i atîța la răzvrătire[63]. În numele tuturor laolaltă Kronos, singurul dintre ei neatins de frică, se hotărăște «să ridice brațul» pentru a înșfăca și a-i reteza tatălui său mădularul bărbătesc[64]. Și pe toți, fără deosebire, Ouranos i-a chemat cu supranumele *(epíklēsis)* de Titani — de nimeni purtat mai înainte —, ca un blestem, «pentru ca viitorul să le aducă astfel celor care ridicaseră brațul prea sus *(titaínontas)* pedeapsa *(tísin)* binemeritată»[65].

În singurul pasaj consacrat de Hesiod lui Ouranos, descendenței și castrării lui, Cerul nu apare așadar ca un zeu al legăturilor. Tratamentul comun impus tuturor odraslelor lui, complicitatea lor egală la răzmeriță, numele unic de Titan cu care zeul îi desemnează blestemîndu-i, ne-ar putea lăsa, totodată, să ne închipuim că, după izbînda lui Kronos, ei împărtășesc aceeași soartă. Hesiod nu spune că Titanii sînt liberi din clipa în care se înfăptuiește mutilarea lui Ouranos. Nu are nevoie să precizeze acest lucru; se înțelege de la sine. Odată ce Ouranos a fost îndepărtat, nimic nu-i mai ține închiși în pîntecele Gaiei, acolo unde erau ascunși. Prin urmare, în acest moment, poetul este liber

63. *Ibid.*, 164: *Paîdes emoì kaì patròs atasthálou...*, «copiii mei, născuți dintr-un tată turbat...».

64. *Ibid.*, 167-170 și 178.

65. *Ibid.*, 208-210. Jocul de cuvinte implică două planuri: *Titânes (Titênes)-titaínō*, *Titânes-tísis*; cf. *Sch.* la v. 209, p. 187 și 231 Flach.

să înfățișeze, fără nici o altă explicație, cum s-au însoțit fiii și fiicele Cerului și care sînt copiii zămisliți de ei[66]. Dar în lista aceasta în care fiecare zeu și zeiță sînt desemnați cu numele lor propriu, fără ca termenul de Titan să fie pomenit vreodată, Ciclopii sau Cei-cu-o-sută-de-brațe nu figurează nicicum. Nici un cuvînt în ceea ce-i privește. Este adevărat totodată faptul că, întrucît nici unii, nici ceilalți nu aveau urmași — oricum, nu urmași vrednici de luat în seamă —, nu era locul să-i menționeze[67]. Totuși, Hesiod ar fi trebuit să spună ceea ce vom afla de-abia mai tîrziu și ca din întîmplare, atunci cînd se vorbește despre eliberarea lor de către Zeus, anume că unii dintre fiii lui Ouranos, spre deosebire de ceilalți frați și surori ai lor, fuseseră puși în lanțuri de către propriul tată. Odată ce Ouranos i-a legat, iar Zeus i-a dezlegat, trebuie să admitem, așadar, deși Hesiod nu ne-o spune, explicația potrivit căreia ei au rămas, tot timpul cît a ținut domnia lui Kronos, în aceeași stare de robie în care fuseseră dinainte aruncați. Dar atunci din ce pricină înlăturarea temnicerului lor nu le-a adus acestor prizonieri ai lui Ouranos eliberarea, asemeni fraților lor? Tăcerea lui Hesiod ne pune în încurcătură. Apollodoros, urmînd și aici tradiția *Theogoniei*, se străduiește să dea puțină coerență înlănțuirii evenimentelor[68]. Pentru a reuși, el aduce nașterea Hecatonhirilor și a Ciclopilor înaintea copiilor Cerului și ai Gliei, deosebindu-se astfel de Hesiod, și, tot diferit de acesta, rezervă numele de Titani doar ultimilor născuți. Mitograful presupune totodată că Ouranos, care figurează în scrierea lui drept cel dintîi suveran, se apucă să-i arunce în Tartar pe Hecatonhiri și pe Ciclopi, după ce îi legase mai înainte. Gaia se răzvrătește împotriva dispariției fiilor ei și, cum aduce pe lume noua progenitură de Titani și Titanide, îi împinge să ia cu asalt tronul lui Ouranos. Toți, în afară

66. *Ibid.*, 337 *sq.*

67. Numai în ceea ce-l privește pe Briareus se face aluzie la căsătorie: el se însoară cu Kymopoleia, fiica lui Poseidon (818-819). Nu este menționată însă nici o descendență a acestuia.

68. Apollodoros, I, 1, 1-6.

de Okeanos, pornesc la atac: Kronos își mutilează tatăl. Odată Ouranos izgonit de la putere, cel dintîi act al Titanilor este eliberarea fraților lor — Hecatonhirii și Ciclopii —, victime aidoma lor ale tiraniei paterne. Ei încredințează apoi suveranitatea în mîinile lui Kronos. De-abia ajuns rege, acesta se grăbește să-i arunce, la rîndu-i, în tărîmurile subpămîntene de unde veniseră, acolo unde vor rămîne pînă cînd Zeus îi va dezlega, pentru a doua oară.

Dar coerența introdusă astfel în succesiunea faptelor, cu prețul anumitor modificări, pare a trăda, după opinia noastră, nu numai litera, ci și spiritul propriu povestirii hesiodice, logica implicită a mitului. La Apollodoros, Ouranos leagă în calitate de rege; el este atacat și înfrînt ca rege; tot ca rege Kronos dezleagă și leagă apoi din nou; în sfîrșit, Zeus dezleagă, la rîndu-i, în calitatea lui de rege. Dar, dacă analiza noastră este întemeiată, acel Ouranos pe care îl înfățișează Hesiod nu este un suveran; Kronos este cel dintîi purtător al acestui titlu. Iar termenul «Titani» îi desemnează, în *Theogonia*, pe cei asociați acestei prime domnii a lui Kronos. În toate ocurențele sale de-a lungul poemului, cuvîntul se aplică unei colectivități definite nu atît prin originea ei, ca grup familial, cît prin raportul adversativ în care se găsește, dintr-o dublă perspectivă, față de zeii stăpînitori ai Olimpului. Ei sînt mai întîi aceia pe care Hesiod îi denumește *próteroi theoí*, zeii străvechi, în opoziție cu aceia din vremurile mai noi[69]. Ei sînt, de asemenea, rivalii direcți ai lui Zeus, cei care au luptat împotriva Olimpienilor în războiul pentru cîrmuirea Cerului. Expresia *próteroi theoì Titênes* se referă la *două* generații divine, care s-au succedat și s-au înfruntat pentru a dobîndi stăpînirea asupra lumii. Din această privință, întrebuințarea dată de

69. *Theog.*, 424 și 486; cf. M. L. West, *o.c.*, p. 200. Termenul *próteros* implică anterioritatea față de o altă generație, aceea a lui Zeus; Olimpianul nu i-a smuls zeiței Hecate cecea ce ea obținuse împreună cu «primii zei Titani». Sensul expresiei se lămurește în versul următor (425): ea păstrează «ceea ce primise, dintru început, de la cea dintîi împărțire», *tò próton ap' arkhês épleto dasmos*.

Hesiod cuvîntului «Titan» confirmă pe deplin înrudirea lui — atestată la Hesykhios — cu numele străvechi de Titax și Titene, însemnînd rege și, respectiv, regină. Titanii sînt Regi, mai bine spus cei dintîi zei cu putere regală[70].

Comentatorii moderni s-au confruntat cu dificultățile pe care tocmai le-am evocat. Ei au încercat să le rezolve din perspectiva criticii de text, fie considerînd, precum Arthur Meyer, întregul pasaj privitor la Ciclopi și la Hecatonhiri (versurile 139-153) ca fiind o interpolare în cadrul genealogiei copiilor avuți de Gaia cu Ouranos, fie admitînd, precum H. Buse și M. L. West, ipoteza potrivit căreia acest fragment nu figura în prima redactare a lui Hesiod: mutilarea lui Ouranos ar fi urmat imediat după versurile care menționează ura ce-l cuprinde pe Kronos împotriva tatălui său mereu înfloritor[71]. Hesiod ar fi inserat mai apoi în textul său versurile 139-153. Rolul atribuit Hecatonhirilor și Ciclopilor în episodul posterior Titanomahiei l-ar fi constrîns să procedeze astfel. Fiindcă aceste personaje jucau un rol de prim rang în victoria lui Zeus, se cuvenea așadar să explice mai întîi cine erau ei și de unde veneau. Pentru a le conferi actul de naștere și de stare civilă de care aveau nevoie, Hesiod ar fi revenit asupra celor precedente și ar fi adăugat la descendența lui Ouranos, blestemată cu apelativul comun de Titani, numele celor trei Ciclopi și al celor trei Hecatonhiri. Dar plasată astfel, bucata adăugată păcătuia prin faptul că îi integra atît de strîns pe Ciclopi și pe Hecatonhiri în grupul Titanilor, încît profundele deosebiri dintre unii și ceilalți nu mai păreau îndreptățite. Din ce cauză anumiți fii ai lui Ouranos ar fi fost legați, și nu ascunși, asemeni celorlalți? Iar dacă au fost cu adevărat legați, de ce să nu se

70. Pausanias dă citire tradiției din Elis, potrivit căreia Kronos a fost primul rege al Cerului. Zeus s-ar fi luptat cu el pentru tron la Olympia (V, 7, 9-10). Într-adevăr, în fiecare an, cînd era echinocțiul de primăvară, la Olympia, pe vîrful muntelui Kronion, un colegiu de preoți aducea jertfe celui dintîi zeu. Acești preoți purtau titlul de *Basílai*, Regali (VI, 20, 1).

71. Cf. M. L. WEST, *o.c.*, p. 206 și 213.

spună? În sfîrșit, fie că au fost legați, fie că au fost ascunși, din ce pricină izgonirea lui Ouranos i-ar fi eliberat pe unii, dar nu și pe ceilalți?

Această reconstruire a textului de către filologi păstrează un caracter absolut ipotetic, neputînd constitui obiectul unei demonstrații. Dar întrucît enumeră și precizează dificultățile, ea ne permite, poate, să tragem anumite concluzii chiar din impasul în care s-a aflat Hesiod însuși. Este nevoie, prin urmare, să ridicăm altfel problema. Fără a mai pretinde restituirea textului original dinapoia celui transmis nouă, vom încerca numai să descifrăm, printre structurile povestirii, din tăcerile și chiar din contradicțiile ei, logica proprie care guvernează, la Hesiod, organizarea miturilor suveranității. Or, în acest plan, se impune o constatare. Fie că se vorbește despre Ciclopi sau despre Hecatonhiri, menționarea lanțurilor se situează întotdeauna în același context: conflictul pentru dobîndirea suveranității, opunîndu-i zeilor străvechi, Titanilor conduși de Kronos, pe noii pretendenți la putere, în frunte cu Zeus. Cîtă vreme însă rămînem la nivelul cosmogonic al raporturilor dintre Gaia și Ouranos, nu se pune această chestiune. Tema legăturii, așadar, face parte integrantă din miturile regale. Există, totodată, o simetrie deplină între pățaniile Hecatonhirilor și acelea ale Ciclopilor. Aceeași structură narativă, aceeași funcție în ansamblul mitului. Și Hecatonnhirii, și Ciclopii au fost, deopotrivă, puși în lanțuri; Zeus este cel care îi dezleagă; prin urmare, chiar dacă sînt frați ai Titanilor, ei trec totuși în tabăra Olimpienilor, cărora le vor aduce, și unii, și ceilalți, mijloacele necesare victoriei. Cele două episoade seamănă între ele atît de mult, încît existența unuia pare să facă inutilă prezența celuilalt. Dacă Ciclopii i-au înmînat lui Zeus, odată cu trăsnetul, arma care îi asigură superioritatea și îi îngăduie să domnească și asupra zeilor, și asupra oamenilor (versul 506), în ce măsură mai are el nevoie de Cei-cu-o-sută-de-brațe pentru a cîștiga bătălia? Sau, dimpotrivă, dacă victoria poate fi obținută numai cu ajutorul Hecatonhirilor, așa cum spune versul 628, de ce îl

mai vedem pe Zeus, în toiul luptei, dînd frîu liber avîntului său războinic și azvîrlindu-și fără odihnă fulgerul, spre a-i trăsni pe Titani din vîrful Olimpului (687-711)? Pentru a da un răspuns acestor întrebări trebuie lărgit cadrul analizei noastre. Oricît de diferiți ar fi în modul lor de acțiune Ciclopii, făurari ai unei metalurgii magice, și Hecatonhirii, deținătorii unei magii războinice[72], ei nu se dublează numai

72. Ciclopii lui Hesiod par diferiți atît de păstorii sălbatici desemnați cu același nume în *Odiseea*, cît și de giganții zidari pomeniți încă de la Tyrtaios (fr. 9, 3, C. Prato), numiți uneori *Kheirogástores* sau *Enkheirogástores*, cei cu brațele în dreptul pîntecelui (*Scolie la Hesiod Theog.*, 139; HELLANIKOS DIN LESBOS, fr. 88 Jacoby, *Scolie la Aristides*, LII, 10, p. 408 Dindorf). La Hesiod, Ciclopii sînt artizani subpămînteni, făurari ai armelor magice ale suveranității; avînd un singur ochi în mijlocul frunții, ei se deosebesc prin forța *(iskhýs, bíē)* și, totodată, prin meșteșugul lor *(mēkhanaí)*. Cei-cu-o-sută-de-brațe (în privința numelui lor, cf. M. L. WEST, *o.c.*, p. 209-210) nu se disting numai prin vigoarea și statura lor înfricoșătoare, ci și prin mulțimea fioroasă de brațe, pe care agilitatea și suplețea lor neobosită *(aíssonto*, 150) le fac intangibile (dacă citim *áplatoi* în versul 151), nedefinite sau inimitabile (dacă citim *áplastoi)*. Semnificația profund războinică a acestor brațe multiple apare limpede pe parcursul Titanomahiei. Hesiod reia aici (670-678 și 713-720) expresiile folosite mai înainte: «Ei aveau fiecare o sută de brațe ce le răsăreau înspăimîntătoare din dreptul umerilor». Dar aceste brațe, sau, mai degrabă, aceste mîini *(kheîres)* sînt înarmate cu pietroaie sub care ei îi vor strivi pe Titani (675 și 715). Atît în rîndurile Hecatonhirilor, cît și în acelea ale Titanilor, fiecare dovedește ceea ce se poate înfăptui cu forța *(bíē)* și cu puterea mîinilor *(kheîres*, 677). Pe de altă parte, este izbitoare analogia dintre descrierea Hecatonhirilor, *óbrimoi*, strașnici (148), *deinoí te krateroí*, cumpliți și puternici (670), și aceea a oamenilor seminției de bronz, consacrată funcțiunii războinice. Această seminție este denumită *deinón te kai obrimon (Op.*, 145); paralelismul devine și mai surprinzător prin utilizarea, în versurile 148-150 din *Munci și Zile*, a formulei aplicate, în *Theogonia*, Hecatonhirilor: «Strașnică le era forța, nebiruite brațele ce le creșteau în dreptul umerilor, pe vînjoasele trupuri». De reținut, totodată, expresia folosită de Hesiod pentru a înfățișa moartea acestor războinici de bronz (în versul 152): «Căzuți sub propriile brațe *(kheiressin hypò sphetérēisin daméntes)*, ei pășiră în Hades»..

Un text platonic *(Legile*, 795 *sq.)* ne oferă un bun comentariu asupra naturii Hecatonhirilor și a funcțiunii împlinite de ei. Pugilistul

prin asumarea, şi de către unii, şi de către ceilalţi, a rolului de artizani ai izbînzii; ei îndeplinesc, totodată, o funcţiune strict echivalentă celei pe care Eschil i-o atribuie

---

desăvîrşit, notează filozoful, trebuie să aibă aceeaşi îndemînare în ambele braţe. «Capabil să lupte cu mîna stîngă, el evită astfel neajunsul unei riposte fără vlagă, greoaie şi neîndemînatice, atunci cînd adversarul îl sileşte să se întoarcă pentru a ţine piept unui atac venit din partea opusă. Aceeaşi lege este valabilă şi în folosirea armelor grele, precum şi a tuturor celorlalte arme: ea prescrie celui înzestrat cu un mijloc de apărare şi cu altul de atac să nu lase niciunul în trîndăvie sau neexersat. Dacă s-ar naşte cineva avînd făptura aidoma lui Geryon sau Briareus, el ar trebui să fie în stare a arunca o sută de suliţe cu cele o sută de braţe ale sale».

Mulţimea fioroasă de mîini şi de capete ale Hecatonhirilor aminteşte tema războinicului dublu, neîntrecut datorită forţei sale îndoite. Astfel sînt Molionizii, cei doi gemeni al căror tată pămîntean este Aktor, iar cel divin — Poseidon (în ceea ce priveşte raporturile lui Briareus Braţe-o-sută cu marea şi cu Poseidon, cf. M. L. WEST, *o.c.*, p. 210 şi 379). *Iliada* îi înfăţişează deja pe cei doi fraţi strîns uniţi în mînuirea carului (XXIII, 638 *sq.* şi *scolia*). Ibykos îi descrie ca şi cum amîndoi ar alcătui o singură fiinţă, cu membrele alipite aceluiaşi trunchi unic (ATHENAIOS, II, 58 *a*). Acest războinic dublu trebuie să fi fost cu adevărat înfricoşător: pentru a-l răpune, Herakles este nevoit să-l atace prin înşelăciune, surprinzîndu-l într-o ambuscadă, atunci cînd el nu se păzea (PINDAR, *Olymp.*, X, 36-38; PAUSANIAS, V, 2, 1; APOLLODOROS, II, 7, 2). Tot astfel este şi cazul lui Geryon, despre care se spune că avea trei capete (HESIOD, *Theog.*, 287), trei trupuri (ESCHIL, *Agamemnon*, 870) unite, răsărind dintr-o singură pereche de picioare (APOLLODOROS, II, 5, 10), sau chiar mai mult, şase mîini şi zece picioare (STESIKHOROS, fr. 6 Bergk); Aristofan adaugă pe deasupra: el vorbeşte în *Acharnienii* (1082) despre Geryon «cel cu patru creste», ceea ce înseamnă că avea patru capete acoperite cu coifuri de război. În reprezentările figurative, Geryon apare cu multiplele-i trupuri înveşmîntate în ţinută de hoplit, cu coifuri, platoşe, scuturi şi lănci. Aristofan îl închipuie pe Dikaiopolis adresîndu-se ironic lui Lamakhos cu formula: «Vrei să lupţi împotriva unui Geryon cu patru panaşe?», formulă care este glosată de scoliast în termenii următori: «Vrei să te lupţi cu unul care nu poate fi biruit *(akatamákhētos)*?»

Georges Dumézil, cel căruia redactarea acestui capitol despre miturile greceşti ale suveranităţii îi datorează foarte mult (chiar dacă ne deosebim de el în detaliile interpretării), a observat cu multă justeţe acele aspecte de magie războinică în stare să confere zeilor luptători, pe lîngă vigoarea trupului, toate armele *mayei*, de la viclenie pînă la

lui Prometheus. Comparația este îndreptățită în toate privințele. Accederea lui Zeus la domnie presupune o intervenție în sprijinul lui din partea divinităților aparținînd unei alte generații, deosebite de a lui — aceea a zeilor străvechi înrudiți cu stihiile primordiale pe care noul rege avea să și le supună. Frați ai Titanilor, odrasle ale Gliei și Cerului, Hecatonhirii și Ciclopii fac parte chiar din această categorie. În schimb Prometheus, fiu al Titanului Iapetos, ar fi trebuit să aibă, potrivit unei cronologii istorice exacte, aceeași vîrstă cu Zeus, fiul Titanului Kronos. Dar nu este astfel. Logica mitului îi impune poetului tragic o perspectivă cu totul diferită. În piesa eschiliană, Prometheus apare el însuși ca un Titan, asemănător puterilor primordiale pe care le invocă de la bun început și le ia totodată martori în cuvintele-i de pe urmă. Pentru el, Zeus și Olimpienii sînt tineri; ei sînt noii zei care au zdrobit puterile de odinioară, au destrămat vechea împărțire a lumii[73]. Themis, mama lui, nefiind — după spusele-i — decît un alt nume al Gaiei (210), și el este așadar, asemeni Hecatonhirilor și Ciclopilor, un copil al Gliei. Înrudirea lui cu puterile cosmice este marcată prin vizita lui Okeanos, venit să-i ofere sprijinul, în numele legăturilor de sînge existente între ei, și, mai cu seamă, prin prezența fidelă de partea-i, pînă la nenorocirea finală, a corului Oceanidelor, printre care se număra și Metis, și pe a căror soră, Hesione, el o luase de soție (560). Mai există și o altă convergență: chiar Gaia, Mama primordială, obîrșia

multitudinea de forme și la darul metamorfozării. «Războinicul, scrie el, este obligat să se poată sustrage legilor, nu numai celor morale, ci chiar și celor cosmice sau fizice; pentru a apăra ordinea, el trebuie să aibă puterea de a o depăși, de a ieși în afara ei — riscînd uneori să cadă pradă ispitei de a o ataca («Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome — à propos du latin *mos*». *Revue des Études Latines*, 1954, p. 145)». Povestea lui Periklymenos, asupra căreia vom avea prilejul să revenim, ilustrează această temă a războinicului înzestrat cu puterea magică a metamorfozării. Pentru a-l învinge, Herakles va fi nevoit să întoarcă împotriva lui, cu ajutorul Athenei, armele vicleniei și ale înșelăciunii.

73. *Prometeu încătușat*, 145, 163, 942, 955, 960.

tuturor lucrurilor (cu excepţia Haosului şi a Nopţii), este aceea care i-a dezvăluit lui Zeus, în cele mai mici amănunte, cum are a se purta cu Hecatonhirii dacă doreşte să izbîndească în întreprinderea sa (626-627); ea îi arată dinainte lui Prometheus calea pe care ar trebui s-o apuce pentru ca biruinţa să revină unei tabere mai degrabă decît celeilalte (*Prometheus*, 210). Tot ea ascunde, în sînu-i, trăsnetul pe care Ciclopii, cu învoirea ei, îl vor oferi lui Zeus spre a-l folosi ca unealta infailibilă a izbîndei sale[74]. În sfîrşit, o ultimă precizare: încă de la prima lor menţionare în miturile hesiodice ale suveranităţii, Ciclopii şi Cei-cu-o-sută-de-braţe apar, după cum am văzut, ca fiind ţintuiţi în lanţuri. Zeus îi eliberează; şi, firesc, drept răsplată pentru dezlegarea lor, ei îi acordă sprijinul de care acesta are nevoie spre a obţine victoria. Legaţi şi dezlegaţi rînd pe rînd, aceste personaje sînt înfăţişate totodată şi în chip de stăpîni ai legăturilor. În privinţa Hecatonhirilor, lucrul este evident: în lupta împotriva Titanilor, ei îşi îngroapă fraţii sub un munte de pietre, «îi încătuşează cu legături chinuitoare»[75], îi trimit degrabă sub Pămînt, în adîncul Tartarului unde, temniceri *(phýlakes)* credincioşi lui Zeus, ei îi supraveghează pe prizonieri[76]. Tot aşa cum pot pune în lanţuri, ei au şi puterea de a dezlega. În *Iliada*, atunci cînd zeii, coalizaţi împotrivă-i, sînt gata să-l arunce în lanţuri pe Zeus, Thetis — ale cărei raporturi cu

74. Aşa cum Gaia este cea care, la început, a ţinut ascuns trăsnetul, arma lui Zeus, tot ea este şi aceea care a făurit oţelul cel alb şi *hárpē*, securea lui Kronos (161-162). La rîndu-i, Prometheus dezvăluie oamenilor toate comorile pe care Glia le tăinuia, neştiute lor: bronzul, fierul, aurul şi argintul (*Prometheus*, 500 *sq.*).

75. *Theog.*, 718.

76. Potrivit lui M. L. West, expresia *pistoì phýlakes Diós* se referă numai la ajutorul dat lui Zeus, şi nu la rolul lor de temniceri. *Contra*, cf. TZETZES, *Th.*, 277. Odată încheiate şi respectate legămintele reciproce dintre Zeus şi Cei-cu-o-sută-de-braţe, nu găsim nici un motiv pentru care aceştia din urmă ar sălăşlui în Tartar, dacă nu în calitate de paznici. Altfel, ar trebui să admitem, împreună cu M. L. West, explicaţia potrivit căreia Zeus i-a surghiunit şi pe ei acolo. Hesiod însă nu spune nimic în acest sens.

Oceanida Metis au fost subliniate de noi —, spre a-l salva pe Zeus, cheamă în ajutor pe cel mai reprezentativ dintre cei trei fraţi, pe Briareus. Simpla prezenţă a lui Briareus Braţe-o-sută alături de regele zeilor ajunge pentru a îndepărta lanţurile care îl ameninţau[77].

Ciclopii lui Hesiod nu apar într-un mod atît de manifest drept deţinători ai unei puteri care leagă. Totuşi, aceşti artizani care făuresc sub pămînt armele lui Zeus se înrudesc, în calitatea lor de zei-fauri, cu Hephaistos; natura lui de magician — meşter de talismane cu puteri eliberatoare şi de lanţuri care nu pot fi sfărîmate, cu atît mai primejdioase cu cît nu pot fi văzute — a fost bine stabilită de Marie Delcourt[78]. Dacă dăm crezare unei versiuni orfice, în care se aminteşte, pe urmele lui Hesiod, cum Ciclopii i-au procurat lui Zeus tunetul şi i-au făurit fulgerul, însuşi Hephaistos şi-ar fi învăţat meşteşugul de la ei[79]. Mai mult decît atît: unealta dăruită de Ciclopi lui Zeus, drept răsplată, şi pe care el se bizuie *(písynos*, 506) în asigurarea domniei — tot aşa cum, în lupta împotriva lui Kronos, Zeus îşi pune încrederea în Cei-cu-o-sută-de-braţe *(pistoí*, 651 şi 735), deosebindu-se astfel de Titani, care nu au voit să dea ascultare poveţelor înţelepte ale lui Prometheus *(pitheîn, Prometheus*, 204) —, această unealtă, aşadar, nu este o armă în sensul obişnuit al cuvîntului. Acţionînd printr-o lovitură infailibilă şi neîntîrziată, ea aduce oamenilor o moarte fulgerătoare, coborîtă din Cer. Faţă de Nemuritori însă, împotriva cărora Zeus are de luptat, ea joacă rolul unui instrument magic de dominaţie. Cu ajutorul lui, Zeus îşi «supune» adversarul divin, doborîndu-l la pămînt, amorţindu-i forţa, pironindu-l pe loc. A trăsni un zeu înseamnă, pentru stăpînul Cerului, a-l lega, a-l încătuşa, răpindu-i energia vitală care îl însufleţea, spre a-l surghiuni, ţintuit de-a pururi, la hotarele

77. *Iliada*, I, 402 *sq.*

78. M. DELCOURT, *Héphaistos ou la Légende du magicien*, Paris, 1957.

79. *O. F.*, 178 şi 179, p. 210-212 Kern.

lumii, departe de reședința divină de unde își exercita pînă atunci puterea. Hesiod și, în urma lui, ceilalți poeți transpun într-un dublu registru consecințele înfricoșătoare ale acestui bici de foc cu care Zeus își sfichiuiește dușmanii. Sînt mai întîi imagini ale dezordinii cosmice: văzduhul se aprinde, valurile, oceanul clocotesc, pămîntul, marea, cerul se prăbușesc unul peste altul; Tartarul se cutremură, zguduit la rîndu-i; toate regiunile felurite ale cosmosului, toate elementele se află din nou amestecate într-o învălmășeală aidoma haosului primordial[80]. Puterea trăsnetului este atît de mare, încît întoarce lumea la starea ei oarecum «originară» și, astfel, victoria adusă lui Zeus capătă semnificația unei depline reorînduiri a universului.

Într-un plan secund, efectele trăsnetului par mai limitate și mai definite. Fie că este vorba despre Titani sau despre Typhon, imaginile, iar uneori chiar și expresiile, coincid. Titanii, care ocupau înălțimile muntelui Othrys[81], se pomenesc în cele din urmă doborîți la pămînt, unde Cei-cu-o-sută-de-brațe îi strivesc sub un maldăr de pietre[82]. Zeus i-a izgonit din Cer (820). Typhon, răsturnat, se prăbușește la pămînt (858). Trăsnetul «îl coboară de pe culmile trufașei lui semeții» *(Prometheus*, 360), întocmai cum Prometheus îi prezisese lui Zeus că va veni un zeu care, avînd în puterea-i un foc încă și mai strașnic decît fulgerul, «îl va face să sufere o umilitoare cădere» *(Prometheus*, 919). Orbiți de trăsnetul lui Zeus, vitejia *(ménos)* Titanilor scade, lupta lor slăbește[83]. Typhon, caracterizat prin «neobosita» putere a

80. *Theog.*, 678-682, 695-705, 839-852.

81. *Ibid.*, 632.

82. *Ibid.*, 695 *sq.* și 715.

83. *Ibid.*, 711. Expresia *eklínthē mákhē* trebuie înțeleasă prin raportare la versul 638, cu care se află în antiteză. Vreme de zece ani, «soarta războiului a rămas pentru toți la fel de nehotărîtă»: *îson télos tétato ptolémoio*. După cum observă WEST (*o.c.*, p. 341), metafora simbolizează cumpănirea în balanță a sorților fiecăreia dintre cele două tabere vrăjmașe. Talerele se află mai întîi în echilibru. Atunci însă cînd Zeus își dezlănțuie trăsnetul, talerul balanței se înclină.

brațelor și a picioarelor sale *(kheîres, pódes)*[84], este lovit chiar în punctul în care stă adunată întreaga lui tărie, în membrele sale *(gyîa)*: el cade schilodit *(gyiōtheís*, 858). «Forța lui *(sthénos)* este zdrobită, nimicită de trăsnet» *(Prometheus*, 362).

Secătuirea de *ménos* și înțepenirea membrelor par a se datora, în alte texte, unei puteri magice de înlănțuire. În *Iliada*, Agamemnon se teme ca nu cumva puterea lui Zeus «să încătușeze vitejia și brațele» grecilor[85]. Și tot legăturile sînt evocate prin termenii cel mai des folosiți pentru a descrie efectele produse de trăsnetul din mîna zeului suveran. În *Theogonia*, Kronos este «subjugat» de către fiul său (464), Typhon este «doborît» prin lovitura cu care Zeus l-a șfichiuit (857), așa cum, la Pindar, vrăjmașul zeului este «doborît» de trăsnet *(Pythice*, 8, 24) sau cum, la Eschil, mînia lui Zeus urmărește «să subjuge» descendența lui Ouranos *(Prometheus*, 163-164). Verbele *damnáō, damázō, dámnēmi*, chiar dacă la origine nu au avut, așa cum sugerează Onians[86], sensul de «a fereca în lanțuri», ele desemnează constrîngerea pe care omul o impune animalelor sălbatice prin intermediul jugului, al frîului și al piedicii. Înrudirea semantică dintre «a subjuga» și «a lega» este atestată în numeroase pasaje homerice, dar noi ne vom opri mai cu seamă la două texte din *Iliada*[87]. Cel dintîi îl aduce în scenă pe Poseidon, zguduitorul pămîntului, al cărui trident este în multe privințe, prin efectele sale cosmice, înrudit cu trăsnetul lui Zeus. De altfel, în versiunea lui Apollodoros, Ciclopii nu au făurit doar trăsnetul lui Zeus, ca unealtă a biruinței, ci totodată au înmînat lui Poseidon și lui Hades armele asupra cărora ei sînt stăpîni: «Ciclopii îi dăruiră lui

84. *Theog.*, 823-824.

85. *Iliada*, XIV, 73: *ménos kai kheîras édēsen.*

86. R. B. Onians, *The Origins of European Thought*[2], 1954 (1951, prima ediție), p. 348, n. 1.

87. *Il.*, XIII, 434 *sq.*; V, 385 *sq.*; cf., de asemenea, *Odiseea*, III, 269 și XVIII, 155-156.

Zeus tunetul, fulgerul și trăsnetul, lui Hades coiful de cîine, iar lui Poseidon tridentul. Înarmați cu aceste unelte, ei îi biruiră pe Titani și îi azvîrliră apoi în Tartar, unde le puseră paznici pe Cei-cu-o-sută-de-brațe»[88]. În drama eschiliană *Prometheus*, trăsnetul și tridentul sînt de asemenea asociate, ca instrumente ale dominației: adversarul divin căruia i-a fost hărăzit a-l răsturna pe Zeus «va născoci *(heurḗsei)* un foc mai puternic decît trăsnetul, cu un bubuit mai năprasnic, în stare să acopere tunetul, iar acest foc va zdrobi arma lui Poseidon — tridentul, flagelul marin care zgîlțîie Pămîntul»[89]. În textul nostru din *Iliada*, Poseidon intervine în chip magic în timpul luptei dintre Idomeneus, protejatul său, și troianul Alkathoos. Fermecîndu-i ochii cei strălucitori *(thélxas ósse phaeiná)*, așa cum în *Theogonia* străfulgerarea trăsnetului le răpește Titanilor lumina ochilor, orbindu-i *(ósse d' ámerde... augḗ*, 698), el îl «subjugă» *(edámasse)* pe războinicul troian și îi «încleștează membrele sclipitoare» *(pédēse phaídima gyîa)*; textul continuă apoi: «Războinicul nu mai are putere să se întoarcă și să fugă — și cu atît mai puțin să se ferească de lovituri. El rămîne

88. APOLLODOROS, I, 2, 1. Ciclopii îndeplinesc aici funcția împărțitorilor de privilegii: ei conferă fiecărui zeu arma proprie, cea care definește domeniul acțiunii lui. Prin această latură, Ciclopii se înrudesc cu Prometheus, al cărui rol de împărțitor este puternic subliniat în cadrul mitului; cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*[5], II, p. 9 *sq.*

89. *Prometheus*, 922-925. Aceeași asociere dintre trăsnet și trident se întîlnește la PINDAR, *Isthmice*, VIII, 59-106. Zeus și Poseidon se luptă între ei pentru a cîștiga mîna zeiței Thetis. Themis îi previne asupra faptului că Nereida va aduce pe lume, ca rod al acestei uniri, un fiu «a cărui mînă va azvîrli o suliță mult mai cumplită decît trăsnetul sau crîncenul trident» (71-75). Astfel avertizați, cei doi zei suverani se învoiesc să renunțe la gîndul lor, spre a o căsători în schimb pe Thetis cu un simplu muritor. În această versiune, Prometheus nu mai este singurul deținător al secretului prezis de Themis-Gaia. Titanului înzestrat cu *metis* i se substituie sfatul zeilor care «nu îngăduie, în chibzuința lor, să se săvîrșească o asemenea căsătorie». — Totodată, trăsnetul lui Zeus și tridentul lui Poseidon se găsesc strîns asociate în *Iliada*, XX, 56-58: Zeus tună din înălțuri; Poseidon izbește Pămîntul din adîncuri.

ţintuit locului, neclintit, asemeni unei columne *(stēlē)*»[90]. Asemuirea luptătorului ţintuit de pămînt, ca prin farmec, cu o coloană funerară capătă aici o semnificaţie deplină nu numai pentru că moartea, înlănţuindu-l pe omul viu, îl încremeneşte într-o neclintire de piatră, ci şi pentru că stela simbolizează ţintuirea, înrădăcinarea într-un punct anume al pămîntului a acestei puteri mobile, fluide, ubicue pe care o întruchipează *psykhē*, sufletul defunctului. Al doilea episod al *Iliadei* este tot atît de sugestiv[91]. Otos şi Ephialtes, fiii lui Aloeus, l-au ferecat pe Ares cu o strașnică legătură *(dē̂san kraterôi enì desmôi)*. Ceea ce înseamnă că l-au zăvorît într-un chiup de bronz din care zeul nu mai poate ieşi. *«Khalepòs he desmòs edámna»*, precizează Homer: «O legătură cruntă l-a supus». Expresie într-atît de izbitoare încît s-a încercat apropierea chiupului de bronz care îl subjugă pe Ares, asemeni unui lant, de un alt urcior, încins tot cu cercuri de bronz, căruia Poseidon i-a astupat gura cu porţi de aramă: Tartarul, aşa cum îl descrie Hesiod chiar în pasajul în care evocă temniţa Titanilor surghiuniţi de Zeus[92].

În mîinile lui Zeus, flacăra orbitoare a fulgerului, folosit ca o armă de azvîrlit căreia nu-i poţi ţine piept, produce asupra locurilor acelaşi efect de stupoare «paralizantă» ca şi scînteierea armelor de bronz asupra oamenilor, acea lucire a aramei care se înalţă pînă la cer şi îngheaţă de spaimă sufletul adversarului. Formulei din *Theogonia*: *«ósse d' ámerde... augē̂»* (698), «strălucirea trăsnetului le orbea ochii (Titanilor)» îi corespunde, cuvînt cu cuvînt, aceea din *Iliada*: *«ósse d' ámerde augē̂»* (XIII, 340), «strălucirea bronzului le orbea ochii (luptătorilor)». Concentraţie de lumină şi foc, fulgerul, aidoma otelului alb din care este făurită securea *(hárpē)* lui Kronos, îşi trage obîrşia din sînul întunecat al Gliei, unde stă mai întîi ascuns (505). Gaia îi

90. *Iliada*, XIII, 434-437.

91. *Ibid.*, V, 385 *sq.*

92. *Theogonia*, 726-735. Cf. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, p. 61.

încredințează fiului ei ca armă o *hárpē*, un *dólos* pe care ea l-a conceput. Prin măiestria lor, Ciclopii îi făuresc lui Zeus trăsnetul; meșteșugul lor *(mēkhanaí*, 145), precum și forța proprie fac din această putere primordială a focului arma care va fi mînuită de noul suveran, atributul care îl va desemna ca domnitor al Cerului, în înaltul văzduhului luminos — cel puțin atîta vreme cît nici un fiu al zeiței Metis sau Thetis nu va fi «născocit», la rîndu-i, un foc încă și mai puternic decît trăsnetul. Zeii înșiși, oricît de luminoși, de strălucitori și de scînteietori ar fi ei în tînăra lor vitalitate, nu pot înfrunta fără primejdie această difuziune a celui mai intens foc, această țîșnire a luminii celei mai vii. Nici o armă n-ar avea puterea de a-i răpune pe Nemuritori; dar săgeata de foc din mîinile suveranului îi hărăzește dinainte pe adversarii lui Zeus Tenebrelor, acestei Nopți în care rămîn ferecați, departe de lumina Soarelui, zeii înfrînți. Lumina strălucitoare a trăsnetului și a fulgerului, citim în *Theogonia*, le răpește Titanilor vederea «în pofida forței lor». Ei sînt calificați, în această împrejurare, cu atributul *khthónioi*[93]. Epitetul i-a pus în încurcătură pe comentatorii moderni. Mazon traduce: fii ai pămîntului, ca și cum ar fi fost vorba despre *gēgeneîs*. Titanii sînt, de bună seamă, odrasle ale Pămîntului, dar Gaia nu este niciodată numită *khthṓn* la Hesiod, iar din punct de vedere genealogic Titanii sînt asociați, îndeobște, numelui tatălui lor, și nu celui al mamei. Hesiod îi numește *Ouranídai*. Adjectivul *khthónioi* echivalează aici, așa cum notează cu îndreptățire comentariul lui West[94], cu *hypokhthónioi*, subpămînteni: Titanii sălășluiesc, de fapt, *hypò khthonós* (717), sub pămînt, acolo unde i-au azvîrlit Cei-cu-o-sută-de-brațe. În *Imnul homeric către Apollon Pythianul*, atunci cînd Hera îi invocă izbind pămîntul cu podul palmei, ea li se adresează cu numele de «Zei Titani ce locuiți sub pămînt»[95]. Descrierea lor drept

93. *Ibid.*, 697.

94. M. L. WEST, o.c., p. 351.

95. *Imnul homeric către Apollon*, I, 355. În aceeași ordine de idei, cf. *Iliada*, XIV, 203-204.

subpămînteni, chiar mai înainte de a fi aruncați de către Hecatonhiri în adîncul Tartarului, nu are o simplă valoare de anticipație. Rupți de lumina Soarelui, văduviți de vedere, Titanii aparțin din acest moment tărîmului Nopții[96]. Chiar de pe-acum, ei se află la bunul plac al lui Zeus, găsindu-se lipsiți de apărare înaintea unui vrăjmaș al cărui ochi, spre deosebire de al lor, rămîne pururi larg deschis, fără ca vigilența-i să se dezmintă o singură clipă. Iar arma de foc — care îi surprinde și le răpește vederea — constituie, potrivit expresiei din drama eschiliană *Prometheus*, săgeata veșnic trează, ce nu cunoaște noaptea somnului, *ágrypnon bélos* (358)[97]. Prin urmare, Hecatonhirilor nu le rămîne decît să desăvîrșească, împlinind oarecum în sensul propriu al cuvîntului, sarcina pe care arma Ciclopilor o îndeplinise deja în felul ei, rupîndu-i pe Titani de lumea vigilenței și a luminii. Ținuți sub stîncile care îi apasă, oștenii lui Kronos sînt «aruncați în întuneric» *(eskíasan)* de către Hecatonhiri, rămînînd astfel ferecați în lanțuri chinuitoare și surghiuniți sub pămînt, în adîncurile întunecate ale Tartarului de unde nicicînd nu vor mai ieși[98].

În lupta împotriva lui Typhon, episoadele se înlănțuiesc într-un mod similar pentru a exprima, de-a lungul secvențelor povestirii, tema mitică a unei vigilențe suverane care culminează prin puterea de a surprinde, de a paraliza și de a încătușa adversarul cu lovitura trăsnetului. La Hesiod, «Typhon ar fi ajuns regele Muritorilor și al Nemuritorilor, dacă părintele zeilor și al oamenilor nu l-ar fi

96. Cf. CALLIMAH, *In lavacrum Palladis*. Pentru a arăta că Athena l-a orbit pe Teiresias, vinovat de a o fi văzut pe zeiță în timp ce se scălda, textul se slujește de formula: «Noaptea i-a cuprins ochii» (82).

97. În ceea privește neputința de a scăpa fără a fi văzut de ochiul lui Zeus, cf. *Prometheus*, 902-906. Corul Oceanidelor dorește ca iubirea nici unuia dintre zeii cei mari să nu-și coboare asupră-le *áphykton ómma*, ochiul de care nu poți fugi: un asemenea război este, adaugă ele, imposibil de purtat, *apólemos*... *pólemos*, nelăsîndu-ți nici o cale de scăpare, *ápora pórimos*. Și sfîrșește astfel: «Nu văd cum m-aș putea feri de *metis* a lui Zeus».

98. *Theog.*, 715-717.

zărit pe neașteptate, cu privirea lui pătrunzătoare: el tună scurt și năprasnic»[99]. Aici, contrastul cu Kronos — cel care, deși își ține ochiul treaz și stă necontenit la pîndă (466), se lasă totuși surprins de înșelăciunea Rheei — este deplin. În versiunea lui Epimenides, condiția unei vigilențe fără cusur din partea monarhului este subliniată chiar prin desfășurarea povestirii. Greșeala de a-și fi coborît garda, chiar și pentru

99. *Ibid.*, 838-839; aceeași asociere dintre privirea pătrunzătoare a lui Zeus și lovitura trăsnetului sau a fulgerului se întîlnește în *Iliada*, VIII, 132-133. Raportul strîns existent între puterea privirii zeului suveran și trăsnet, sulița străfulgerătoare din mîinile lui, se află subliniat cu o deosebită limpezime în *Prometeu încătușat*. Săgeții mereu neadormite, *ágrypnon bélos* — simbolizînd trăsnetul lui Zeus —, i se opune strălucirea unei priviri năprasnice *(gorgôpòn sélas)*, tîșnind ca un fulger *(éstrapte*; cf. numele Ciclopului Steropes) din ochii lui Typhon; scînteierea privirii lui exprimă năzuința acestei făpturi monstruoase spre răsturnarea, prin violență, a supremației lui Zeus (356-358). Bătălia îi aduce față în față, întrucîtva ochi contra ochi, pe zeul suveran și pe răzvrătitul dornic a-l detrona; dar privirea fulgerătoare a lui Zeus se dovedește deosebit de promptă și de eficace; victimă a violenței privirii cu care voia să-l înfrunte pe Zeus, Typhon va cădea în cele din urmă doborît de «brațul» stăpînului Cerului: *pròs bían kheiroúmenon* (353). Legătura pe care o putem stabili, după părerea noastră, între privirea lui Zeus și flacăra fulgerului va apărea cu atît mai firească, cu cît ochiul, în opinia comună a grecilor, are aceeași esență ca și focul. ARISTOTEL recunoaște faptul că, pentru majoritatea filozofilor, ochiul și vederea sînt înrudite cu focul *(De sensu*, II, 437 *a* 19 *sq.)*. Privirea a fost deseori socotită de către antici asemenea unei raze *(aktís)* emise de focul ochilor în direcția obiectului (EMPEDOKLES, fr. 415 *(B* 84), în Jean BOLLACK, *Empédocle*, t. 2, p. 135, r. 6; PLATON, *Timaios*, 45 *b-c)*. Empedokles denumește flacăra dinlăuntrul ochiului — pe care Afrodita a învelit-o și a apărat-o cu membrane, aidoma unui pat cu așternuturi fine — *koúrē kýklōps*, fetița (sau pupila) cu ochiul rotund (cf. J. BOLLACK, *o.c.*, t. 3, p. 324 *sq.*). Ar fi, poate, drept să presupunem, așa cum sugera Van Berg în timpul unuia dintre seminarele noastre desfășurate la École des Hautes Études, existența unei legături nemijlocite între ochiul rotund al Ciclopilor și funcția atribuită lor de Hesiod, aceea de stăpîni ai focului metalurgic, de făurari ai trăsnetului *(Theog.*, 141: *teûxán te keraunón)* în slujba lui Zeus. Cei trei Ciclopi hesiodici s-ar defini atunci, în raport cu cei trei Hecatonhiri, ca fiind aceia care îi conferă regelui zeilor puterea ochiului și a privirii, alături de cei care îi aduc puterea mîinii și a brațului.

o clipă, este gata să-l coste pe Zeus tronul. Typhon profită de pe urma faptului că Olimpianul, cel care n-ar fi trebuit să atipească niciodată, a lăsat somnul să-i închidă pleoapele. El urcă spre palatul regal, trece de porți și pătrunde înăuntru. Aproape că pusese mîna pe domnie, cînd Zeus, înfruntîndu-l fără veste, îl lovește de moarte cu trăsnetul[100]. În *Theogonia*, descrierea luptei cu Typhon amintește de războiul purtat împotriva Titanilor. Trăsnetul lui Zeus zguduie universul din vîrf pînă în temelii. Din înaltul Cerului și pînă în adîncul Tartarului, totul se clatină și clocotește. Biciuit de lovituri, mutilat, Typhon se prăbușește. Pentru a desăvîrși biruința de a-și fi «subjugat» vrăjmașul, Zeus îl aruncă în Tartar[101]. La Apollodoros, regele zeilor își trăsnește adversarul, apoi prăvălește asupra lui muntele Etna, așa cum Hecatonhirii îi striviseră pe Titani sub stînci, încătușîndu-i[102]. Cu adevărat, la Pindar, Typhon zace «înlănțuit» *(dédetai)* sub Etna: «coloana Cerului» îl ține legat și întreaga Sicilie îl apasă, strîngîndu-l *(piézei)*[103]. Cum trebuie înțeleasă această strînsoare? În *Odiseea*, contemplînd legăturile magice cu care Hephaistos i-a încleștat pe Ares și pe Afrodita de patul iubirii lor, Hermes își dorește, în glumă, să fie și el în compania zeiței, *en desmoîsi krateroîsi piestheís*, strîns în legături încă și mai strașnice[104]; în alt pasaj, Ulise îi roagă pe soții lui să se învoiască și să-l lege strîns *(piézein)* cu mai multe funii, pentru a fi în stare să țină piept chemării sirenelor[105]. Ne-am putea chiar încumeta să precizăm forma pe care au luat-o uneori, în imaginația mitică, legăturile care îl ferecau pe Typhon sub Etna. Prometheus amintește cu milă soarta nestăpînitului Typhon, un

100. EPIMENIDES, fr. *B* 8, in Diels-Kranz, *FVS*[7], I, p. 34.
101. *Theog.*, 839-868.
102. APOLLODOROS, I, 6, 3.
103. PINDAR, *Pythice*, I, 52 și 34-36.
104. *Od.*, VIII, 336.
105. *Od.*, XII, 164.

rebel aidoma lui, «doborît prin forță»[106], al cărui trup, acum neputincios, zace departe, «strivit sub rădăcinile Etnei *(ipoúmenos rhízaisin Aitnaíais hypo)*»[107]. Prometheus este și el pus în lanțuri, precum Typhon și Titanii, de regele zeilor. În unele reprezentări, el este înfățișat în ipostaza descrisă de *Theogonia:* ferecat de un stîlp cu ajutorul unor lanțuri care nu pot fi desfăcute[108]. În tragedia eschiliană, el apare chiar de două ori încătușat: o dată, la începutul piesei, Hephaistos îl pironește de o stîncă prin intermediul unor cătușe cu neputință de sfărîmat. Zeul faur săvîrșește această muncă împotriva voinței sale, la porunca lui Zeus, fiind supravegheat de *Kratos* și *Bie*, Dominația și Violența, reprezentanții direcți ai suveranului. Puterea de încătușare a lui Hephaistos nu se situează, precum cea a lui Zeus, la nivelul suveranității, ci dedesubt, în slujba Stăpînirii; el joacă rolul unui simplu instrument. Prometheus este ferecat în lanțuri, pentru a doua oară, la sfîrșitul piesei. Hermes vine să-i ceară, în numele lui Zeus, taina căsătoriei care pune în primejdie tronul regelui zeilor. În fața refuzului primit din partea Titanului, Zeus descarcă asupra-i trăsnetul. Iar dezlănțuirea armei care simbolizează supremația din mîinile suveranului capătă, o dată în plus, un dublu aspect. Ea este, mai întîi, o catastrofă de proporții cosmice, care «învălmășește și răstoarnă universul» (994). Pămîntul, cu rădăcinile lui cu tot, este smuls din temelii; marea, cu valuri mugind, se pornește pînă la Cer să șteargă căile stelelor (1045-1050). Iar pentru

106. *Prometheus*, 335: *pròs bían kheiroúmenon*. Asupra semnificației verbului *kheirô*, a mînui, dar și a supune, a îmblînzi, cf. PLUTARH, *Mor.*, 987 e, unde termenul desemnează, ca și *dámnēmi*, domesticirea animalelor sălbatice pe care oamenii *págais è dólois ekheirōsanto*, «le-au supus cu ajutorul lațurilor sau al capcanelor». Datorită celor o sută de brațe ale lor, Hecatonhirii sînt cu deosebire apți a-i conferi lui Zeus puterea subjugării, *kheiroûn*.

107. *Prometheus*, 365; cf., totodată, PINDAR, *Olymp.*, IV, 11.

108. *Theog.*, 521-522. Această coloană *(kíōn)* ne amintește coloana Cerului, de care este legat fratele lui, Atlas, precum și aceea care îl subjugă pe Typhon.

Prometheus, deja încătușat sub cerul liber, ea este, totodată, o nouă suferință a robiei lui. Flacăra trăsnetului va sparge în țăndări creasta de care este țintuit; trupu-i va fi îngropat sub pămînt (1018), iar de acum înainte o stîncă încovoiată îl va încleșta cu brațele sale, *petraía ankálē se bastásei* (1019). Prometheus se așteaptă chiar ca, în cele din urmă, să fie azvîrlit în Tartar, unde avea să se alăture lui Typhon și Titanilor, ferecați și ei în lanțuri de nedesfăcut, *desmoîs alýtois*[109]. În realitate, soarta lui va fi cu totul alta. Și nu atît pedeapsa Titanilor loviți de trăsnet este evocată prin caznele prometeice, cît suferințele îndurate, la început, de acei fii ai lui Ouranos al căror ajutor avea să se dovedească indispensabil noului stăpîn al Cerului. Lui Prometheus încătușat îi urmează, cu asentimentul lui Zeus[110], un Prometheus eliberat, tot așa cum Hecatonhirii și Ciclopii fuseseră, rînd pe rînd, ferecați în lanțuri și dezlegați apoi[111]. O asemenea schimbare de statut dobîndește în configurația mitului, de fiecare dată, un rol analog. De cum sînt dezle-

109. *Prometheus*, 154 și 1051-1052.

110. *Theog.*, 529. Asentiment care nu pare întotdeauna spontan, și nici voluntar.

111. Potrivit lui Hesiod, puși în lanțuri de Ouranos; după Apollodoros, încătușați de Ouranos, apoi de Kronos. Unele texte posterioare lui Hesiod vorbesc tot despre eliberarea Titanilor de către Zeus. Avem însă de-a face aici cu o interpretare moralizatoare menită a proslăvi mărinimia regelui zeilor. Acțiunea lui apare astfel cu totul gratuită, de vreme ce nu implică nici un fel de răsplătire. El nu mai are nevoie să-și statornicească sau să-și asigure suveranitatea, ci dimpotrivă, puterea lui este acum atît de nezdruncinată, încît își poate îngădui luxul de a-i ierta chiar și pe aceia care-i fuseseră rivali în mod fățiș. Pe deasupra, pentru gîndirea religioasă a grecilor, Kronos și Titanii rămîn Regi. Este cu atît mai greu să ni-i închipuim ferecați în lanțuri de-a pururea, cu cît, în anumite tradiții, Kronos domnește asupra insulei Preafericiților, cf. *Op.*, 169 *a*. Întru totul altfel se petrec lucrurile cu Typhon: deși cazul lui se aseamănă perfect, în *Theogonia*, cu acela al Titanilor, el rămîne totuși în stare de robie atîta timp cît dăinuie domnia lui Zeus — ordinea, cu alte cuvinte. În privința Titanilor eliberați din lanțuri, cf. PINDAR, *Olymp.*, II, 77; *Pythice*, IV, 291; și, mai timpuriu chiar, HESIOD, într-un pasaj cu siguranță interpolat, *Op.*, 169 *a-e*.

gați, în semn de recunoștință pentru această eliberare, Ciclopii îi dăruiesc lui Zeus trăsnetul, unealta victoriei lui (501 *sq.*). Eliberați din lanțurile lor, Cei-cu-o-sută-de-brațe făgăduiesc să aducă în bătălia împotriva Titanilor sprijinul decisiv al forței lor războinice, drept răsplată a «nesperatei binefaceri» (660). În schimbul libertății regăsite, Prometheus, împăcat cu regele zeilor, îi destăinuie secretul care îi va salva coroana. Va veni o zi, prevestise Titanul răstignit, în care «stăpînul Preafericiților va avea nevoie de mine, cu toate cătușele mele, de va voi să afle ce soartă primejdioasă îl pîndește spre a-i răpi sceptrul și mărirea». La nimic însă, adăuga el, nu-i vor sluji nici blîndețea, nici viclenia, nici amenințările, «pînă nu va fi desfăcut mai întîi aceste crunte legături»[112]. Dacă nu se dovedește zadarnică speranța exprimată, la rîndu-i, de cor, într-un alt pasaj, aceea de a-l vedea într-o zi pe Prometheus «tratînd cu Zeus de la egal la egal»[113], aceasta înseamnă că Olimpianului nu-i rămîne nici un alt mijloc de a abate ursita, «ci numai eliberarea lui Prometheus din lanțuri»[114]. Regele zeilor este silit să cadă la învoială cu fiul lui Iapetos, cîtă vreme trebuie să integreze puterii sale suverane șiretenia, înșelătoriile și previziunea secretă a Titanului, să-și asocieze acest tip particular de inteligență întruchipat de Prometheus la edificiul unei domnii care, fără sprijinul lui, ar fi ajuns să se surpe în nenorociri și ar fi sfîrșit în robie. Asemeni iscusinței pline de sîrg a Ciclopilor, ce îi procură arme de neînvins, asemeni forței uluitoare a Hecatonhirilor, capabile să-i încleștezе pe adversari printr-o înmulțită strînsoare, prudența șireată a lui Prometheus face parte din această măiestrie a legăturilor pe care Zeus trebuie să i-o răpească lui Kronos pentru a dispune el singur de ea, în chip deplin, asigurîndu-și astfel domnia veșnică asupra universului.

112. *Prometheus*, 167-170; cf., de asemenea, 375-376 și 510.
113. *Ibid.*, 509.
114. *Ibid.*, 769-770.

Cu toate acestea, prin locul său în cadrul mitului, situîndu-se nu alături de Zeus, ci în fața lui, într-o poziție de concurență și de alianță deopotrivă[115], Prometheus se înfățișează mai degrabă ca un zeu care dezleagă decît ca unul care leagă. De bună seamă, el i-a învățat pe oameni cum să supună animalele, legîndu-le la jug și înhămîndu-le *(Prometheus*, 462-463), dar aceasta este numai una dintre nenumăratele abilități tehnice cu care el i-a dăruit în chip atît de generos: toate meșteșugurile le parvin muritorilor de la Prometheus. Iar dacă în piesa eschiliană planurile lui *(boulaí)* sînt acelea care, ajutîndu-l pe Zeus să-i arunce pe Titani în întunericul Tartarului (219-220), iau locul atribuit de Hesiod trăsnetului Ciclopilor și actelor de captură ale Hecatonhirilor, nimic nu ne îngăduie totuși să precizăm natura stratagemelor folosite de vicleanul fecior al lui Iapetos. În schimb, puterea lui de zeu care dezleagă este subliniată în mod deosebit. Chiar și ferecat în cătușele sale, el rămîne într-o anumită măsură cu neputință de supus, prea șiret pentru a-l ține în lanțuri pînă la capăt. «Bate mai vîrtos, îi poruncește *Kratos* lui Hephaistos, strînge, nu lăsa nici un fel de loc gol: el este în stare să găsească o ieșire din orice situație, chiar fără dezlegare»[116]. Iar Prometheus prevestește: «După ce mă voi fi încovoiat sub povara a mii de suferințe, a mii de năpaste, voi scăpa apoi din lanțurile acestea»[117]. Nu numai pentru sine găsește Titanul întotdeauna un mijloc de a ieși din încurcătură. El a «eliberat» oamenii de spaima morții (248). Mai mult chiar, singurul

115. De remarcat totuși că, din unghiul unei analize structurale, Ciclopii și Cei-cu-o-sută-de-brațe se opun, de asemenea, în anumite privințe, lui Zeus, mai înainte de a i se alătura. Ei sînt, de fapt, prin generația de zei căreia îi aparțin și prin părinții lor, apropiați Titanilor și opuși Olimpienilor. Ei trec, așadar, de la un statut primitiv, care îi situa în opoziția lui Zeus, la o nouă poziție, dobîndită mai apoi, de partea acestuia.

116. *Prometheus*, 59; cf., de asemenea, 470-471.

117. *Ibid.*, 512-513

dintre toți zeii și împotriva voinței lui Zeus — cel care dorea, la începutul cîrmuirii sale, să vadă pierind neamul omenesc —, el a înfăptuit pentru omenire ceea ce Olimpianul făcuse pentru Ciclopi și pentru Cei-cu-o-sută-de-brațe: «Iată, poate declara cu mîndrie Titanul, ce am cutezat eu: i-am descătușat *(exelysámēn*, 235) pe oameni și i-am împiedicat să coboare zdrobiți în Hades». Dar ce putea însemna această «descătușare» a oamenilor, dacă nu salvarea lor de la pieire? Odraslă a Nopții, *Thánatos*, Moartea, este o divinitate cumplită, neînduplecată în inima-i de aramă; numai ce-și aruncă asupra unui om laturile sale, că îl oprește de-a pururea pe cel înhățat[118]. Atunci cînd Zeus le răpește Titanilor lumina ochilor, iar Hecatonhirii îi aruncă în întuneric, aceasta este deja, precum am văzut, o modalitate de a-i lega. Iar încătușarea se dovedește pentru ei sinonimă cu o surghiunire la nemișcare, în Noaptea Tartarului. Dimpotrivă, «a-i dezlega» pe Hecatonhiri și pe Ciclopi înseamnă a-i readuce la lumina Soarelui, cu tot ceea ce ea implică, atît pentru zei, cît și pentru oameni, anume vivacitate și mișcare. *Theogonia* vorbește despre Cei-cu-o-sută-de-brațe, «eliberați din lanțurile lor» (659-660) și «readuși la lumină» (626 și 669)[119], fără a face nici o deosebire între cele două expresii. Pe de altă parte, în anumite versiuni ale legendei sale, Prometheus i se substituie lui Hephaistos în rolul de stăpînitor al unei magii cu puteri eliberatoare. El este cel care plăsmuiește prima femeie, Pandora, sau chiar cel care zămislește neamul omenesc, însuflețind materia lipsită de viață; el dezleagă brațele și picioarele din lutul

118. Cf. *Theog.*, 765. Despre moartea ca încătușare, cf. *Il.*, IV, 517: *moîra* îl legă pe Diores (...) întunericul îi acoperi ochii *(skótos óss' ekálypse)*. — Asupra expresiei *moîra thanátou*, *Od.*, II, 100; III, 238; XVII, 327; și ONIANS, *The Origins of European Thought*[2], p. 327 și următoarele.

119. Cf. *Prometheus*, 1020: zdrobit sub povara stîncii care îl înclestează, Prometheus va avea de așteptat multă vreme pînă ce va putea reveni la lumină.

înmuiat în apă pe care îl modelează, insuflîndu-i viață și mișcare[120]. Tot el este cel care îi dă ajutor lui Zeus, chinuit de durerile facerii, după ce își înghițise prima soție: Titanul îl eliberează, dînd drumul, cu o lovitură de bardă, copilei pe care Metis o purta în pîntece — zeița Athena, închisă în teasta tatălui său, fără putința de a ieși[121].

Acestui statut ambiguu al Titanului — aliatul indispensabil lui Zeus în cucerirea și menținerea puterii, dar și opus lui, potrivnic și împăciuit totodată cu suveranul, încătușat și dezlegat mai mult sau mai puțin cu voia lui Zeus, mai mult sau mai puțin în pofida lui — îi găsim confirmarea într-o cutumă atestată de două fragmente eschiliene menționate la Athenaios[122]. Potrivit piesei *Prometheus descătușat*, încununarea creștetului este un obicei închinat lui Prometheus, *«antípoina toû ekeínou desmoû*, spre răscumpărarea încătușării suferite de el». Un pasaj din drama *Sfinxul* precizează această relație de polaritate existentă între cununa care consacră integritatea religioasă a unui individ sau răsplătește învingătorul și lanțul care îl ține încătușat pe învins: «Oaspetelui străin *(xénōi)*, o cunună, dar o cunună după datina străveche: cea mai bună legătură *(áristos desmôn)*, cum a spus Prometheus». Cununa străveche a lui Prometheus nu este împletită din frunze de laur sau de măslin, precum una obișnuită, ci din răchită *(lýgos)*. Discursul erudit al lui Athenaios se străduiește să deslușească această ciudățenie: «O cunună de răchită este un lucru fără noimă, căci răchita se folosește la confecționarea funiilor și a rețelelor de vînătoare *(pròs desmoùs gàr kaì plégmata)*»[123].

120. APOLL., I, 7, 2; PAUS., X, 4, 4; CALLIMAH. fr. 192 Pfeiffer; ESCHIL, fr. 369 Nauck[2]; ARISTOFAN, *Păsările*, 684; HERONDAS, *Mimiambi*, II, 28-30; PHILEMON, fr. 89 Kapp; STOBAIOS, *Florilegium*, II, 27; *Etym. Magn.*, *s.v. Ikonion*, p. 471, 1 *sq.*; OVIDIUS, *Metamorfoze*, I, 80 *sq.*; SERVIUS, în *Vergilii Eclogas*, VI, 42.

121. EURIPIDE, *Ion*, 452.

122. ATHENAIOS, 674 *d-e*.

123. *Ibid.*, 671 *f*.

Tratatul lui Menodotos din Samos, consacrat faptelor de seamă din patria lui, aduce autorului *Banchetului înțeleptilor* elementele unei soluții[124]. Cununa de răchită este corelată aici cu practica unui cult al «statuii înlănțuite»; samienii au închinat acest rit, asupra căruia nu ne putem opri acum, idolului arhaic al Herei *(brétas)*, făurit din lemn și întruchipînd, ca și la Sparta, o Hera *lygódesmos*, ferecată într-un mănunchi de nuiele pentru a nu se putea elibera singură. Apollon, consultat de carieni în această privință, le răspunde că sînt datori să-și ispășească vina de a o fi legat pe zeiță, plătind cu propria persoană, dar că această reparație nu le va fi impusă, ci o vor accepta ei înșiși, de bună voie, fără a avea de suferit cu adevărat vreo vătămare de pe urma ei.

«Aceeași ispășire, comentează Athenaios, i-a prescris Zeus lui Prometheus, după ce i-a dezlegat dureroasele lanțuri; cînd Titanul a consimțit din toată inima la o reparație care nu-i aducea nici o suferință, regele zeilor i-a poruncit să plătească cu acest preț»[125]. Citind textul lui Athenaios — în care cununa de răchită a lui Prometheus amintește fără doar și poate lanțurile de altădată, dar în care, dimpotrivă, cătușele fiului lui Iapetos se prefac într-o cunună de învingător[126] —, nu este nicidecum ușor de stabilit cine a cîștigat pînă la urmă în fața celuilalt, zeul suveran sau Titanul cel viclean, în acest joc de-a legatul și dezlegatul prezidat de *metis*[127].

---

124. *Ibid.*, 672 *a*-673 *b*.

125. *Ibid.*, 672 *f*.

126. Cf. HYGINUS, *Poet. astr.*, I, 15, p. 54 Bunte: *«(Promethea) nonnulli etiam coronam habuisse dixerunt, ut se victorem impune pec casse diceret: itaque homines in maxima laetitia victorisque coronas habere instituerunt»*.

127. Aceste rînduri fuseseră deja scrise, atunci cînd am putut lua cunoștință de studiul lui Angelo BRELICH, ale cărui concluzii se aseamănă, în mare parte, cu ale noastre: «La Corona di Prometheus», *Hommages à Marie Delcourt*, Coll. Latomus, vol. CXIV, Bruxelles, 1970, p. 234-242.

Un ultim detaliu îl apropie pe Prometheus de Ciclopi și de Cei-cu-o-sută-de-brațe, punînd totodată în lumină anumite aspecte ale robiei lor comune și vremelnice. *Theogonia* lui Hesiod păstrează tăcerea asupra modului în care Zeus îi eliberează pe viitorii lui aliați din rîndul acelor fii ai lui Ouranos rămași în lanțuri sub domnia fratelui lor, Kronos. Apollodoros ne oferă o precizare, destul de enigmatică la prima vedere: «Zeus le desfăcu lanțurile, după ce o ucisese mai întîi pe Kampe, gardiana lor»[128]. Kampe, Curba, desemnează în lumea animalelor o specie de omidă care se poate înfășura toată în juru-i, asemeni unui ghem; potrivit unei glose aparținînd lui Hesykhios, cuvîntul ar fi însemnat, la Epikharmos, *kêtos*, un soi de monstru marin, mlădios, asemănător focilor cîrmuite de Bătrînul Mării, cel ce nu poate fi prins niciodată, magicianul devenit maestru în materie de vicleșug, eschivări și înșelăciuni, acela pe care nu-l poți supune decît legîndu-l în cleștele unei strînsori de nedesfăcut[129]. La Diodor, Kampe este un monstru zămislit de Glie; Dionysos o răpune mai înainte de a-i înfrunta pe Titani[130]. Nonnos o înfățișează cu chipul unei nimfe a Tartarului, avînd aripi negre, solzi întunecați și gheare încovoiate precum tăișul unei *hárpē*[131]. Am putea crede că natura curbă care o apropie pe Kampe de Kronos, cel *ankylomḗtēs*, și, mai mult chiar, de *ankálē petraía*, stînca încovoiată care îl apasă pe Prometheus, o desemnează pe această progenitură a Gliei drept stăpînă a legăturilor, drept păzitoare subpămînteană a celor ferecați în lanțuri. Totuși, verbul *kámpto* nu înseamnă numai a încovoia, ci și a îndoi, a înclina, a apleca. Acest termen, utilizat la diateza pasivă, revine cu o uimitoare stăruință în tragedia eschiliană *Prometheus*, pentru a descrie chinul Titanului supus la cazne. «Eu am descătușat omenirea, declară Prometheus corului

128. APOLLODOROS, I, 2, 1.
129. *Od.*, IV, 400 și următoarele.
130. DIODOR, III, 70.
131. NONNOS, *Dionys.*, XVII, 236-264.

Oceanidelor. Şi de aceea mă încovoi *(kámptomai)* astăzi sub povara unor astfel de suferinţe, atît de crunte pentru cel care le îndură, atît de jalnice pentru cel care le priveşte»[132]. Aceeaşi expresie este reluată încă în două rînduri: «Iată la ce fel de caznă mă supune astăzi Zeus, pe mine, cel care l-am ajutat să-şi statornicească puterea»; «Numai după ce mă voi fi încovoiat sub povara a mii de chinuri mă voi elibera din lanţurile-mi»[133]. Kampe nu este Cea curbă numai prin calitatea ei de stăpînă a legăturilor, ci şi prin faptul că ea îi «pleacă» pe Ciclopi şi pe Hecatonhiri, aşa cum, la Pindar, Zeus «i-a plecat» *(ékampse)* pe muritorii prea semeţi[134].

Prezenţa personajului Kampe, pusă astfel în lumină de textul lui Eschil, ne permite, poate, să aprofundăm analiza noastră. Continuînd un studiu al lui Keramopoullos privitor la modul de execuţie capitală denumit *apotympanismós*, în care savantul grec a putut recunoaşte o formă deosebit de crudă a pedepsei publice — în timpul căreia condamnatul, dezbrăcat pînă la piele, era bătut în cuie pe un stîlp ridicat pe pămînt —, Louis Gernet a explicat semnificaţiile juridice şi religioase ale osîndei lui Prometheus. Este vorba despre o expunere înjositoare, asemeni celei reprezentate de *apotympanismós*, asupra căreia un pasaj din *Legile* lui Platon ne aduce interesante precizări[135]. Pentru anumiţi delincvenţi, pedeapsa consta «într-o expunere infamantă, aşezaţi sau în picioare *(amórphous hédras è stáseis)*, în preajma templelor,

132. *Prometheus*, 237.

133. *Ibid.*, 306 şi 512-513.

134. *Pythice*, II, 51.

135. Louis GERNET, «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», *L'Antiquité classique* 5, 1936, p. 325-339 (= *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 288-301). Louis Gernet se întreabă dacă nu cumva, în *Theogonia* lui HESIOD, cuvîntul *méson* din versul 522 ar trebui raportat la Prometheus, dar nu pentru a evoca pedeapsa tragerii în ţeapă, ci poziţia şezînd. Asupra celorlalte interpretări ale textului, cf. M. L. WEST, *o.c.*, p. 312.

la hotarele țării»[136]. Merită reținute mai multe trăsături. Condamnatul trebuie să fie izgonit din cetate; în vederea acestei expulzări, el își ispășește pedeapsa «la hotarele țării», iar osînda lui are valoarea unui *hyperorismós*, a unui surghiun în afara lumii căreia îi aparținea. Pe de altă parte, atitudinea celui osîndit joacă un rol esențial în această răstignire pe stîlpul infamiei. Așa cum arată Platon, există două modalități de răstignire: fie în picioare, fie șezînd. În piesa eschiliană, cătușele lui Prometheus îl țintuiesc de stîncă stînd în picioare; tot astfel, anumite reprezentări figurative îl înfățișează în picioare, înlănțuit de un par sau de un stîlp. Primele cuvinte ale lui Hephaistos urmăresc să-l avertizeze pe Titan asupra nenorocirii ce îl așteaptă: «Vei avea de îndurat, pe această stîncă, o strajă chinuitoare, mereu în picioare *(orthostádēn)*, fără a apuca să dormi și fără a-ți îndoi genunchiul *(ou kámptōn gónу)*»[137]. Expresia *kámptein gónу*, a pleca genunchiul, este întrebuințată aici cu sensul ei obișnuit: a se odihni, a se întinde, a se destinde[138]. Utilizarea ei[139] accentuează, prin contrast, semnificațiile pe care le capătă cuvîntul, atunci cînd este rostit de Prometheus: Titanul «se încovoaie» sub povara unei suferințe cu atît mai crunte, cu cît nu-i îngăduie să-și plece genunchii, nici măcar o clipă. Dar în cele mai vechi reprezentări (îndeosebi pe o piatră gravată din Creta, un relief arhaic din Olympia și pe numeroase vase pictate), Titanul este înfățișat ferecat de stîlpul său, așezat, sau, mai bine spus, chircit, cu genunchii strînși înaintea lui. Ce semnifică această poziție? Ea corespunde unei atitudini rituale, adoptate în momentele de supli-

136. PLATON, *Legile*, 9, 855 *c*. În piesa eschiliană, Prometheus stăruie asupra caracterului public al osîndei sale: umilirea lui devine încă și mai chinuitoare întrucît este expus în văzul tuturor: cf. 92-93, 118-119, 140, 155-159, 244-246, 298-299, 302-303, 540-541, 553-554, 1093.

137. *Prometheus*, 31-32.

138. *Iliada*, VII, 118; XIX, 72; *Od.*, V, 453; SOFOCLE, *O.c. la Colonos*, 19 și 85; EURIPIDE, *Hecuba*, 1080 și 1150.

139. Cf., pe lîngă versul 32, versul 396.

cație și de doliu sau cu prilejul inițierii, atitudine despre care Louis Gernet a arătat că simbolizează, în cazul supliciului, o stare de moarte virtuală — expulzarea vinovatului din domeniul vieții și, totodată, din teritoriul cetății sale. Nu înseamnă numai pedepsirea criminalului, înlănțuindu-l de un stîlp, ci știrbirea calității lui vitale și religioase prin tratamentul umilitor care îi este aplicat în public, «a suprima în individ o forță «mistică», reprezentînd ființa lui și valoarea lui existențială — ceea ce desemnează *timé*, în limba greacă»[140]. Aceasta este, în fapt, natura «legăturii» impuse de stăpînul zeilor acelora pe care îi surghiunește la hotarele lumii, asemenea osîndiților pe stîlpul infamiei, «departe de oameni și de zei», pentru a-i ține acolo, lipsiți de orice mărire, încremeniți și neputincioși, într-o stare aidoma cu moartea[141].

*
* *

De vreme ce aceste analize ne-au ajutat să distingem mai bine statutul Ciclopilor și al Hecatonhirilor, să le definim poziția în raport cu frații lor Titanii, cu Zeus sau cu un personaj precum Prometheus al lui Eschil, ele ne îndreptățesc, poate, să propunem punctelor obscure ale textului hesiodic o explicație adecvată logicii povestirii.

În perspectiva hesiodică, Kronos este cel dintîi monarh. Ca urmare, el întemeiază suveranitatea. Instaurarea acestei puteri, pînă atunci necunoscute lumii, se săvîrșește printr-un viclesug pus la cale de Gaia, înfăptuit însă de dibaciul și cutezătorul ei fiu. Iar acest *dólos* care instaurează supremația îmbracă un dublu aspect, pozitiv și negativ în egală măsură,

140. L. GERNET, *o.c.*, p. 300-301.

141. După victoria sa, Zeus le împarte Olimpienilor cinstiri și privilegii, iar pe Titani îi despoaie de *timé* chiar prin aruncarea lor în lanțuri, la marginea lumii; cf. *Theog.*, 629 și 885, de-o parte, 421-429, de alta.

cu neputință de separat. El determină, pe de o parte, trecerea universului la un stadiu de evoluție mult mai avansat: geneza își reia cursul, spațiul se deschide, lumea se organizează. Îmbrățișării Cerului cu Glia, într-o unire necontenit repetată, îi urmează domnia unui monarh care, din înălțimile Cerului, supraveghează cu ciudă tot ceea ce se petrece în diferitele colțuri ale lumii. Pe de altă parte, acest *dólos* este, totodată, o cumplită fărădelege, un atentat săvîrșit împotriva acelor puteri primordiale care constituie obîrșia și izvorul întregii existențe. Nu există, așadar, nici un fel de ordine cosmică veritabilă fără diferențiere, ierarhie și supremație. Dar nici supremație fără luptă, nedreptate față de semeni, constrîngere impusă prin trădare și silnicie. Gestul lui Kronos, prin ruptura pe care o provoacă în alcătuirea lumii, îngăduie fiecărui lucru să capete forma proprie și să-și găsească locul în spațiu și timp; fiind însă o răzvrătire împotriva Cerului-Tată, actul acesta întipărește în ființă, de-a pururi, prezența răului. Păcatul lui Kronos nu poate fi șters niciodată. Nu există cale de întoarcere înapoi. El nu poate fi decît plătit, căci crima va reveni, peste ani, pentru a-l lovi pe cel care a comis-o. Kronos va îndura din partea fiului său un tratament asemănător celui la care el însuși își supusese tatăl[142]. Dar, spre a restabili echilibrul fără ca lupta

142. Răsturnîndu-l și încătușîndu-l pe Kronos, Zeus devine astfel instrumentul Eriniei care îl răzbună pe Ouranos. Este ceea ce Hesiod subliniază în două rînduri: în versul 210, Ouranos îi previne pe Titani asupra faptului că nu vor scăpa nepedepsiți pentru fărădelegea lor, căci viitorul nu va întîrzia să împlinească această răzbunare; în versul 472, Ouranos și Gaia uneltesc împreună cu Rhea un plan prin care, salvîndu-l pe Zeus, îl vor face pe Kronos să-și plătească datoria față de Eriniile tatălui său. Dacă pedeapsa trebuie să fie pe măsura vinovăției, înțelegem de ce, în unele versiuni, osînda lui Kronos a fost imaginată după modelul crimei pe care el însuși o săvîrșise. Este vădit însă caracterul secundar și marginal al acestor versiuni, care par să se fi dezvoltat în sînul unei secte precum cea a orficilor. Apollonios din Rhodos vorbește despre existența unei insule în care se afla ascunsă securea folosită de Kronos la mutilarea mădularului bărbătesc al tatălui său; el mai afirmă că Feacienii înșiși s-ar fi născut din sîngele lui Ouranos (*Argonauticele*

pentru putere să se nască încă o dată și să reizbucnească, la nesfîrșit, generație după generație, supremația lui Zeus trebuie să scape din acest angrenaj al vinii și al pedepsei declanșat de întortocheata *metis* a lui Kronos. Noul suveran nu are puterea de a ține timpul pe loc, de a opri cursul nașterilor sau de a pecetlui devenirea; spre deosebire însă de tatăl său, el este dator să găsească un mijloc de a instaura o orînduire în stare să garanteze, odată cu trăinicia domniei lui, stabilitatea cosmosului și, totodată, să asigure puterilor divine care i-au dat sprijin o tinerețe veșnică, o forță nezdruncinată, precum și dăinuirea privilegiilor atribuite lor. Zeus nu are putința de a suprima răul care, de acum înainte, face parte integrantă din lume. El îl poate doar alunga, «ține deoparte» de zei[143], surghiunindu-l departe de ei, la hotarele lumii, sau izgonindu-l pe Pămîntul oamenilor, pentru a deveni partea hărăzită făpturilor muritoare[144].

Domnia Olimpianului urmează, așadar, după cea a lui Kronos, fără a o repeta totuși. Cel de-al doilea suveran nu este o copie a celui dintîi, ci o replică a acestuia. Răsturnîndu-l, el îndreaptă de fapt șubreda stăpînire instaurată mai întîi. De la un monarh la celălalt, mitul exprimă, deopotrivă, continuitatea și ruptura, concordanța și opoziția.

IV, 982-994). Scoliastul notează faptul că Alceu și Akousilaos împărtășesc amîndoi opinia potrivit căreia Feacienii își trag obîrșia din picăturile de sînge căzute din trupul lui Ouranos (*Sch. Apol.*, IV, 992 = ALCEU, fr. 116 Bergk, 96 Edmonds, 199 Reinach). În versurile 761-765 din *Alexandra*, atît LYKOPHRON, cît și scoliaștii acestui pasaj reiau aceeași temă, înlocuindu-l însă pe Ouranos cu Kronos, pe care Zeus, la rîndul său, l-ar fi castrat (*Scholia in Lycophronis Alexandram*, 762, p. 243 Scheer). Tot astfel, în tratatul său *De mensibus*, LYDUS susține teoria potrivit căreia Afrodita s-ar fi născut din membrul viril al lui Kronos, adică din Timp, adaugă el (*apò toû aiônos*, 4, 64, p. 116, 21 *sq.* Wünsch). Nu putem folosi, credem, aceste mărturii în interpretarea *Theogoniei*, întrucît sînt variante străine tradiției hesiodice a mitului.

143. *Theog.*, 657.

144. *Ibid.*, 585 *sq.*; *Op.*, 80 *sq.*; cf., de asemenea, *Iliada*, XIX, 127-129.

Cît despre *metis* cu care este înzestrat Kronos, nu se pune accent numai pe inferioritatea acesteia față de cea aparținînd lui Zeus, ci și pe aspectul ei tulburător, malefic chiar. Kronos este cumplit, *deinós*; ura îi bîntuie sufletul; pînă și în vicleana lui malitiozitate transpare, asemeni unei rătăciri a inteligenței, asemeni unei dementе, orbirea ucigașă stîrnită de *átē* (*atasthalíē*, 209). Oricît de neîncrezător, de bănuitor ar fi, Vicleanul acesta este cu totul opusul unei firi prudente, întrucît, pentru greci, prudența înseamnă măsură, chibzuință și stăpînire de sine *(sōphrosýnē)*. În acest sens — lăsînd deoparte șiretenia — Kronos se aseamănă cu Ouranos, la fel de impulsiv, de nestăpînit ca și el. Coincidență plină de semnificație: în pasajul în care se menționează încătușarea Ciclopilor de către tatăl lor, Ouranos — pasaj «deplasat», am spus, deoarece nu se încadrează în povestea vrajbei dintre Ouranos și copiii lui, ci în contextul luptei dintre Kronos și Zeus —, zeul Cerului este înfățișat, aidoma fiului său în episodul premergător castrării lui, cu mintea întunecată de *átē (aesiphrosýnēisi)*[145]. Nebuniei lui Kronos ridicînd mîna împotriva tatălui său îi corespunde nebunia lui Ouranos punîndu-i în lanțuri pe aceia dintre fiii săi care vor fi dezlegați de Zeus. În schimb, caracteristica inteligenței lui Zeus este tocmai prudența. Zeul *mētíeta*, spre deosebire de cel *ankylomḗtēs*, se arată a fi o fire chibzuită, cumpătată (656-657), binevoitoare (503 și 660), respectuoasă față de prerogativele celorlalți (392-396; 424-426). Textul subliniază în chip apăsat contrastul dintre «înțelepciunea» care inspiră hotărîrile lui Zeus *(epiphrosýnē*, 658) și rătăcirea care îi înrudește pe Ouranos și pe Kronos *(aesiphrosýnē*, 502).

Kronos deține astfel, prin poziția lui intermediară între Ouranos și Zeus, un statut ambiguu. Zeu subtil și ingenios, întemeietor al suveranității, el se situează, în lupta purtată

145. *Theog.*, 502. Încă din versul 164 Gaia îl numise pe Ouranos *atásthalos*, «trufaș peste măsură».

împotriva lui Ouranos, alături de Zeus; dar în conflictul lui cu Zeus, dat fiind caracterul său fără măsură și necugetat, încă aproape de natura primordială, el se găsește din nou căzut în rînd cu Ouranos.

Suveranitatea lui Zeus conjugă toate formele de putere care, în generația precedentă a «primilor zei», se aflau dispersate. Vicleniei lui Kronos, trufașei lui cutezanțe, ea le alătură — pe lîngă trăsnetul Ciclopilor și însutita prinsoare, cu neputință de înfruntat, a brațelor Hecatonhirilor — știința fără greș a Gaiei în ceea ce privește viitorul, unduitoarea șiretenie cu care zeitățile mării se sustrag inevitabilului și chiar vicleșugurile Afroditei, laolaltă cu dulcea tiranie a farmecelor ei.

Noua cîrmuire divină nu se mărginește la *Krátos* și *Bía*. Stăpînirea și Forța brută; ea se sprijină pe acestea, de bună seamă, însă numai pentru a le pune în slujba unei orînduiri care se află deasupra lor: întrucît Zeus ajunge să unească în propria-i persoană cea mai înaltă putere și cel mai riguros respect al dreptății[146], suveranitatea lui reconciliază supremația prințului și justa distribuire a onorurilor, brutalitatea războinicului și cinstirea legămintelor[147], silnicia și persuasiunea, buna intuiție, vigoarea trupului și toate formele inteligenței.

Pentru Hesiod, întronarea Olimpienilor — zeii socotiți de el drept «autorii tuturor binefacerilor»[148] — instituie un anumit mod de organizare a lumii, în care supremația lui Zeus și domnia dreptății sînt nedespărțite. De îndată ce s-a pus capăt conflictului cu Titanii, Olimpienii «îl îndemnară pe Zeus să ia în mîini puterea și tronul Nemuritorilor; și el fu cel care le împărți cinstirile»[149]. Statornicirea unei

146. *Ibid.*, 395-396: «Iar celor lăsați de Kronos fără cinstiri sau fără privilegii *(átimos, agérastos)*, el le făgădui că vor avea parte de cinste și mărire, așa cum era drept, *hē thémis estín*».

147. *Ibid.*, 402 și 651.

148. *Ibid.*, 46, 111, 633, 664.

149. *Ibid.*, 885; cf. și 612-614. 150. *Ibid.*, 397-398; *Prometheus*, 209 *sq.*

orînduiri întemeiate pe o justă repartizare a funcțiilor și a privilegiilor presupune înfrîngerea acelor zei primordiali reprezentați de Titani, cu toată violența lor. Pe deasupra, Olimpienii au nevoie, spre a dobîndi victoria, de sprijinul divinităților cosmice, acelea care alcătuiesc temeiul și obîrșia puterii și a științei. Zeus stă în fruntea unei noi rînduieli, dar forțele pe care el le pune în mișcare și le adună la un loc erau deja prezente în lume, înainte de venirea lui. Gaia îi oferă știința ei oraculară, de divinitate htoniană; de la Metis, Oceanida, și de la Afrodita, odraslă a Talazului, Zeus își însușește vicleșugurile inteligenței și tertipurile seducției. *Krátos* și *Bía*, Stăpînirea și Forța brutală, care îl însoțesc pretutindeni, în calitatea lui de rege, au alergat la cea dintîi chemare spre a se alătura taberei lui Zeus, împreună cu mama lor, apa Styxului, după cum îi sfătuise Titanul Okeanos; tot astfel Prometheus — ne spune Eschil —, la îndemnul Gaiei, a venit să-i ofere tînărului zeu șiretenia și intrigile sale[150]. Aidoma procedează și Ciclopii, și Hecatonhirii. Primii au deja în stăpînire trăsnetul, iar ceilalți dețin meșteșugul legăturilor pe care se va bizui noul suveran pentru a învinge și pentru a-și asigura domnia. Dar dacă aceste personaje sînt anterioare lui Zeus prin naștere, cum s-au slujit ele oare de armele și de puterea lor înaintea venirii pe lume a Olimpianului? Este absolut obligatoriu ca ei să nu fi avut putința de a le folosi. Tocmai această «neutralizare» temporară a agenților victoriei, a sprijinitorilor suveranității, este exprimată în mit prin tema încătușării Ciclopilor și a Hecatonhirilor. Cîtă vreme însă Kronos este acela care i-a ferecat în lanțuri, el se dovedește, așadar, mai tare, mai puternic decît frații săi. Dar atunci nu înțelegem cum de i-au putut aduce lui Zeus o izbîndă pe care n-au fost în stare să o obțină pentru ei înșiși. În schimb, dacă sub domnia lui Kronos lanțurile nu i-ar fi împiedicat să acționeze, Zeus n-ar mai fi avut prilejul de a-i dezlega și de a-i cîștiga astfel de partea lui. Eliberați odată cu

150. *Ibid.*, 397-398; *Prometheus*, 209 *sq.*

înlăturarea lui Ouranos, asemeni fraților lor Titanii, ei ar fi fost părtași la stăpînire alături de aceștia și nu ar fi avut nici un motiv să fugă în cealaltă tabără. Prin urmare, nu poate fi Kronos cel care i-a legat și nici cel care i-a dezlegat. Logica mitului nu îngăduie să existe nici un fel de relație, fie ea pozitivă sau negativă, între suveranitatea lui Kronos, pe de-o parte, statutul Ciclopilor și al Hecatonhirilor, pe de alta. De aici tăcerea lui Hesiod, care nu spune nici un cuvînt despre acest subiect. Totuși, pentru a putea fi dezlegați de Zeus, este nevoie ca, la începutul Titanomahiei, Ciclopii și Cei-cu-o-sută-de-brațe să apară ferecați în lanțuri; în acest punct al povestirii poetul va observa, așadar, faptul că ei fuseseră încătușați «de către tatăl lor», atribuind astfel unei vîrste anterioare epocii lui Kronos originea unei înrobiri pe care nu o poate situa în vremea domniei lui, dar care trebuie să dureze pînă în clipa aparitiei lui Zeus. Se pune astfel pe seama lui Ouranos ceea ce nu i se putea imputa primului suveran fără a da loc unei contradicții. Cu toate acestea, în întreaga tradiție greacă posterioară, Kronos va fi cel înfățișat, atîta vreme cît este rege, cu chipul unui zeu în stare să lege și să dezlege, iar după ce va fi înfrînt și detronat, el va apărea ca un zeu încătușat[151].

151. Cf. Marie DELCOURT, *Héphaistos ou la Légende du magicien*, p. 21-23, 25-26, 66-68.

IV

UNIUNEA CU METIS ŞI STĂPÎNIREA CERULUI

Odată încheiat mariajul lui cu Metis, Zeus se căsătoreşte pentru a doua oară cu Titanida Themis[1]. Aceste două căsătorii contribuie la asigurarea supremaţiei noului rege al zeilor, completîndu-se reciproc, după cum cele două zeiţe îşi corespund una alteia, formînd împreună un cuplu de puteri solidare şi opuse totodată. Amîndouă sînt divinităţi oraculare, iar ştiinţa lor îmbrăţişează toată curgerea timpului; şi una, şi cealaltă, prin raportul lor cu apa şi pămîntul — realităţi cosmice primordiale —, sînt înzestrate cu virtuţi mai vechi decît domnia lui Zeus şi chiar decît naşterea tînărului fiu al lui Kronos. Zămislită de Gaia, Themis are în grijă oracolele pămîntului; născută din Okeanos şi Thetys, Metis întruchipează, asemeni Bătrînilor Mării, divinaţia prin intermediul apei[2]. Dar omniscienţa primelor două soţii ale lui

1. HESIOD, *Theog.*, 886: *Prótēn* [...] *Mêtin*, şi 901: *Deúteron* [...] *Thémin*. S-a observat adesea structura regulată, sub forma de triadă, a catalogului hesiodic dedicat soţiilor lui Zeus, începînd de la versul 907 (căsătoria cu Eurynome, succesoarea zeiţei Themis) şi pînă la versul 929, care încheie catalogul (excepţie făcînd versurile 910-911, atetizate de Mazon). Din această privinţă, primele două soţii ale lui Zeus alcătuiesc «un grup aparte» în cadrul seriei; ele se găsesc amîndouă în afara enumerării, de formă triadică, a căsătoriilor care le urmează. Poziţia lor comună se află subliniată prin formula identică folosită în încheierea celor două pasaje pe care Hesiod le consacră acestor două zeiţe: *agathón te kakón te*, în versurile 900 (Metis) şi 906 (Themis).

2. Cf. J.-P. VERNANT, *Revue des Études Grecques*, 1963, p. XVII-XVIII; şi, îndeosebi, M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, cap. III, p. 30-50: Le Vieux de la Mer.

Zeus comportă trăsături diferite și tocmai această deosebire explică motivul pentru care suveranul zeilor se recăsătorește cu Themis numai după ce și-a însușit pe deplin virtuțile Oceanidei Metis, devenind el însuși, odată cu ingerarea ei, *mêtîeta* prin excelență. Știința atotcuprinzătoare a zeiței Themis este legată, în fapt, de o ordine considerată a fi deja instaurată, fixată și statornicită pentru totdeauna. Cuvîntul ei are valoare asertorică, de netăgăduit; ea anunță viitorul ca și cum ar fi fost deja scris; înfățișînd ceea ce va fi sub forma a ceea ce este, Themis nu formulează sfaturi, ci rostește sentințe: ea poruncește sau interzice. Metis, dimpotrivă, privește viitorul în latura lui aleatorie; cuvîntul ei are valoarea unei ipoteze sau a unei prezumții; ea dă sfaturi în legătură cu ceea ce s-ar cuveni făcut pentru ca lucrurile să se poată întîmpla într-un anumit mod, mai degrabă decît în altul; ea prezintă viitorul, nu ca și cum ar fi deja hotărît, ci ca noroc sau nesansă posibile, folosind resursele de care dispune știința ei șireată pentru a-l îndrepta spre mai bine, și nu spre mai rău. Themis întruchipează în lumea divină aspectele statorniciei, permanenței și periodicității: ordinea veșnică, revenirea ciclică a anotimpurilor (Themis este mama celor trei *Hôrai)*[3], neclintirea destinului (tot ea le-a zămislit și pe cele trei *Moîrai* care «împart muritorilor fericirea sau nenorocul»[4]). Ea are rolul de a marca opreliștile, hotarele ce nu trebuie încălcate, ierarhia ce trebuie respectată, astfel încît fiecare să rămînă închis în limitele domeniului și rangului său. În schimb, Metis intervine atîta vreme cît lumea divină se mai află încă în mișcare ori atunci cînd echilibrul de forțe dinlăuntrul acesteia se găsește, un timp, întrerupt: conflicte ale succesorilor, lupte pentru suveranitate, bătălii și răzvrătiri, înălțarea unui nou prinț; timpul capătă atunci pentru zei un caracter violent și dramatic; calea spre biruință le cere puterilor de dincolo să dea

3. *Theog.*, 901-902.
4. *Ibid.*, 904-906.

dovadă, în aceeaşi clipă, de cutezanţă şi de vitejie, de întreprinderi inteligente, de viclenie şi de spirit născocitor[5].

Prin unirea lui cu Metis, Zeus — care tocmai l-a înlăturat pe Kronos şi a răsturnat vechea rînduială a lucrurilor — nu urmăreşte doar să-şi arate recunoştinţa pentru binefacerile primite din partea zeiţei, ci el îşi procură, totodată, mijloacele necesare promovării unei orînduiri cu totul noi.

5. Dacă analizăm cuplul celor două zeiţe din punctul de vedere al oamenilor, şi nu al zeilor, am putea spune că ele sînt legate, în mod analog, de două aspecte opuse ale activităţii oraculare. Rostirea divinatorie a zeiţei Themis reflectă necesitatea, irevocabilitatea decretelor divine, decrete cărora muritorii nu li se pot sustrage. Metis evocă, în cadrul divinaţiei, aspectul unei competiţii între oameni şi zei, al unui joc subtil şi primejdios în care nimic nu este stabilit dinainte, iar consultanţii trebuie să ştie a întreba zeul la momentul potrivit, a accepta sau a respinge oracolul, şi chiar a întoarce în folosul lor răspunsul favorabil adversarului.

Interpretarea dată de noi cuplului Themis-Metis ne îngăduie, poate, să înţelegem asociaţia dintre *Aîsa* şi *Póros* în poemul lui Alkman, *Partheneion*, poem în care aceştia sînt consideraţi a fi divinităţi primordiale şi sînt denumiţi *geraítatoi siôn* (= *theôn*) sau *daimónōn geraítatoi* (în funcţie de lecţiune), cei mai bătrîni dintre zei. H. FRAENKEL (*Dichtung und Philosophie*[2], 1962, p. 183-184) vede în *Aîsa* principiul Destinului sub forma unei constrîngeri absolute, iar în *Póros*, expresia acelei libertăţi de iniţiativă pe care viitorul o rezervă unei inteligenţe capabile a folosi un bun prilej. Raportul dintre *Aîsa* şi Themis se înţelege de la sine, acela dintre *Póros* şi Metis ar fi fost foarte evident chiar şi fără mărturia lui Platon. Conexiunea dintre *Aîsa* şi *Póros* într-un cuplu de forţe opuse şi complementare este perfect analogă aceleia dintre Themis şi Metis. Să mai amintim un fapt: chiar dacă, în *Theogonia*, pasajele privitoare la Metis şi Themis conţin, amîndouă deopotrivă, aceiaşi termeni de încheiere, anume *agathón te kakón te*, formula capătă, de fiecare dată, o semnificaţie inversă: în cazul zeiţei Metis, ea se referă la binele şi răul pe care Oceanida le vesteşte dinainte lui Zeus, astfel încît regele zeilor să poată găsi întotdeauna mijlocul potrivit pentru dobîndirea binelui şi ocolirea răului; în ceea ce o priveşte pe Themis, este vorba, dimpotrivă, despre binele sau răul împărţit bieţilor muritori de către *Moîrai*, o dată pentru totdeauna (numele lor spune foarte clar că, pentru muritori, nu există nici o cale de a revoca sau de a abate ursita *(Aîsa)* pe care ele au hărăzit-o, *timèn póre mētíeta Zeús*, în virtutea privilegiului primit de la Zeus, cel înzestrat cu *metis*).

Însoțindu-se cu Themis, Zeus conferă normelor de-abia statornicite, cinstirilor și privilegiilor nu de mult împărțite valoarea unei ordini de nezdruncinat. Dubla lui căsătorie, consacrînd înscăunarea noului suveran și căderea primului monarh, pecetluiește totodată imposibilitatea vreunei schimbări viitoare.

Vicleșugurile Oceanidei Metis reprezintă o amenințare pentru orice fel de ordine instituită, iar inteligența ei acționează în domeniul fluidului și al neprevăzutului pentru a putea răsturna mai ușor starea de lucruri existentă, pentru a zgudui ierarhiile care păreau a fi cele mai neclintite: toate aceste aspecte sînt puse în lumină de tema mitică a primejdiilor asociate descendenței ei. Copiii născuți din Metis vor moșteni același tip de șiretenie sinuoasă caracteristic mamei lor. Fiului zeității, astfel înarmat, îi este hărăzit, în mod fatal, să atace supremația tatălui său și să-l răstoarne pe regele domnitor pentru a instaura o nouă stăpînire. Zeus însă nu este un rege ca oricare altul. Căsătorindu-se cu Metis, punînd stăpînire asupra ei și înghițind-o mai apoi, Olimpianul ajunge să fie mai mult decît un simplu monarh: el devine Suveranitatea însăși. De vreme ce întreaga *metis* existentă în lume, toate resursele neprevăzutului pe care le ascunde timpul cel viclean se găsesc acum în ființa lui Zeus, suveranitatea încetează a mai fi prețul unei lupte repetate la nesfîrșit, pentru a deveni, în schimb, o stare durabilă și permanentă. Stăpînul zeilor își poate sărbători acum nunta cu Themis, dăruindu-i copii frumoși, așa cum sînt Anotimpurile și Ursitoarele. Prin intermediul unor hotărîri irevocabile el a statornicit succesiunea evenimentelor viitoare, ierarhia funcțiilor, a rangurilor și a cinstirilor. Le-a pecetluit, în sensul propriu al cuvîntului. Orice avea să se întîmple de acum înainte, totul era deja prevăzut și stabilit pentru totdeauna în mintea lui Zeus.

Hesiod nu ne povestește în amănunt modalitatea adoptată de Zeus pentru a pune stăpînire pe Metis, pentru a o

înghiţi şi a deveni el singur *mētíeta, mētióeis* prin excelenţă[6]. El ne spune numai că, în vreme ce Metis urma să-i dea naştere Athenei, Zeus, «rătăcindu-i minţile printr-un vicleşug, cu ajutorul unor vorbe amăgitoare, o înghiţi în pîntecele sale». Fără îndoială că nu era uşor să pună mîna pe zeiţă. O scolie la acest pasaj ne aduce la cunoştinţă faptul că Metis avea puterea de a se arăta sub tot atîtea înfăţişări cîte voia. Zeus, «păcălind-o şi izbutind să o facă mică», o înghiţi[7]. Recunoaştem aici o temă din folclor. O vrăjitoare sau un magician posedă darul metamorfozei, prin care devin de neînvins. Sub motivul dovedirii puterii lor, sînt invitaţi să îmbrace diferite forme, pînă cînd iau înfăţişarea unui animal atît de mic şi de neputincios, încît poate fi supus fără nici o primejdie.

Istoria lui Periklymenos şi a luptei sale împotriva lui Herakles aparţine, se pare, aceluiaşi model. Chiar Hesiod este cel care o povesteşte mai întîi — fixînd astfel, sub acest aspect, tradiţia legendară — într-un pasaj din *Catalogul femeilor*, cunoscut nouă prin două scolii, una privitoare la *Iliada*, iar cealaltă, care citează întocmai versurile poetului beoţian, la *Argonauticele* lui Apollonios din Rhodos[8].

6. *Mētíeta*: *Theog.*, 56, 520, 904, 914; *Op.*, 104. *Mētióeis*: *Theog.*, 286, 456; *Op.*, 51, 769.

7. *Schol. Hesiod. Theog.*, 886: *«Planḗsas oûn autḕn ho Zeùs kai mikràn poiḗsas katépien*: Zeus, păcălind-o şi convingînd-o să se facă mică, o înghiţi». Manuscrisul conţine forma *pikrán*, pe care F. A. Paley şi Goettling o citesc *mikrán*. Ar trebui oare, urmîndu-l pe A. B. Cook (*Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, p. 744, n. 4), să înţelegem *pikrá* cu sensul unui antidot pe care grecii îl numeau *hierà pikrá*? Atunci Zeus ar fi convins-o pe Metis să se prefacă în cîteva picături dintr-o licoare uşor de băut pentru el. Am regăsi astfel tema băuturii consumate de Kronos, răsturnată însă. Zeus izbuteşte să o transforme pe Metis într-un *phármakon* care îi dă posibilitatea de a o înghiţi pe zeiţă şi de a o păstra pe vecie în adîncul pîntecelor lui.

8. Cf. J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'œuvres attribuées à Hésiode*, Leiden, 1960, p. 343-356; *Fragmenta Hesiodea*, fr. 33 *a* şi *b*, p. 22 şi 23 Merkelbach-West; cf., de asemenea, A. B. Cook, *o.c.*, III, p. 743 *sq.*

Periklymenos apare în povestirea hesiodică precum cel mai de temut dintre fiii lui Neleus. Bunicul lui, Poseidon, l-a dăruit cu puterea de a lua toate chipurile în timp ce luptă. Războinicul se laudă că îl poate învinge prin vrăjitoriile sale pe fiul lui Zeus, viteazul Herakles. Cu toate acestea, eroul îl va răpune, atunci cînd va porni să pustiiască Pylosul; pentru a birui însă asupra vrăjmașului cu multe chipuri, el va avea nevoie de toate viclesugurile Athenei, al cărei sprijin vigilent îi stă tot timpul alături. Periklymenos se face, rînd pe rînd, vultur, leu, șarpe fioros. Pentru a-l zdrobi cu măciuca, Herakles, la îndemnul zeiței, alege momentul în care acesta se preschimbă în muscă. Într-o versiune puțin diferită, dezvoltată de Hesiod, Herakles profită de pe urma faptului că Periklymenos s-a așezat, transformat în albină, chiar în mijlocul cailor înjugați la caru-i și îl rănește cu o săgeată, după sfaturile Athenei. În ambele cazuri, șireata *metis* a zeiței este cea care pune la cale întreaga ispravă și o duce la bun sfîrșit. Viclenia ei sinuoasă întoarce împotriva războinicului magician puterea metamorfozării moștenită de la zeul mării, bunicul lui. Athena nu doar îi semnalează lui Herakles momentul prielnic pentru a lovi; ea nu se mulțumește numai să-i arate adversarul, oricare ar fi forma luată de acesta. Ea izbutește, totodată, să provoace prilejul de care se va folosi eroul, convingîndu-l în mod perfid pe Periklymenos să se metamorfozeze în insectă (muscă sau albină), spre a aduce turbarea printre caii mînați de vrăjmașu-i. Am putea spune, așadar, că Athena, în versiunea hesiodică, utilizează împotriva lui Periklymenos și a puterii lui de metamorfozare aceeași «manevră de amăgire» pe care regele zeilor, în *Theogonia*, o folosise împotriva Oceanidei Metis, mai înainte ca ea să apuce a da naștere unei fiice menite a poseda, asemenea lui Zeus însuși, cumplita «prudență» a mamei sale.

Teogonia relatată de Khrysippos[9] se deosebește de mitul teogonic al lui Hesiod prin faptul că situează uniunea

9. *SVF*, II, 256 von Arnim = GALENOS, *De Hippocratis et Platonis placitis*, III, 8 (V, p. 351 Kühn). În ceea ce privește vechimea acestei

dintre Zeus şi Metis nu la începutul carierei matrimoniale a stăpînului zeilor, ci în cursul unei vrajbe care îl opune soţiei lui legitime, Hera[10]. Această variantă confirmă totuşi, în punctele esenţiale, versiunea hesiodică: şi aici este menţionată ingerarea viclenei zeiţe prin intermediul surprizei şi al înşelăciunii. Fugind de Hera spre a se însoţi, departe de ea, cu fiica lui Okeanos şi a zeiţei Tethys, ne lămureşte textul, Zeus «o păcăli pe Metis în ciuda întregii ei ştiinţe (sau, potrivit unei alte lecţiuni: cu toate răsucirile ei)[11], puse mîna pe ea şi o închise în adîncul pîntecelor sale, de teamă ca nu cumva ea să aducă pe lume un vlăstar mai puternic decît trăsnetul; astfel Cronidul, împăratul care domneşte în înaltul văzduhului, o înghiţi numaidecît; ea era atunci însărcinată cu Athena, pe care Zeus o născu din creştetul său, pe malurile povîrnite ale fluviului Triton. Iar Metis rămase ascunsă în pîntecele lui Zeus».

Motivul metamorfozelor zeiţei Metis, pe care scoliastul lui Hesiod îl asociază episodului ingerării acesteia de către Zeus[12], este plasat, în naraţiunea lui Apollodoros, chiar la originea legăturii dintre Oceanidă şi zeul suprem. Zeus, scrie el, «se uni cu Metis, deşi ea se preschimbă în fel şi chip pentru a-i scăpa, iar cînd căzu grea, o înghiţi, luînd-o prin surprindere»[13]. În această versiune, căsătoria şi ingerarea par

---

tradiţii şi raporturile ei cu versiunea hesiodică din *Theogonia*, cf. A. B. COOK, o.c., III, p. 743, n. 9 şi, mai cu seamă, S. KAUER, *Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos*, Würzburg, 1959.

10. În această versiune Hera, pentru a se răzbuna, îl naşte de una singură pe Hephaistos, cel care întrece toţi zeii în iscusinţă şi măiestrie tehnică, în vreme ce Zeus o zămisleşte pe Athena, cea care triumfă în toate formele de inteligenţă practică.

11. Textul spune: *poly dineúousan*, dar Bergk îl restabileşte sub forma *polydéne' eoûsan*. Dacă menţinem lectura *poly dineúousan*, va trebui să interpretăm această răsucire punînd-o în legătură cu metamorfozele zeiţei Metis, cu oscilaţia ei necontenită de la o formă la alta.

12. Scoliastul notează: «Metis avea puterea de a se arăta sub orice înfăţişare dorea».

13. APOLLODOROS, I, 3, 6.

a fi două aspecte ale uneia și aceleiași confruntări căreia Zeus trebuie să-i facă față pentru a se apropia de zeiță, pentru a se uni cu ea și, în cele din urmă, pentru a o asimila sieși pe de-a-ntregul. Unduitoare și cu neputință de supus, Metis se slujește de toate resursele meșteșugurilor sale magice pentru a scăpa îmbrățișării lui Zeus. Ea recurge la aceeași *dolíē tékhnē*, la aceeași artă a înșelăciunii pe care Thetis i-o opune lui Peleus, Proteus lui Menelaos, Nereus lui Herakles[14]. În fiecare dintre aceste cazuri, scenariul mitic rămîne, în esență, același. Oricît de diferiți ar fi ei, toți acești zei ai mării au în comun cu Metis, pe lîngă darul polimorfiei, o inteligență sinuoasă și o știință de tip oracular. Adversarii lor au de-a face întotdeauna cu o ființă foarte vicleană, foarte suspicioasă, tot timpul cu ochii în patru, o ființă care trebuie surprinsă printr-o stratagemă, printr-o înșelătorie, printr-o cursă sau printr-o deghizare, și legată apoi strașnic, într-o strînsoare ce nu slăbește cu nici un chip, orice s-ar întîmpla. Magia lui odată dezarmată prin legătura care îl strînge, monstrul, terminînd de parcurs tot ciclul metamorfozelor sale, este silit să se predea învingătorului său. Astfel, cel viclean a întîlnit un rival mai viclean decît el; cel vigilent a fost surprins; maestrul legăturilor, încătușat; cel înzestrat cu puterea de a parcurge un ciclu întreg de forme se vede, la rîndu-i, împresurat și încercuit; acea natură ambiguă, enigmatică a devenit clară și univocă, la dispoziția celui care o stăpînește. Ca preț al înfrîngerii lor, divinitățile polimorfe — fluide, ambigue și contradictorii — sînt nevoite așadar să dezvăluie fără echivoc calea, scăparea sau mijlocul căutat de adversarul lor. Zeus este totuși singurul care duce

14. Thetis-Peleus: APOLLODOROS, III, 13, 5; cf., totodată, PINDAR, *Nemeene*, IV, 62; *Sch. Lycophron, Alexandra*, 175 și 178, p. 85 și 88 Scheer; *Sch. Apollonios din Rhodos, Argonauticele*, I, 582; QUINTUS DIN SMYRNA, *Posthomerica*, III, 618-624; OVIDIUS, *Metamorfoze*, XI, 235. Proteus-Menelaos: *Odiseea*, IV, 383-570. Nereus-Herakles: APOLLODOROS, II, 5, 11; *Sch. Apollonios din Rhodos, Argonauticele*, IV, 1396.

la bun sfîrşit lupta împotriva făpturii acvatice, întruchipare a tuturor puterilor, a tuturor darurilor inteligenţei viclene. El nu se mulţumeşte doar să o încleştezе în braţele sale, ca într-o menghină, aşa cum procedează Peleus cu Thetis pentru a o constrînge să i se supună, Herakles cu Nereus sau Menelaos cu Proteus, pentru a obţine de la ei revelarea tainei de care atîrnă izbînda întreprinderii lor. Înghiţind-o pe Metis, Zeus înnoadă în jurul ei legătura care o va ţine de-a pururi prizonieră; el o închide pe vecie înlăuntrul său pentru ca zeiţa, integrată în propria lui fiinţă, să-i procure în fiece clipă cunoaşterea acelor părţi neprevăzute ale viitorului prin care va putea înrîuri cursul schimbător şi tulbure al evenimentelor.

Scenariul luptei împotriva zeului polimorf traduce, sub o formă dramatizată, accederea învingătorului la privilegiile conferite de *metis*, dobîndirea acestei cunoaşteri pline de resurse care îl ajută să iasă cu bine din situaţii fără scăpare. Chiar peripeţiile luptei pun în lumină trecerea de la o stare mobilă şi fluctuantă la una stabilă şi neschimbată, de la obscur la transparent, de la contradictoriu la univoc, de la incertitudine la siguranţă, pe scurt, cu cuvinte greceşti, de la *aporía*, în care eroul se rătăceşte la început, la *póros*, ingeniosul expedient de care dispune, la capătul acestei încercări, spre a-şi duce planurile la bun sfîrşit. Surprins pe neaşteptate, zeul se arată, pentru a se elibera, sub cele mai derutante înfăţişări, cele mai contrare unele altora şi cele mai înfricoşătoare; el devine, rînd pe rînd, apă curgătoare, pară de foc, vînt, copac, pasăre, tigru sau şarpe. Dar şirul transformărilor nu se poate prelungi la nesfîrşit. Ele alcătuiesc un ciclu de forme care, odată încheiat, se întoarce acolo de unde a pornit. Dacă adversarul acestui monstru a ştiut să nu-şi slăbească prinsoarea, zeul polimorf, ajuns la capătul cercului, este silit să-şi reia înfăţişarea normală, chipul său dintîi, şi să nu-l mai schimbe. Astfel îl previne Chiron pe Peleus: fie că Thetis se preface în foc, apă sau fiară sălbatică, eroul să nu o lase cu nici un chip pînă nu o vede

revenind la vechea înfățișare, *arkhaía morphḗ*[15]. Tot astfel îl avertizează și Eidothea pe Menelaos asupra artificiilor tatălui său, Proteus: «Țineți-l bine, orice ar încerca să facă, în rîvna-i avîntată de a scăpa; el va lua toate înfățișările, se va preschimba în tot ceea ce se tîrăște pe pămînt, în apă, în foc divin; dar voi țineți-l cu strășnicie, strîngeți-l și mai zdravăn; iar cînd va ajunge să primească a vorbi, își va recăpăta chipul pe care i l-ați văzut în timp ce dormea: atunci, lăsați silnicia, dezlegați-l pe bătrîn și întrebați-l numele zeului care vă urgisește»[16]. Și într-adevăr, prins pe neașteptate cu ajutorul unui dublu vicleșug, o ambuscadă și o deghizare[17], Proteus caută să se sustragă, punîndu-și în joc toate meșteșugurile sale perfide, toate *olophóia*; el recurge la întreaga sa *dolíē tékhnē*[18]. Mai întîi se preface într-un leu, apoi în balaur, panteră, mistreț uriaș; se transformă apoi într-un șuvoi de apă și într-un copac cu ramuri înalte; zadarnic; strînsoarea nu se desface. Odată secătuite toate resursele sale magice[19], Proteus devine iarăși ceea ce este cu adevărat: un Bătrîn al mării, sincer și onest. Lupta violentă și plină de vicleșuguri face loc unei conversații cinstite în care fiecare vorbește de acum cu inima deschisă, fără înșelăciune sau ocolișuri, *atrekéōs*[20].

Pentru a domina această putere amăgitoare întruchipată, prin natura sa pestriță și unduioasă, de zeul polimorf, este nevoie, așadar, a cuprinde dintr-o dată toate diversele lui manifestări, a-l ține închis, strîns ca într-un clește, fără

15. APOLLODOROS, III, 13, 5.

16. *Odiseea*, IV, 419-423.

17. *Od.*, IV, 437 și 453: *dólos*; 441, 463: *lókhos*. Vicleșugul, *dólos*, uneltit de Eidothea constă în travestirea lui Menelaos și a celor trei soți ai săi în pieile unor foci. Atunci cînd se ascund sub pieile animalelor marine proaspăt jupuite, oamenii își însușesc, pesemne, o parte din personalitatea unduitoare a adversarului lor, se împărtășesc, poate, din propria lui *metis* sinuoasă (cf. pp. 246-262).

18. *Od.*, IV, 410 și 460; *dolíē tékhnē*: 455.

19. *Od.*, IV, 460.

20. *Od.*, IV, 486; cf. HESIOD, *Theogonia*, 233.

putinţa de a se dezlega. Asupra acestui punct textele sînt foarte clare. Menelaos o întreabă neliniştit pe Eidothea: prin ce mijloc un simplu muritor ca el ar putea supune un zeu precum Proteus? Nimfa apelor mării îi oferă dezlegarea: să se năpustească fără veste asupra tatălui ei, să-l înhaţe şi să nu-i mai dea drumul. La momentul potrivit, Menelaos se aruncă împreună cu soţii săi asupra Bătrînului Mării şi, înlănţuindu-l cu braţele lor, nu-l mai slăbesc nici o clipă[21]. Chiron îl povăţuieşte pe Peleus să o strîngă cu putere *(syllabeîn)* pe Thetis şi să o ţină bine *(kataskheîn)*[22]. Herakles, punînd mîna *(syllabôn)* pe Nereus, îl încătuşă *(édēse)* şi nu-l mai dezlegă *(ouk élyse)* pînă nu află de la el tot ceea ce dorea[23]. Reprezentările plastice sînt încă şi mai grăitoare. Fie că este vorba despre lupta lui Herakles cu Nereus sau cu Triton, despre încercarea lui Peleus de a o supune pe Thetis, imaginile îl înfăţişează pe erou imobilizîndu-şi adversarul ca într-un cerc, cuprinzîndu-l în menghina braţelor sale înlănţuite în jurul lui, cu mîna stîngă încleştată de cea dreaptă. Dar odată sfîrşită lupta, cercul braţelor se desface pentru a-l elibera pe zeul căruia *metis* îi dă puterea de a lua toate chipurile. Metis, în schimb, «ascunsă în pîntecele lui Zeus», rămîne pentru totdeauna ferecată în strînsoarea prin care Cronidul şi-a legat în mod perfid soaţa, înghiţind-o.

Aşa cum Zeus o înfruntă pe Metis întorcînd împotriva-i propriile arme ale zeiţei — viclenia, înşelăciunea, surpriza —, Menelaos, spre a-i veni de hac lui Proteus, va trebui să opună «manevrelor» zeului mării acele şiretlicuri, *dóloi*, urzite de fiica acestuia pentru a-l putea prinde, la rîndu-i, în capcană: ambuscada şi deghizarea. Mai mult chiar: numai în timpul somnului, atunci cînd obişnuita lui neîncredere îl părăseşte, iar vigilenţa îi atipeşte, zeul cu multiple înfăţişări poate fi surprins şi biruit. Pentru a fi cuce-

21. *Odiseea*, IV, 419 şi 454: *amphì dè kheîras bállomen.*
22. APOLLODOROS, III, 13, 5.
23. ID., II, 5, 11.

rit, trebuie lipsit de *metis* o bucată de vreme. Herakles se aruncă asupra lui Nereus pe cînd acesta doarme[24]. Eidothea îi dezvăluie lui Menelaos planul urzit de ea spre a-l preda pe tatăl său, dezarmat, în mîinile eroului: în timpul ambuscadei, Grecul avea să pîndească momentul în care Proteus se va lăsa pradă somnului. Într-adevăr, de cum se întinde pe nisip spre a se odihni o clipă, zeul se și trezește încătușat[25].

Somnul, *Hýpnos*, este o divinitate puternică și redutabilă. El își aruncă laturile magice asupra oricărei ființe vii, asupra gîndului celui mai iute, asupra celui mai ager spirit; oricînd dorește, el poate încătușa în lanțurile sale nevăzute tot ceea ce se mișcă, lanțuri aidoma celor cu care fratele lui geamăn, *Thánatos* (Moartea), îi leagă pe muritori pentru a nu le mai da drumul niciodată.

Vitalitatea zeilor și extraordinara lor mobilitate nu îi pot totuși pune la adăpost de puterea paralizantă a Somnului. Prinși și ei în mrejele acestuia, zeii rămîn, atîta timp cît *Hýpnos* dorește, slăbiți și vlăguiți, vechea vivacitate fiindu-le stinsă, iar vigilența învăluită în beznă. De-a lungul acestor clipe de suspensie, cînd *metis* se află în întuneric, devine posibilă surprinderea lor. În *Iliada*, *Hýpnos* poate afirma — fără nici un fel de lăudăroșenie — că nu-i este greu să adoarmă toți zeii nemuritori, chiar și cursul circular și neobosit al lui Okeanos, părintele care a dat viață tuturor făpturilor[26]. Nu există decît o singură divinitate în fața căreia puterea legăturilor lui se dovedește neputincioasă, întrucît acest zeu este înzestrat cu o *metis* fără odihnă și fără cusur. «Dar de Zeus, fiul lui Kronos, eu nu mă pot apropia și nu îl pot adormi, dacă el nu-mi poruncește»[27]. Prin această *metis* interioară lui, zeul suveran rămîne într-o

24. Id.: *syllabôn dè autòn koimómenon*, punînd mîna pe el în timp ce dormea...

25. *Odiseea*, IV, 414 și 453.

26. *Iliada*, XIV, 243-246.

27. *Ibid.*, IV, 247-248.

stare de veghe neîntreruptă; fără a cunoaşte somnul, ochiul său veşnic deschis îl ţine pe Zeus tot timpul în alertă; pentru el nu mai există atac, nici vicleşug, şi nici o altă *metis* care să-l poată lua pe neaşteptate. Kronos în schimb, oricît de viclean, de meşter în legături s-a dovedit el însuşi datorită întortocheatei sale *metis*, a fost prins totuşi în capcană; izgonit de pe tron, viaţa lui nu mai este acum decît umbra unei existenţe divine, doar visul unei suveranităţi adevărate. Surghiunit la hotarele lumii, el îşi petrece de-acum tot timpul dormind.

Armelor umane de care se slujeşte *metis* — laţuri, vîrşe, capcane, năvoade, curse cu trapă, tot ceea ce este împletit, ţesut, urzit, ajustat sau ticluit[28] —, le corespunde, aşadar, în universul zeilor, legătura magică, nevăzută şi indisolubilă. O fiinţă divină nu are cum să piară; ea poate fi doar legată. Care este semnificaţia acestei înlănţuiri? Mai întîi, faptul că zeul îşi pierde unul dintre principalele sale privilegii: acea putere de a se deplasa într-o clipită, acel dar al ubicuităţii care îi dă putinţa de a fi prezent, într-un răstimp mai scurt decît i-ar trebui fulgerului sau gîndului celui mai iute, în orice colţ al lumii în care s-a hotărît să-şi exercite acţiunea. Înlănţuirea unui zeu îl exilează pe acesta la marginea universului, sau chiar într-un nepătruns tărîm de dincolo, cum este genunea Tartarului, cu pragul zăvorît de-a pururea, peşteră a unui ostrov rupt de lume. Chiar atunci cînd zeul se află încătuşat undeva înlăuntrul universului organizat, imobilitatea, anulîndu-i orice domeniu de acţiune, atrage după sine o asemenea diminuare a puterii şi a fiinţei lui, încît el apare slăbit, neputincios şi istovit, în această stare aidoma morţii în care somnul îi aruncă pe zei[29].

---

28. Cf. *supra*, p. 66 *sq.*

29. Înlănţuit cu o legătură straşnică de fiii lui Aloeus, Otos şi Ephialtes, Ares se pomeneşte ferecat vreme de treisprezece luni într-un chiup de bronz; dacă Hermes nu ar fi găsit un mijloc de a-l elibera, nesăţiosul zeu al războiului s-ar fi prăpădit acolo *(apóloito)*; atunci cînd

O legendă orfică îl poate astfel înfăţişa pe Kronos lungit la pământ şi sforăind, după ce a muşcat din «momeala înşelăciunii» întinsă de Zeus, cel care l-a ademenit cu miere, sau legându-şi capul în jurul grumazului său gros, ferecat în lanţurile lui *Hýpnos*, cel care subjugă orice făptură[30]. În două scrieri ale sale, Plutarh îl evocă pe Kronos surghiunit pe o insulă, unde doarme străjuit de Briareus, sau chiar zăcînd cufundat în somn, înlăuntrul unei grote adînci, căci, precizează ambele texte, «acesta este somnul trimis împotriva-i de Zeus, în chip de încătuşare»[31].

Între letargia lui Kronos detronat şi vigilenţa fără cusur a suveranului Zeus există multe stadii intermediare. Miturile suveranităţii exploatează aceste grade diferite ale stării de veghe şi ale prezenţei de spirit divine spre a sugera primejdiile care au putut ameninţa, în anumite momente, domnia lui Zeus însuşi. Lupta pe care Olimpianul, după biruinţa sa asupra Titanilor, o mai are încă de purtat împotriva lui Typhon — sau Typhoeus, într-o altă variantă a numelui — este deosebit de instructivă în această privinţă. La Hesiod, Typhoeus, un monstru uriaş *(pélōr)*[32], este ultimul vlăstar căruia îi dă naştere Gaia, din însoţirea ei cu Tartaros. Oricare ar fi modelele orientale cu care am fi ispitiţi să asemănăm personajul grecesc[33], acesta însumează în poemul

ieşe afară, zeul se află deja slăbit, sleit de puteri *(ēdē teirómenos)*: *Iliada*, V, 385-391.

30. *Orphicorum fragmenta*[2], 148 şi 149, p. 190 Kern; PORPHYRIOS, *De antro nympharum*, 16. De remarcat expresiile: *phagōn dolóessan edōdēn* «după ce înghiţi înşelătoarea mîncare» *(O. F.*, 148) şi *tòn dià mélitos dólon* «vicleşugul cu mierea» (PORPHYRIOS, *l.c.*). Cf. J. H. WASZINK, «The dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* 10, 1950 *(Mélanges Henri Grégoire)*, p. 639-653.

31. *De defectu or.*, 420 a; *De facie in orbe lunae*, 941 f: *desmòn gàr autôi tòn hýpnon memēkhanêsthai* şi *tòn gàr hýpnon autôi memēkhanêsthai desmòn hypò toû Diós*.

32. *Theogonia*, 856.

33. Cf. F. VIAN, «Le Mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», in *Éléments orientaux dans la religion grecque*

hesiodic anumite trăsături originale care se cuvin a fi clar definite. Prin mama sa Gaia, Typhoeus se înfăţişează asemeni unei puteri htoniene opuse zeilor cereşti; după tatăl său, Tartaros, descris de Hesiod drept *ēeróeis*, întunecat şi neguros, el se înrudeşte cu Erebos şi cu Nyx, născuţi chiar din Haos; prin dubla lui sorginte, el apare ca o putere primordială; venit pe lume foarte tîrziu şi fiind astfel mai tînăr decît Zeus, Typhoeus duce mai departe, într-un univers deja diferenţiat şi orînduit, descendenţa «celor care au fost dintru început», făpturile primordiale situate de Hesiod la obîrşiile lumii. Originea lui nu îi conferă numai o nemaipomenită forţă şi ardoare; chiar tipul de energie de care dispune îl transformă pe Typhoeus într-o putere a confuziei şi a dezordinii, într-un agent al haosului. Pe lîngă vigoarea braţelor, Hesiod îi atribuie şi alte însuşiri semnificative: mai întîi, o neobosită mobilitate a picioarelor. Deosebit de Ullikumi, personajul mitologic hittit cu care a fost adesea asemuit şi care constituie o ameninţare pentru regele cerului din pricina inerţiei corpului său uriaş[34], Typhoeus se află tot timpul în mişcare; picioarele acestuia sînt *akámatoi*, neistovite[35]; ele nu cunosc, în agilitatea lor, nici osteneala, nici astîmpărul. Violenţa excesivă a naturii lui Typhoeus se manifestă totodată prin sumedenia monstruoasă de capete ce răsar din umerii lui: o sută de capete de balaur se răsfiră deasupra trupului nămilos, sporind în chip uluitor mulţimea de ochi din care ţîşneşte, în toate direcţiile deodată, sclipirea învăpăiată a unei priviri de foc[36]. Iar glasul lui, în loc de a se potrivi naturii proprii, adună

ancienne, Paris, 1960, p. 17-37; P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, îndeosebi p. 9-16.

34. F. VIAN (*o.c.*, p. 34) observă cu multă îndreptăţire: «Ullikumi este un morman de piatră, surd şi orb, de temut numai prin uriaşa sa greutate. El reprezintă în fapt, precum Vṛtra în India, simbolul *Rezistenţei* pasive: este o forţă a inerţiei. Obstacolul... Typhoeus are o natură cu totul diferită».

35. *Theogonia*, 824.

36. *Ibid.*, 826-827.

laolaltă mii de sunete diverse; cînd grăiește ca un zeu, cînd imită urletul fiarelor, asemuindu-se unui taur sălbatic, unui leu sau unui cîine, cînd scoate șuiere năprasnice[37]. Această cacofonie de voci, această învălmășeală pestriță de sunete[38] traduc, în plan auditiv, aspectul polimorf al unui monstru pe care Nonnos îl închipuie, într-un mod mai tradițional, ca și cum ar îmbina în făptura-i toată diversitatea soiurilor de jivine, asemeni scoliastului dramei eschiliene *Prometheus*, care vede în cele o sută de capete ale dihăniei o adunătură a tuturor fiarelor sălbatice[39]. Vigoare, mobilitate, vigilență, priviri de foc înmulțite de o sută de ori — Typhoeus este cu adevărat, prin ființa-i haotică, un adversar pe măsura lui Zeus. «Atunci, în acea zi, scrie Hesiod, s-ar fi săvîrșit o faptă cu neputință de îndreptat; Typhoeus ar fi ajuns regele muritorilor și al nemuritorilor, dacă părintele zeilor și al oamenilor nu l-ar fi văzut deodată, cu privirea lui pătrunzătoare. El tună scurt și năprasnic»[40]. Eschil se aliniază direcției mitului hesiodic, prezentînd asaltul lui Typhon împotriva lui Zeus ca o confruntare pentru dobîndirea suveranității asupra lumii, în care fulgerul scînteietor din ochii fără număr ai monstrului se opune trăsnetului mereu neadormit al zeului prin excelență *mētióeis*[41]. Aceeași temă mai apare, după cum am văzut, în versiunea lui Epimenides: Typhoeus profită de pe urma somnului care a închis pleoapele lui Zeus, spre a pătrunde în palatul Olimpianului; el era gata să pună mîna pe domnie, dar chiar în clipa în care totul părea pierdut, Zeus deschide ochii: dihania se prăbușește,

37. *Ibid.*, 829-835.

38. *Ibid.*, 829-830: *phōnaì* |...| *pantoíēn óp' ieîsai*, voci ce răsunau în toate chipurile; cf. ANTONINUS LIBERALIS, *Metamorphoseon Synagoge*, XXVIII, 1: *phōnàs dè pantoías ēphíei*.

39. NONNOS, *Dionysiaca*, I, 157-162; II, 250-257 și 367-370; *Scolie la Eschil, Prometeu încătușat*, 351; cf. observațiile lui M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, p. 386.

40. *Theogonia*, 836-839.

41. *Prometeu încătușat*, 356-358; cf. *supra*, p. 107-108.

lovită de trăsnet[42]. Numai în *Bibliotheca* lui Apollodoros povestirea menționează totuși o înfrîngere momentană a lui Zeus, o eclipsă temporară a puterii lui suverane. În scrierea lui Apollodoros, Typhon — asemeni celui înfățișat de Plutarh și de Nonnos — comportă anumite trăsături care îl înrudesc cu personajul hurro-hittit Ullikumi și cu Seth din mitologia egipteană. Este cu atît mai important să observăm faptul că, în pofida acestor contaminări, logica și semnificația mitului rămîn fidele tradiției grecești, așa cum se află ea exprimată în opera lui Hesiod. La Apollodoros[43], Typhon, fiul Gaiei și al lui Tartaros, este cel mai puternic, cel mai uriaș dintre toate făpturile zămislite de Glia-Mamă. Jumătate om, jumătate fiară, el își sprijină picioarele de pămîntul care i-a dat viață; capul lui, trecînd dincolo de munți, atinge înaltul cerului. Dacă își întinde brațele, cu o mînă poate cuprinde apusul, cu cealaltă răsăritul. Corpul lui masiv unește, așadar, adîncul cu înaltul, vestul cu estul, contopind laolaltă toate direcțiile spațiului, tot așa cum la Hesiod se împletesc într-o singură ființă cele mai felurite glasuri, acelea ale sălbăticiunilor care viețuiesc pe pămînt și acelea ale zeilor care sălășluiesc în cer. Analogia nu se oprește totuși aici. În *Theogonia* hesiodică, trupul lui Typhoeus, lovit de trăsnet, este azvîrlit de Zeus în străfundul Tartarului. Monstrul dă naștere aprigelor vînturi, vijeliilor furtunii care se dezlănțuiesc din întunecatul Tartar și se năpustesc fără veste pe întinsul pămîntului și al mării, suflînd nebunește încolo și încoace, de pretutindeni deodată, învălmășind în vîrtejurile lor turbate toate direcțiile spațiului. Răul pe care l-ar fi abătut asupra universului și asupra oamenilor victoria lui Typhon ar fi însemnat revenirea la starea de dezordine, de haos, asemănătoare Tartarului, ținutul nedefinit de sub pămînt, un abis în care rătăcești la întîmplare, în care nu există direcție în sus sau în jos, la

42. EPIMENIDES, 11 fr. *B* 8, în Diels-K., *FVS* 7, I, p. 34.; cf. *supra*, p. 108-110.

43. I, 6, 3.

dreapta sau la stînga[44]. Acelaşi rău, «fără leac» îl întruchipează acum, pentru oamenii de pe faţa pămîntului, vînturile furtunoase, născute din acest monstru: «Împotriva unei astfel de năpaste, spune Hesiod, nu există nici o scăpare pentru muritori»[45]. Vînturilor care vin de sub pămînt, nocturne şi haotice, Hesiod le opune vînturile regulate, Boreas, Notos şi Zefirul. De obîrşie divină şi celestă, odrasle zămislite de Eos şi Astraios, ele se înfrăţesc cu luceafărul dimineţii şi cu toate stelele a căror lumină, strălucind în noapte, trasează puncte de reper pe bolta întunecată a cerului, desenînd în fiece seară cărări neschimbate şi statornice[46]. Vînturile regulate, care suflă mereu în aceeaşi direcţie, descriind pe întinsul mării căile navigaţiei, orientează ele însele şi rînduiesc lumea vizibilă, hotărnicind şi unind totodată, unele cu altele, diverse tărîmuri.

Afinităţile existente între figura hesiodică a lui Typhoeus şi vînturile vijelioase, acelea care întorc spaţiul locuit de oameni la o stare de confuzie aidoma haosului primordial, dau mărturiilor lui Apollodoros despre Typhon o semnificaţie mult mai amplă şi mai precisă; ele subliniază acest aspect de «putere haotică» pe care monstrul îl păstrează în gîndirea mitică a grecilor. Mai există un punct în care textul lui Apollodoros vine în continuarea *Theogoniei* hesiodice, confirmînd rolul atribuit inteligenţei sinuoase în exercitarea puterii suverane. Tema vicleniei şi a înşelătoriei ilustrată de *dólos* se află, în fapt, în centrul întregii povestiri. Bătălia se dă mai întîi de la distanţă, între Typhon, din ochii şi gura căruia ţîşnesc flăcări, iar braţele-i aruncă pietre învăpăiate, şi Zeus, care îl loveşte de departe cu trăsnetul său. Typhon înaintează apoi către cer; lupta se

44. Textul lui Hesiod subliniază cu putere legătura dintre genunea haotică a Tartarului, natura încîlcită a lui Typhoeus şi învălmăşeala iscată de vijelii; cf. *Theogonia*, 742 (Tartarul); 832-835 (Typhoeus); 875-876 (vînturile care aduc furtuna).

45. *Ibid.*, 876.

46. *Ibid.*, 378-382.

preschimbă într-o strînsă încleştare; Zeus îşi izbeşte adversarul cu arma lui Kronos, *hárpē*. Văzîndu-l rănit, îl atacă pe monstru într-o luptă corp la corp. Dar Typhon îl prinde pe Zeus în strînsoarea inelelor sale de şarpe; îi înşfacă securea dublă *(hárpē)*, îi taie venele mîinilor şi picioarelor; ridică apoi pe umeri trupul întepenit al Olimpianului şi îl duce în Cilicia, aruncîndu-l în grota din Korykos. Ascunde apoi ligamentele zeului într-o piele de urs şi îi pune paznic, *phýlax*, o femeie-şarpe, *Delphýnē*, învestită cu aceeaşi funcţie pe care Zeus i-o încredinţase lui Briareus spre a-i păzi pe Titani, sau Kronos temnicerei Hecatonhirilor, *Kámpē*[47]. Isprava pare astfel încheiată. Biruit, Zeus se găseşte acum în aceeaşi stare de robie în care el însuşi îl aruncase pe Kronos; ţinut în fundul unei caverne, fără pic de forţă, el zace lipsit de vigoarea mîinilor şi a picioarelor, tocmai acel atribut care, în *Theogonia* lui Hesiod, îl califica pe Typhoeus ca adversar al regelui zeilor, cel puţin atîta timp cît monstrul, ocolind lovitura trăsnetului, nu era el însuşi schilodit, *gyiōtheís*[48]. Dar salvarea lui Zeus şi reinstaurarea puterii sale regale aveau să fie asigurate prin intervenţia a doi «şmecheri»[49], vicleanul Hermes şi complicele lui, Aigipan, personaje care deţin în structura povestirii lui Apollodoros un loc cu totul analog celui ocupat de Metis, în mitul hesiodic, sau de Prometheus, în drama eschiliană. Cei doi confraţi, fără a fi văzuţi, izbutesc să şterpelească tendoanele lui Zeus şi să le alipească din nou trupului zeului. Ligamentele mîinilor şi picioarelor fiind repuse la locul lor, Zeus îşi recapătă întreaga forţă proprie *(tēn idían iskýn)*. El se iveşte pe neaşteptate înaintea lui Typhon, înmărmurit de uimire, şi, din carul său, îşi dezlănţuie trăsnetul împotriva monstrului, urmărindu-l în fuga-i. Lupta ar fi rămas totuşi nehotărîtă, dacă Moirele nu ar fi pus la cale un nou vicleşug, o nouă

47. Cf. *supra*, p. 117-118 *sq.*

48. *Theogonia*, 858.

49. Cu sensul atribuit termenului englez *trickster* în domeniul istoriei religiilor.

înșelătorie. Pentru a-l păcăli pe Typhon, ele folosesc împotriva lui același șiretlic al alimentului amăgitor de care se slujise și Zeus, potrivit tradiției orfice, spre a-l pune în lanțuri pe Kronos. Ele îl conving pe Typhon să muște dintr-un fruct care avea să-i dăruiască, după încredințările lor, o putere fără seamăn. Dar acest pretins drog care trebuia să-l facă de neînfrînt, acest *phármakon* care ar fi urmat să desăvîrșească vigoarea uluitoare a monstrului se dovedește a fi, în fapt, un «fruct efemer», opusul unui aliment al nemuririi, din care nu poți gusta fără a cunoaște vlăguirea de forțe și moartea. Violența primordială a monstrului a fost, așadar, dezarmată prin inteligența șireată a ajutoarelor lui Zeus, care izbutesc să-l tragă pe sfoară.

Acestei teme a vicleniei, Nonnos îi va da, în primele două cărți din *Dionysiaca*, consacrate istoriei lui Typhon, o dimensiune aproape barocă; dar, în spatele bogăției de amănunte fantastice, se desfășoară întregul evantai al celui mai tradițional vocabular referitor la *metis*. Preocupat numai de iubirile lui, Zeus își lasă în părăsire trăsnetele într-un ungher al cerului. Însă fumul ce se ridică din acestea le trădează prezența. Sfătuit de Gaia, Typhon își întinde mîna pînă în înaltul văzduhului și răpește arma supremă. Prin brutalitatea sa trufașă, monstrul polimorf joacă rolul unui suveran al dezordinii, al unui anti-Zeus; față de adevărata regalitate, statutul lui este totuna cu acela al bastardului, *nóthos*, pe lîngă urmașii legitimi. El întruchipează răzbunarea Titanilor și a lui Kronos, cărora intenționează să le redea locul cuvenit în cer, alături de el. Toți zeii olimpieni au fugit din sălașul ceresc. Zeus, pentru a-și realiza planul șiret urzit împreună cu Eros, îi cere lui Kadmos să-i dea ajutor. Subtil și ingenios, regele Kadmos, ajutat de Pan, se deghizează în păstor. Gătit în aceste straie înșelătoare, el iese înaintea tînărului tiran care aruncase deja universul în dezordine, înarmat fiind cu un simplu flaut din care se aud sunete fermecătoare. Odată ce violența sa aprigă fu amețită de vraja muzicii, Typhon se apropie încrezător, uitîndu-și în peșteră

arma pe care tocmai o furase. Kadmos se preface înspăimîntat. Typhon îl liniştește şi îi propune să-l ia cu sine în cer spre a locui alături de el cîntînd gloria noului monarh. Kadmos cere atunci un instrument mai demn decît flautul, ca să poată proslăvi cum se cuvine biruinţa împotriva lui Zeus. I-ar trebui o liră, dar nu are din ce să împletească strunele. Fără a bănui vicleşugul, orb în faţa intrigii urzite spre pieirea-i, Typhon aduce vinele pe care Zeus le pierduse în timpul primei lupte. Kadmos continuă să cînte; profitînd de pe urma faptului că vigilenţa adversarului se afla adormită, Zeus se strecoară pe furiş în peşteră, îşi redobîndeşte armele şi o şterge numaidecît. Kadmos dispare la rîndu-i, învăluit de Zeus într-un nor. Muzica amuţeşte. Typhon îşi recapătă, odată cu mintile, obişnuita-i fire turbată. Căutînd trăsnetul, îşi dă seama, prea tîrziu, că a fost tras pe sfoară. De acum însă coborîse noaptea. Somnul cuprinde tot ceea ce se mişcă în natură. Typhon însuşi se aşterne la pămînt, lipindu-se de sînul mamei sale, Gaia; capetele lui de şarpe se odihnesc, încolăcite, în adîncurile peşterilor. Singur Zeus veghează. Dimineaţa, monstrul îl provoacă la luptă pe Olimpian; se năpusteşte asupra-i cu mulţimea de braţe, guri fioroase, coame de balaur, cu stîncile, cu munţii, cu şuvoaiele de apă pe care le aruncă împotriva cerului. Dar Zeus îl împresoară de jur împrejur, în ciuda miilor de forme pe care le îmbracă monstrul, cu săgeata învăpăiată a trăsnetului său.

Povestirea lui Oppianos[50] este mult mai stranie, deşi nu într-atît de sofisticată din punct de vedere literar. Chiar dacă impune o comparaţie cu mitul lui Illuyanka, ea se apropie totuşi de textul lui Apollodoros, restabilind astfel, prin intermediul lui, legătura cu tradiţia hesiodică a miturilor suveranităţii în care cele trei teme — a vicleniei, a hranei şi a ingerării — apar strîns asociate. Întreaga istorie este aşezată de Oppianos sub semnul lui Hermes, zeul *poikiló-*

50. *Halieutica*, III, 9-28.

mētis care a știut cel dintîi să urzească planurile preaiscusiților pescari *(boulàs dè perissonóōn haliéōn... prótistos emḗsao)* și să descopere toate tertipurile vînării și prinderii peștilor. El i-a încredințat meșteșugul adîncimilor mării (pescuitul) fiului său, Pan — despre care se spune că a fost salvatorul lui Zeus și, totodată, cel care l-a răpus pe Typhon. Căci el îl înșelă pe cumplitul monstru *(dolṓsas)* ademenindu-l cu făgăduiala unui ospăț de pește; astfel îl îndupleca, în chip viclean, să părăsească întinsa grotă din afundul mării, în care se afla la adăpost, spre a veni lîngă țărm, acolo unde trăsnetul lui Zeus, dintr-o singură lovitură, îi aprinse toate nenumăratele capete. Negreșit, acest Typhon, pierdut din pricina lăcomiei sale, datorează mult versiunii celei mai vechi a mitului hittit consacrat lui Illuyanka[51] — mit cunoscut nouă sub două variante. Șarpele Illuyanka l-a înfruntat pe zeul Furtunii, omologul lui Zeus în panteonul hittit, și a ieșit biruitor. Cu ajutorul unui complice, un simplu muritor pe nume Hupasiya, zeița Inara organizează atunci un mare ospăț sărbătoresc, la care îl invită pe Illuyanka. Șarpele se duce acolo, părăsindu-și vizuina, și își ghiftuiește pîntecele cu atîta mîncare și băutură încît nu se mai poate întoarce în bîrlogul lui. Hupasiya îl leagă în lanțuri, iar zeului Furtunii nu-i mai rămîne decît să-l ucidă. Analogia dintre cele două povestiri nu poate fi contestată. Dar dacă Oppianos l-a putut înzestra pe Typhon cu însușiri proprii monstrului hittit Illuyanka, aceasta înseamnă că ele au avut nevoie doar de o măruntă modificare spre a fi integrate pe deplin în mitul grecesc al adversarului lui Zeus. La Oppianos, Typhon, mare amator de pește, din care îi place să se înfrupte, este el însuși mai mult pește decît șarpe, cum este Illuyanka: pentru a-l învinge, trebuie să fie pescuit; pentru a-l pescui, trebuie angajată întreaga *metis* deținută de Hermes, toate capcanele zeului cel viclean, meșter în laturi și vîrșe, născocitorul acestor *dóloi* care încă de la Homer

51. F. Vian, *o.c.*, p. 28 *sq.*; P. Walcot, *o.c.*, p. 14 *sq.*

pot desemna momeala de pescuit. Supremaţia lui Zeus se afirmă, aşadar, în rîndul zeilor prin acelaşi tip de inteligenţă sinuoasă care prezidează asupra vînătorii şi a pescuitului, oferindu-le oamenilor superioritatea în lupta împotriva unor animale la fel de subtile precum vulpea sau caracatiţa[52]. Mai mult chiar. În povestea lui Oppianos, Typhon cade victimă lăcomiei sale. Asemeni nadei care ajută pescarii să atragă peştele afară din apă, disimulînd moartea sub aparenţa seducătoare a vieţii, ospăţul cu peşte pus înaintea-i este o momeală, *apátē*, ca şi mierea după care jinduieşte Kronos, folosită de Zeus drept capcană, pentru a-şi prinde tatăl, ori aidoma fructului Moirelor, în care Typhon crede că poate găsi un surplus de putere, dar care îl va face să cunoască soarta fiinţelor pieritoare. Or, acelaşi motiv al alimentului-capcană poate fi regăsit într-un alt pasaj din Apollodoros care priveşte, de asemenea, luptele lui Zeus cu duşmanii săi[53]. Este vorba de această dată despre Giganţi, care au un statut echivoc atîta vreme cît conflictul împotriva regelui zeilor rămîne încă nehotărît. Vor fi ei oare biruiţi şi muritori, sau neînfrînţi şi fără de moarte? Zeii ştiu, printr-un oracol, faptul că nu vor izbuti niciodată de unii singuri. Pentru a învinge, Zeus are nevoie de ajutorul unuia care se află mai prejos decît el: numai prin sprijinul unui simplu muritor este cu putinţă răpunerea Giganţilor. Herakles, care nu fusese încă ridicat în rîndul zeilor, va săvîrşi această ispravă. Dar Gaia, înştiinţată asupra primejdiei care îi ameninţă fiii, Giganţii, pune la cale o ripostă. Ea porneşte să caute un *phármakon* care poate împiedica uciderea Giganţilor, chiar de-ar fi vorba despre mîna unei făpturi pieritoare. Zeus opreşte atunci apariţia Aurorei, a Lunii şi a Soarelui, şi, luînd-o pe ascuns înaintea Gaiei *(phthásas)*, el primul rupe şi culege iarba nemuririi, aşa cum, tot la Apollodoros, Olimpianul o ia înaintea zeiţei Metis *(phthásas)*, fără veste,

52. Cf. *supra*, p. 38-69.
53. I, 6, 1.

prinzînd-o și înghițind-o pînă ca ea să apuce a da naștere unui fiu nebiruit[54]. În *Bibliotheca*, vocabularul și structura povestirii subliniază legătura strînsă care unește între ele diversele episoade ale cuceririi puterii supreme: Metis îl păcălește pe Kronos convingîndu-l să bea un *phármakon* care, în loc de a înzeci forțele dinlăuntru-i, îl silește să-i lepede afară pe cei ce aveau să cîștige victoria împotriva lui; Zeus o amăgește pe Metis, o înfulecă și o oprește pe vecie înlăuntrul său; tot el o înșală pe Gaia, rupînd dinaintea picioarelor Giganților iarba nemuririi, aceea care i-ar fi făcut de neînvins, dacă ar fi reușit să o consume; Moirele îl păcălesc pe Typhon, determinîndu-l să înghită, sub aparența unui leac dătător de nemurire, un aliment care îl sorțește înfrîngerii și morții. Textul lui Apollodoros, accentuînd atît de puternic funcția alimentului consumat — uneori amăgitor, alteori veritabil — în cadrul luptelor lui Zeus pentru domnie, deformează oare concepția hesiodică din *Theogonia* sau pune în lumină una dintre articulațiile ei fundametale? Tema ingerării figurează deja la Hesiod în două momente hotărîtoare, opuse clar unul altuia. Kronos își devorează copiii, dar Rhea îl pune să înghită un pietroi în locul lui Zeus și îl silește astfel să-i lepede numaidecît pe cei înfulecați. Zeus, dimpotrivă, înghițind-o pe Metis, o zăvorește pentru totdeauna în adîncul pîntecelor sale[55].

Semnificația acestei duble secvențe a mitului relatat de poetul beoțian poate fi descifrată prin intermediul unor alte episoade. Eliberîndu-i și scoțîndu-i la lumină pe Hecatonhiri, Zeus hotărăște să-i implice într-o luptă care, de zece ani, se desfășura șovăitoare, fără ca nici una dintre cele două tabere (Titanii și Olimpienii) să fi putut înclina balanța în favoarea sa[56]. Înaintea intrării lor în luptă, Kottos, Gyges și Briareus par a avea un statut asemănător celui al Giganților din povestirea lui Apollodoros: deși nu sînt muritori, ei nu posedă

54. Id., I, 3, 6.
55. *Theogonia*, 459-497 și 888-900.
56. *Ibid.*, 629-641.

încă pe deplin această stare de vitalitate şi tinereţe nestrămutată proprie numai Nemuritorilor. Abia după ce zeii au consimţit să împartă cu ei nectarul şi ambrozia — hrana care dăruieşte nemurirea, privilegiu exclusiv divin —, Hecatonhirii, recăpătîndu-şi în întregime puterile, vor fi capabili să joace rolul unor agenţi decisivi ai victoriei. «Atunci, scrie Hesiod, ardoarea războinică le crescu în piept.»[57] Făcînd să sporească în sufletul Hecatonhirilor o energie divină care ar fi adormit, negreşit, în lanţurile în care fuseseră ferecaţi pînă atunci, acest aliment constituie opusul exact al acelui *phármakon* cu ajutorul căruia Typhon, potrivit lui Apollodoros, crede că îşi poate primeni forţa necesară răsturnării lui Zeus, dar care îi aduce, de fapt, soarta comună tuturor fiinţelor pieritoare. La Hesiod, efectele acestui aliment al nemuririi se opun efectelor produse în lumea divină de apele fluviului Styx. Cum se iscă o vrajbă între doi zei, ne spune poetul[58], Iris, spre a-l dovedi pe cel vinovat, porneşte să caute o picătură din acea apă primordială care izvorăşte dintr-un braţ subpămîntean al Oceanului. Ea o cară într-o ulcică de aur. Din această apă, zeii învrăjbiţi varsă libaţii pe pămînt pentru a întări buna credinţă a jurămîntului. Ne-am putea imagina că în acelaşi timp, potrivit datinei, ei obişnuiau să bea o parte din apă. Sperjurul se prăbuşea atunci la pămînt, unde rămînea zăcînd vreme de un an, fără vlagă şi fără glas. Ca şi cum ar fi fost cufundat într-un somn fermecat, cel adormit se găsea, atîta timp cît dura letargia lui, îndepărtat de la hrana divină. «Nici o clipă, povesteşte Hesiod, el nu atinge cu buzele-i, spre a se hrăni, nici ambrozia, nici nectarul.»[59]

Putem astfel înţelege mai bine importanţa pe care o deţine, în *Theogonia*, distribuirea bucăţilor de carne între

57. *Ibid.*, 641.

58. *Ibid.*, 775-806.

59. *Ibid.*, 796-797; cf., în această privinţă, J. RUDHARDT, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, p. 94-97. Autorul distinge clar «corelaţia existentă între miturile Styxului şi cele referitoare la ambrozie».

oameni și zei, așa cum a fost ea statornicită de Prometheus, la instituirea celui dintîi sacrificiu. Să ne reamintim conținutul istoriei[60]. La început, zei și oameni trăiau laolaltă, așezîndu-se alături la aceleași ospețe. Dar Prometheus primește îndatorirea de a împărți ceea ce li se cuvine unora și altora. El se gîndește să folosească prilejul astfel ivit pentru a-l batjocori pe Zeus și a-l înșela spre binele omenirii. În acest chip se instaurează între Titanul dăruit cu *metis* și suveranul *mētióeis* un duel al vicleniei și al înșelăciunii, ale cărui arme sînt, de ambele părți, *dólos* și *apátē*. Dintr-un bou uriaș spintecat înaintea zeilor și a oamenilor, Prometheus pregătește două porții, fiecare tăinuind o capcană. Prima disimulează, sub înfățișarea cea mai ademenitoare, oasele animalului, fără pic de carne; a doua ascunde, sub pielea și stomacul boului — părțile care nu pot fi consumate —, bucățile cele mai gustoase. Toată cinstirea cuvenită suveranului: lui Zeus îi revine dreptul de a alege cel dintîi. Prefăcîndu-se prins în jocul Titanului, Olimpianul, «care a înțeles și și-a dat seama de vicleșug»[61], întoarce împotriva oamenilor capcana în care Prometheus credea că îl poate atrage. Partea ce nu se mănîncă — aceste oase albe pe care oamenii aveau să le ardă de acum înainte pe altarele destinate sacrificiului — este, în fapt, singura cu adevărat bună. Oamenii păstrează carnea pe care o vor frige spre a-și reîntări forțele lor pierite. Dar aceasta este o hrană «efemeră», asemeni fructului oferit lui Typhon de *Moirai*, în chip perfid. Cel care simte nevoia de a se înfrupta din ea, cel care se desfată cu această mîncare cunoaște o foame necontenit înnoită, vlăguirea forțelor, oboseala și moartea. Acela care se hrănește numai cu aburii oaselor arse, cu mireasma și aroma lor, se bucură numaidecît de ospețele nemuririi și se așază la mesele cu nectar și ambrozie.

60. *Theogonia*, 535 *sq.*; *Op.*, 42 *sq.*; cf. J.-P. VERNANT, «Le Mythe prométhéen chez Hésiode», în *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 177 *sq.*

61. *Theogonia*, 551.

Fiecare categorie de fiinţe are parte de hrana cuvenită şi meritată. Muritorilor, carnea friptă a unui animal mort. Giganţilor şi lui Typhon, în locul unui *phármakon* dătător de nemurire, fructul efemerităţii. Lui Kronos, alimentul înşelăciunii, care îl înlănţuie în mrejele somnului. Olimpienilor, aliaţilor lui Zeus eliberaţi din cătuşele lor, nectarul şi ambrozia. Dar lui Zeus, lui Zeus singur, acest aliment divin pe care el a ştiut, în viclenia-i, să-l ingereze şi să şi-l asimileze propriei naturi: zeiţa Metis, elixirul inteligenţei, al şireteniei fără seamăn, *phármakon* veritabil al suveranităţii nezdruncinate[62].

62. Interpretarea noastră confirmă astfel, din raţiuni legate de fond, lectura *pikrán* propusă de A. B. Cook, potrivit cu textul manuscrisului, în *scolia la Theogonia*, 886; cf. *supra*, n. 7.

III

LA OBÎRȘIA LUMII

V

METIS LA ORFICI ŞI SEPIA ZEIŢEI THETIS

Aşa cum observă O. Kern[1], este cu adevărat dificil să nu recunoaştem în personajul Metis şi în episodul ingerării ei de către Zeus, sub forma înfăţişată în teogoniile orfice numite ale Rapsozilor (spre a fi deosebite de alte versiuni), un împrumut manifest din *Theogonia* lui Hesiod. În cadrul unei investigaţii privitoare la *metis*, nu poate fi vorba despre reconsiderarea întregii chestiuni a teogoniilor «orfice». Am dori să ne oprim numai asupra punctelor care ating nemijlocit subiectul de faţă. În opinia noastră, aceste elemente confirmă teza savanţilor partizani ai unei tradiţii mitice autentice: o tradiţie marginală, fireşte, în raport cu o versiune mai «ortodoxă», precum cea hesiodică, dar în care astăzi — după descoperirea de la Derveni, pe un sul de papirus redactat spre sfîrşitul secolului al IV-lea î. d. Chr., a comentariului unei teogonii orfice negreşit anterioare[2] — este cu neputinţă a mai vedea o construcţie artificială a neoplatonismului tîrziu, fără o legătură reală cu acele personaje şi comunităţi religioase care, începînd din secolul al VI-lea, au

1. O. KERN, «Metis bei Orpheus», *Hermes*, 1939, p. 207-208.

2. Cf. S. G. KAPSOMENOS, «Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie», *Gnomon* 35, 1963, p. 223 *sq.*; cf., de acelaşi autor, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 2, 1964, p. 3 *sq.* şi *Archaiologikon Deltion* 19, 1964, p. 17-25; R. MERKELBACH, «Der orphische Papyrus von Derveni», *Zeitschrift für Papyrologie u. Epigraphie*, 1967, p. 21-32; W. BURKERT, «Orpheus und die Vorsokratiker», *Antike und Abendland*, 1968, p. 93-114; «La Genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle», *Les Études Philosophiques*, 1970 (4), p. 443-455.

trecut sub patronajul lui Orpheus pentru a propăvădui cuvintele lor sacre, *Hieroi Logoi*.

Aliniindu-se tradiției *Theogoniei* hesiodice — înlăuntrul căreia zeița Metis, ignorată de Homer, deține locul și rolul pe care am încercat să le definim —, teologii orfici desemnează cu numele de Metis (alături de alte denumiri precum *Phánēs*, Strălucitorul, cel care se arată și face să apară, *Prōtógonos*, Întîiul-Născut) marea divinitate primordială, aceea care, răsărind din oul cosmic, poartă în ființa-i sămînța tuturor zeilor[3], germenele tuturor lucrurilor: ca primă născătoare[4], ea aduce la lumină întregul univers, în curgerea lui succesivă și în toată diversitatea formelor lui. În fapt, orficii nu se alătură tradiției hesiodice decît pentru a marca mai clar distanța ce-i desparte, pentru a sublinia mai puternic, prin intermediul aparentelor apropieri și similitudini, orientarea diferită a legendelor lor despre nașterea lumii față de aceea a poetului beotian. Ceea ce se afirmă, dincolo de paralelismul unor narațiuni în care se regăsește suita Ouranos, Kronos și Zeus, odată cu reluarea temei ingerării zeiței Metis, este o nouă teologie a genezei, profund diferită de aceea care, în mod aparent, este adoptată ca model.

La Hesiod, rolul zeiței Metis, vădit subordonat, nu poate fi conceput decît în raport cu o divinitate masculină: Zeus, Părinte și Rege. Metis, consoarta și aliata acestuia, îi este, negreșit, indispensabilă lui Zeus, dar numai pentru a desăvîrși, prin prezența sa — mai întîi alături de el, înlăuntru-i mai apoi —, o supremație care aparține în fapt suveranului zeilor, ca unul care s-a dovedit, de-a lungul întregii sale geste, adevăratul ei maestru. Atunci cînd Zeus, la sfîrșitul miturilor teogonice, o înghite pe Metis, el împlinește

3. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (abreviat *O. F.*), Berlin, 1963 (1922, prima ediție), fr. 85, p. 157: «Măritul *Daímōn*, *Metis* care poartă sămînța ilustră a zeilor, acela numit de Preafericiții din vîrful Olimpului Phanes, Întîiul Născut».

4. *Ibid.*, fr. 168, r. 9, p. 201 și fr. 169, r. 4, p. 207: *Mêtis, prôtos genétōr; Mêtis, prôtē genétis.*

o evoluţie care, marcată de luptele împotriva puterilor primordiale ale dezordinii, a condus la naşterea progresivă, din haosul originar, a unui cosmos organizat, diferenţiat, ierarhizat şi statornicit pentru totdeauna.

La orfici, Metis nu mai apare sub o înfăţişare feminină. Această distanţare deliberată faţă de Hesiod trebuie să fi apărut ca un fel de paradox, de provocare chiar, cîtă vreme, pentru conştiinţa lingvistică a grecilor, numele comun *metis* aparţine genului feminin. Metis este acum un zeu androgin, cu o dublă natură, masculină şi feminină, *diphyés* [5]. O asemenea indistincţie sau ambivalenţă sexuală are o valoare pe deplin pozitivă: ea implică transcenderea de către Metis-Phanes a opoziţiei masculin-feminin, opoziţie care, impunîndu-se mai apoi, capătă aspectul unei limitări — de care nici măcar zeii nu sînt scutiţi — la unul dintre cele două sexe, cu excluderea celuilalt. Metis nu se mai subordonează, ca femeie, lui Zeus, ci se află, ca fiinţă bisexuată, mai presus sau, oricum, dincolo de el.

Prin urmare, episodul ingerării dobîndeşte, în acest nou context, o semnificaţie cu totul diferită. Reprezentant al celei de-a cincea generaţii divine (sceptrul trecînd de la Phanes-Metis la *Nýx*, Noaptea, înainte de a ajunge, din mîinile lui Ouranos şi, mai apoi, ale lui Kronos, în stăpînirea lui Zeus), Zeus îl înghite pe Phanes-Metis şi îl instalează în adîncul pîntecelor sale. De această dată însă nu mai este vorba despre un tînăr zeu suveran care îşi asimilează puterile unui personaj feminin secundar pentru a încremeni cursul universului în starea instituită, după victorie, de noua sa domnie; dimpotrivă, identificîndu-se pe de-a-ntregul cu predecesorul său, Zeus urmăreşte să revină la stadiul primordial anterior [6], de dinaintea lui Kronos şi Ouranos, să

5. *O. F.*, fr. 87, r. 1,. p. 159.

6. *Ibid.*, fr. 167 *a*, p. 199: «Astfel, înghiţind fiinţa lui Erikepaios Protogonos, el conţinea atunci în pîntecele-i adînc substanţa tuturor făpturilor şi aduna în propriile-i mădulare forţa şi vigoarea zeului. De

închidă în sine ciclul genezei, așa încît totul, odată ce izvora din unu, să ajungă să fie reabsorbit înlăuntru-i. Devine astfel posibilă o «nouă creație»[7] — aidoma celei dîntîi, cea a lui Phanes-Metis —, creație în care Zeus, «început, mijloc și sfîrșit» al tuturor lucrurilor, «primul și ultimul născut»[8], apare în calitate de Stăpîn al cosmosului, Rege suprem — precum Zeus din *Theogonia* hesiodică — și părinte primordial totodată, principiu masculin și, deopotrivă, feminin[9], din care orice lucru particular și efemer a luat ființă, asemeni acelor Entități Primare, Haos și Gaia, din aceeași *Theogonie*. La Hesiod, pe de-o parte, legenda teogonică se desfășoară pe o axă lineară, de la dezordine la ordine, evoluția încremenind în vîrful curbei, odată cu înghițirea zeiței Metis. Pe de altă parte, la orfici, povestirea descrie un ciclu de expansiuni și concentrări succesive, întregul unificat manifestîndu-se mai întîi printr-un proces de dispersie, în timp și în spațiu, a părților separate, apoi, după ingerarea divinității Metis-Phanes, printr-o reintegrare a acestora în interiorul întregului. De altfel, cea de-a doua creație, reunindu-l pe Zeus cu Phanes-Metis, întîiul născător, este menită, în esență, să instaureze lumea aceasta, a noastră, o lume asupra căreia nu mai domnește Zeus, întrucît el i-a cedat tronul fiului său, Dionysos al orficilor, reprezentantul celei de-a șasea și ultimei generații a zeilor suverani: numai la venirea ei, spunea deja Platon, trebuie oprit șirul cîntării, cu alte cuvinte, ascensiunea celei de-a șasea generații marchează, în poemele atribuite lui Orpheus, încheierea procesului teogonic[10]. De ce oare Dionysos ia astfel locul lui Zeus? Pentru

---

aceea, odată cu zeul, toate lucrurile s-au aflat din nou reunite înlăuntrul lui Zeus». Cf., de asemenea, fr. 167 *b*, 168, 169.

7. *O. F.*, fr. 168, r. 31-32,. p. 202: «Și, cum ascunsese toate lucrurile [înlăuntru-i], Zeus trebuia să-l aducă înapoi la lumina cea veselă, scoțîndu-l din inima sa printr-un act miraculos».

8. *O. F.*, fr. 168, r. 1-2,. p. 201.

9. *O. F.*, fr. 168, r. 3: «Bărbat fu Zeus, fu tînără mireasă *(nýmphē)* nepieritorul Zeus.»

10. PLATON, *Philebos*, 66 *c*.

adepţii zeului, nu este vorba numai de a substitui divinităţii supreme oficiale pe noul lor stăpîn, de a aşeza înaintea lui Zeus un Dionysos care ar fi fost atît rivalul, cît şi omologul lui, dublul acestuia în planul valorilor şi funcţiunilor teologice. Asemeni lui Zeus, tatăl său, şi, prin el, asemeni lui Phanes-Metis, închis în pîntecele acestuia[11] (cel care cuprindea el însuşi în fiinţa-i, dintru început, atît pe Zeus, cît şi pe Dionysos)[12], zeul orfic Dionysos întruchipează unitatea totală a lumii dispersate, pestriţe, particularizate şi schimbătoare, asupra căreia el ajunge să-şi întindă stăpînirea odată cu cea de-a şasea generaţie. Dar, dintre toate divinităţile greceşti, el singur inserează în cariera sa personală de zeu această oscilaţie alternantă, acest «du-te-vino» de la unu la multiplu, de la identic la diferit, de la întreg concentrat la dispersie, el însuşi asumîndu-o în timpul unei pătimiri care afectează nemijlocit viaţa oamenilor, de vreme ce întemeiază din punct de vedere mitic nefericirea condiţiei umane şi deschide totodată, pe planul ritului, calea izbăvirii. În acest sens, am putea spune că întreaga teogonie orfică este orientată către antropogonia al cărei preludiu îl alcătuieşte întrucîtva şi pe care, în cele din urmă, la a şasea generaţie, o va inaugura: atunci, şi numai atunci, cîntecul poate înceta. În corpul lui Dionysos sfîrtecat, sfîşiat în bucăţi de Titani, recompus apoi începînd cu inima[13], salvată ca prin minune, se află înscris şi rezumat întregul proces teogonic anterior. Dar acest proces capătă acum o semnificaţie propriu-zis umană. Neamul omenesc, născut din cenuşa Titanilor loviţi de trăsnet, poartă, ce-i drept, povara şi, într-un fel, vina dispersării criminale a mădularelor divine;

11. Asupra identităţii dintre Dionysos şi Phanes-Metis, cf. *O. F.*, fr. 170: «Metis, acela care este numit, la rînd, Dionysos, Phanes, Erikepaios.»

12. *Ibid.*: În fiinţa lui Metis-Phanes existau şi preexistau «marele Bromios şi Zeus atotvăzătorul».

13. Aşa cum Zeus, din inima-i, *apò kradíēs*, readuce la lumină tot ceea ce ascunsese odată ce-l înghiţise pe Phanes-Metis.

purificîndu-se însă de păcatul ancestral prin riturile și modul de viață orfic, oamenii se pot ei înșiși întoarce, prin intermediul lui Dionysos, la unitatea pierdută și pot regăsi viața unei vîrste de aur pe care orficii, inspirîndu-se încă o dată din Hesiod spre a se depărta de el, nu o mai situează în timpul lui Kronos, ci sub domnia lui Phanes-Metis, cu alte cuvinte, a întregului primordial, a Unului originar.

Transformarea primei soții a lui Zeus într-o puternică divinitate primordială nu traduce numai, în sînul unei secte, dorința de a polemiza cu mitologia tradițională. Promovarea zeiței Metis, desprinsă de statutul ei feminin și înălțată în vîrful ierarhiei divine, corespunde unor trăsături care se aflau deja foarte clar definite în *Theogonia* lui Hesiod și care predestinau această figură mitică rolului de prim zămislitor la obîrșia lumii. Putere acvatică, fluidă, polimorfă și fecundă, înzestrată cu virtuți dătătoare de viață asemeni surorilor sale Oceanide, Metis este încă foarte aproape de mama ei, Tethys, cea care, potrivit unei vechi tradiții atestate la Homer, ar fi dat naștere ea însăși, în calitate de *génesis pántesi*, tuturor lucrurilor, divine și umane. Propriul dar al metamorfozării îi dădea putința de a desfășura un ciclu complet de forme, cuprinse întrucîtva dinainte în înfățișarea-i inițială, *arkhaía morphé*, și de a reveni, la încheierea ciclului, la stadiul originar. În sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, afinitățile zeiței Metis cu chibzuința prevăzătoare, cu reflecția subtilă, le îngăduiau orficilor să atribuie acestei Puteri primordiale o dimensiune intelectuală, o valoare de premeditare, astfel încît să reprezinte actul genezei într-un dublu registru, deopotrivă cosmic și mental. Nașterea lumii înseamnă ridicarea la lumină a ceea ce era la început cufundat în întunericul Celui dintîi zămislitor, în pîntecele lui cavernos; dar această geneză este prezentată totodată ca un proces de ordin intelectual, analog operației prin care o inteligență divinatorie concepe, plănuiește și urzește în sinea-i întreg cursul evenimentelor ce au să vină: cît timp meditează, viitorul se află prestabilit în gîndul ei, înainte

chiar de a fi înfăptuit în lumea reală. Puterea de a lega, a cărei păstrătoare este Metis, îşi găseşte aici un nou cîmp de aplicaţie. După cum ştim, potrivit grecilor, firul destinului care îi «leagă» pe oameni este «tors» de Moire. Tot astfel Puterea primordială, în ipostaza ei de *metis*, de şiretenie atotştiutoare, tese, urzeşte, îmbină şi înnoadă firele a căror împletire alcătuieşte ţesătura devenirii, legînd laolaltă în aceeaşi urzeală, aşa cum s-ar ticlui o capcană, şirul generaţiilor şi al evenimentelor. Pentru explicarea proceselor genezei, orficii au folosit, cu mult înainte de epoca elenistică, modelul unei activităţi inteligente de ţesere. Avem drept dovadă o remarcă a lui Aristotel: în versurile atribuite lui Orpheus, observă filozoful, fiinţa ia naştere *(gínesthai tò zôion)* într-un mod asemănător împletirii unui năvod *(homoíōs... têi toû diktýou plokêi)*[14].

Papirusul descoperit la Derveni aduce în această privinţă importante confirmări. În dreptul coloanei 14, glosînd un vers al poemului orfic — probabil versul *Moîra epéklōsen*, Moira a tors —, comentatorul notează faptul că, în limba de toate zilele, se poate spune «se va împlini ceea ce

14. *De generatione animalium*, 733 *b* 20. În cosmogonia lui Pherekydes, Zeus ţese un văl *(phâros)* împestriţat pe care îl dăruie consoartei sale, în a treia zi a nunţii, pentru ca aceasta, înfăşurîndu-se în el, să poarte brodat pe veşmîntu-i întreg alaiul formelor care alcătuiesc lumea organizată. A se compara cu PORPHYRIOS, *De antro nympharum*, 14: «Astfel, la Orpheus, Kore, ocrotitoarea tuturor făpturilor purtătoare de sămînţă, ne este înfăţişată îndeletnicindu-se cu ţesutul. Anticii au numit, de altfel, cerul un văl care i-ar învălui pe zeii cereşti». În ceea ce priveşte valoarea cosmogonică atribuită de orfici termenilor *khitṓn* (tunică) şi *hymḗn* (înveliş), cf. *O. F.*, fr. 60 = *FVS*[7], I, 1 B 12, p. 11, r. 13-14 şi 21. Cît despre semnificaţia cosmică a ţesutului, cf. NONNOS, *Dionysiaca*, 41, 257 *sq.* În sensul acesta se cuvine interpretată echivalenţa pe care o stabileşc orficii între *spérma*, sămînţa (Metis fiind denumită *spérma klytòn theôn*, sămînţa slăvită a zeilor), şi *mítos*, firul urzelii *(FVS*[7], I, p. 19, r. 2). Pe fragmentul unui vas cu figuri negre descoperit la Theba, în Kabeiron, *mítos* apare asociat Celei puternice, Krateia, alături de un fraged copil numit Protolaos (poporul dintîi, omenirea primordială); cf. *Ath. Mitt.* 13, pl. IX.

Moira a tors», fără a fi totuși cunoscută semnificația termenilor Moira sau a toarce. El adaugă apoi: «Orpheus i-a dat inteligenței, *phrónēsis*, numele de Moira... Chiar înainte ca Zeus să fi fost pomenit, Moira, înțeleasa zeului, exista dintotdeauna și pretutindeni.» Explicația se continuă în dreptul coloanei 15: «Cînd se spune că Moira a tors, aceasta înseamnă că *phrónēsis* posedată de Zeus a statornicit lucrurile prezente, trecute și viitoare, așa cum trebuie ele să se nască, să fiinteze și să piară». Am putea fi ispitiți să stabilim, împreună cu Merkelbach, un raport între acea *phrónēsis* despre care vorbește comentatorul poemului orfic și conceptele de *nóēsis* sau *Noûs* întîlnite la Diogenes din Apollonia și, respectiv, la Anaxagoras[15]. Ar trebui totuși avută în vedere valoarea mai puțin abstractă a termenului *phrónēsis*, desemnînd un tip de chibzuință prevăzătoare specifică inteligenței *metis*, și nu un concept pur intelectual și filozofic, cum sînt *nóēsis* sau *noûs*.

În dreptul coloanei 19, glosa se referă la un vers în care Orpheus cînta crearea Oceanului cu întinse ape, operă a lui Zeus. Dar această acțiune creatoare este exprimată prin verbul *mḗsato*: Zeus «a chibzuit», «a conceput» forța Oceanului. Înfăptuirea exterioară, făurirea demiurgică sînt mai întîi o «cugetare» interioară spiritului lui Zeus, iar comentatorul precizează această valoare a verbului *mḗdomai* subliniind faptul că Zeus nu creează o realitate diferită de a sa, străină propriei *phrónēsis:* puterea Oceanului este propria lui putere. Într-unul dintre fragmentele raportate la Theogonia Rapsozilor, același termen *mḗsato* revine în trei rînduri spre a celebra crearea de către Demeter — noi i-am spune mai degrabă «născocirea» — a ambroziei, a nectarului și a mierii[16]. Tot prin intermediul lui este descrisă, într-un alt fragment din același ansamblu, crearea lunii de către Phanes-Metis. «El închipui *(mḗsato)* un alt tărîm nemărginit,

15. R. MERKELBACH, *o. c.*, p. 25.
16. *O. F.*, fr. 189, p. 126.

căruia nemuritorii îi spun *selḗnē*, iar locuitorii pământului — *mḗnē*»[17].

În dreptul coloanei 20 a papirusului de la Derveni se face aluzie, în mod răspicat, la crearea lunii sau, mai degrabă, la o re-creare a lunii, fiind vorba, de această dată, nu despre Phanes-Metis, ci despre Zeus. Comentatorul arată că operaţia intelectuală a lui Zeus, prin care, la rîndul său, concepe sau născoceşte luna, corespunde unei finalităţi nu mai puţin intelectuale în plan uman. În întunecimea cerului nocturn, luna «face să apară» (*phaínei*) înaintea ochilor celor cu putere de judecată un semn care îi învaţă cum trebuie şi cum nu trebuie să acţioneze. Luna le dezvăluie ţăranilor şi marinarilor cînd este bine să lucreze pămîntul ori să călătorească pe mare. «Căci dacă luna n-ar fi existat, oamenii n-ar fi aflat nici măsura *(arithmón)* anotimpurilor, nici pe cea a vînturilor.» «Închipuind» luna, Zeus se gîndea dinainte la *metis* a ţăranului, care ştie să recunoască ordinea anotimpurilor, precum şi la aceea a marinarului, care citeşte în stele, acolo unde inteligenţa divină le-a înscris, direcţia vînturilor şi a căilor de navigat.

În legătură cu divinitatea orfică Phanes-Metis, documentaţia noastră este prea lacunară, prea dispersată, pentru a ne îngădui să propunem o analiză comparabilă celei întreprinse cu privire la Metis din *Theogonia* şi tradiţia hesiodică. Demersul nostru este, în mod inevitabil, mai puţin direct. Am căutat aşadar, printr-o abordare întrucîtva late-rală, să desprindem din confruntarea cu Hesiod, prin contrast, trăsăturile particulare ale teogoniei orfice, orientarea ei proprie. Am putea totuşi merge mai departe pe aceeaşi cale, aducînd mai multă lumină, dintr-un alt unghi acum, asupra personajului mitic Phanes-Metis, asupra statutului şi funcţiunilor lui.

Prilejul ne-a fost oferit odată cu descoperirea unui papirus publicat în 1957 de E. Lobel. Este vorba despre

17. *O. F.*, fr. 91, p. 161.

comentariul unui poem «cosmogonic» scris de Alkman în Sparta secolului al VII-lea înaintea erei noastre. Încă din epoca arhaică, un poet atît de puțin «teolog» precum Alkman, pe care ni-l închipuiam mărginindu-și preocupările la temele specifice liricii corale, putea cînta, așadar, o versiune a nașterii lumii mult diferită de varianta hesiodică. Teogonia lui Alkman nu are nimic în comun cu orfismul. Dar ea utilizează anumite modele mitice a căror vechime este astfel pe deplin dovedită și care nu sînt fără legătură cu modelele propuse de *hieroì lógoi.*

La obîrșia lumii, Alkman o așeza pe Nereida Thetis, asociată, pe de-o parte, cu *Póros* și *Tékmōr*, pe de alta, cu *Skótos*[18]. Cum s-ar putea explica acest rol — paradoxal, la prima vedere — atribuit mamei lui Ahile în geneza cosmosului și asocierea ei cu *Póros, Tékmōr* și *Skótos?* Cît privește liniile majore ale sistemului lui Alkman, împărtășim concluziile pe care M. L. West, în ultimul său articol, le rezuma în patru puncte esențiale: la origine nu exista decît o stare informă, în care nimic nu putea fi încă deslușit[19]; veni apoi Thetis, a cărei acțiune pare să fi avut un caracter demiurgic; alături de *Skótos*, apărură atunci *Póros* și

18. Textul a fost publicat de E. LOBEL, *Oxyrrhyncus Papyri*, XXIV, 1957, nr. 2390, fr. 2, și de D. L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, fr. 5, p. 23-24; el a constituit obiectul mai multor analize, atît în planul filologic, cît și în cel al interpretării generale: cf. E. LOBEL, *l.c.*; PAGE, *l.c.* și *Class. Rev. n.s.* 9, 1959, p. 20-21; W. S. BARRETT, «The Oxyrrhyncus Papyri, part. 24», *Gnomon* 33, 1961, p. 689; H. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie*[2], 1962, p. 183 *sq.* și 290; C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*[2], p. 25 *sq.*; MAX TREU, «Licht und Leuchtendes in der archaischen griechischen Poesie», *Studium generale* 18, 2, p. 84-87; H. SCHWABL, *R.-E.*, Suppl. IX, c. 1467; A. GARZYA, *Studi sulla lirica Greca. Da Alcmane al primo impero*, 1963, p. 20-25; *Idee cosmogoniche e morale in Alcmane, Le parole et le Idee*, 1963, p. 247-254; M. L. WEST, «Three presocratic Cosmologies», *Class. Quart. n.s.* 13, 1963, p. 154-157; «Alcman and Pythagoras», *Class. Quart. n.s.* 17, 1967, p. 1-15; C. O. PAVESE, «Alcmane, il Partenio del Louvre», *Quaderni Urbinati di cultura classica* 4, 1967, p. 116-120.

19. R. 9-10: *tẽn hýlēn pán[tōn teta]ragménēn kaì apóēton*, materia întregii firi se găsea într-o stare de confuzie și de imperfecțiune; r. 23-24: *éti adiákrit[o]n... [t]ẽn hýlēn*, materia fiind încă nedeslușită.

Tékmōr — acesta din urmă, cel puţin, slujind drept principiu de diferenţiere în sînul întunericului; mulţumită lui *Póros* şi *Tékmōr*, lumina — a zilei, a astrelor nocturne — urmează Nopţii cernite, beznei depline[20].

Lăsăm deoparte un aspect important cu neputinţă de tratat în cadrul acestui studiu. Comentatorul dă de înţeles că Thetis acţionează în chipul unui metalurg[21]. Am putea aminti, în acest sens, imaginea cerului la Alkman şi la Homer: atît pentru unul, cît şi pentru celălalt, cerul era, într-adevăr, de aramă. Alkman îl înfăţişa pe Ouranos ca fiul lui Akmon, nicovala[22]. Pe de altă parte, atunci cînd Hephaistos este azvîrlit din înaltul cerului (asemeni nicovalei de aramă — *ákmōn* — care, la Hesiod, cade din cer pe pămînt)[23], Thetis este aceea care îl primeşte, în taină, în adîncul mării şi, alături de zeiţa marină, el se iniţiază în meşteşugul metalelor, învăţînd să făurească *daídala*[24]. În sfîrşit, există între daimonii mării şi metalurgie anumite afinităţi care se vădesc, mai cu seamă, la personaje precum Telkhinii[25]. Thetis însăşi poartă un supranume care ar putea

20. Pentru referinţele la textul grecesc, trimitem la studiul lui J.-P. VERNANT, «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman», *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles 1970, p. 39.

21. R. 17-19: Şi, pe cînd toate lucrurile aveau o natură asemănătoare materiei bronzului, Thetis era asemenea artizanului *(toû tekhnítou)*.

22. EUSTATHIOS, *ad Il.*, 1154, 25; D. L. PAGE, *o.c.*, fr. 61, p. 53.

23. HESIOD, *Theogonia*, 722; cf., de asemenea, cele două nicovale care fuseseră agăţate de picioarele Herei, suspendată de Zeus între cer şi pămînt, *Iliada*, XV, 18-20.

24. *Iliada*, XVIII, 395 *sq.*; cf. W. BURKERT, *Gnomon* 35, 1963, p. 827-828. În anumite reprezentări ale *Întoarcerii lui Hephaistos*, Thetis poate fi observată în rîndurile cortegiului care îl aduce pe zeu înapoi pe crestele Olimpului (H. METZGER, *Revue des Études Grecques* 81, 1968, p. 161). Pe vasul François, Nereus se numără printre personajele care iau parte, în frunte cu Dionysos, la această înălţare a zeului faur înapoi în cerul de unde, mai înainte, fusese prăvălit.

25. DIODOR DIN SICILIA, V, 55; STRABON, X, 3, 7; XIV, 2, 7; CALLIMAH, *Imnul către Delos*, 31; cf. M. DELCOURT, *Héphaistos ou la Légende du magicien*, Paris, 1957, p. 168-170.

fi semnificativ: *Pyrrhaíē*, cea înroşită în foc[26]. Totuşi, în ultimul său studiu, M. L. West a întărit cu argumente foarte solide teza potrivit căreia imaginea unei Thetis metalurg, făurind cerul asemeni unui *khalkeús*, ar aparţine, de fapt, comentatorului, şi nu lui Alkman[27].

Oricare însă ar fi soluţia adoptată în această privinţă, rămîne totuşi o întrebare preliminară: cum se poate justifica ipostaza de mare divinitate primordială în care se înfăţişează Thetis, o zeiţă minoră, la urma urmei, chiar dacă Nereida a avut, în Sparta poetului Alkman, un templu propriu şi un *xóanon* tainic, oprit privirilor tuturor, cu excepţia preotesei[28]. S-a admis îndeobşte, urmîndu-i pe Bowra şi Lloyd Jones, opinia potrivit căreia Thetis figurează în cosmogonia lui Alkman nu ca zeiţă a mării şi soţie a lui Peleus — cel care o cucereşte încleştînd-o în strînsoarea braţelor sale, cu toate metamorfozele ei —, ci întrucît numele ei dădea loc unui anume joc de cuvinte pe tema verbului *títhēmi*: Thetis ar fi desemnat, ca nume de agent, cea care întemeiază, care orînduieşte şi statorniceşte. O asemenea

26. HESYKHIOS, *s.v. Pyrrhaíē;* cf. M. DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha*, Paris, 1965, p. 36. Despre urmărirea zeiţei Thetis de către Hephaistos, dornic a se uni cu ea, şi rănirea acesteia la picior (este cunoscut faptul că magia metalurgică este descoperi asociată cu o anomalie a picioarelor sau a gambelor), cf. *Scolie la Lykophron, Alexandra* 175, p. 84-85 Scheer şi *Scolie la Pindar, Nemeene*, IV, 81 Drachmann. — A doua versiune a azvîrlirii din cer a lui Hephaistos pune deopotrivă în lumină afinităţile existente între metalurgie şi divinităţile marine. Hephaistos cade în insula Lemnos, la Sintieni. El se însoţeşte cu fiica lui Proteus, Kabeiro, şi dă astfel naştere Kabirilor. Soţia lui Proteus, cea care o zămisleşte pe Kabeiro, poartă un nume deosebit de grăitor, Ankhinoe (STRABON, X, 3, 21; STEPHANOS BYZANTIOS, *s.v. kabeiría). Ankhínoia* este o calitate a spiritului foarte apropiată de *metis (infra*, p. *sq.*). Kabirii, meşteri metalurgi, descind aşadar, dinspre tată, din Hephaistos, iar dinspre mamă, din Proteus, din unirea lui cu un fel de divinitate pereche a Oceanidei Metis, ale cărei raporturi cu Thetis urmează a fi puse în lumină.

27. «Alcman and Pythagoras», *Class. Quart.* n.s. 17, 1967, p. 4-5.

28. PAUSANIAS, III, 14, 4.

interpretare îşi poate afla îndreptăţirea în scolia la Lykophron, *Alexandra*, 22, care o numeşte pe Thetis *aitía euthesías*, cauza bunei rînduieli a cosmosului, sau în scolia T la cîntul I al *Iliadei* (399): «Se spune că Thetis este *tèn thésin kaì phýsin toû pantós*, rînduiala şi natura tuturor lucrurilor.» Dar aceste două scolii merg mai departe de ceea ce se pretinde a fi demonstrat. Thetis este numită nu numai *thésis*, ci şi *phýsis toû pantós*; iar scolia la Lykophron ne lămureşte mult mai răspicat: ea vorbeşte despre Thetis — marea, *Thétis hē thálassa*, şi precizează faptul că Thetis este izvor de *euthesía* întrucît, la începutul lumii, după reaşezarea şi concentrarea elementului lichid, a apărut uscatul, *ephánē hē xērá*, şi s-a statornicit astfel buna rînduială a universului *(eukosmía)*[29]. Jocul de cuvinte prilejuit de numele zeiţei Thetis este, prin urmare, bine atestat, dar în cadrul unei cosmogonii în care marea, întruchipată de Nereidă, constituie elementul primordial.

De altfel, este uimitor faptul că rolul hărăzit fiicei lui Nereus a putut surprinde. Între Tethys, soţia lui Okeanos, înfăţişată de Homer ca *génesis pántesi*, obîrşia tuturor lucrurilor, şi Thetis, soţia lui Peleus, raporturile sînt destul de strînse pentru ca bunica şi nepoata să apară uneori drept dublete[30]. Citim în *Mythographi Vaticani*: *«Ophion, et secundum philosophos Okeanos, qui et Nereus, de maiore Thetide genuit caelum»*[31]. La Homer, Thetis este asociată unei alte Nereide care se desprinde, ca şi ea, din corul anonim al zeiţelor marine: Eurynome. Atunci cînd Hephaistos este alungat din înaltul cerului, Thetis şi Eurynome sînt cele care îl primesc împreună în străfundul genunii marine, într-un fel de tărîm de dincolo, departe de zei şi de oameni. Or, în cosmogoniile de tipul celei compuse de Pherekydes din Syros, Eurynome juca acelaşi rol de divinitate primor-

29. *Scolie la Lykophron*, 22, p. 23 Scheer.
30. Cf. Ch. KERENYI, *Mythologie des Grecs*, 1952, p. 20, 43, 221.
31. *Mythographi Vaticani*, I, 204.

dială ca și Thetis[32]. Alături de Ophioneus sau Ophion, un Bătrîn al Mării asemeni lui Proteus, Nereus sau Triton, ea domnise împreună cu soțul său asupra lumii, mai înainte ca Rhea și Kronos să detroneze, prin luptă, străvechiul cuplu marin, răsturnîndu-i din înaltul cerului în adîncul Oceanului[33]. Această Eurynome, zeiță primordială a mării, își avea templul în Phigalia, un templu închis și tăinuit, ca și cel al zeiței Thetis, în Sparta. Sanctuarul se deschidea o singură dată pe an: atunci putea fi văzut vechiul *xóanon* ce o înfățișa pe zeiță, jumătate-femeie, jumătate-pește, înlănțuită în legături de aur[34]. Eurynome era, așadar, o divinitate a legăturilor, care putea lega și, la rîndu-i, putea fi legată, tot așa cum Thetis, cea căzută în prinsoarea lui Peleus, era și o stăpînă a legăturilor: în *Iliada*, atunci cînd toți zeii, răzvrătiți împotriva lui Zeus, vor să-l pună în fiare, ea este cea care «îl eliberează din lanțuri», aducîndu-l pe Briareus din afundul mărilor[35].

Mai există însă o a treia zeiță a cărei mitologie este în așa măsură paralelă cu cea a Nereidei Thetis, încît cele două zeițe au ajuns să formeze un dublet. A. B. Cook scrie chiar: «*Metis, like Thetis, was a sea-power; Metis, like Thetis, was a shapeshifter; Metis, like Thetis, was loved by Zeus; Metis, like Thetis, was destined to bear a son that should oust his father*»[36]. Or, am văzut că, în teogoniile orfice, Metis este în mod vădit promovată la rangul de mare divinitate primordială. Unul dintre motivele pentru care aceste divinități marine se dovedeau apte a juca, la obîrșia lumii, un asemenea rol cosmogonic era tocmai puterea lor de meta-

32. Cf. G. S. KIRK și J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, 1960, p. 65-70.

33. APOLLONIOS DIN RHODOS, *Argonauticele*, I, 503; NONNOS, *Dionysiaca*, II, 573; VIII, 158; TZETZES, *In Lycophr. Alex.*, 1191.

34. PAUSANIAS, VIII, 61.

35. *Iliada*, I, 401-406.

36. A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, 1, p. 745.

morfozare[37]. Ele conţineau întrucîtva dinainte în fiinţa lor, disimulîndu-le şi aducîndu-le apoi, rînd pe rînd, la lumină, toate formele susceptibile a se manifesta în cursul devenirii. Astfel, în teogoniile «rapsodice», de îndată ce Zeus — un Zeus viclean, *mérmeros* — o înghite pe Metis, el cuprinde în fiinţa-i «focul şi apa, pămîntul şi văzduhul, noaptea şi ziua, laolaltă cu Metis, cel dintîi *genétor*» (sau cea dintîi *genétis*, după cum divinitatea este considerată masculină ori feminină)[38]. În acelaşi chip, Imnurile orfice se adresează lui Nereus în calitate de principiu al tuturor lucrurilor, *arkhḗ hapántōn*; ele îl invocă pe Proteus ca primul născut, *prōtogenḗs*, cel care a dat la iveală principiile întregii naturi, *pásēs phýseōs arkhàs hòs éphēnen*, metamorfozînd materia sacră în tot felul de forme, *hýlēn allássōn hierēn ideais polymórphais*[39]. Iar Imnul conchide, după ce a evocat ştiinţa divinatorie a lui Proteus, cel care cunoaşte, precum Metis, trecutul, prezentul şi viitorul: *Pánta gàr Prōteî prṓtē phýsis enkatéthēke*, căci în fiinţa lui Proteus natura primordială a rînduit toate lucrurile — formulă pe deplin asemănătoare scoliei care o înfăţişa pe Thetis ca natură şi rînduială a întregii lumi, *phýsis kaì thésis toû pantós*.

De bună seamă, aceste texte fiind tîrzii, este greu să stabilim originea tradiţiei căreia ele îi aparţin. Putem totuşi lua aminte la faptul că, pe frontonul sculptat din Hekatompedon, de la începutul secolului al VI-lea — fronton care înfăţişează lupta lui Herakles împotriva lui Triton, eroul cuprinzîndu-l pe monstru în aceeaşi prinsoare circulară prin care Peleus a supus-o pe Thetis sau Menelaos pe

37. Metamorfozele zeiţei Metis: APOLLODOROS, I, 3, 6; *Sch. Hesiod. Theogonia*, 886; ale zeiţei Thetis: PINDAR, *Nemeene*, IV, 62 (101); APOLLODOROS, III, 13, 4-5; PAUSANIAS, V, 18, 5; *Sch. Apollonios din Rhodos*, I, 582; *Sch. Lykophron, Alexandra*, 175 şi 178; *Etym. Magnum*, s.v. *Sēpiás*; PHOTIOS, *Bibliotheca*, 149 *b*.

38. Cf. *supra*, n. 4.

39. *Orphei Hymni*, 23 (către Nereus); 25 (către Proteus), p. 20-21 Quandt.

Proteus[40] —, se vede cum zeul Nereus îşi arată din ape întreitul său chip bărbos şi priveşte cu maliţiozitate întreaga scenă. Bătrînul mării ţine în fiecare din cele trei mîini stîngi ale sale însemnele elementelor diverse reunite în făptura-i polimorfă: apa, aerul, focul[41].

În cazul Bătrînului mării şi al zeiţelor marine, această putere de metamorfoză se asociază unei forme particulare de inteligenţă, alcătuită din şiretenie, viclenie şi înşelăciune, o inteligenţă care intră în acţiune atunci cînd, în loc să contemple esenţele imuabile, omul se măsoară cu realităţile fugare, multiple şi neprevăzute ale devenirii. În această lume a schimbării necontenite este nevoie de un spirit *pantopóros*, fecund în expediente, capabil să născocească de fiecare dată un plan *(mêkhos, mēkhanḗ, boulḗ)* potrivit împrejurărilor, să găsească scăparea şi mijlocul *(póros)* de a ieşi din *aporía*

40. Reprezentări figurative şi texte literare concordă în ilustrarea acestei prinsori care îl înlănţuie pe zeul polimorf în cercul strîns al celor două braţe, cu mîinile încleştate una de cealaltă. Semnificaţia luptei şi a biruinţei asupra zeului cu puteri de metamorfozare este limpede: surprinderea printr-o stratagemă, printr-o ambuscadă sau printr-o deghizare a unei fiinţe foarte viclene, foarte suspicioase, care stă mereu cu ochii în patru; ferecarea ei în lanţul braţelor fără a slăbi nici o clipă prinsoarea, orice s-ar întîmpla. Magia lui odată dezarmată prin strînsoarea acestei legături, monstrul este silit, după ce-şi desfăşoară de la un capăt la celălalt ciclul metamorfozelor, să-şi recapete forma dintîi şi să se dea bătut în mîinile învingătorului său. Dacă se aşteaptă din partea-i răspunsul la o întrebare, el are să răspundă de acum înainte fără ambiguitate şi fără înşelăciune, clar şi univoc. Astfel, cel viclean şi-a găsit naşul, unul mult mai viclean; cel vigilent a fost luat prin surprindere; meşterul legăturilor, legat; cel care desfăşura un întreg ciclu de metamorfoze se vede, la rîndu-i, încercuit; natura polimorfă a fost redusă la o formă unică; enigmaticul a devenit limpede.

41. Cf. J. CHARBONNEAUX, *La Sculpture grecque archaïque*, 1939, p. 23-24. Din tabelul formelor împrumutate de zeii marini (Proteus, Nereus, Telkhinii, Akheloos, Metis, Nemesis, Thetis) în cursul metamorfozelor lor, tabel alcătuit de NINCK pornind de la diversele versiuni legendare şi reprezentări figurative, reiese faptul că fluviul (unda curgătoare), focul şi apa sînt cel mai des menţionate *(Die Bedeutung des Wassers in Kult und Leben der Alten*, 1921, p. 161-163).

sau, cum spune Aristofan în *Cavalerii*: *ek tôn amēkhánōn póreus eumēkhánous porízein*, a găsi soluţii ingenioase unor situaţii fără scăpare[42]. Am subliniat totodată locul însemnat pe care îl ocupă în cadrul cîmpului semantic circumscris de *metis* termeni precum *aiólos*, *poikílos*, *dólos*, *dólios*, *dolíē tékhnē*, *kerdaléos*, *kérdos*, *skoliós*, *mēkhanḗ*. De remarcat în această privinţă faptul că anumite cosmogonii orfice îl aşază pe *Khrónos* la obîrşia lumii: este vorba despre acel *Khrónos aphthitómētis* — cu *metis* nepieritoare — care cuprinde în fiinţa-i toate lucrurile, tot aşa cum viclenia omului înzestrat cu *metis* chibzuieşte dinainte capcanele ticluite pentru a-şi atrage victimele înăuntru; este timpul viclean pomenit de Pindar în *Isthmica a VIII-a*, timpul viclean care întoarnă şi răstoarnă neîncetat, dintr-o parte într-alta, drumul vieţii, *dólios aiṓn... helíssōn bíou póron*[43].

La Platon, Metis este, în fapt, mama lui *Póros*, cel care se însoţeşte cu *Penía* spre a-l zămisli pe Eros[44]. De bună seamă, Platon este pus pe şagă, dar avem toată îndreptăţirea să credem că el reia, în registrul ironiei, unele teme mitice mai vechi. Platon nu îl înfăţişează pe Eros ca un zeu, *theós*, în adevăratul sens al cuvîntului, ci asemeni unui *daímōn*, unui intermediar care domneşte peste lumea devenirii, la jumătatea drumului dintre Formele imuabile şi materia lipsită de orice formă, de orice determinare. De la Metis şi Poros, Eros a moştenit o minte ageră, mereu trează, căreia nu-i lipsesc niciodată expediente *(póroi)* pentru a-şi procura *(porízein)*, în universul sărăciei *(penía)* în care s-a cufundat, toate bogăţiile către care se simte atras, şi anume Formele,

42. 758 *sq.* Prometheus, zeul *aiolómētis*, *ankylómētis* (HES., *Theog.*, 511 şi 546), este în stare să găsească o cale chiar şi într-o situaţie fără ieşire: *heureîn kàx amēkhánōn póron* (ESCHIL, *Prometheus*, 59).

43. *Isthm.*, VIII, 14 (27).

44. PLATON, *Banchetul*, 203 *b sq.* Paralelismul dintre Thetis şi Poros, Metis şi Poros a fost recunoscut de A. GARZYA, *Studi...*, p. 24 şi C. O. PAVESE, p. 118 (*o.c.*, *supra*, n. 18).

cunoaşterea, frumuseţea. *Penía* reprezintă, aşadar, în plan metafizic, privarea de formă, absenţa determinării. Plutarh nu greşeşte atunci cînd traduce *penía* prin *hýlē*, materia brută[45]. Or, aşa cum observă cu justeţe M. L. West, prezenţa lui *Póros* şi *Tékmōr* în poemul lui Alkman presupune faptul că, înaintea apariţiei lor, starea materiei se definea negativ drept *áporon kaì atékmarton*, lipsă de *póros* şi de *tékmōr*, şi, de aici, *penía*[46]. În acelaşi mod privativ este conceput haosul în textele orfice mai tîrzii: ele descriu acest *méga khásma* în termeni negativi, sub forma unei bezne cufundate într-o lipsă desăvîrşită: *ástaton kaì ápeiron kaì aóriston*, nestatornică, nemărginită, nedefinită; şi, mai mult, «*adiakrítōn pántōn óntōn katà skotóessan omíkhlēn*», totul fiind, în absenţa unei distincţii, învălmăşit într-o negură întunecată; este un hău fără margine, fără fund, fără temelie, «*oudé ti peîrar hypên, ou pythmén, oudé tis hédra*»[47], în timp ce Nereus apare în Imnurile orfice drept perechea pozitivă a acestei privaţiuni: *hédrēn... pythmèn póntou, gaíēs péras, arkhē hapántōn*[48], temelie şi fund al mării, margine a pămîntului, principiu al tuturor lucrurilor.

Platon a inventat el oare în întregime raporturile dintre Metis, Poros şi Eros? Eros juca deja un rol în aceste cosmogonii pe care Aristofan le parodiază în *Păsările*[49]. Răsărind din oul cosmic format în sînul nemărginit al Erebului, *Erébous d'en apeírosi kólpois*, el aduce lumina cu aripile sale de aur aidoma volburilor iscate de vînt şi face manifest ceea ce era mai înainte nedefinit. Imnul orfic închi-

45. PLUTARH, *Moralia*, 374 *d*; cf. totodată PLOTIN, *Enneades*, III, 5, 7. *Penía* este asociată aici cu tot ceea ce este *aóriston kaì álogon kaì ápeiron*, fără hotar, fără raţiune, fără margine, precum acea *hylē* primordială din poemul lui Alkman.

46. Platon caracterizează starea de *penía* prin atributele nevoii, *endeés* (204 *a*; cf. *éndeia*, 203 *d*) şi lipsei de mijloace, *áporos* (204 *b*; cf., de asemenea, 203 *b* şi 203 *c*).

47. *O. F.* 66 şi 67 Kern.

48. *Orphei Hymni*, 23, p. 20 Quandt.

49. *Păsările*, 36 *sq.*

nat lui *Prōtógonos* invocă în acelaşi chip, sub numele de Phaneş, pe cel «care a împrăştiat negura întunericului, *skotóessan homikhlēn*», şi care, cu aripile sale, a adus lumina strălucitoare, *lampròn pháos*[50]. Este adevărat că Aristofan nu vorbeşte nici despre Metis, nici despre *Póros*. Dar Metis era, încă de la Hesiod, pe deplin personificată. Ea are statutul unei autentice şi însemnate divinităţi ale cărei peripeţii ne sînt povestite. Zeus o alege pe Metis ca prima lui soţie — căsătorie care îi consacră victoria în luptele pentru suveranitate — şi o înghite apoi, asigurînd astfel domniei sale o dăinuire veşnică, în virtutea faptului că zeiţa «cunoaşte mai multe lucruri decît oricare alt zeu sau muritor» şi ea îl va face, dinlăuntrul lui, «să cunoască dinainte tot ceea ce-i va aduce noroc sau nenorocire»[51], cu alte cuvinte, toate vicisitudinile devenirii. La Alkman, nu numai că *Póros* însuşi se află personificat, aşa cum ne arată textul nostru, dar el este conceput chiar ca o divinitate primordială, cîtă vreme, într-un alt poem, *Partheneion*, păstrat la Luvru, *Póros* se însoţeşte cu *Aîsa*, Soarta, sub numele de *geraítatoi*, cei mai străvechi dintre zei[52]. Pe de altă parte,

50. *Orphei Hymni*, 6, p. 6 Quandt.

51. HESIOD, *Theogonia*, 887 şi 900.

52. ALKMAN, *Partheneion*, I, 13-15, p. 2 Page, împreună cu scolia, *ibid.*, p. 6; cf. r. 20-21 al papirusului Oxyrrhyncus, în care *présgys* se referă în mod vădit la *Póros*. Aşa cum există un *arkhaîos Érōs*, aşa cum Nereus este descris drept *gérōn* şi *presbýtatos* (HESIOD, *Theogonia*, 233-234), există şi un *présbys Póros*, care este cel mai vîrstnic dintre zei, *geraítatos*, altfel spus, aparţinînd categoriei divinităţilor primordiale.

În privinţa semnificaţiei lui *Póros*, asociat cu *Aîsa*, acceptăm mai degrabă interpretarea propusă de H. FRAENKEL, *o.c.* (*supra*, n. 18) decît pe cea a lui D. L. PAGE (*Alcman. The Partheneion*, 1951) sau M. L. WEST (*Cl. Qu. n.s.* 17, I, p. 7 *sq.*). Potrivit lui FRAENKEL, cele două principii se opun, aşa cum expedientul, presupunînd iniţiativă şi libertate relativă, se opune destinului, care implică o constrîngere deplină (cf. comparaţia cu EURIPIDE, *Medeea*, 1415 *sq.* şi ARHILOH, fr. 8). În opinia lui C. O. PAVESE, *o.c.* (*supra*, n. 18), p. 118-119, *Póros* este asociat zeiţei *Aîsa* precum «calea», «destinului». A spune că «Destinul» şi «Calea» sînt cei mai vechi dintre zei înseamnă a recunoaşte faptul că

un fragment al lui Parmenides ne-ar putea sugera faptul că Platon nu a avut nevoie să inventeze relația Metis-Eros. Părăsind descrierea domeniului Ființei pentru a-l aborda pe cel al devenirii, Parmenides aduce în scenă o mare divinitate feminină căreia i-au putut fi atribuite diverse nume: Dike, Ananke, Afrodita. Acest *daímōn* care guvernează lumea multiplă și schimbătoare, tărîm al confruntării, cu putere egală, dintre lumină și întuneric, îi dă naștere lui Eros, întîiul și cel mai străvechi dintre zei. Dar termenul care exprimă zămislirea lui Eros străvechiul ne dezvăluie în marea zeiță o divinitate înzestrată cu *metis*. În fapt, Parmenides scrie: ea l-a «conceput» pe Eros, cel dintîi dintre toți zeii, *prōtiston mèn Érōta theōn mētísato pántōn*[53]. Ca și *médomai* — termen întrebuințat, cum am văzut, de orfici (iar acest paralelism nu este lipsit de semnificații), verbul *mētíomai* implică un fel de creație, dar nu atît o zămislire, în chipul în care odrăslește o zeiță-mamă, cît un act mental, o operație a inteligenței, proprie unui *daímōn* priceput care guvernează *(kybernaî)* lumea, croindu-i dinainte drumul, tot așa cum cîrmaciul călăuzește corabia pe mare.

Asemuirea demiurgului divin cu un cîrmaci pare cu atît mai adecvată cu cît mișcările astrelor și ale soarelui, după care se călăuzește întreg cursul devenirii, descriu pe cer *hodoí, kéleuthoi, póroi*, căi luminoase care delimitează diferitele regiuni ale spațiului și care sînt, totodată, cărările sau porțile mării, *póroi halós*, de vreme ce, la răsăritul lor, stelele se ridică din ape spre a se cufunda iarăși în ele[54],

---

Destinul este întotdeauna *pórimos*, el găsind mereu calea și mijlocul de a se împlini. Asupra acestor chestiuni, cf. *supra*, p. 127, n. 5.

53. PARMENIDES, fr. 13 și observațiile lui M. UNTERSTEINER, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, 1958, p. 70.

54. *Póroi halós*: *Od.*, XII, 259; PLATON, *Timaios*, 28 *d*; APOLLONIOS DIN RHODOS, *Argonauticele*, IV, 1556; *enálioi póroi*: ESCHIL, *Perșii*, 453. Pentru imaginea astrelor care răsar și apun în mare, cf. HESIOD, *Munci*, 566, 616, 620; *Iliada*, VII, 422. Preamărind insula Delos pe vremea cînd ea nu prinsese încă rădăcini, ci plutea, pribeagă, pe

iar soarele, îndeosebi, îşi reia zilnic periplul său nocturn de-a lungul fluviului Okeanos. Această călătorie este înfăţişată prin verbele *diapléō, peraínō, poreúō* sau prin expresii de tipul celei folosite de Eschil într-un fragment din *Fiicele Soarelui*, citat de Athenaios: *«Diabállei polỳn oidmatóenta perídromon póron»*, el străbate «şuvoiul» rotit cu puternice valuri[55]. Potrivit unei tradiţii transmise de Diodor din Sicilia, Oinopides ar fi aflat de la preoţii egipteni, printre alte învăţături, şi faptul că soarele are «crugul» pieziş, *loxèn ékhei tèn poreían*[56]. *Argonauticele* pseudo-orfice vorbesc, şi ele, despre un astru strălucitor care se avîntă de-a lungul «cărărilor» văzduhului, *astéra pamphanóōnta di' ēeríoio poreíēs*[57]; sau, de asemenea, despre prorocul care a învăţat *ástrōn poreías*, «căile» astrelor[58], tot aşa cum Ankaios, cel care îl va înlocui pe cîrmaciul Tiphys la cîrma corăbiei Argo, poate ţine calea dreaptă cunoscînd «cărările» cereşti ale stelelor, *poreías ouranías ástrōn*[59]. Aratos menţionează numele dat Pleiadelor: *Heptáporoi*, «Cele Şapte Căi»[60], în timp ce Athenaios arată că, prin aceste *Heptáporoi*, oamenii află indicii privitoare la propria lor viaţă, la propriul *póros bíou: «tekmaírontai tà perì tèn zōèn hoi ánthrōpoi»*[61].

---

apele repezi ale mării. Callimah scrie: «Slobodă, tu rătăceai pe valuri. Numele tău era atunci *Asteria*; într-adevăr, pentru a scăpa de nunta cu Zeus, tu te-ai cufundat din înaltul cerului în genunea adîncă, asemeni unui astru, *astéri ísē (Imnul către Delos*, 35-38).»

55. ATHENAIOS, XI, 469 *f*; STESIKHOROS, fr. 6, 1-4 Diehl: *óphra di' Ōkeanoîo perásas*; asupra expresiei *póros Ōkeanoû*, cf. ESCHIL, *Prometheus*, 531; HESIOD, *Theogonia*, 292.

56. DIODOR DIN SICILIA, I, 98, 3.

57. PS.-ORPHEUS, *Argonauticele*, 781.

58. *Ibid.*, 37.

59. *Ibid.*, 207.

60. ARATOS, *Phainomena*, 257.

61. ATHENAIOS, XI, 489 *e*; povestirea legată de Pleiade se întinde pînă la 492; a se compara ARATOS, *Phainomena*, 254-263 cu *Od.*, XII, 61 *sq.* — Potrivit lui Anaximandros, există exalaţii, *ekpnoaí*, care se

Am putea, credem, preciza chiar locul și semnificația celor șapte *póroi* care slujesc oamenilor drept *tékmar*. În zarea cea mai îndepărtată a mării, acolo unde bolta cerului pare că se sprijină pe oglinda apelor și unde grecii situau cursul circular al fluviului Okeanos, cei șapte *póroi* ai Pleiadelor, străbătînd trecătorile ce duc din adîncurile mării spre cer, trasează căile care leagă tărîmul oamenilor de cel al zeilor. Pleiadele, subliniază Aratos, «sînt vestite sub numele de «Cele Șapte Căi» *(Heptáporoi)*, chiar dacă numai șase se arată ochilor. Ceea ce nu înseamnă că vreodată, în istoria omenirii, o stea ar fi dispărut de pe cer, ci așa se povestește; sînt numite, așadar, cu un nume distinct, șapte stele». Or, la anumiți poeți, în speță, la Simonides și Pindar, Pleiadele *(Pleiádes)* se mai numesc și *Péleiai* sau *Peleiádes*: ele sînt «porumbițele» cerului care fug dinaintea lui Orion, cruntul vînător. Pe urmele poetesei Moiro din Bizanț și ale filologului Krates, Athenaios observă faptul că aceste porumbițe cerești au menirea de a-i aduce lui Zeus ambrozia, licoarea nemuririi scoasă din apele Oceanului, de la marginea lumii pămîntești, acolo unde se află hotarul dintre mare și cer. S-ar lămuri astfel enigmatica formulă homerică din *Odiseea* care descrie, sub numele de *Planktaí*, stîncile «clătinate» ce străjuiesc strîmtoarea de netrecut pentru vreo corabie a oamenilor. Nici chiar păsările, ne arată poetul, nu pot trece pe aici, «nici măcar sperioasele porumbițe *(péleiai)*

---

produc în cer prin intermediul unor borte, *póroi*, asemănătoare mușticului foalelor sau flautului, *ekpnoàs d'hypárxai pórous tinàs aulôdeis*. Prin acești *póroi* focul ceresc ni se arată sub formă de astre. Tot astfel, luna pare să crească și să descrească, după cum acești *póroi* cerești se închid sau se deschid (ANAXIMANDROS, A 11 = HIPP., *Ref.*, I, 6, 4-5). La Aristotel, exalația constituie procesul prin care umiditatea, ridicîndu-se din ape sub formă de vapori și căzînd apoi sub forma ploii, urcă necontenit spre cer pentru a se întoarce apoi spre pămînt. Imaginîndu-și acest circuit asemeni cursului unui fluviu reunind în cerc înaltul cu adîncul, Aristotel se întreabă dacă nu cumva fluxul acesta era desemnat de antici sub numele Oceanului, cu *póros*-ul lui circular *(Meteorologica*, 347 *a* 1-10).

care merg să-i aducă lui Zeus tatăl ambrozia. Ci, de fiecare dată, stînca lucie înşfacă una dintre ele, iar Zeus este nevoit să o înlocuiască pentru a le reîntregi numărul»[62]. Totul se petrece, aşadar, de parcă în fiece zi ar lipsi una dintre porumbiţele cereşti, altfel spus, cu cuvintele lui Aratos, niciodată nu se pot zări decît şase dintre ele; numele lor rămîne totuşi *Cele Şapte Căi*, căci Zeus nu doreşte ca numărul lor să scadă. Pleiadele sînt fiicele lui Atlas; am putea astfel presupune că, la Homer, stînca foarte lucie *(lìs pétrē)* pe deasupra creştetului căreia ele sînt silite să zboare formează o «coloană a cerului», al cărei simbol este Atlas: ea desparte înaltul şi adîncul, cerul şi marea, păstrînd însă la mijloc această trecere pe unde o apucă în fiecare zi Pleiadele, în zborul lor avîntat spre cer, pentru a-şi înscrie acolo proprii *póroi*.

Sîntem îndreptăţiţi, prin urmare, să atribuim lui *Póros*, în ipostaza lui personificată din poezia alcmanică, un rol analog celui pe care, îndeobşte, comentatorii i l-au recunoscut lui *Tékmōr*. În întunericul *(skótos)* cerului şi al apelor învălmăşite la origine, el deschide căi distincte, făcînd să apară pe bolta cerească şi pe cuprinsul mării diversele direcţii ale spaţiului, orientînd o întindere la început nebrăzdată de nici un drum şi lipsită de orice punct de reper, *áporon kaì atékmarton*[63].

Această simetrie funcţională dintre *Póros* şi *Tékmōr*, cuplul care o însoţeşte pe Thetis, zeiţa mării, se înţelege mai

62. *Od.*, XII, 62.

63. Cf., la PINDAR, *Ol.*, VII, 45 (82), negura întunecată a uitării, lipsită de orice indiciu, *láthas atékmarta néphos*, care răpeşte cugetului calea cea dreaptă, *orthàn hodón*. Aidoma negurii întunecate, spaţiul marin este *atékmartos*, cel puţin atîta timp cît nu este străbătut de curenţi sau de vînturi regulate care descriu pe suprafaţa apei «cărările mării», *póroi halós*. Cf. OPPIANOS, *Halieutica*, I, 364: *Poseidáōnos atékmartoi periōpaí*; [ORPHEUS], *Arg.*, 1150: datorită suflării puternice a Zefirului *«oud' atékmarton hydōr Ōkeanoû kelaryzetai*, nu rămîne nedesluşită apa Oceanului ce se revarsă vuind»; NONNOS, *Dionys.*, 13, 537: «în adîncurile tainice ale mării fără semn *(atekmártoio)*» (cf. M. L. WEST, *Cl. Qu. n.s.* 17, p. 3, n. 3).

bine dacă ţinem seama de asocierea lor într-un vocabular al navigaţiei în care meşteşugul cîrmaciului, mai bine spus, propria lui *metis*[64], ţine atît de arta divinaţiei, cît şi de ştiinţa astrelor: pentru a-şi croi drumul pe întinsul nedesluşit al mării, năierul trebuie să-l ghicească după semnele arătate de zei, şi anume după mersul astrelor pe cerul nocturn. Hesykhios şi *Suda*[65] ne fac cunoscută o expresie proverbială care derivă, sîntem lămuriţi, din marinărit: *ástrois tekmaíresthai*, a se lua după stele, se spune despre cei care călătoresc (sau navighează) urmînd un drum lung şi pustiu, *epì tôn makràn kaì erēmēn hodòn poreuoménōn*. Astfel, Argonauţii se străduiau să ghicească trecătorile, *pórous t' apetekmaíronto*, spre a ieşi din apele joase mlăştinoase în care se împotmoliseră, dar cum le lipsea o *metis* potrivită *(oútina mêtin ékhon)*, erau siliţi să rătăcească toată ziua orbecăind[66]. Tot aşa cum cîrmacii «îşi ghicesc» *(tekmaíresthai)* calea după felurite semne, zeii sau prezicătorii le-o indică *(tekmaíresthai)* rînduindu-le dinainte direcţii şi puncte de reper. Dacă Phaeton, potrivit autorului anonim al lucrării *Perì apístōn*, i-a hotărît soarelui drumul, *tòn toû hēlíou drómon etekmḗrato*[67], cîrmaciul Tiphys este, la rîndu-i, în stare să îndrume corabia Argo călăuzindu-se după soare şi stele, *tekmḗrasthai plóon ēelíōi te kaì astéri*[68]. În *Odiseea*, Ulise le vesteşte tovarăşilor săi faptul că Circe le-a hotărît o altă cale, *állēn hodòn tekmḗrato*[69]. Prescrierea de către zeiţă a direcţiei ce trebuie urmată însemna negreşit, pentru cîrmaci, puncte de reper precise. Într-un alt episod,

64. Cf. *Il.*, XXIII, 316-317: «Prin *metis* îşi călăuzeşte cîrmaciul, pe marea ca vinul, sprintena corabie scuturată de vînturi.» Asupra raporturilor dintre *metis* şi navigaţie, cf. *infra*, p. 244-245 *sq.*

65. *Suda*, *s.v.* «*ástrois tekmaíresthai*»; HESYKHIOS, *s.v.* «*ástrois semeioûsthai*».

66. AP. RH., *Arg.*, IV, 1538-1540.

67. *Excerpta Vaticana*, XIII, ed. N. Festa, in *Myth. Graec.*, III, 2, p. 94.

68. AP. RH., *Arg.*, I, 105 *sq.*

69. *Od.*, X, 563.

cum Calypso le poruncise să navigheze *pontoporeuémenai*, avînd mereu Ursa în stînga lor, Ulise mînuieşte cîrma fără a pierde din ochi cerul nocturn[70]. Calea corăbiei urmează calea stelelor, stelele fiind — după cum spune Euripide despre *sêma kynós*, în *Hecuba* — *nautílois tékmar*, un punct de reper care îngăduie marinarilor să-şi determine drumul[71].

Dar înţelesul cosmologic pe care îl poate căpăta un cuvînt precum *tékmar*, asociat noţiunii de căi cereşti şi maritime, apare limpede în *Argonauticele* lui Apollonios. La plecarea în larg a corăbiei, Orpheus înalţă un cînt; imnul, povestind naşterea lumii, atribuie călătoriei Argonauţilor, deschizătorii dintîi ai cărărilor mării, cei ce îi vor statornici pentru totdeauna trecătorile, o semnificaţie cosmologică pe care o confirmă, vom vedea, episodul referitor la *katoulás*, din încheierea acestui periplu marin. Orpheus cîntă obîrşia cosmosului: pămînt, mare şi cer se confundă la început într-o singură formă nedefinită: apoi ele se despart sub efectul vrajbei, *Neîkos*; atunci: «*ēd' hōs émpedon aièn en aithéri tékmar ékhousin ástra selēnaíēs te kaì ēelíoio kéleuthoi*»[72]: astrele, «cărările» lunii şi ale soarelui alcătuiesc pe cer, odată cu ieşirea lor din haosul primordial, un *tékmar* statornicit de-a pururi.

Póros şi *Tékmōr* par, aşadar, a avea împreună rolul de a risipi întunericul deplin care domneşte în Noaptea apelor primordiale, deschizînd drumurile pe care soarele va trece spre a aduce lumina zilei, iar stelele vor descrie pe cerul nocturn cărările luminoase ale constelaţiilor. Dacă Alkman a preferat să personifice aceste două principii, aşezîndu-le alături de Thetis, mai degrabă decît pe altele, cum ar fi,

70. *Od.*, V, 270 *sq.*

71. EURIPIDE, *Hecuba*, 1273.

72. AP. RH., *Arg.*, I, 499-500. Asupra acestei valori a termenului *tékmar* asociat astrelor, cf. ESCHIL, *Prometheus*, 454 *sq.*: pînă cînd Prometheus nu i-a învăţat să cunoască apusul şi răsăritul astrelor, oamenii nu aveau un semn sigur, *tékmar bébaion*, al diferitelor anotimpuri.

bunăoară, *hodós* şi *sêma*, alegerea se datorează, negreşit, valorii lor semantice mai bogate şi mai cuprinzătoare, mult mai adecvate jocului imaginaţiei mitice. *Póros* nu desemnează doar o cale, o trecere, un făgaş, în sensul cel mai concret al cuvîntului[73], iar *tékmōr*, nu doar o marcă distinctivă, un indiciu, un semn. Cei doi termeni au o semnificaţie intelectuală, văditā la *póros*, în raportul lui cu *metis*: el reprezintă stratagema, expedientul pe care îl descoperă şiretenia unei fiinţe inteligente spre a ieşi dintr-o *aporía*. În drama eschiliană *Prometheus*, *póros* se află în strînsă legătură cu *tékhnē*. Titanul a dăruit oamenilor *tékhnas te kaì pórous*; focul este numit *didáskalos tékhnēs pásēs kaì mégas póros*, dascăl în toate meşteşugurile şi izvor de îmbelşugare[74]. Dar şi *tékmar*, în anumite întrebuinţări ale sale, remarcate cu temei de Fraenkel, are aceleaşi implicaţii psihologice: este sinonim cu *mêkhos*, mijlocul, remediul unei situaţii dificile[75]. Înţelegem astfel de ce Thetis — divinitate marină înzestrată cu acelaşi tip de inteligenţă vicleană şi spirit bogat în resurse precum Metis sau Bătrînii mării —, de cum apare, îi aduce după sine, prin simpla-i prezenţă, pe *Póros* şi *Tékmōr*. Textul papirusului nostru menţionează (1. 15-16): *tês Thétidos genoménēs arkhḕ kaì télos háma pántōn egéneto*, odată cu Thetis, au apărut deopotrivă începutul şi sfîrşitul tuturor lucrurilor, *Póros* fiind, potrivit comentatorului, *arkhḗ*, iar *Tékmōr* — *télos*, în timp ce Thetis joacă rolul unui *tekhnítēs*, al unui artizan. De bună seamă, M. L. West are dreptate atunci cînd afirmă faptul că

73. Aşa cum observă M. L. WEST (*Cl. Qu.* 17, 1967, p. 3, n. 3), cuvîntul *póros* nu este folosit niciodată pentru a desemna un drum terestru, ci numai pentru căile maritime sau fluviale. Sensul de cale maritimă sau, cel puţin, de drum pe apă apare în mod manifest la TUCIDIDE, I, 120, 2: «Cei care locuiesc în *mesógeia*, şi nu *en pórōi*...» A fi aşezat *en pórōi* înseamnă, aşadar, a locui aproape de tărm, în circuitul căilor maritime, în opoziţie cu *mesógeia*, în interiorul continentului.

74. ESCHIL, *Prometheus*, 477 şi 110-111.

75. A se compara *Od.*, IV, 373 şi *Il.*, II, 342; *Od.*, XII, 392.

Alkman n-ar fi putut spune niciodată ceva asemănător. Glosatorul aplică textului poetului un vocabular aristotelic. Dar poate că textul dădea loc unui astfel de echivoc, cîtă vreme Thetis apărea aici înzestrată cu o iscusinţă, cu o anume *sophía* în sensul arhaic al cuvîntului, cu un tip de *tékhnē* asemănătoare acelei *dolíē tékhnē* a lui Proteus, despre care vorbeşte *Odiseea*[76] şi care stă, deopotrivă, în puterea lui de metamorfozare şi în cunoaşterea tuturor străfundurilor, a tuturor cărărilor mării, el deţinînd, după mărturia Imnurilor orfice, *klēîdas póntou*, cheile mării[77]. Să ne reamintim scenariul aventurii lui Menelaos: zeii, ni se spune, i-au închis drumul, ferecînd vînturile; Menelaos este ţinut prizonier pe insula zeului, fără putinţa de a porni din nou în larg[78]; aşa cum ni se arată în două rînduri, el nu poate găsi un *tékmar* spre a ieşi din această *aporía*, altfel spus, un plan pentru a scăpa cu bine şi, totodată, un indiciu asupra drumului de urmat, un semn care să-l ajute a-şi determina calea pe întinderea nedesluşită a apelor[79]. În acest moment intervine Eidothea: ea îl sfătuieşte să-i «lege» tatăl[80]; dacă Menelaos este în stare să pună mîna pe Proteus şi să nu-şi slăbească prinsoarea, cu toată *dolíē tékhnē* a acestuia, zeul marin va fi silit să-i spună, de-acum fără amăgiri şi fără ascunzişuri, *atrekéōs*[81], «*hodòn kaì métra keleúthou nóston th'*», drumul, măsura lui şi calea de întoarcere[82].

76. IV, 455.

77. *Orphei Hymni*, 25, p. 21 Quandt; cf. *Od.*, IV, 385-386.

78. *Od.*, IV, 361 (absenţa vînturilor); 380 şi 468 (Menelaos «ţintuit locului» de zeii care i-au «ferecat» calea); 352, 360, 373, 466 (Menelaos ţinut prizonier).

79. *Od.*, IV, 373 şi 466. În privinţa acestei duble valori a termenului *tékmar*, indiciu (semn) şi stratagemă (mijloc de a ieşi cu bine din încurcătură), a se vedea un pasaj din APOLLONIOS DIN RHODOS (II, 411-413), analizat *infra*, p. 329-330 *sq.*

80. *Od.*, IV, 397, 419, 422, 455-456, 459.

81. A se compara 465 şi 486.

82. 389, 475-480. Cf., în papirusul de la Derveni, rolul lunii: ea dezvăluie ochilor oamenilor, îndeosebi marinarilor, semnul care îi ajută să cunoască măsura *(arithmón)* a anotimpurilor şi a vînturilor; *supra*, p.164-166.

Am înţelege atunci de ce *Póros* a putut fi prezentat ca *arkhḗ*, iar *Tékmōr* ca *télos*. *Póros* este traiectul, străbaterea; *tékmōr*, ţinta urmărită, capătul parcursului. Astfel, în *Iliada*[83], Poseidon porneşte de-a lungul mării care se desface înaintea-i, spre a-i lăsa liberă trecerea, *thálassa diístato*; zeul face trei paşi întinşi; la al patrulea, *híketo tékmōr*, îşi atinge ţinta hotărîtă. *Tékmōr* se potrivea cu atît mai mult unei asocieri cu Thetis, întrucît termenul aparţine vocabularului divinaţiei şi, deopotrivă, celui al astronomiei şi navigaţiei, desemnînd manifestarea unei *boulḗ* divine, un semn arătat de zei pentru a anunţa şi, totodată, a pecetlui hotărîrea lor. Tot astfel Zeus, încuviinţînd printr-un semn din cap la ruga zeiţei Thetis, îi dă acesteia *mégiston tékmōr*[84]. Musaios vorbeşte, şi el, despre *tékmar enargés*, semnul clar pe care zeii l-au hărăzit muritorilor pentru ca aceştia să poată deosebi binele şi răul[85].

Dar mai mult decît *Tékmōr*, *Póros* îşi avea locul alături de o divinitate primordială a mării, pentru a exprima trecerea de la o întindere marină haotică la un spaţiu definit şi ordonat. Studiile întreprinse de Bucholz, Lesky şi Benveniste[86] ne îngăduie să precizăm raporturile existente între *Póros* şi *Póntos* în gîndirea greacă arhaică şi în ceea ce s-ar putea numi experienţa religioasă pe care Grecii au avut-o de pe urma navigaţiei şi a mării. *Póntos* desemnează, spre deosebire de *thálassa*, *pélagos*, *kŷma*, largul mării, cuprinsul necunoscut, spaţiul marin al cărui ţărm s-a pierdut din zare, în care nu se mai iveşte decît cerul şi apa confundîndu-se — în nopţile fără stele sau în negura furtunilor — în acelaşi noian întunecat, nedesluşit, fără nici un punct de reper spre a te putea orienta. Tată al lui Nereus

83. XIII, 20.

84. *Il.*, I, 225-226.

85. MOUSAIOS, fr. 7 in *FVS*[7], I, p. 23, r. 11.

86. E. BUCHOLZ, *Die Homerischen Realien*, I, 1871, p. 57 *sq.*; A. LESKY, *Gesammelte Schriften*, 1966, p. 468-478; É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 1966, p. 296-297.

şi bunic al zeiţei Thetis, *Póntos* denumeşte totodată, în opoziţie cu suprafaţa apei, străfundul mării, văzut ca o genune, *laîtma*, în care domneşte o beznă asemănătoare celei din negurosul Tartar[87]. Lesky a susţinut faptul că, prin etimologia lui, *póntos* desemna «calea de parcurs». Benveniste însă a arătat că *póntos* corespunde vedicului *páṇtāḥ*, cuvînt care denumeşte — spre deosebire de termenii aplicaţi drumurilor trasate, fixate, itinerariilor stabilite — drumul care nu este trasat dinainte, străbaterea unui tărîm necunoscut şi ostil, calea deschisă acolo unde nu există şi nu poate exista cale cu adevărat. Prin urmare, *Póntos* este, dacă nu *áporon pélagos*[88], o mare de nestrăbătut, cel puţin acel *ábysson pélagos ou mál' eúporon*, noianul marin anevoie de trecut, pe care îl găsim evocat în *Rugătoarele*[89] lui Eschil. Corabia Argo este *pontopóros nēûs*, iar una dintre Nereide, sora zeiţei Thetis, se numeşte *Pontopóreia*[90], de vreme ce orice călătorie în largul mării, fiind o străbatere a *Póntos*-ului, înseamnă o aventură reînnoită de fiece dată, o explorare înlăuntrul unui tărîm virgin, necutreierat, fără urmă de om, un *póros* care trebuie deschis şi trasat din nou, fără încetare, pe întinderea de ape, ca şi cum niciodată pînă atunci nu ar fi fost croit.

Din acest punct de vedere, există în gîndirea mitică a grecilor un spaţiu analog întinderii mării. Hesiod povesteşte cum un *ákmōn*, o nicovală sau un meteorit, dacă este lăsat să cadă din înaltul cerului, va atinge pămîntul la capătul a nouă zile; tot atîta timp îi ia pentru a ajunge de pe pămînt pînă în Tartar. Dimpotrivă, dacă este azvîrlit în Tartar, nu va ajunge pînă la talpa lui nici după un an de zile, ci va rătăci necontenit într-o cădere fără oprire[91]. Tartarul nu poate fi străbătut, de vreme ce nu cunoaşte nici o direcţie

87. Despre *póntos*, străfundul mării, cf. *Od.*, IV, 436; XII, 253.
88. PLATON, *Timaios*, 25 *d*.
89. 470.
90. *Od.*, XII, 69; HESIOD, *Theog.*, 256.
91. HESIOD, *Theog.*, 720-725 şi 740-744.

fixă sau statornicită. El este o beznă neguroasă, un hău întunecat față de care nu există sus sau jos, dreapta sau stînga, un tărîm lipsit de orice orientare. Absența direcției este exprimată de Hesiod sub o formă figurată, spunînd că vijeliile, *thýellai*, răscolesc Tartarul suflînd încolo și încoace, *éntha kaì éntha*, într-un sens și într-altul, iar vîrtejurile lor necontenite învălmășesc și contopesc toate direcțiile spațiului într-o Noapte aidoma haosului primordial[92].

Póntos ar fi rămas asemenea Tartarului hesiodic, el însuși imagine a haosului[93], dacă Thetis nu i-ar fi adus cu sine pe *Póros* și pe *Tékmōr*. Atunci cînd o corabie se găsește în largul mării, în noapte, fără nici o fîșie de pămînt în zare, spațiul marin nu este mai puțin orientat sau ordonat. El comportă direcții fixe, mai întîi datorită mișcărilor regulate ale astrelor, care alcătuiesc pe cer semne luminoase slujind marinarilor drept *tékmar*; apoi, datorită anumitor vînturi, bunăoară vînturile periodice, Zefirul, Boreas, Notos, care, suflînd întotdeauna la vremea lor, în aceeași direcție, stau drept *póroi* ai spațiului marin. Ele sînt cele care poartă corăbiile de la un tărm la celălalt, într-un sens definit, pe deasupra spinării largi a mării, «ca șuvoiul unui fluviu»[94]. Tratatul *Perì anémōn* subliniază faptul că anumite vînturi sînt prielnice unei astfel de traversări; ele pun în legătură diferite colțuri ale lumii grecești, potrivit unor itinerarii statornicite. În *Odiseea*[95], Athena, vrînd să-l salveze pe Ulise,

92. *Ibid.*, 743-744, împreună cu scolia. Asupra sensului expresiei *éntha kaì éntha*, cf. formula «*méga khásma pelōrion éntha kaì éntha*», *O. F.*, fr. 66 *a*, p. 147 Kern.

93. În pasajul hesiodic citat, Tartarul este numit *méga khásma*, hău uriaș (740), tot așa cum în *Fenicienele*, EURIPIDE evocă «hăurile adînci ale Tartarului, *Tartárou... ábyssa khásmata* (1604-1605)»; cf., de asemenea, *O. F.*, *l.c.* și PLUTARH, *Mor.* 167 *a*.

94. *Od.*, XIV, 254: Boreas, cu o suflare plăcută și vie, ne poartă drept înainte ca pe șuvoiul unui fluviu, *hōs eí te katà rhóon...*; 256, nu aveam decît să ne așezăm și să lăsăm vîntul și cîrmacii să ne călăuzească, *tàs d'ánemós te kybernêtai t' íthynon*.

95. *Od.*, V, 382 *sq.*

trimite vînturile la culcare şi încuie «*tôn állōn anémōn keleúthous*», căile celorlalte vînturi, dar nu şi pe aceea a lui Boreas, care brăzdează atunci un *póros* unic. Dimpotrivă, un *áporos ánemos* este fie un vînt atît de turbat, încît nu poate fi nici folosit, nici răzbit, fie absenţa desăvîrşită a oricărei adieri de vînt, asemeni celei cunoscute de greci la Aulis, care i-a adus «*en aporíāi toî ploî pollêi*», în neputinţa totală de a naviga[96].

Acestor vînturi regulate care orientează prin suflarea lor spaţiul marin şi înlesnesc străbaterea mării li se opun vînturile furtunoase, descrise de Hesiod cu aceiaşi termeni cu care sînt înfăţişate vijeliile *(thyellai)* Tartarului: ele se pornesc pe neaşteptate, suflînd razna, încolo şi încoace, de pretutindeni deodată, învălmăşind în vîrtejurile lor dezordonate toate direcţiile spaţiului[97]. Vînturile periodice au obîrşie divină; la Hesiod, ele sînt odraslele avute de zeiţa *Eős* cu *Astraîos*[98]. *Eős*, lumina zilei, ivită odată cu răsăritul aurorei prin porţile mării, în zarea *(tékmar)* de est, de unde soarele se înalţă pe cer din adîncul Oceanului; *Astraîos*, lumina nocturnă care se aşterne odată cu licărirea stelelor, atunci cînd soarele, încheindu-şi cursa, se cufundă din nou în Ocean, în zarea *(tékmar)* de vest. Aceste vînturi sînt fraţii mai mari ai luceafărului de dimineaţă şi ai tuturor astrelor luminoase. Aratos, în *Phainomena*, subliniază înrudirea dintre vînturi şi stele; direcţia unora se călăuzeşte după mişcarea celorlalte[99]. Prin armonizarea căilor lor, ele fixează

96. HERODOT, VI, 44, 2; APOLLODOROS, *Ep.*, III, 19.

97. HESIOD, *Theog.*, 869 *sq.* A se compara cu 872 *sq.* şi 742: *éntha kaì éntha... prò thyella thyellēi*. Tot astfel, la Homer, vînturile furtunii bat *éntha kaì éntha, pròs allēllēisin, állote... állote* (*Od.*, V, 329 *sq.*).

98. HESIOD, *Theog.*, 379-383.

99. ARATOS, *Phainomena*, 785 *sq.*; 905 *sq.*; 926 *sq.* Asupra raporturilor dintre mersul soarelui şi al astrelor, vînturi şi punctele cardinale, cf. ARISTOTEL, *Meteorol.*, II, 4-6, 359 *b* 25-365 *a* 12; *Problemata*, XXVI.

Răsăritul și Apusul, Nordul și Sudul, orientînd un spațiu care, fără ele, ar fi rămas inform și nedefinit[100].

Vînturile bezmetice nu sînt de origine divină; ele nu au nici o legătură cu astrele luminoase, ci, dimpotrivă, cu tărîmul nopții[101]. Ele s-au născut din leșul lui Typhon, prăvălit de Zeus în Tartar. Pentru Pherekydes, *thyellai*, asemeni Harpiilor și odraslelor lui Boreas, au ca domeniu, ca *moîra*, Tartarul[102]. După unele versiuni, vînturile furtunoase ies prin gurile Infernului, *bóthroi*[103]; după altele, ele se nasc

100. Cf. [ORPHEUS], *Arg.*, 1049 *sq.*: «Încep a simți, într-adevăr, cum bate puternic Zefirul și cum din Ocean se revarsă pe tărmuri, cu zgomot, o apă ce nu mai e nedeslușită, *(atékmarton)*».

101. Cf. *Od.*, XII, 286: *ek nyktôn d' ánemoi khalepoí*, vînturile aprige sînt odrasle ale nopții. Cu privire la raporturile dintre furtuni și tărîmul nopții, cf. Bernard MOREUX, «La Nuit, l'ombre et la mort chez Homère», *Phœnix* 21, 1967, 4, p. 242 *sq.* și 259. Autorul subliniază faptul că furtunii îi sînt atribuite epitetele *kelainé*, întunecată (*Il.*, XI, 747), *eremné*, neguroasă (*Il.*, XII, 375; XX, 51).

102. HESIOD, *Theog.*, 868-870; PHEREKYDES, fr. 5 in *FVS*[7], I, p. 49.

103. *Etym. Magnum*, p. 722, r. 51 (Gaisford); DIONYSOPHANES, în *Sch. Apoll. Rh.*, I, 826. La Titane se găsea un altar al vînturilor, unde preotul aducea o dată pe an un sacrificiu *nocturn*, *thysía*. El împlinea, totodată, anumite rituri tainice deasupra a patru borte, *bóthroi*, pentru a ademeni vînturile «sălbatice». Am putea socoti că aceste patru borte corespund celor patru direcții ale spațiului. Acțiunea apotropaică a ritului se înfăptuia sub forma unei rînduiri a vînturilor, prin distingerea punctelor cardinale și printr-o orientare a spațiului (PAUS., II, 12, 1). În locul numit *báthos*, Străfundul (cf. expresia *báthiston bérethron*, genunea foarte adîncă, *Il.*, VIII, 14 și *báthos Tartárou*, genunea Tartarului, ESCHIL, *Prometheus*, 1029), arcadienii închinau sacrificii fulgerelor, tunetelor și vînturilor furtunii, *thyellai* (PAUS., VIII, 29, 1-2). Acolo se celebrau, o dată la doi ani, misteriile Marilor Zeițe. Comunicarea cu tărîmul Infernului se manifesta prin prezența unui izvor și a unei flăcări țîșnind din pămînt. Cunoaștem de la HESIOD *(Theog.*, 728 și 738) faptul că, în sînul Tartarului, se întîlnesc, se împletesc și se contopesc «rădăcinile», «izvoarele», «capătul» a tot ceea ce, diferențiindu-se, va da naștere cosmosului organizat: pămîntul, marea, cerul înstelat, umbra neguroasă. Așa cum observă M. L. WEST în comentariul său *(Hesiod. Theogony*, 1966, p. 361), Hesiod își închipuie că distincția clară dintre

în largul mării, în acest spaţiu neguros al cuprinsului fără margini pe care anumiţi autori îl denumesc uneori *khásma*, aidoma Tartarului[104]. Aceste vînturi nu numai că aduc cu ele, atunci cînd suflă pe întinsul *Póntos*, învălmăşirea căilor, *póroi*, şi confundarea tuturor direcţiilor spaţiului, ci şterg chiar hotarul dintre mare şi cer, cufundîndu-le pe amîndouă în aceeaşi noapte de nepătruns. Astfel, prin intermediul lor, întinderea mării revine la starea ei originară de haos, la

pămînt, apă, focul cerului şi umbra neguroasă se ştergea treptat în tărîmul subpămîntean, elementele opuse reunindu-se în ceea ce constituia rădăcina lor comună. În acest sens, Tartarul reprezintă, din punct de vedere spaţial, ceea ce Haosul reprezintă din punct de vedere temporal: nedefinitul primordial pornind de la care lumea se va putea orîndui în regiuni şi în elemente cosmice distincte. Tot ceea ce, într-un fel sau în altul, uneşte sau confundă elemente menite a rămîne despărţite şi separate, se înrudeşte, aşadar, într-o anumită măsură, cu haosul primordial — fie că este vorba despre divinităţi polimorfe, despre animale amfibii, care şterg hotarul dintre mare, pămînt şi văzduh, despre insule plutitoare care, «neavînd rădăcini», se ivesc uneori ca un ostrov, iar alteori se cufundă în mare, sau despre vijelii care, «în noapte», aduc laolaltă «într-o conspiraţie şi întovărăşire declarată, doi vrăjmaşi pînă atunci neîmpăcaţi, marea şi focul» (ESCHIL, *Agamemnon*, 650-654). La Platon şi la Plutarh, totodată, se întîlnesc şi, uneori, se împletesc în Tartar fluvii de apă şi foc (PLATON, *Phaidon*, 113 *a-b*; PLUTARH, *Mor.*, 167 *a*: «Rîuri de foc şi undele Styxului se contopesc aici laolaltă»). În acelaşi chip, vînturile bezmetice născute din leşul lui Typhon, care se năpustesc furtunoase din Tartar, au o dublă natură: vînturi umezi şi «neguroase», care aduc în largul mării întunericul nopţii (cf. HESIOD, *Theog.*, 872-877, şi, mai cu seamă, expresia *es ēeroeidéa pónton*, către largul cu neguri întunecate); vînturi fierbinţi, care pîrjolesc pămînturile şi pustiiesc holdele (*ibid.*, 878-880 şi PLUTARH, *Mor.*, 364 *a-b*, 366 *a*, 367 *d*, 372 *a*). În legenda lui Typhon, monstrul se află asociat fie fenomenelor hidrologice, apelor care ţîşnesc din pămînt, fluviilor şi mlaştinilor; fie fenomenelor telurice sau celor legate de foc: pămînturi pîrjolite şi vulcani (F. VIAN, «Le Mythe de Typhée», in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 23).

104. HERODOT, IV, 85: *khásma pelágeos*, hăul mării; cf. SOFOCLE, *Antigona*, 589: *érebos hyphalon*, genunea submarină. Este cunoscut faptul că, la Hesiod, Erebos este fiul Haosului (*Theog.*, 125). Adjectivele *ēeróeis*, *ēeroeidēs*, întunecat, neguros, califică îndeobşte largul mării, precum şi Tartarul.

áporon şi *atékmarton*. Totul se află din nou contopit în această stare evocată prin termenii Noapte, beznă, Ereb, negură întunecată, nor negru, pîclă, tenebre încetoşate *(Nýx, skótos, Érebos, homíkhlē skotóessa, kyanéē nephélē, akhlýs, zóphos ēeroeidḗs)*. La Homer, cînd Zeus pune la cale pieirea unei corăbii, el aşteaptă clipa în care nu se mai zăreşte nici o fîşie de pămînt, nu mai este «decît cerul şi apa; atunci Cronidul aşterne deasupra scobitei corăbii o negură întunecată, *kyanéē nephélē* şi cufundă marea în tenebre»[105]. Eschil este mult mai explicit. El evocă furia vînturilor sălbatice şi hula apelor mării *(póntou)* gata «să confunde şi să şteargă *(synkhṓseien)* de pe cer calea *(diódous)* astrelor»[106]. Valerius Flaccus descifrează substratul mitic al imaginilor mării învolburate. La rîndul lui, el reia descrierea Stîncilor Negre, *Kyáneai*, care sînt totodată «Clătinate», *Planktaí*, altfel spus, acel *skoliòs póros* pomenit de Apollonios din Rhodos, trecătoarea întortocheată pe care nici o corabie nu o poate străbate: în fapt, stîncile se mişcă orizontal, ciocnindu-se neîncetat una de alta, aidoma unei porţi care, cum încerci să treci dincolo, se închide şi se preface într-un zid neted[107]; dar ele se mişcă, deopotrivă, vertical, ţîşnind din străfundul adîncurilor mării pînă la cer[108]. Porţi de nepătruns la marginea lumii, pilonii lor alcătuiesc coloanele cerului, *kíones ouranoû*, acestea însă, în loc de a sta neclintite, precum coloanele lui Atlas, şi de a ţine mereu

105. *Od.*, XIV, 300-304 şi 314; cf., de asemenea, expresia formulară — Poseidon sau Zeus «învăluia în nouri şi pămîntul, şi marea; era o noapte ce cobora din cer» —, împreună cu observaţiile lui B. MOREUX, *o.c.*, p. 242.

106. *Prometheus*, 1048-1050.

107. *Ibid.*, 320-322: Stîncile nu sînt înfipte în străfundul mării, ci se unesc, ciocnindu-se între ele, şi devin una singură.

108. *Ibid.*, IV, 945-947: uneori, asemeni unor coaste înalte, se ridicau pînă la cer; alteori, dimpotrivă, prăpăstii adînci, ele se rezemau de străfundul mării, proptindu-se cu tărie; cf., totodată, VALERIUS FLACCUS, I, 580 *sq.*

depărtate înaltul şi adîncul[109], ele sînt mişcătoare şi nu conţinesc să amestece apa mărilor cu focul cerului. De la Homer chiar, corabia care încearcă să le străbată este lovită deodată de talazul vuitor de la poalele lor şi de vîrtejurile de foc, *thyellai pyrós*, ce le ard în creştet[110]. Pindar le asemuie cu vijelia furtunilor: după el, cele două stînci sînt însufleţite *(zōaí)*, ele se rostogolesc *(kylindéskonto)* încoace şi-ncolo, mai năprasnic decît roiurile vînturilor turbate[111]. Or, pentru Valerius Flaccus, Stîncile Cyanee sînt tocmai locul pe unde vîntoasele îşi croiesc drumul, *iter*, ascuns în

109. Cf. *Od.*, I, 54; ESCHIL, *Prometheus*, 349. De remarcat faptul că, la Pindar, o coloană a cerului, *kíōn ouranía*, este cea care ţine pironit sub greutatea sa corpul lui Typhon *(Pythice*, I, 16; cf., de asemenea, ESCHIL, *Prometheus*, 364 *sq.)*.

110. *Od.*, XII, 68; AP. RH., *Arg.*, IV, 924 *sq.*

111. PINDAR, *Pythice*, IV, 371-373. Prin mişcarea lor orizontală şi verticală confundînd neîncetat direcţiile spaţiului, înaltul şi adîncul, Orientul şi Occidentul, Stîncile Rătăcitoare au de fapt, în logica gîndirii mitice, o funcţie analogă celei a vînturilor furtunoase. Ţintuind aceste stînci în afundul mării şi pironindu-le acolo pe vecie, corabia Argo a orientat astfel spaţiul marin. A orînduit, întrucîtva, lumea, deschizînd căile navigaţiei. La Homer, Eol *(Aíolos*, năvalnicul, dar şi Vicleanul), stăpînul şi paznicul vînturilor — cel care «le încătuşează» căile, ferecînd vînturile într-un *askós*, un burduf din piele de bou —, sălăşluieşte pe o insulă plutitoare împrejmuită, asemeni Tartarului (HESIOD, *Theog.*, 726), cu un zid nerăzbit de aramă *(Od.*, X, 4-5 şi 19-20). La VALERIUS FLACCUS (I, 570 *sq.)*, locuinţa lui Eol este, de asemenea, o insulă plutitoare. Una dintre stînci serveşte drept sălaş vijeliilor, vînturilor şi furtunilor. Cealaltă stîncă este locuinţa faurilor divini. Pentru a izbîndi în operaţiile lor demiurgice, meşterii metalurgi sînt nevoiţi în fapt, asemeni lui Eol, să domolească vînturile, să le închidă în *askós*, în foalele care îi ajută la topirea şi modelarea aramei. (Cf. echivalenţa stabilită de HERODOT, I, 67-68, între formula oracolului: «Două vînturi suflă silite cu forţa; lovitura răspunde loviturii» şi fierăria în care fierarul bate fierul. Likhas, înţeleptul agathoerg lacedemonian adus în scenă de Herodot, descoperă «vînturile în cele două foale pe care le vede înaintea-i în fierărie, iar în ciocan şi nicovală, lovitura şi contralovitura».) La Apollonios din Rhodos, Thetis are nevoie, pentru a-i deschide corăbiei Argo drumul prin *póros*-ul străjuit de *Planktai*, atît de sprijinul lui Eol, cît şi de cel al lui Hephaistos *(Arg.*, IV, 818-821 şi 773-778).

adîncul pămîntului, pentru a urca din tărîmul Infernului la suprafața mării. Pe acolo obișnuiesc să năvălească spre a contopi cerul cu valul, *miscere polum fretumque*[112]; de cum se dezlănțuiesc, noaptea strivește totul sub un cer negru ca smoala, *piceo premit nox omnia caelo*. Tot astfel Typhon, atunci cînd se arată deasupra mării, el aduce noaptea și contopește înaltul cu adîncul, *extulit adsurgens noctem, imaque summis miscuit*[113]. La Apollonios din Rhodos însă, semnificația cosmică a furtunii pe mare capătă valoare deplină. În clipa în care corabia pornește în larg, Orpheus cîntă rînduirea lumii, odată cu apariția astrelor, a crugului lunii și al soarelui, *tékmar* pecetluit de-a pururi pe bolta cerului. La sfîrșitul călătoriei, corabia, pe noianul întins al mării, *méga laîtma*, este învăluită într-o «noapte cumplită», descrisă drept *katoulás*. Acest fenomen ne este înfățișat sub un dublu aspect[114]. O vîltoare în care toate vînturile sînt înnodate și împletite laolaltă într-un vălmășag cu neputință de descurcat, o beznă de nepătruns, neagră ca smoala. «Asemenea Noapte, spune Apollonios, stelele nu o pot străpunge și nici razele lunii, de parcă negrul hău, *mélan cháos*, ar fi căzut din cer sau întunericul, *skotíē*, s-ar fi ridicat din adîncul Barathros»[115]. Acest hău negru se așterne asupra mării din

112. VALERIUS FLACCUS, *Arg.*, I, 504 *sq.*

113. *Ibid.*, IV, 515 *sq.*

114. AP. RH., IV, 1695; SOFOCLE, fr. 433 Pearson (împreună cu nota); PHOTIOS, *Lex.*, p. 150, 9; EUSTATHIOS, împreună cu scolia, p. 1729, 32; HESYKHIOS, *s.v. katouláda*, II, p. 449.

115. AP. RH., *Arg.*, IV, 1696 *sq.* Semnificația cosmogonică a periplului Argonauților a fost subliniată de către R. ROUX, *Le Problème des Argonautes*, 1949, care vede aici, printre altele, o expresie a înfruntărilor dintre soare și tenebre. De remarcat, în această privință, un episod sugestiv. Drumul înapoi, care trebuie să fie altul decît cel de la dus, este revelat năierilor de către Argos. Eroul a ajuns la cunoașterea lui prin învățătura preoților din Egipt. Egiptenii au deschis, de fapt, căile lumii în vremuri primordiale, «pe cînd semnele cerești nu se roteau încă pe bolta nocturnă, cînd încă nu apăruse luna, iar Potopul nu se petrecuse încă». Egiptenii au înscris atunci pe tăblițe toate căile și toate hotarele cutreierate de ei pe mare și pe uscat, *pâsai hódoi kaì peírata*.

clipa în care *Póntos*, lipsit de vînturile regulate şi de strălucirea astrelor, se întoarce la starea de *áporon* şi de *atékmarton*. În *Idilele* sale, Teocrit descrie corabia care, neţinînd seama de apusul şi de răsăritul stelelor, a ajuns în bătaia cumplitelor vijelii. Ea este învăluită în noapte. Dar numaidecît, mulţumită Dioscurilor, furtuna se potoleşte, o lumină senină, *liparē galénē*, se revarsă în loc. Negurile întunecate se spulberă, iar, în mijlocul lor, *Árktoi ephánesan*, s-au ivit Ursele şi licărul *(amaurē)* Ieslei, vestind *(sēmaínousa)* un timp întru totul prielnic navigaţiei[116].

Salvarea Argonauţilor este înfăţişată întocmai ca o ridicare bruscă a lumii, din noaptea primordială, la lumină[117]. Iason, neputînd cîrmui corabia, înalţă o rugă către Apollon *Aiglḗtēs*. În bezna deplină, din vîrful Stîncilor Negre, *Melánteioi*, zeul face deodată să scapere pe cer o lumină strălucitoare. Argonauţii zăresc atunci pe întinsul apelor o insulă spre care îşi îndreaptă corabia, insulă numită apoi *Anáphē*. *Anáphē*, cea ivită, aminteşte de Metis-Phanes care, fluturîndu-şi sclipitoarele aripi, altfel spus, urnind vînturile şi astrele, risipeşte «întunericul tenebros» şi aduce «lumina strălucitoare»[118]. Supranumele lui Apollon, *Aiglḗtēs*, evocă, de altfel, numele sacrificiului care celebra, la Delphi, sfîrşitul Potopului, momentul în care o fîşie de pămînt s-a ivit, la urmă, din nemărginirea uriaşă de ape; aici Deukalion s-a putut aşeza spre a da naştere neamului omenesc: acest sacrificiu se numea *Aíglē*[119].

Episodul Argonauţilor este clădit, aşadar, pornind de la acelaşi cuplu antitetic, alb şi negru, la care chiar imaginaţia cosmogonică recurge pentru a înfăţişa naşterea lumii: de-o

Abia îşi sfîrşi Argos cuvîntarea, că se şi arătă o minune: dîra unei raze de lumină însemna pe cer, mult înaintea corăbiei, drumul pe care Argonauţii îl aveau de urmat în străbaterea mării (IV, 257-297).

116. Teocrit, *Idile*, XXII, (Dioscurii), 19-22.

117. Ap. Rh., *Arg.*, IV, 1701 *sq.*

118. Cf. *supra*, p. 174-175.

119. Bekker, *Anecd.*, p. 354, 15.

parte, o beznă neguroasă, de alta, lumina, cea care face lucrurile să se ivească şi delimitează spaţiul.

După o astfel de schemă se organizează cosmogonia lui Alkman: de-o parte, *Skótos*; de alta, *Póros* şi *Tékmōr*. Acelaşi tipar se regăseşte în aşa-numitele cosmogonii orfice şi este atestat în cadrul misteriilor din Phlya, pe picturile figurate în *telestérion*: aici se putea vedea un bătrîn cu plete albe, înaripat (Eros *arkhaîos*, sîntem lămuriţi, dar acesta ar putea fi, la fel de bine, *présbys Póros, geraítatos tôn theôn*, Bătrînul Poros, cel mai vîrstnic dintre zei)[120]. Bătrînul venea în urma unei femei cu totul întunecată la înfăţişare *(kyanoeidés)*. Cel dintîi simboliza lumina, *phôs*, iar femeia — apa cea sumbră, *skoteinòn hýdōr*[121].

Noapte şi zi, lumină şi întuneric — o divinitate ca Metis este, deopotrivă, şi una, şi alta, tot aşa cum este, deopotrivă, masculină şi feminină. Ea transcende aceste opoziţii prin natura ei polimorfă. În teogoniile numite rapsodice, Metis este cea care, de cum răsare din oul cosmic, dă naştere Nopţii *(Nýx)*, iar apoi, unindu-se cu aceasta, zămisleşte toată suita de zei. La Akousilaos, dimpotrivă, *Nýx* şi *Érebos* sînt cei care zămislesc o Metis luminoasă, asociată cu *Aithḗr* şi cu Eros. Dar ce se întîmplă cu Thetis? Ea reprezintă mai întîi, negreşit, *tò skoteinòn hýdōr*, apele întunecate, noaptea străfundurilor mării. Zeiţă a adîncurilor sumbre ale mării, ea locuieşte *en bénthessin halós*, în străfundul genunilor marine, în ceea ce Euripide numeşte *ántra nykhia*, peşterile întunecate ca noaptea, sălaşul fiicei lui Nereus[122]. Atunci cînd se ridică din adîncul mării spre a-şi întîlni pe ţărm fiul, pe Ahile, ea seamănă cu o negură întunecată *(homíkhlē)* ivindu-se dintr-o mare pe care poetul, în pofida obiceiului său, o descrie ca fiind albă, de vreme

120. Cf. *supra*, p. 175-177 şi n. 52.

121. Cf. J. H. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1957 (1903, prima ediţie), p. 644, unde putem găsi, comentat, textul autorului anonim al tratatului *Philosophoumena*.

122. *Il.*, I, 358; XVIII, 36, 38, 49; EURIPIDE, *Andromaca*, 1224.

ce unda apelor, cu dantelă de spumă, apare limpede şi luminoasă, în opoziţie cu bezna adîncurilor în care zeiţa sălăşluieşte îndeobşte[123]. În cîntul XXIV al *Iliadei*, părăsind adîncurile mării spre a merge în Olimp, Thetis îşi pune vălul său cernit, *kállyma kyáneon*. Şi, ca şi cum epitetul *kyáneos*, deja foarte semnificativ, nu ar fi fost îndeajuns, poetul adaugă faptul că nu există veşmînt mai negru decît acesta, *melánteron*[124]. S-a încercat explicarea vălului negru purtat de Thetis prin doliul zeiţei — doliu pentru Patrocle, deja mort, sau pentru fiul ei, care avea să moară. Argumentul nu se poate susţine. În primul rînd, Thetis nu avea cum să poarte doliu pentru Patrocle şi nici n-ar fi îmbrăcat veşmîntul ritual înaintea morţii propriu-zise a fiului său. Apoi, avem o dovadă certă a faptului că epitetul *kyanéa* îi aparţine zeiţei Thetis în calitate de divinitate marină şi independent de orice împrejurare particulară. Cunoaştem, mulţumită lui Philostratos, textul rugii rituale adresate Nereidei de către thessalieni cu prilejul pelerinajului lor anual la Troia: ei o invocau sub numele de Thetis *kyanéa*[125]. Pe deasupra, în Imnurile orfice, toate divinităţile primordiale marine apăreau — deopotrivă cu femeia înfăţişată în *telestḗrion*, la Phlya — drept *Kyáneai*, cernite. Tethys, mama negurilor negre, este numită *kyanópeplos*,

123. *Il.*, I, 359. Imnul orfic închinat lui Protogonos preaslăveşte în zeul primordial pe cel care a risipit *homíkhlēn skotóessan*, negura cea întunecată (6-7); în teogonia lui Hieronymos şi Hellanikos (fr. 54 Kern), Khronos zămisleşte, la obîrşia lumii, «Erebul cel neguros» *(homikhlôdes)*. Asupra folosirii frecvente a adjectivelor care descriu întunecimea mării, îndeosebi ca *póntos*, cf. B. MOREUX, *o.c. (supra*, n. 101), p. 258 *sq.* După cum apele întunecate ale profunzimilor marine se ivesc albe de spumă la suprafaţa mării şi de-a lungul ţărmurilor, tot astfel şi Thetis cea sumbră este, atunci cînd păşeşte pe ape, zeiţa cu glezne argintii *(Il.*, I, 538; XXIV, 79; *Od.*, XXIV, 92).

124. *Il.*, XXIV, 93-95, împreună cu cele două explicaţii diferite formulate deja de scolii; cf. B. MOREUX, *o.c.*, n. 105 şi 145, şi J. LINDSAY, *The Clashing Rocks*, 1965, p. 55-57.

125. *Heroicus*, XIX, 14 *sq.*

Nereus este *kyanaugétis*, iar Nereidele, *kyanaugeís*[126]. Dar aceste divinități întunecate ale străfundurilor marine pot aduce totdeodată lumina, ziua, salvarea. O glosă ne face cunoscut faptul că toate Nereidele, atunci cînd salvează corăbiile pierdute (așa cum Thetis, în fruntea surorilor sale, vine în ajutorul corăbiei Argo, la trecerea prin strîmtul *póros* alcătuit de *Planktaí)*, iau înfățișarea și capătă valoarea de *Leukothéai*[127]. Acestea sînt Zînele albe ale mării. Ele se înalță din genunea adîncă la suprafața apelor, în mijlocul spumei albe. În *Argonauticele* lui Apollonios, Nereidele mînă corabia prin trecătoarea străjuită de *Planktaí;* Thetis însăși ia cîrma în mînă. Ea călăuzește corabia și îi croiește drumul: *íthyne kéleuthon*, deschizînd și statornicind astfel pentru totdeauna calea maritimă, *póros*[128].

Printre vietățile pe care legenda le asociază cu deosebire soției lui Peleus și metamorfozelor ei, una evocă, în chip revelator, valorile mitice atribuite de Alkman zeității adîncurilor marine. Potrivit unei tradiții care, dincolo de Euripide, ar putea urca, credem, pînă la epopeea *Cypriilor*, Thetis, urmărită de Peleus, va desfășura, pentru a-i scăpa din mîini, întregul ciclu al transformărilor sale, pînă cînd eroul, la urmă, o va cuceri și se va uni cu ea preschimbată în sepie, *sēpía*[129]. Imaginea aceasta a unei Thetis-Sepie tre-

126. *Orphei Hymni*, 22, p. 20 Quandt; 23, p. 20; 24, p. 21 Quandt.

127. *Etym. Magn.*, p. 561, r. 45; HESYKHIOS, *s.v. leukoû.*

128. *Arg.*, IV, 931 *sq.*

129. *Scolie la Lykophron, Alex.*, II, 175, p. 84-85 Scheer: «Potrivit lui Euripide, Thetis, urmărită de Peleus, luă, asemeni lui Proteus, tot felul de înfățișări; el o prinse atunci preschimbată în sepie și se uni cu ea». *Ibid.*, 178: după sfaturile lui Chiron, Peleus puse mîna pe Thetis în timp ce se arăta sub tot felul de înfățișări și se uni cu ea preschimbată în sepie. — Cu privire la această tradiție și la originea ei, cf. A. SEVERYNS, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 1928, p. 92; Francis JOUAN, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 1966. F. Jouan admite faptul că tema metamorfozelor, care ar fi aparținut, după anumiți interpreți, unei vechi versiuni «populare» a mitului, se regăsea în *Cyprii* (p. 72). El este însă de părere că Euripide a putut

buie să fi fost foarte arhaică. Cunoaştem, de la Herodot mai ales, faptul că Peleus a supus-o pe Thetis la Capul Sepias, Capul Sepiei; întregul promontoriu Sepias, loc unde marea abunda în sepii, era consacrat zeiţei Thetis şi Nereidelor[130].

Or, sepia întruchipa pentru antici modelul vietăţii înzestrate cu *metis*. Aristotel o socoteşte cea mai vicleană dintre peşti, *panourgótatos*; Plutarh o dă drept exemplu de vigilenţă şi şiretenie; Oppianos o numeşte *sēpía dolómētis*, *dolóphrōn*, *sēpíai kerdaléai*[131]. Faptul că sepia şi caracatiţa au putut simboliza, încă din vremea civilizaţiilor neolitice, apa şi marea a fost afirmat de Louis Siret într-un studiu datînd din 1913[132]. Dar configuraţia imaginilor pe care aceste cefalopode le evocau în mintea grecilor se cuvine definită cu mai multă precizie. Pentru antici, *metis* atribuită caracatiţei ţinea mai întîi de puterea ei polimorfă. La fel de

broda pe marginea datelor existente, născocind detaliul preschimbării în sepie (p. 76 şi 86). Dar această metamorfoză este atestată, fără menţiunea lui Euripide, în mai multe texte (recenzate de Jouan, p. 69, n. 6). Pe de altă parte, consacrarea Capului Sepias zeiţei Thetis, situarea în acest loc a uniunii ei cu Peleus, afinităţile strînse ale sepiei — atît prin particularităţile fizice, cît şi prin comportamentul ei — cu anumite atribute şi virtuţi ale divinităţii marine, toate aceste indicii par a sugera faptul că Euripide nu a avut de ce să născocească un detaliu care, în lipsa unui astfel de fundal mitic tradiţional, ar fi apărut spectatorilor atenieni de-a dreptul straniu.

130. În urma furtunii care le-a zdrobit flota la capul Sepias, perşii oferă sacrificii zeiţei Thetis şi Nereidelor: «Ei aduceau sacrificii zeiţei Thetis, fiindcă aflaseră de la ionieni cum că, pe aceste meleaguri, Thetis fusese cucerită de Peleus, întregul promontoriu aparţinînd, aşadar, zeiţei şi celorlalte Nereide». HEROD., VII, 191-2; cf. *Etym. Magn.*, *s.v. Sēpiás*; *Scolie la Apoll. Rh.*, I, 582: «Sepias: promontoriu de lîngă Iolkos, numit astfel deoarece acolo Thetis, urmărită de Peleus, se preschimbă în sepie». ATHENAIOS, 30 *d*, aminteşte faptul că, la Capul Sepias, marea abundă în sepii.

131. ARISTOTEL, *H. A.*, IX, 37 (59); PLUTARH, *Mor.*, 978 *a-b*; OPPIANOS, *Hal.*, III, 168: calmarul *(teuthis)* se slujeşte de aceeaşi *metis* ca şi sepia; II, 120: *sēpíē dolómētis*; I, 312-313: *sēpíē dolóphrōn* (cf., totodată, III, 156); IV, 160: *sēpíai kerdaléai*.

132. *Questions de chronologie et d'ethnologie ibériques*, I, 1913, p. 59, 256, 468-469.

suplă și de fluidă ca și apa în care înoată, caracatița se mlădiază după forma stîncilor de care se lipește rînd pe rînd. Pe deasupra, ea le imită culoarea pentru a se confunda mai bine cu acestea și pentru a-și ascunde prezența. Tot astfel, observă Aristotel, sepia ar lua, după unii, culoarea corpurilor de care se apropie[133]. Maleabilitatea moluștelor, alcătuite în întregime din tentacule *(polýplokoi)*, le preschimbă corpul într-o rețea de împletituri, un nod viu de legături mobile și însuflețite. Din capul sepiei cresc, asemeni pletelor *(hóste plókoi)*, lungi apendice tentaculare de care ea se slujește, întinsă pe nisipul tărmului, în chip de undițe, pentru a ademeni și a prinde peștii — tehnică numită de Plutarh *sóphisma*[134]. Atunci cînd furtuna bîntuie marea,

133. Polimorfia caracatiței, THEOGNIS, 215; PINDAR, fr. 43 Schroeder = *Ad.*, 10, Puech; ARISTOTEL, *H. A.*, IX, 37 (622 *a* 8); OPPIANOS, *Hal.*, II, 233; ATHENAIOS, 314 *f*, 317 *f*, 513 *d*; PLUTARH, *Mor.*, 978 *e* și 916 *b*-917. Despre polimorfia sepiei, ARISTOTEL, *H. A.*, IX, 25, 19: «Unii oameni susțin faptul că sepia își schimbă culoarea după aceea a locurilor în care trăiește». Cf. *supra*, p. 54-55 *sq.*

134. PLUTARH, *Mor.*, 978 *d*; ARISTOTEL, *H. A.*, IX, 37, 622 *a* 1; IV, 1, 524 *a* 3; 6, 531 *b* 6; OPPIANOS, *Hal.*, II, 120 *sq.* De remarcat faptul că, la Oppianos, sepia este înfățișată pescuind *prēnēs en psamáthoisin*, întinsă pe tărmurile nisipoase. Anticii au considerat sepia și, în general, moluștele drept vietăți amfibii care pot sălășlui în străfundul mării, dar care, totodată, pot veni pe uscat, spre a se hrăni cu fructe, mai ales cu măsline și smochine (OPPIANOS, *Hal.*, I, 307 *sq.*; PLUTARH, *Mor.*, 916 *a*; ATHENAIOS, VII, 371 *b-c*). Aceste vietuitoare se situează așadar la hotarul dintre apă și pămînt, stabilind un fel de legătură între cele două elemente. În același chip, focile sînt, deopotrivă, terestre și marine (OPPIANOS, *Hal.*, I, 406); ele cutreieră adîncurile submarine, dar vin totodată să doarmă, asemeni lui Proteus în mijlocul turmei sale de foci, pe tărmurile nisipoase, *en psamáthoisin*. Psamathe este numele unei Nereide, soră a zeiței Thetis. Din unirea sa cu Eac, tatăl lui Peleus, ea dă naștere lui *Phôkos*. Dar Nereida încercase mai înainte, prin puterea ei de metamorfozare, să scape din mîinile tatălui, tot așa cum Thetis a căutat să scape din mîinile fiului. Psamathe se preschimbase, nu în sepie, ci în focă. Thetis însăși se metamorfozase în focă, în cursul călătoriei de întoarcere a grecilor din Troia (PHOTIOS, *Bibl.*, III, 149 *b*). În închipuirea grecilor, calmarii, *teuthídes*, puteau chiar, tot atît de bine, să zboare prin aer. După spusele lui Oppianos, ei «păraseau văzduhul

sepia îşi întinde tentaculele şi se agaţă de stîncile din adîncul mării: tot aşa se leagă şi corabia, cu o parîmă, de stîncile ţărmului sau îşi aruncă ancora în largul mării, spre a se păzi de valuri[135]. În vremea împreunării, femelele şi masculii se înlănţuiesc strîns *(symplékontai)*, gură la gură, împletindu-şi laolaltă tentaculele. Sepiile înoată astfel, cu gurile şi braţele unite, aidoma unei singure fiinţe, o fiinţă însă derutantă şi paradoxală, despre care nu ştim unde începe şi unde se sfîrşeşte, care îi este dreapta şi care stînga, partea dinainte şi cea dinapoi[136]. Împreunate astfel într-o strînsoare care nu poate fi nicicum desfăcută (şi care, în cele din urmă, le va aduce pierzarea, căci sepiile vor fi legate la rîndu-le, cu toată puterea lor de legare, pescarii întorcînd împotriva lor, pentru a le prinde, această legătură naturală care uneşte masculul şi femela), ele înoată ca şi cum ar fi împletite una cu alta, mişcarea fiecăreia îndreptîndu-se în sensul opus: în timp ce una înoată înainte, cealaltă merge înapoi[137]. Se poate oare vorbi, în ceea ce le priveşte, despre partea dinainte şi cea dinapoi, despre partea de jos şi cea de sus? Prin anatomia lor «răsturnată» — cu ochii într-o parte, gura într-alta, şi capul încununat de nimbul picioarelor forfotitoare —, prin umbletul lor pieziş[138] conjugînd, ase-

pentru a se uni cu Amphitrite (marea)» (I, 423 şi III, 166). De vreme ce unesc elemente pe care Zeus le-a deosebit cu grijă, le-a separat şi le-a aşezat deoparte unele de celelalte — eterul strălucitor, aerul, apa cea fluidă şi pămîntul —, fiinţele amfibii alcătuiesc o «specie comună» tuturor elementelor. Prin intermediul acestei specii elementele, deşi opuse unele altora, «schimbă între ele semne de chezăşie» *(Hal.*, I, 412 *sq.)*. Funcţia de vietăţi amfibii le situează în rîndul stihiilor primordiale, reprezentante ale unei puteri creatoare anterioare apariţiei unui cosmos clar diferenţiat. Ele sînt, întrucîtva, aidoma acelor «rădăcini», «izvoare», «obîrşii» descrise de Hesiod, care se reunesc şi se confundă în adîncimile Tartarului.

135. ARISTOTEL, *H. A.*, IV, 1, 523 *b* 32; OPPIANOS, *Hal.*, II, 120 *sq.*; ATHENAIOS, 323 *d*.

136. ARISTOTEL, *H. A.*, V, 541 *b* 12, 544 *a* 1; ATHENAIOS, VII, 323 *e*.

137. *H. A.*, V, 6, 541 *b*.

138. *H. A.*, I, 5, 489 *b* 35; IV, 1, 524 *a* 13.

meni focii sau crabului, mai multe direcții deodată, prin polimorfismul și suplețea tentaculelor, sepiile se înrudesc cu divinitățile primordiale ale mării, a căror *metis*, mlădioasă și flexibilă ca și devenirea pe care aceste divinități o prezidează, ține nu de ceea ce este drept și neocolit, ci de ceea ce este curb, unduios și întortocheat, nu de imuabil și neclintit, ci de mobil și schimbător, nu de ceea ce este determinat și univoc, ci de ceea ce este polimorf și ambiguu.

Un alt aspect deconcertant al sepiei ține de culoarea ei, culoare evocînd, mai întîi, boiala, roșeața, temperamentul femeii[139], în contrast cu cel al bărbatului. O comparație a lui Aristofan asociază, în *Adunarea femeilor*, sepia, albeața și femeia. Deghizate în bărbați, femeile ateniene și-au pus bărbi false. Una dintre ele observă numaidecît: «S-ar spune că am împopoțonat cu barbă sepii prăjite»[140]. Taillardat comentează cu justețe: «Femeile care stau tot timpul în casă au pielea la fel de albă ca sepiile, iar bronzul lor, chiar dacă s-au bronzat la soare, este superficial, ele semănînd mai degrabă cu niște sepii rumenite în tigaie decît cu niște bărbați cu adevărat negri»[141]. Ceea ce scoliastul rezumă prin formula: *leukaì gàr hai sēpíai*, «căci sepiile sînt albe».

139. Negrul simbolizează masculinul, bărbăția; albul, femeia sau lașitatea, caracterul efeminat. După cum spune Eustathios, *leukoì hoi deiloí*, albi sînt cei lași. Moliciunea sepiilor și a moluștelor, în general *(tà malákia)*, ca și albeața lor, evocă gingășia trupului femeii (cf. PLUTARH, *Mor.*, 916 *a-c*). Asupra acestor raporturi dintre alb, molatic și feminin, cf. J. TAILLARDAT, *Les Images d'Aristophane*[2], 1965 (1962, prima ediție), p. 166; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*[5], 1974, vol. I, p. 150-151. Pe de altă parte, Linton Humphrey ne-a adus la cunoștință faptul că, în Creta modernă, termenul care desemnează sepia, *soupiá*, se aplică deopotrivă organului sexual feminiesc. Citîndu-l pe Diokles, Athenaios ne înștiințează că moluștele atîtă plăcerea și poftele sexuale (VII, 316 *c*). Mai multe hetaire din Antichitate se numesc *Sepia* (ARKHIPPOS, fr. 27, I, p. 802 Edmonds; ANTIPHANES, fr. 26, II, p. 172 Edmonds; cf., de asemenea, F. BECHTEL, *Die attische Frauennamen*, 1892, Index).

140. *Adunarea femeilor*, 126 *sq.*

141. J. TAILLARDAT, *o.c.*, p. 61.

Dar aceste sepii albe conţin înlăuntrul lor un lichid negru, *tholós*. Atunci cînd secretă cerneala, ele revarsă în jur un întuneric de nepătruns în sînul căruia se ascund, un nor de noapte în care se încurcă şi se confundă toate cărările mării.

Acest comportament este explicat, după Aristotel, de Plutarh, Athenaios şi Oppianos. Aristotel notase deja faptul că sepia se ascunde, *krýptetai*, în cerneala sa şi, prefăcîndu-se a-şi continua mersul înainte, ea se întoarce înapoi spre a dispărea în *tholós*[142]. Ea izbuteşte, ne scrie Plutarh, printr-un meşteşug, *tekhnōménē*, să facă apa tulbure şi opacă, învăluindu-se în întuneric, *skótos*, pentru a putea fugi în taină şi a scăpa de privirea pescarului. Astfel, adaugă el, sepia imită zeii homerici care, deseori, îi învăluie într-o negură întunecată, *kyanéē nephélē*, pe aceia pe care vor să-i salveze, făcîndu-i nevăzuţi[143]. Pentru Oppianos, sepiile îşi execută manevra, *kérdos*, după cum urmează: ele au undeva, în partea de sus, *tholòs kyáneos*, cerneala neagră, o licoare mai întunecată decît smoala, un soi de filtru magic, *phármakon*, care produce o negură întunecată *(akhlýos hygrês);* atunci cînd ele emană această pîclă nocturnă, «norul negru al lichidului *(ikhòr akhlyóeis)* tulbură apa de jur împrejur şi şterge *(ēmáldyne)* cărările *(kéleutha)* mării», împiedicînd totodată privirea să pătrundă. În acest chip, prin *aporía* creată de ele, sepiile îşi află propriul *póros*: «Ele scapă numaidecît, apucînd-o pe calea deschisă de *tholós*, *dià tholóentos póroio*»[144]. Regăsim conjugate în mod curios, în textul lui Oppianos privitor la noaptea răspîndită de sepie înlăuntrul apei, cele două sensuri ale cuvîntului *póros*: pe de-o parte, mijloc de a ieşi dintr-un impas, stratagemă a unei fiinţe şirete înzestrate cu *metis*, iar, pe de alta, calea, trecerea, străbaterea.

142. ARISTOTEL, *H. A.*, IX, 37 (59); cf. ATHENAIOS, VII, 323.
143. PLUTARH, *Mor.*, 978 *a*.
144. OPPIANOS, *Hal.*, III, 156 *sq*.

Poate că, recurgînd astfel la motivul sepiei, Athenaios ne va oferi cheia cea mai potrivită pentru a înţelege locul ocupat de Thetis în cosmogonia lui Alkman, dubla şi paradoxala ei asociere cu nocturnul *Skótos* şi cu perechea luminoasă *Póros – Tékmōr*. Citîndu-l pe Matron, autorul de parodii, Athenaios o salută pe Thetis ca «fiica lui Nereus, *sēpíē euplókamos*, sepia cu bucle frumoase (şi numeroaşe tentacule), cumplita zeiţă cu glas omenesc, *hē mónē ikhthys oûsa tò leukòn kaì mélan oîde*, singura care, deşi este peşte, cunoaşte, deopotrivă, albul şi negrul»[145].

145. ATHENAIOS, 135 *c*. Tratatul ovidian *Halieutica* menţionează o specie de calmar *(Loligo = teuthís)* descris ca «*nigrum niveo portans in corpore virus*» (ed. J. A. Richmond, 1967, v. 130, p. 17 *sq.*).

IV

MEŞTEŞUGURILE DIVINE: ATHENA, HEPHAISTOS

VI

OCHIUL DE BRONZ

Imaginea Athenei, ca și a celor mai multe dintre divinitățile poliade, se descompune, aparent, în multitudinea de funcții și diversitatea intervențiilor zeiței. În fața unei astfel de polivalențe, analiza tradițională, care urmărește să definească un zeu prin esența lui, pornind de la etimologie, pare a avea de ales numai între două soluții, amîndouă cu neputință de verificat: fie postularea unei ipostaze străvechi de divinitate războinică sau de putere a fecundității, ale cărei trăsături se vor modifica treptat; fie recunoașterea existenței, dintru început, a două zeițe Athena, distincte, dar complementare, a căror alianță are să dea seama de funcțiunile cele mai importante atribuite acestei divinități[1]. Toate interpretările genetice de acest fel nu au numai neajunsul de a încerca să identifice o Athena separată de ceilalți zei, ci, deopotrivă, păcătuiesc prin faptul că nu au în vedere o delimitare clară între domeniile ei proprii de activitate și mijloacele de acțiune întrebuințate de această putere divină. Un exemplu ales chiar din miturile Athenei va pune numaidecît în lumină importanța distincției pe care Georges Dumézil o stabilește observînd specificitatea deosebită a modului de acțiune al unui zeu în raport cu inventarul locurilor și al împrejurărilor intervențiilor lui[2]. Într-un studiu

1. Ne vom mulțumi a da numai două exemple, chiar dacă ele sînt de valoare inegală: R. LUYSTER, «Symbolic Elements in the Cult of Athena», *History of Religions* 5, 1965, p. 133-163 și W. POTSCHER, «Athene», *Gymnasium* 70, 1963, p. 394-418; 527-544.

2. *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 179; 229. Această distincție este ilustrată în mod exemplar prin analiza pe care

asupra originilor sărbătorii ateniene *Bouphonia*[3], U. Pestalozza s-a străduit să demonstreze faptul că înapoia Athenei, fecioară şi războinică, se ascundea o zeiţă-mamă, având plugul ca atribut, iar ca îndeletnicire dintîi – aratul. Or, unul dintre argumentele principale pe temeiul cărora învăţatul italian îşi clădeşte teoria este un mit transmis de Servius în *Comentariu la Eneida*[4].

«Odinioară, trăia în Attica o fată tînără, pe nume Myrmix. Athena îi purta o mare prietenie, mai întîi pentru că era fecioară, iar apoi pentru că se arăta iscusită la lucrul de mînă. Dar, într-o zi, prietenia făcu loc urii. Iată pricina: Athena o văzuse pe Demeter descoperind grîul şi voia să-i înveţe pe locuitorii Atticii cum puteau dobîndi mai repede această roadă din pămînt. Ea născoci atunci plugul. Dar Myrmix, ştiind despre născocirea Athenei, avu îndrăzneala de a şterpeli mînerul uneltei şi se înfăţişă apoi înaintea oamenilor, declarînd celor care stăteau să o asculte cum că darul Demetrei va da rod numai dacă oamenii se vor sluji de născocirea ei, singura în stare să răstoarne brazda şi să-i înlesnească grîului creşterea». Lăsăm deoparte mînia Athenei şi pedeapsa primită de Myrmix, prefăcută în furnică şi osîndită să fure cîteva boabe de grîu spre a-şi putea duce viaţa. Ce ne învaţă oare acest mit? Neîndoios, Athena apare aici în ipostaza unei puteri divine orientate spre munca pămîntului, mai bine spus, spre plugărit şi acţiunea lui fecundantă. Cu toate acestea, este ea, aşa cum afirmă

Dumézil o consacră zeului roman Marte, în acelaşi studiu (p. 208-235). Împotriva tuturor celor care stăruiesc asupra unei ipostaze agrare a lui Marte. Dumézil a arătat cu o rigoare desăvîrşită faptul că Marte nu a fost niciodată o putere a rodniciei, nici chiar atunci cînd intervenea în domeniul agriculturii şi al păstoritului: modalităţile lui de acţiune, chiar şi într-un cadru rural, îl desemnează drept un luptător mereu pregătit să-şi nimicească duşmanul, un zeu, aşadar, cu vocaţie hotărît războinică.

3. U. PESTALOZZA, «Le Origini delle Buphonia Ateniensi», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Cl. Lettere, Scienze morali e storiche* 89-90, 1956, p. 433-454.

4. SERVIUS, *In Verg. Aen.*, IV, 402, I, p. 536, Thilo.

U. Pestalozza, o zeiță-mamă, o putere a rodniciei și a fecundității? Dimpotrivă, toată povestirea mitică grăiește despre diferența radicală existentă atît între mijloacele de acțiune ale celor două zeițe, cît și între modalitățile proprii în care intervin Demeter și Athena, chiar dacă zeițele au aici un cîmp de activitate comun.

Asupra pămîntului attic, acela care primește cel dintîi darul Demetrei, Athena acționează în calitate de putere înzestrată cu *sollertia*, cu îndemînare și inteligență practică: ea făurește unealta, obiectul tehnic datorită căruia grîul Demetrei va fi mai lesne de recoltat. Față de Demeter, divinitate a pămîntului cultivat și roditor, Athena reprezintă meșteșugul și invenția tehnică menite să desăvîrșească acțiunea proprie puterii divine cerealiere. De bună seamă, nu este vorba aici despre o repartiție absolută, și nici definitivă. În anumite tradiții mitice, Demeter aduce ea însăși, odată cu belșugul de grîne, uneltele care ajută la cultura pămîntului și fac posibilă consumarea plantelor cultivate: ea dăruiește omenirii plugul și moara[5]. Dar uneltele revelate oamenilor de către Demeter nu sînt, în fapt, decît complementele, întrucîtva indispensabile, ale vieții cultivate de care această putere divină răspunde. Prin statutul ei de mare divinitate ocrotitoare a lucrărilor agricole, Demeter poate cuprinde toate laturile culturii cerealiere, inclusiv aspectele propriu-zis tehnice. Oricît de întins i-ar fi domeniul, modul de acțiune al Demetrei rămîne totuși același: de natură roditoare și fecundantă, neavînd niciodată un caracter pur tehnic. Athena, dimpotrivă, este o putere divină a tehnicii, capabilă să intervină în domeniul agricol: acțiunea ei nu are virtuți fecundante, ci o natură esențialmente tehnică. Înfățișînd-o pe Athena în ipostaza de născocitoare a uneltei aratului, mitul

5. Demeter și plugăritul: *Orph. Hymn.* 40, 8 Quandt, și textele citate de A. G. DRACHMANN, *s.v.* «Pflug», *R. E.* (1938), c. 1481. Demeter și măcinatul grînelor: POLEMON *ap.* ATHENAIOS, 109 *a* și 416 *b*, împreună cu observațiile lui A. DELATTE, «Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis», *Bull. Cl. Lettres Ac. Royale de Belgique*, 5e série, 40, 1954, p. 698.

latin al lui Servius se înscrie direct în prelungirea străvechiului mit grecesc: în *Muncile* lui Hesiod, singur «slujitorul Athenei» este priceput la făuritul plugului ţăranului, la «îmbucarea» piesei de lemn încovoiat *(gyēs)* în talpa brăzdarului spre a fi prinsă apoi, cu un piron, de oiște[6].

Exemplul ales de noi, punînd în lumină îndemînarea Athenei, pare a privilegia această formă de inteligenţă practică pe care romanii o desemnează cu numele de *sollertia*, iar grecii, cu acela de *mêtis*. S-ar putea naște astfel întrebarea dacă nu cumva, stăruind asupra competenţei tehnice a Athenei, vom ajunge să nesocotim activitatea ei de putere războinică şi superioritatea ei asupra celorlalţi zei în meşteşugul armelor. Vom răspunde însă că referinţa la *metis* îşi găseşte temeiul în natura proprie a Athenei: nu este ea oare, printre zei, puterea care, aidoma lui Zeus însuşi, vădeşte cele mai strînse afinităţi cu zeiţa Metis? Căci, dacă Zeus a ingerat-o pentru a deveni «plin de *metis*», Athena este fiica pe care Metis o purta în pîntece atunci cînd s-a lăsat luată prin surprindere.

Aşadar, prin intermediul mamei sale, Athena se arată a fi bine înzestrată cu *metis*, ca una care s-a născut *polyboulos* şi *polymētis*[7], iar, întrucît este rodul pîntecelor zeiţei Metis, ea însăşi poate fi numită uneori Metis[8], asemeni mamei sale. Or, Athena zisă Metis, cea pe care o cunoaştem noi şi al cărei titlu pare înscris într-o întreagă tradiţie culturală, nu este, cum ne-am aştepta, acea Athena a muncii

6. HÉSIODE, *Travaux*, 430 *sq.*, ed. P. Mazon, Paris, 1914, p. 106 *sq.* pentru comentariu. Ar putea fi aduse şi alte argumente. Bunăoară, dubla ipostază a Athenei în Beoţia şi în Thessalia, unde ea este numită *Boúdeia* şi *Boarmía*: *Schol. in Lycophronis Alex.*, 359 şi 520 Scheer. Subliniind partea de *phrónēsis*, de prudenţă, în sensul antic al cuvîntului, pe care o implică arta îmbinării şi a legăturii, Tzetzes are, fără îndoială, dreptate în faţa lui Pestalozza, care pune aceste mărturii în seama Athenei «mediteraneene» *(art. cit.*, p. 444).

7. *Il.*, V, 260; *Od.*, XVI, 282; *Imnul homeric către Athena* (1), 2. În *Od.*, XIII, 298-299, Athena îi aminteşte lui Ulise faima de care se bucură, în rîndul zeilor, propria ei *metis* şi tertipurile sale, *kérdē*.

8. *Imnurile orfice*, 32, 10.

artizanale sau a activității tehnice: este o Athena războinică, divinitatea împlătoșată în bronz, așa cum era în ziua nașterii sale, purtînd armele sclipitoare concepute de Metis, potrivit unei tradiții obscure[9], deodată cu fiica-i[10]. Într-adevăr, Athena *Khalkíoikos* din Sparta, cea numită Metis[11], nu este numai divinitatea poliadă a cărei sărbătoare era celebrată, în fiece an, sub supravegherea eforilor și cu participarea tineretului aflat sub arme: ea este o Athena înarmată, împlătoșată în bronzul războinicilor[12]. Dacă epitetul ei *Khalkíoikos*, «cu sălașul de bronz», face aluzie, pe de-o parte, la anumite caracteristici ale sanctuarului zeiței, — în măsura în care o seamă de elemente, cum ar fi acoperișul sau îmbrăcămintea pereților, erau probabil executate în întregime din metal[13] —, pe de altă parte, atributul ar putea, totodată, desemna apartenența Athenei la neamul oamenilor de bronz — acei războinici a căror vocație războinică este atît de profundă, încît locuințele lor *(oîkoi)* sînt clădite din același metal ca și armele ce le aduc moartea, așa cum tot ele i-au ținut în viață[14].

Ca și în cazul celei de-a treia seminții a mitului hesiodic ori în cel al Spartților *(Spartoí)* sau al Giganților, am putea fi ispitiți să vorbim despre «funcțiunea războinică»

9. [HESIOD], Fr. 343 Merkelbach-West (= KHRYSIPPOS, F. 908, *SVF*, II, 256 von Arnim). Cf. S. KAUER, *Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos*, Würzburg, 1959.

10. F. 343, 19-20. Dacă ar fi să dăm crezare anumitor arheologi, chiupul *(pithos)* din Tenos, decorat în relief (reprodus în volumul colectiv *Archiloque. Entretiens sur l'Antiquité classique* [Fondation Hardt], X, Vandœuvres, 1963, pl. IV), ar înfățișa-o pe Metis dînd viață Athenei, în locul și în postura lui Zeus: F. BROMMER, «Die Geburt der Athena», *Jahrbuch des röm. germanischen Zentralmuseums Mainz* 8, 1961, p. 72-73 urmat de P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, p. 113-114. *Contra*, Kl. FITTSCHEN, *Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstellungen bei den Griechen*, Berlin, 1969, p. 129-131.

11. *P. Ox.* 1802, 54 (XV, 1922, p. 158, ed. Grenfell and Hunt). Cf. G. DICKINS, «The Hieron of Athena Chalkioikos», *ABSA* 13, 1906-1907, p. 137-154.

12. ARISTOFAN, *Lysistrata*, 1320.

13. Cf. R. MARTIN, *Manuel d'architecture grecque*, I, Paris, 1965, p. 156.

14. HESIOD, *Munci*, 150.

asumată de Athena[15], cu atît mai ușor cu cît, renunțînd la căsătorie și făcînd legămînt de feciorie, Athena s-a lepădat, într-o anumită măsură, de propria feminitate și a dat astfel virtuții sale războinice o intensitate deplină[16]. Dar în domeniul războiului, precum și în cel al meșteșugurilor, termenul esențial prin care se definește o putere divină rămîne modul ei de intervenție, și anume, în speță, o modalitate particulară de a recurge la această *metis* cu care Athena este atît de bogat înzestrată.

Înainte de a cerceta mai îndelung modul în care «prudența» asigură dominația asupra calului și înlesnește cîrmuirea unei corăbii, în noapte, prin mijlocul vîrtejurilor, se cuvine să arătăm pe scurt cum aceeași formă de inteligență poate influența sorții războiului condus de o putere împlătoșată în bronz[17]. Într-adevăr, chiar dacă atacurile îndreptate împotriva taberei dușmane cer, pe lîngă vitejie, cutezanța privirii și iuțeala faptei, chiar dacă acela care stă la pîndă și pune la cale o ambuscadă[18] are nevoie de prudența vulpii și de dibăcia «iscoadei *(kryptēs)*», pentru a nu fi zărit sau surprins, chiar dacă aceste felurite operațiuni militare pretind calități proprii vicleniei și duplicității care vor aduce glorie comandanților și strategilor din veacul al IV-lea[19] — acești profesioniști ai unui război mai tehnic —, iar anumite manevre presupun ajutorul și sfaturile Athenei[20],

15. În perspectiva «dumézilliană» a unei lecturi funcționale propuse anumitor mituri grecești de F. VIAN, «La Fonction guerrière dans la mythologie grecque», în *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, ed. J.-P. Vernant, Paris, Mouton, 1968, p. 53-68.

16. Cf. J.-P. VERNANT, *Introduction* (la volumul citat în nota precedentă), p. 15.

17. Amploarea acestor chestiuni ar impune dezbateri mult mai largi. Ne vom mulțumi să arătăm doar cîteva aspecte, fără a ne preocupa, în acest punct, o abordare exhaustivă a subiectului.

18. *Il.*, XIII, 275: ambuscada, *lókhos*, este încercarea supremă, aici ieșind la iveală curajul războinicilor. Măsură a vitejiei și a inteligenței.

19. XENOPHON, *Cyropaedia*, I, 6, 27; *Memorabilia*, III, 1, 6.

20. Cum ar fi incursiunea nocturnă condusă de Ulise și Diomedes, incursiune care le va aduce biruința asupra lui Dolon,

mijloacele folosite de *metis* a zeiței în arme sînt mult mai tainice, implicînd proceduri magice tulburătoare și sortilegii uluitoare.

Potrivit legendelor mitice ale nașterii ei, fiica lui Zeus și a Oceanidei Metis răsare în mijlocul unei explozii de lumină și vuiet: «Strălucind de sclipirea armelor sale, scînteie de bronz orbitoare», ea vine pe lume înălțînd un răcnet grozav de război[21]. O Athena nedespărțită de armele pe care Metis însăși le-a conceput și le-a făurit — adevărată capodoperă de meșter făurar, cu atît mai minunată, cu cît *metis* care le însuflețește prin strălucirea metalului vine să încununeze inteligența sclipitoare, acea *metis* a odraslei născute din Zeus și soția-i închisă în pîntece. Lumină și zornet de bronz: astfel sînt trăsăturile puterii războinice pe care o stăpînește Athena și căreia ea îi dă strălucire în luptele și încleștările din *Iliada*[22], mai ales atunci cînd, pentru a-i împiedica pe troieni să ridice leșul lui Patrocle, Ahile înaintează pînă la șanțul care mărginea tabăra grecilor. El nu mai are armele îmbrăcate de Patrocle și nu le-a primit încă pe acelea pe care Thetis s-a dus să le obțină de la Hephaistos[23]. Dar, pentru o vreme, Athena îi va împrumuta propria armură: ea aruncă pe umerii lui Ahile egida cu lungi ciucuri și, din trupu-i, face să țîșnească o văpaie sclipitoare, o strălucire ce urcă pînă la cer. Sosit lîngă șanț, în fața troienilor, Ahile se oprește și, de acolo, scoate un răcnet, «iar Pallas Athena, la rîndu-i, face să răsune vocea sa... Părea aidoma sunetului pătrunzător ce se aude din gura trîmbiței[24], atunci cînd vrăjmași nimicitori de vieți cetatea împresoară».

Vicleanul, cel îmbrăcat într-o blană de lup (*Il.*, X, 272-464).

21. *O. F.*, 174 Kern; PINDAR, *Olymp.*, VII, 35-38; *Imnul homeric către Athena* (1), 4-16.

22. *Il.*, XVIII, 200-229.

23 Aceste arme făurite de Hephaistos vor străluci mai tare decît focul (*Il.*, XVIII, 610).

24. Trîmbița este un instrument cu sunet ascuțit (*oxýphōnos*) a cărui întrebuințare în bătălii ar fi fost născocită de Athena, o Athena numită de argieni «zeița cu privirea ascuțită», *oxyderkḗs* și, deopotrivă,

Numaidecît, groază și rătăcire: «De cum auziră glasul de aramă *(ópa khálkeon)*[25], tuturor, inima în piept li se zguduie»; caii o apucă înapoi, vizitii își pierd mințile «cînd văd para aprinsă care se întețește, năprasnică», în creștetul războinicului, focul «a cărui vîlvătaie o încinge zeița cu privire de fulger», Athena *Glaukôpis*[26].

Pentru a da putere neînfrîntă războinicului pe ea care îl alege spre a-l ocroti, fiica lui Zeus îl acoperă cu «năprasnica» egidă, jumătate scut, jumătate platoșă[27], înfățișînd, de jur împrejur, chipurile Spaimei *(Phóbos)* și Vrajbei *(Éris)*, precum și capul fioros al Gorgonei[28]. Armă fără seamăn dată lui Zeus de Hephaistos, spre a stîrni spaima în rîndurile muritorilor[29], dacă nu cumva o făurise Metis însăși, după o tradiție paralelă[30], pentru fiica sa, dăruindu-i astfel Athenei o armă «pe care nimic nu o poate birui, nici măcar fulgerul lui Zeus»[31]. Căci, aidoma mănunchiului de foc din mîinile Stăpînului zeilor, egida provoacă adversarului o paralizie fulgerătoare, a cărei eficacitate magică este supradeterminată aici de figura Gorgonei, cu privirea-i de moarte ce pironește, într-o încremenire de piatră, tot ceea ce atinge. Puterea aceasta fascinantă a Gorgonei pe care egida o declanșează, epopeea homerică o recunoaște, deopotrivă, în ochii războ-

Sálpinx, «zeița cu trîmbiță de război». Cf. PAUS., II, 21, 3 (sanctuarul din agora închinat Athenei *Sálpinx); Etym. Magn.*, 708, 2 și *Schol. Lycophr.*, 915 Scheer (născocirea trîmbiței de către Athena); *Anthol. Palat.*, VI, 46, 3; 151; 159; 194 (o dedicație a instrumentului consacrat Athenei); un *lekythos* cu figuri roșii, datînd din prima jumătate a veacului al V-lea, *BCH*, 1966, p. 741, fig. 1: Athena în ipostaza de «trîmbiță».

25. *Il.*, XVIII, 222.

26. *Ibid.*, 227.

27. F. VIAN, *La Guerre des Géants*, Paris, 1952, p. 57, 271, 274. Cf., totodată, DUMMLER, *s.v.* «Athena», *R. E.* (1896), c. 1997, și A. SEVERYNS, *Les Dieux d'Homère*, Paris, 1966, p. 70-73.

28. *Il.*, V, 738-742.

29. *Il.*, XV, 309.

30. [HESIOD], F. 343, 18.

31. *Il.*, XXI, 401.

nicului înverșunat, stăpînit de *Lýssa*, Turbarea, sau în sclipirea cruntă care țîșnește din bronzul unui scut[32].

Egida, Gorgona, focul orbitor, vocea răsunătoare: tot atîtea aspecte ale magiei războinice pe care Athena *Glaukôpis* o stăpînește și a cărei taină o păstrează în văpaia privirii ei fermecate. Aidoma păsării de noapte care o însoțește pretutindeni — acea cucuvea *(glaúx)* care vrăjește și înspăimîntă celelalte păsări cu ochiu-i neclintit, plin de foc, și prin modulațiile viersului ei[33] —, Athena își biruie dușmanii prin sclipirea și răsunetul armelor sale de bronz: tradiția epică asemuie, îndeobște, strălucirea armelor ei cu lumina fulgerului, iar zornetul lor cu bubuitul tunetului[34]. «Glasul de bronz» pe care Athena și eroul ocrotit de ea îl fac să răsune, înălțînd împreună strigătul lor războinic, nu este altceva decît echivalentul, în lumea sunetelor, a «ochiului de bronz» pe care îl ațintește asupra dușmanilor,

32. *Il.*, VIII, 349 (Hector: «În ochi îi sclipi privirea Gorgonei»); XI, 36 (scutul lui Agamemnon).

33. DEMOCRIT, *FVS*[7], II, 127, 13 *sq.*; J. LYDUS, *De Mens.*, IV, 54; ARISTOTEL, *Hist. anim.*, IX, 2, 609 *a* 15; AILIANOS, *Nat. anim.*, I, 29. Valorile adjectivului *glaukós* — albastru clar, strălucire luminoasă (documentația se găsește în P. CHANTRAINE, «Grec *glaukós*, *Glaûkos* et mycénien *Karaubo*», in *Mélanges J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 193-203) — vin în sprijinul unei interpretări sugerate de curînd de W. F. OTTO (*Gli dei della Grecia*[3], Firenze, 1955, p. 68-69), dar enunțată cu mult înainte de JESSEN *(s.v. «Glaukôpis»*, *R.-E.* [1901], c. 1404 *sq.)*. Cf., totodată, L. LACROIX, «La Chouette et le croissant sur les monnaies d'Athènes», *L'Antiquité classique* 34, 1965, p. 130-143. Într-un studiu recent, «La Chouette d'Athéna» *(Rev. Études Anciennes* 72, 1970, p. 5-30), Claude MEILLIER a încercat să arate că simbolul cucuvelei fusese împrumutat de la Athena *Ergánē*, zeița torcătoarelor, care a ajuns, în veacul al VI-lea, să se suprapună atributelor Athenei războinice și aristocratice de pe Acropole. Transformare pe care autorul o pune bucuros (p. 30) în legătură cu «lupta de clasă» și cu ascensiunea *demos*-ului. Să nu uităm însă faptul că și în țesut, și în lucratul lînii intervine aceeași *metis* proprie Athenei: demonstrația, fără a fi dificilă, ar conduce, neîndoielnic, la abordarea în termeni diferiți a problemei recunoscute de Cl. Meillier, la formularea ei cu ajutorul categoriilor pe care grecii le-au folosit în reprezentarea conceptuală a activității tehnice.

34. *Il.*, XI, 16, 44-46; 83; XVII, 591-596, etc.

necrutător, fiica zeitei Metis, cea numită de greci zeița cu «privire strălucitoare» *(glaukôpis)* și putere «cu ochiul ager» *(oxyderkés)*[35].

În cîmpul îndeletnicirii războinice, *metis*, «prudența» Atheneĭ, acționează asemeni unui mecanism al fascinării, îmbinînd anumite comportamente magice ale războinicului arhaic — chip schimonosit, privire de Gorgonă, răcnete — cu diverse valori religioase ale metalului — scînteierea săbiilor, sclipirea coifurilor și zăngănitul surd al armurilor de bronz[36]. Dar «privirea pătrunzătoare» care țîșnește din armele Athenei nu este aceea, vătămătoare și malefică, pe care o atintesc asupra holdelor vecine Telkhinii *oxyderkeîs*, acești făurari care țin cu ciudă la tainele meșteșugului lor[37]. Athena nu își făurește singură armele războinice, ci, mai degrabă, ea însăși este — ca o zeiță care a răsărit din creștetul lui Zeus înarmată de sus pînă jos — rodul unei creații metalurgice. Privirea ei strălucitoare nu este acea privire care deoache a artizanului, ci focul crunt al bronzului mînuit în scopuri războinice. Ceea ce nu înseamnă că, în planul teologic, ar exista această delimitare între activitățile manufacturiere și meșteșugul armelor pe care anumite cetăți o instituie[38]: *metis* a Athenei, înrudită cu meșteșugul lui Hephaistos, se slujește de valorile bronzului, ca metal făurit și însuflețit de focul fierarului, dar le dă o utilitate în domeniul războiului activ, în folosirea eficace a armelor purtate sau mînuite de luptători.

---

35. Athena: *glaukôpis*, *gorgôpis*, *oxyderkés*, *optillétis*, *ophthalmîtis* și *narkaía*. La Argos, acolo unde ea primește ca atribut trîmbița *oxyphônos*, Athenei i se consacră, în calitate de *oxyderkés* (PAUS., II, 24, 2), un cult care o asociază cu Diomedes, cu isprăvile lui războinice și cu scutul acestuia.

36. Aceste diverse aspecte spectaculoase ale războiului sînt trăsături arhaice pe care, începînd din secolul al VII-lea, practica luptei hoplitice le va atribui unui trecut eroic, dar care vor dăinui sub forma unor elemente ale discursului ideologic al cetății, îndeosebi al celui inaugurat de tragedie.

37. Cf. *infra*, p. 293-294 *sq.*

38. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 115-119.

VII

ZĂBALA ÎNSUFLEȚITĂ

În urma studiilor lui Georges Dumézil, știm că definiția cea mai potrivită a unei divinități este una diferențială și clasificatoare, iar încercarea de a-i deosebi pe zei înlăuntrul relațiilor lor reciproce, de a-i situa pe unii în raport cu ceilalți, se cuvine să stăruie, la început, asupra formelor de complementaritate și de opoziție care apropie și despart două puteri divine, sub un triplu aspect: al practicilor rituale, al tradițiilor mitice și al reprezentărilor figurative. Pentru a întreprinde o astfel de analiză este suficientă atestarea unei legături mai mult sau mai puțin strînse între două divinități, în limitele aceluiași cîmp de acțiune. Acesta este cazul Athenei și al lui Poseidon într-o seamă de contexte. Abordînd numaidecît exemplul ales de noi spre cercetare, vom aminti existența în lumea greacă a unei Athena *Hippía* strîns asociate unui Poseidon *Híppios*: cele două zeități împart între ele același domeniu — calul, fie că este vorba despre calul de atelaj sau de călărit, fie despre mînatul carului sau echitație.

Dintre toate locurile în care o Athena «hipică» se bucură de un cult comun cu Poseidon, stăpînul calului[1], Corintul este, poate, dacă nu cel mai însemnat, fără îndoială cel mai aparte. În veacul al II-lea al erei noastre, vizitînd cetatea, Pausanias a avut grijă să consemneze existența unui sanctuar al Athenei numite *Khalinîtis*, «zeița cu zăbală», nu departe de mormîntul copiilor Medeei. Cu acest prilej,

1. Cf. lista alcătuită de Éd. Will, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 135-136, n. 4.

autorul *Periegezei* face un scurt comentariu: «Athena a fost, ni se spune, divinitatea care i-a dat lui Bellerophon cel mai susținut sprijin, mai ales atunci cînd i-a dăruit calul Pegasos, după ce îl îmblînzise și îi pusese zăbala cu mîinile sale» *(kheirōsaménē... entheîsa autē híppōi khalinón)*[2]. Mitul astfel evocat de Pausanias ne este pe deplin cunoscut din povestirea amănuntită pe care i-o consacră Pindar într-una din *Olympicele* sale, a XIII-a, compusă în 464 pentru celebrarea îndoitei victorii, la cursa de stadiu și pentatlon, a unui ilustru corintian.

«Odinioară Bellerophon, lîngă izvor, din dorința-i nestăvilită de a-l supune *(zeûxai)* pe Pegasos, odrasla Gorgonei — cea care poartă în pletele-i cununi de șerpi —, zadarnic mult pătimi, pînă cînd Pallas îi aduse zăbala aidoma unei diademe de aur. Numaidecît, visul îi apăru aievea; iar fiica lui Zeus îi spuse: „Dormi, craiule, fiu al lui Eol; vino, primește această unealtă ce știe să-ți farmece roibul *(phíltron... híppeion)* și du-te de-o arată părintelui tău, Îmblînzitorul de cai, *Damaîos*, taur alb închinîndu-i drept jertfă". Iată ce crezu a auzi Bellerophon, în somnul nopții, din gura Athenei, zeița cu pavăză neagră. Dintr-un salt el fu în picioare, apucă lucrul-minune *(téras)* pe care îl găsi alături și, în bucuria-i, purcese la prezicătorul acelui ținut, fiul lui Koiranos, spre a-i arăta urmarea întregii pățanii: cum, ascultînd de prorocirea lui, s-a dus să se culce, peste noapte, sub altarul zeiței, și cum însăși fiica lui Zeus, mînuitorul fulgerului, i-a dat unealta de aur ce îmblînzește forța sălbatică *(damasíphrōn)*. Prezicătorul îi poruncește să se supună visului, fără zăbavă, iar apoi, după ce va săvîrși, în cinstea zeului care stă temelie pămîntului, sacrificiul vînjosului patruped, să ridice degrabă un altar Athenei *Hippía*... Atunci, plin de ardoare, războinicul Bellerophon prinse calul ce gonea prin văzduh și îi vîrî între fălci unealta în stare să-i înduplece roibul *(phármakon praŷ)*»[3].

2. PAUS., II, 4, 1, ed. G. ROUX.

3. PIND., *Olymp.*, XIII, 63-87. H. JEANMAIRE, «La Naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus», *Rev. Archéologique* 48, 1956,

Asemeni celor mai multe dintre miturile povestite în *epiniciile* lui Pindar, legenda lui Bellerophon, înscrisă în elogiul unui corintian învingător la alergare și pentatlon, este învestită cu o valoare paradigmatică de care dă seama întreaga compoziție a odei. Încă din deschiderea poemului, pusă sub semnul descoperirilor ingenioase, al «sofismelor» străvechiului Corint[4], Pindar își anunță intenția, declarată mai departe în termeni expliciți, de a preamări, cu prilejul izbînzii atletice, acea *metis* a corintienilor de odinioară și, deopotrivă, virtuțile lor războinice. O serie de indicii vin apoi să dea contur acestei forme de inteligență care aduce glorie cetății învingătorului[5]. Mai întîi, evocarea a două figuri mitice familiare Corintului: o vrăjitoare atotputernică, Medeea, și un erou de o maliție nemaiîntîlnită, Sisyphos[6]. Pe urmă, amintirea măreților fapte de arme săvîrșite de Glaukos, fiul lui Bellerophon[7]. Iar aceste diferite elemente converg spre promovarea — în centrul povestirii mitologice dezvoltate înlăuntrul odei de slavă — a figurii Athenei, fiica lui Zeus și a zeiței Metis, a cărei «prudență» este nuanțată aici prin atributul ei «hipic», prin statutul ei de putere ecvestră.

---

p. 25-27, adusese, cu privire la *Olympica* a XIII-a, anumite lămuriri pe care le-am avut în vedere.

4. PIND., *ibid.*, 18-22. *Sóphisma* face parte din vocabularul circumscris noțiunii de *metis*: reprezintă, bunăoară, mijlocul iscusit prin care Prometheus avea să iasă cu bine din nenorocirea-i (ESCH., *Prom.*, 470); termenul denumește, totodată, născocirile inspirate de *metis* aceluiași Prometheus (*Prom.*, 459); expresia *sóphisma mēkhanâsthai* (HDT., III, 85) desemnează artificiul născocit de Oibares pentru a obține numirea lui Dareios ca rege al perșilor. Același text ne aduce la cunoștință faptul că Oibares este priceput, *sophós*, și se slujește de «filtre», *phármaka*.

5. PIND., *ibid.*, 49-51.

6. 52-54. Sisyphos este *pyknótatos palámais*. El este un *aiolometis* (HES., fr. 10, 2 Merkelbach-West), renumit prin peripețiile lui cu Mestra, Autolykos și Moartea. Cf. J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodeia*, Thèse, Paris, 1960, p. 276 *sq.*, 309 *sq.*, 442 *sq.*, 559 *sq.* și A. SEVERYNS, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège-Paris, 1928, p. 391-393.

7. PIND., *ibid.*, 55-62.

De la bun început, elogiul prin care sînt preamărite *metis* și născocirile corintienilor, *sophísmata*, apare solidar mitului ce povestește descoperirea de către Athena a unui instrument cu darul de a îmblînzi calul și a-l supune călărețului. Este, de fapt, aceeași formă de inteligență care capătă contur prin figura lui Sisyphos și a Medeei, acești doi eroi ai mitologiei corintiene înzestrați, în gradul cel mai înalt, cu *metis*. Prin șiretenia sa, prin iscusința sa verbală, prin măiestria cu care își sulimenește făgăduielile, tot așa cum schimbă înfățișarea și culoarea cirezilor șterpelite vecinilor săi, Sisyphos, Cel care păcălește moartea, întruchipează partea de maliție cuprinsă în inteligența vicleană. Cît despre Medeea[8], cea dintîi dintr-o suită de femei meștere în otrăvuri, în filtre de dragoste, în vrăji năprasnice, în *phármaka mētióenta*[9], ea vine să ilustreze ponderea pe care o are, în inteligența tehnică descrisă de această dublă povestire, acea latură mai întunecată, acea componentă magică identificată de noi, prin anumite aspecte ale sale, în cele spuse mai înainte cu privire la Athena.

În acest context al inteligenței viclene de natură tehnică și de ordin magic se vor înscrie născocirea zăbalei și biruința asupra lui Pegasos. Potrivit tradiției hesiodice[10], calul care îi ține piept lui Bellerophon este o făptură năzdrăvană: Pegasos este fiul Gorgonei. Răsărind la hotarele nopții din grumazul Meduzei — după ce Bellerophon îi retezase teasta —, într-un decor oceanic, loc de unde țîșnesc apele htoniene, Pegasos este o creatură a lui Poseidon[11]: imaginea

8. H. USENER, *Götternamen*, 1895 (ed. a 3-a, 1948), p. 160 *sq.*, a subliniat în chip just raportul Medeei cu bălaia Agamede, Perimede, Polymede, și cu alte nume asemănătoare. În *Pyth.*, IV, 233, Medeea este descrisă ca *pamphármakos*.

9. *Od.*, IV, 227.

10. HES., *Theog.*, 280-283 (ed. M. L. West; Comm. p. 247).

11. F. SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Göttterglaubens*, München, 1950, p. 31-32; 174-188; Éd. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 145 *sq.* și p. 407 *sq.*

sa mitică face parte dintr-un ansamblu de reprezentări ce se întinde de la figura lui Gorgô cu cap de cal pînă la aceea a Demetrei *Erinýs* din Thelpousa[12]. În saltul înaripat care îl poartă din adîncurile htoniene pînă în tărîmul uranian, unde pătrunde în chip de purtător al fulgerului și al trăsnetului lui Zeus, roibul lui Bellerophon descrie întregul spectru al reprezentărilor cabaline, spectru pe care analiza lui F. Schachermeyer l-a stabilit ca o însumare a trăsăturilor esențiale proprii lui Poseidon-*Híppos* și *Híppios*[13]: calul ca putere htoniană[14], orientată către tărîmul infernal și înrudită cu forțele fecundității ascunse în apele dulci și în izvoarele care țîșnesc de sub pămînt; calul năprasnic aidoma fulgerului, asociat vînturilor, norilor și vijeliilor; calul în ipostaza de animal crîncen, de putere a războiului. Alături de aceste virtuți poseidonice ale calului Pegasos, referirea la Gorgona[15] conducea negreșit auditoriul sau publicul lui Pindar spre alte imagini care evocau un semn distinctiv al calului în gîndirea greacă[16]. În tratatul său despre *Arta ecvestră*[17], compus într-o epocă în care hipologia devine o știință pur

12. Materialul faptic este reunit în B. C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, University of London, Londra, 1965, p. 124 *sq.*, dar interpretările propuse sînt adesea contestabile (cf. recenzia scrisă de unul dintre noi în *Rev. Ét. Gr.*, 1967, p. 579-583). Cf. R. STIGLITZ, *Die grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname «Melainai Theai» und seine Grundlagen. Oesterr. Archäol. Inst., Sonderschr.* 15, Viena, 1967.

13. Alături de cartea lui Schachermeyr trebuie citate analizele lui Éd. WILL, *o.c.*, p. 204 *sq.* și rezumatul prezentat în «Points de vue corinthiens sur la préhistoire du culte de Poséidon», *Bull. Fac. Lettres de Strasbourg*, 1954-1955, p. 326.

14. Acest subiect a fost de curînd reluat de J. M. BLÁSQUEZ, «El Caballo en las Creencias griegas y en las de otros pueblos circummediterraneos», *Rev. Belge de Philol. Hist.*, 45, 1967, p. 48-80.

15. PIND., *Ol.*, XIII, 63: Pegasos este fiul Gorgonei, cea cu șerpi încolăciți în jurul capului.

16. În al său *Dionysos* (Paris, 1951, p. 281-285), H. Jeanmaire a scris despre simbolismul calului cîteva pagini care ar merita dezvoltări mult mai ample decît evocarea făcută de noi în acest context.

17. X, 17 Delebecque.

tehnică. Xenophon folosește, vorbind despre un armăsar nărăvaș și înfocat, epitetul *gorgós*: cumplit, înfricoșător. Dat fiind acest context hipologic, termenul rămîne ambiguu. De bună seamă, privirea plină de foc, *blémma gorgón*, — după cum observă un lexicograf[18] — este un atribut al calului de rasă. Același adjectiv circumscrie însă un cîmp semantic mult mai vast: *gorgós* cuprinde totodată și alte conotații[19], precum sclipirea armelor[20], măiestria uluitoare a atletului[21], furia războinică, aceea care transfigurează un chip uman[22]. Cuvîntul *gorgós* conține imaginea unei priviri de Gorgonă care evocă tărîmul forțelor daimonice și coincide cu ceea ce Xenophon numește, în același tratat de hipologie[23], *daimónión ti*, un mister nedefinit, acoperind întrucîtva marja de incertitudine pe care un comandant de cavalerie cu bună credință o poate admite în arta ecvestră.

Toate aceste indicii sugerează faptul că Gorgona traduce în gîndirea greacă un aspect esențial al calului. Printr-o serie întreagă de manifestări ale comportamentului său, cum ar fi neastîmpărul lui, nechezăturile, izbucnirile de turbare, firea sperioasă, reacțiile lui neașteptate, botul înspumat, pielea asudată, calul ne apare asemeni unei făpturi misterioase și tulburătoare, drept o forță daimonică. În gîndirea religioasă există, între calul cuprins de turbare, Gorgona și omul posedat, afinități foarte accentuate, pe care Henri Jeanmaire[24] le-a pus de curînd în lumină. Cel posedat este *călărit* de o putere misterioasă care «îi pune frîul» *(anaseirázei)*[25], iar sunetele nearticulate pe care le scot anumiți

18. POLLUX, I, 192 Bethe.

19. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 233, s.v. «*gorgós*».

20. EUR., *Andromaca*, 458.

21. L. ROBERT, *Collection Froehner, I. Inscriptions grecques*, Paris, 1936, n° 4; cf. ID., *Noms indigènes dans l'Asie mineure gréco-romaine*, I, Paris, 1963, p. 159 și n. 6.

22. EUR., *Suppl.*, 328.

23. XI, 13.

24. *Dionysos*, p. 284.

epileptici evocă nechezatul, acel hohot înspăimîntător al calului; pe fața lor crispată am crede că recunoaștem chipul Gorgonei. Xenophon ne spune răspicat: «Posedații au privirile fioroase ale Gorgonei, o voce înfricoșătoare și o forță supraomenească»[26]. Amenințat de prezența nedeslușită a Eriniilor, surorile Gorgonelor, Orestes se simte de parcă ar fi purtat de cai scăpați din frîu: «ca și cum caii-mi, la cotitura pistei, ar lua-o deodată razna»[27]. Acum însă nu mai este vorba doar despre o simplă asociere între cel posedat și calul turbat. În dubla mențiune, a vizitiului care pierde controlul asupra cailor și a atelajului care ratează curba, sărind în afara pistei, cum să nu recunoaștem aluzia la cel supranumit *Taráxippos*, Spaima cailor — un aspect fundamental al lui Poseidon *Híppios*[28]? Într-adevăr, chiar în punctul de viraj se manifestă puterea de temut a acestui *daimon* căruia, la jocurile din Olympia, înaintea începerii cursei,

25. EUR., *Hippol.*, 237-238.

26. XENOPHON, *Banchetul*, I, 10. Astfel trebuie înțeles atributul *gorgóteron*. P. CHANTRAINE (*Dict. étymol.*, p. 234) a indicat cu justețe prezența cuvîntului *Gorgó* înapoia adjectivului *gorgós*. Dimpotrivă, L. ROBERT, *Noms indigènes...*, p. 159, este de părere că «radicalul (adjectivului *gorgós*) denotă suplețe și forță agilă».

27. ESCHIL, *Choeforele*, 1022-1023.

28. Cf. Éd. WILL, *Korinthiaka*, Paris, 1956, p. 136; 138 *sq.*; 189; 191. Potrivit unora, există două documente figurative care l-ar înfățișa pe Taraxippos. Primul a fost publicat de K. F. JOHANSEN, *Acta Archaeologica* 6, 3, 1935, p. 167-213: fragmentul unui sarcofag din Klazomenai reprezentînd un mic personaj cu chip de daimon, suit pe cîrma unui car. Dar Ch. PICARD, *Rev. arch.*, 1937, p. 245-247, a propus să recunoaștem în acesta nu personajul Spaima cailor, ci pe *Zeuxippos*, Ocrotitorul atelajelor. Al doilea document a fost analizat de E. PERNICE, «Ein korinthischer Pinax», în *Festschrift Benndorf*, 1898, p. 78 *sq.*: este o tăbliță din Penteskouphia zugrăvind un spiridus *ithyphallic*, cocoțat pe coada unui cal. În *Korinthiaka*, p. 189-190, n. 7, Éd. Will a respins ideea de a vedea aici o reprezentare a lui Taraxippos, pe motiv că acesta din urmă este prea «poseidonian» pentru a se arăta sub o aparență atît de modestă. Tradițiile adunate de Pausanias în jurul figurii lui Taraxippos au da mai degrabă dreptate lui Pernice în interpretarea pe care el o propune tăbliței corintiene.

conducătorii de care îi închină un sacrificiu. În jurul numelui *Taráxippos*, Pausanias[29] a adunat o serie de tradiții legendare structurate pe două teme distincte, dar complementare. Pe de-o parte, acele reprezentări care denunță în *Taráxippos* caracterul magic al spaimei ce-i lovește dintr-o dată pe cai. *Taráxippos* ar fi o piatră de culoarea focului *(pétras... khróan pyrrhâs)* a cărei lumină strălucitoare stîrnește panică în rîndul cailor[30]. După alții, ar fi o vrajă, îngropată în acest loc de Pelops și hărăzită să înspăimînte caii lui Oinomaos. De altminteri, acestor reprezentări ale groazei le răspund mai multe povestiri mitice al căror motiv comun este imaginea unui vizitiu răpus la un loc cu atelajul lui sau a conducătorului unui car răsturnat de caii proprii. Borna lui *Taráxippos*, Spaima cailor, ar fi fost mormîntul unui anume Dameon, căzut împreună cu calul său în timpul unei expediții războinice. Potrivit altora, chiar în acest loc ar fi fost îngropat Alkathos, una dintre victimele lui Oinomaos care, de necaz, ar fi ajuns o «piază rea», un *báskanos* pentru toate atelajele. Iar alții pretindeau că Taraxippos era numele purtat de Glaukos, fiul lui Sisyphos, ucis de proprii săi cai la jocurile istmice organizate de Akastos în cinstea tatălui lui. Dar Glaukos din Corint[31] apărea, el însuși, ca omologul unui alt Glaukos, beoțian de această dată, care piere în chip tragic, fiind devorat de viu de caii sălbatici pe care se complăcea în a-i îmbuiba cu carne de om[32].

Imaginea unui cal devorîndu-și stăpînul și strivindu-i carnea între dinți constituie punctul extrem cu care culminează seria de reprezentări ce dau la iveală latura

29. PAUS., VI, 20, 15-19.

30. TZETZ-S, *Schol. in Lycophr. Alex.* 42, p. 34, 1 *sq.* Scheer, relatează o tradiție asemănătoare: ar fi vorba despre un dafin sădit pe un mormînt, al cărui frunziș, prin foșnetul și umbra-i, ar băga groaza în cai.

31. Cf. Éd. WILL, *o.c.*, p. 188 *sq.*

32. ESCHIL., fr. 439 *sq.* Mette, și textele citate de WEICKER, *s.v.* «Glaukos» (9), *R. E.* (1910), c. 1412-1413.

înfricoșătoare a calului și trădează apartenența lui la tărîmul puterilor infernale. Aceste aspecte ale calului pot fi deslușite mult mai clar în alte două mituri: povestea lui Hippomenes și a Leimonei și istoria iepelor lui Diomedes. În primul[33] mit, calul devine instrumentul pedepsei la care unul dintre urmașii lui Kodros își supune fiica, vinovată de a se fi lăsat sedusă; Hippomenes ar fi închis-o între cele patru ziduri ale unei case izolate de lume, la un loc cu un armăsar pe care foamea avea să-l turbeze. Supliciu straniu, dar care pare a se lămuri de îndată ce apropiem, prin contrast, numele lui Hippomenes de cel pe care grecii îl atribuiau, în chip de insultă, femeilor lascive și desfrînate: iapă în perioada rutului, femelă în călduri ale cărei organe genitale produc o secreție numită *hippomanés*[34]. Osînda Leimonei este aceea de a fi sfîșiată de un armăsar, reprezentînd, de fapt, o metaforă a seducătorului ei, dar a cărui furie devoratoare face simțită, în același timp, toată grozăvia puterilor din lumea cealaltă. Al doilea mit povestește istoria cailor lui Diomedes Tracul, un fiu al lui Ares: născute pe malurile fluviului Kossinites, ale cărui ape erau socotite a-i umple de turbare sălbatică pe caii care se adăpau din ele, aceste iepe lacome după carnea de om sînt prinse de Herakles, în una dintre Muncile lui, și puse la jug pentru a fi înapoiate lui Eurystheus, mai înainte ca ele să scape și să fugă în muntele vecin al Olimpului, acolo unde vor fi sfîrtecate de carnasieri adevărați[35].

33. EITREM, *s.v.* «Hippomanes» (3), *R. E.* (1913), c. 1888.

34. ARISTOTEL, *Hist. Anim.*, 571 *b* 10 *sq.* Virtuțile magice însumate în *hippomanés* sînt analizate de STADLER, *s.v.* «Hippomanes», R. E. (1913) c. 1879-1882.

35. AILIANOS, *H. A.*, XV, 25; APOLLODOROS, II, 5, 8, (împreună cu notele lui Frazer din ediția sa). Cf. O. GRUPPE, *s.v.* «Herakles», *R. E., Suppl. B.* III (1918), c. 1053. Pentru imaginea calului, ca putere distructivă, fără botniță și gata să muște, a se vedea observațiile lui J. BAYET asupra monedelor siculo-punice, *Mélanges de littérature latine*, Roma, 1967, p. 255-280.

Cu ajutorul acestor diferite reprezentări mitice — mărturii, întrucîtva, ale caracterului monstruos al unui animal domesticit față de care omul, în toată istoria lui, a crezut că încearcă, aproape spontan, simțăminte de încredere, dacă nu chiar de prietenie —, am reușit să delimităm în ființa calului acea latură care se cere, înainte de toate, supusă. În mitul lui Pindar, ea coincide întru totul cu acea parte a naturii lui Pegasos care rezistă sforțărilor lui Bellerophon. Și nu întîmplător, vorbind despre caii lui Diomedes, Euripide arată răspicat faptul că aceste animale nu cunosc zăbăla, ci sînt *akhálinoi*[36]: caii «omofagi», cei care se hrănesc cu carne crudă, se află la antipodul cailor înhămați, echipați cu zăbăla și frîu. În schimb, zăbala, odată pusă în gura calului, va acționa asupra forței sălbatice a acestui animal, asupra violenței lui misterioase care pare a-l asimila unui posedat, a-l preschimba într-un fel de Gorgonă. O serie întreagă de termeni reuniți în *Olympica* a XIII-a ne îngăduie să precizăm modul de acțiune al acestei piese din harnașamentul calului: cuvintele *phíltron* (v. 68), *phármakon* (v. 85) și *téras* (v. 73) sînt nuanțate de epitetul *damasíphrōn* (v. 78) și de noțiunea de *métra* (v. 20). *Téras*[37] sugerează ideea unui lucru nemaipomenit, dar, în același timp, desemnează o forță misterioasă, o eficacitate supranaturală pe care le găsim concentrate în acțiunea zăbalei. *Phíltron* și *phármakon* întăresc și precizează această trăsătură esențială a puterii magice. Zăbala împletită, purtată de orice cal înhămat la car sau încălecat, apare ca un echivalent al licorilor fermecate, al drogurilor și leacurilor misterioase de care Medeea — evocată imediat după aluzia la *metis* a corintienilor — se slujește, neîntrecută de nimeni, pentru a-i da lui

36. EURIPIDE, *Herakles*, 382. Cf. *Alcesta*, 492 *sq.* Acești cai fără zăbală se opun cailor *philḗnioi*, supuși frîului, din ESCH., *Prom.*, 465.

37. Cf. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 131-132, în temeiul studiului lui OSTHOFF, «Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte, 2. *pélōr* und *téras*», *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, p. 52 *sq.*

Iason puterea asupra taurilor, în proba aratului, sau pentru a supune balaurul fioros însărcinat să vegheze, zi și noapte, Lîna de aur. Zăbala calului se află astfel înzestrată cu o putere magică de esență dublă. De o parte, *khalinós* este un produs al metalurgiei: se naște din flacără, *pyrigenḗs*[38] sau *pyrigenétēs*[39], este o făptură vie mereu neadormită, *ágrypnos*[40], un obiect metalic făurit și însuflețit de puterea fierarului, de *metis* proprie lui Hephaistos. De altă parte, frîul vîrît în gura calului acționează asupra lui aidoma unei legături fermecate. Este un lanț, o piedică pusă firii lui nărăvașe[41]. Pindar descrie zăbala drept *damasíphrōn*[42], cea care supune pornirea năvalnică, *praýs*[43], care îmblînzește, și, metaforic, *métra*, instrument al măsurii și moderației. Sofocle recurge la aceeași imagine, denumind frîul *akestḗr*[44], «cel care are puterea de a potoli»[45], care acționează asemeni unui drog sau unei doctorii[46]. Aceeași relație dintre frîu și magie este pusă în lumină de tradițiile thessaliene care au

38. EURIPIDE, *Hipolit*, 1222-1223.

39. ESCHIL, *Septem*, 203 *sq.* Cf. SOFOCLE, *Œdip la Colonos*, 1067: zăbala scapără fulgere *(astráptei khalinós)*, asemeni platoșei sau scutului.

40. ID., *ibid.*, 206. Lecțiunea manuscriselor — *áÿpnos* — este apărată de D. VAN NES, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Groningen, 1963, p. 105-108.

41. Asemeni căpăstrului, numit *desmós* în *Il.*, VI, 507; XV, 264. Cunoaștem, de altfel, faptul că expresia «a pune zăbala unui cal», *epistomízein*, poate însemna «a închide gura unui adversar»: J. TAILLARDAT, *Les Images d'Aristophane*[2], Paris, 1965, p. 279.

42. Poseidon este *Damásippos*, întocmai precum Athena *(Schol. Arist. Nubes*, 967).

43. Cf. remarcile lui N. YALOURIS, «Athena als Herrin der Pferde», *Museum Helveticum* 7, 1950, p. 30-46.

44. *Œdip la Colonos*, 714, împreună cu observațiile lui Jebb din ediția sa (1899, retip. Amsterdam, 1965, p. 121).

45. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, *s.v.* «*ákos*», p. 49.

46. Scoliastul care comentează *Œdip la Colonos*, 714, glosînd *akestêra* prin *sōphronistḗs*, observă faptul că zăbala acționează asemenea leacurilor care potolesc tulburările nebuniei, *maniádes nósoi*.

luat naștere în jurul Lapiților din Pelethronion[47]. În acest ținut de pe muntele Pelion, cel dintîi cal, răsărit din pămînt, ar fi fost îmblînzit de un Lapit care se chema Pelethronios, nume purtat, totodată, și de o plantă miraculoasă, ivită din același pămînt și înzestrată cu toate virtuțile medicinale și magice. Însumarea acestor date dovedește îndeajuns faptul că, pentru a acționa asupra calului, pentru a-i înfrînge forța de temut, zăbala trebuie să fie, într-o anume măsură, asemenea calului, să posede o putere stranie și tainică.

O ultimă dovadă se cuvine adăugată celor precedente: nu numai întrucît vine să confirme natura magică a calului, ci și pentru faptul că definește această natură în raport direct cu Athena. Este vorba despre un cîntec al olarilor, transmis de o biografie homerică atribuită lui Herodot[48]. Poemul se deschide printr-o rugă adresată Athenei, care este chemată să-și întindă mîna asupra cuptorului, astfel încît vasele, arse atît cît e nevoie, să se acopere cu un frumos smalț negru și să aducă vînzării un cîștig bun[49]. După această primă

47. VERGILIUS, *Georg.*, III, 115 (și SERVIUS, *ad. loc.*); LUCANUS, VI, 396 *sq.*; HYGINUS, *Fab.*, 274, 2 Rose; VAL. FLACCUS, *Argon.*, VII, 603-604. Cf. J. KRISCHAN, *s.v.* «Pelethronios», *R. E.* (1937), c. 270-271.

48. *Homeri opera*, ed. Thomas W. ALLEN, vol. V, 1912, p. 212. Poemul est reluat în *Fragmenta hesiodea*, ediția West-Merkelbach, Oxford, 1967, p. 302.

49. Două observații se impun în legătură cu imaginea Athenei care își întinde mîna asupra cuptorului. Mai întîi, privitor la această mînă de artizan. Athena, în ipostaza de tehniciană, nu este o simplă lucrătoare, *bánausos*, ea este întotdeauna meșterul, *kheirônax*, artizanul care stăpînește meșteșugul. Vrea cineva să vorbească despre inteligența tehnică și abilitatea artizanală a Athenei? Mîna ei este cea lăudată atunci (*Anthol. Pal.*, V, 70, 3; 94, 1). Această mînă întinsă asupra cuptorului este semnul dominației exersate de Athena asupra a ceea ce se numește *kairós*, momentul oportun care trebuie prins: adevăratul olar se cuvine să recunoască momentul în care vasele de lut sînt arse îndeajuns, nici prea mult, nici prea puțin. A doua observație privește intervenția Athenei în meșteșugul olăritului. Socotim necesară raportarea la aceste versuri din cîntecul olarilor a unui document arheologic: o tăbliță din Penteskouphia, publicată de E. PERNICE, «Ein Korinthischer Pinax», în *Festschrift O. Benndorf*, 1898, p. 75-80, care înfățișează, pe una dintre

parte, autorul cîntecului, Homer, în speță, are în vedere cazul în care olarii nu l-ar răsplăti pentru osteneală. El invocă atunci un lung cortegiu de daimoni ai cuptorului: Sfărîmătorul, *Sýntrips*, Trosnitorul, *Smáragos*, Nestinsul, *Ásbestos*, Sparge-în-țăndări, *Sabáktēs*[50]. Așa cum se vede limpede din numele lor funcționale, acești daimoni vor face să plesnească ulcelele și vor preface în cioburi toată olăria. Amenințarea se precizează chiar prin următoarea imagine: *hōs gnáthos hippeíē brýkei, brýkoi dè káminos*[51], «cum scrîșnesc fălcile calului, așa cuptorul să trosnească». Un șir de reprezentări întăresc prima imagine: magia vrăjitoarei Circe, otrăvile ei năprasnice, Centaurii, brutalitatea lor dezlănțuită[52]. Întreg poemul este structurat pe o dublă opoziție: de-o parte, în plan concret și tehnic, opoziția dintre vasele arse cu măsură și oalele sfărîmate; de cealaltă, în plan religios, între Athena și daimonii cuptorului. În acest ultim plan, se stabilește o echivalență între daimonii porniți să distrugă, focul dezlănțuit care crapă ulcelele, otrăvurile pregătite de Circe, năvala Centaurilor și zgomotul înfiorător produs de fălcile calului. Chiar dacă nu centrală în cadrul poemului, o opoziție se poate totuși desprinde între o ipostază a Athenei care dă ajutor olarului în domolirea cumplitei puteri a focului și imaginea unui cal plin de turbare și freamăt.

---

fețe, o cucuvea uriașă cocoțată deasupra unui cuptor de olar în lucru, iar, pe cealaltă față, un gnom, ținîndu-și drept *phallus*-ul cu ambele mîini și exercitînd clar un soi de fascinație asupra unui om aflat dinaintea lui, foarte probabil, olarul. Aici nu întîlnim numai două forme diferite de *baskanía*, ci ilustrarea unei opoziții, marcate în cîntecul olarilor, între Athena, protectoarea cuptorului, simbolizată aici de cucuvea, și daimonii olăritului, reprezentați printr-un pitic cu privire fermecată.

50. Poemul a reținut de curînd atenția unui istoric al tehnicii olăritului și ceramicii: Joseph Vaech NOBLE, *The Techniques of painted Attic Pottery*, Londra-New-York, 1965, *Appendix*, III, p. 102-113, care a oferit un comentariu însoțit de traducere.

51. v. 13.

52. v. 15-20.

Acest freamăt al calului este evocat de Eschil, în două rînduri, ca o imagine a morții și a prăpădului. Cînd Cei Șapte Crai împresoară cetatea Thebei, «între fălcile cailor, zăbalele fac să răsune vaierul măcelului»[53]; spaima crește la auzul carelor trosnind, al țipătului osiilor și al zornetului produs de zăbala născută din foc, zăbala mereu neadormită între fălcile cailor[54]. Acest cal lacom și devorator, din a cărui gură turbată se aude scrîșnetul zăbalei, dar al unei zăbale care ia aici aspectul înfricoșător al focului, creatorul ei, ne apare ca imaginea răsturnată a calului supus frîului prin voința Athenei. Totuși, calul de război care îi înspăimîntă pe tebani în tragedia lui Eschil nu se confundă în întregime cu animalul fioros pomenit în cîntecul olarului. Căci, dacă acesta face să se audă scrîșnetul fălcilor sale care nu cunosc zăbala — așa cum nu o cunosc nici iepele sălbatice ale lui Diomedes —, celălat este, prin funcțiunea lui războinică, un cal de călărit, echipat cu frîu și harnașament. Dar zăbala care freamătă în gura lui nu este numai instrumentul folosit de călăreț pentru a-și struni calul, ci reprezintă, totodată, prin natura-i de foc și prin zăngănitul metalic pe care-l produce, un fel de amplificare a sunetului groaznic scos de fălcile fiarei. În lupta dată de Cei Șapte împotriva Thebei, frenezia calului, manifestările lui de neastîmpăr și zbucium vin să sporească forța războinică a călărețului care caută să stîrnească groaza în rîndurile dușmanilor. Or, mitul lui Pindar stăruie, în egală măsură, și asupra acestui aspect. Îndată ce Bellerophon, descris, cu acest prilej, drept puternic și destoinic *(karterós)*[55], a primit zăbala din mîinile Athenei, el sare pe calul Pegasos și, îmbrăcat în armura-i de bronz, își mînă bidiviul în «pas de război» *(enóplia paízein)*[56], un tip de *pyrrhic*, dans în arme socotit a fi inventat de Athena, care se execută fie înainte,

53. ESCHIL, *Septem*, 121-122.
54. ID., *ibid.*, 203-208.
55. PIND., *Olymp.*, XIII, 84.
56. ID., *ibid.*, 86.

fie după luptă[57]. Supus întru totul ordinelor stăpînului său, calul lui Bellerophon, avîntîndu-se în dans războinic, face să fie și mai cumplită strălucirea de bronz pe care o răspîndește armura călărețului. Privirea în flăcări a Athenei înarmate este potențată de zgomotul produs de instrumentul născut din foc, instrument prin intermediul căruia aceeași zeitate conferă puterea asupra violenței brutale a creaturii lui Poseidon.

Raporturile ambigue dintre cal și zăbală ne conduc la o anumită reprezentare a obiectului tehnic, a instrumentului care îmblînzește calul, și, totodată, la o primă definiție a inteligenței de care se slujește Athena în acțiunea ei asupra acestui animal. Am putea acum încerca să determinăm poziția ocupată, în intervenția lor comună asupra calului, de fiecare dintre cele două puteri divine care se confruntă în mitul lui Pindar. În cadrul mitului lui Pegasos, partea Athenei și, respectiv, cea a lui Poseidon sînt clar conturate, mijloacele lor de acțiune net distinse. Mitul este în întregime dominat de figura unei Athene «ecvestre», o Athena *Hippía*, integrată spațiului cultural al Corintului în ipostaza particulară a unei Athena «stăpînă a zăbalei», Athena *Khalinîtis*. Prin acest atribut, Athena ecvestră se înstăpînește cu totul asupra domeniului frîului, *khalinós*. Sîntem cu atît mai încredințați de acest fapt cu cît un studiu remarcabil a recunoscut în legenda corintică a inventării zăbalei un eveniment precis din istoria tehnicilor. Reluînd o ipoteză formulată de Wilamowitz[58], care propunea să descifrăm în expresia *phármakon praú* inventarea unei zăbale mai puțin primitive, N. Yalouris[59] a putut demonstra, în cadrul unei analize tipologice, faptul că, în vreme ce pretutindeni în Grecia diferitele piese ale harnașamentului sînt înfățișate în mod

57. L. Séchan, *La Danse grecque antique*, Paris, 1930, p. 90-95; 107, și F. Vian, *La Guerre des Géants*, Paris, 1952, p. 249-250.

58. Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 372, n. 4.

59. N. Yalouris, «Athena als Herrin der Pferde», *Museum Helveticum* 7, 1950, p. 19-101.

rudimentar pe documentele figurative anterioare veacului al VI-lea înaintea erei noastre, la Corint, dimpotrivă, aceleași piese sînt desenate cu cea mai mare acuratețe, iar monedele cetății atestă, începînd din veacul al VII-lea, existența unui cult închinat Athenei *Khalinîtis*. Reprezentarea Athenei *Hippía* în Corint apare, așadar, solidară cu execuția unui tip mai eficace de zăbală, precum și cu un avînt deosebit al cunoștințelor hipologice. Athena «cu zăbală» își face apariția într-o societate dominată de Bakkhiazi, de o aristocrație funciară similară cavalerilor, acei *hippeîs* și *hippobótai* pe care îi găsim atestați în diferite cetăți, în aceeași epocă[60]. Cultul ei se instaurează într-un grup social alcătuit din «stăpînii de cai», într-o clasă de «cavaleri» pentru care animalul lui Poseidon este, deopotrivă, un instrument de război, o valoare economică, un semn de prestigiu social și o marcă a puterii politice. Anumite practici curente în acest mediu de nobili și aristocrați ar putea justifica fără greutate preeminența unei divinități «a zăbalei». Bunăoară, de două ori în epopeea Argonauților, Iason dăruiește gazdei sale o zăbală de cal thessalian[61], și tot o zăbală vine să depună Kimon Atenianul, cu mult fast, pe altarul Athenei, în ajunul bătăliei de la Salamina[62].

În planul tehnic guvernat de *Khalinîtis*, acțiunea Athenei poate fi definită cu mai multă precizie, întrucît se impune neapărat confruntarea acesteia cu demersul propriu lui Hephaistos. De fapt, zăbala, născută din flacără, este o capodoperă de făurar pe care Hephaistos ar avea dreptul să o revendice pentru propria *metis*. Mitul lui Pindar nu lasă totuși nici o umbră de îndoială asupra acestui punct: zăbala

60. Cf. Éd. WILL, o.c., p. 316-319 (îndeosebi, p. 317, n. 2). Trei lucrări recente dau prilejul punerii în discuție a ansamblului chestiunilor privitoare la cal: J. K. ANDERSON, *Ancient Greek Horsemanship*, Berkeley, 1961; P. VIGNERON, *Le Cheval dans l'antiquité gréco-romaine*, I și II, Nancy, 1968; J. WIESNER, «Fahren und Reiten», în *Archaeologia Homerica* (I, F), Göttingen, 1968.

61. VALERIUS FLACCUS, *Argon.*, III, 13-14; V, 513-514.

62. PLUTARH, *Cimon*, 5, 1.

înmînată lui Bellerophon de către Athena nu este înfățișată ca un produs al metalurgiei, una dintre acele capodopere pe care Hephaistos le însuflețește cu puterea sa demiurgică; ea este gîndită ca un obiect tehnic prin care poate fi struni un animal cu porniri neașteptate. În modelul mitic al acestui instrument rezidă secretul modului de intervenție propriu Athenei: ea este zeitatea care conferă oamenilor, sub forma unui instrument, o putere de natură tehnică și, totodată, magică asupra creaturii lui Poseidon. Astfel, rolul acestuia din urmă se conturează fără greutate. Calul este o plăsmuire a lui Poseidon prin toate atributele pe care le-am identificat în făptura lui Pegasos: prin aspectele sale de putere infernală, prin forța sa războinică, prin firea năvalnică, prin tot ceea ce impune, într-o anume măsură, intervenția frîului. În fața acestui stăpîn al cailor, rolul Athenei pare de două ori «artificial»: mai întîi, deoarece ea este o putere înclinată spre «artificiu», deopotrivă vicleșug și abilitate tehnică, iar apoi, prin faptul că ea acționează, din afară și pentru scurtă vreme, asupra unui obiect concret care nu îi aparține, manifestîndu-se întotdeauna *alături*, fie de Bellerophon, fie de Poseidon *Híppios*.

S-ar cuveni, poate, să respingem de pe acum o interpretare care s-ar impune cu atît mai ușor cu cît, aparent, Athena *Khalinîtis* ar trebui asociată unor fapte particulare din istoria tehnicii: Athena ar simboliza cultura care domesticește calul, opusă naturii întruchipate, în același animal, de Poseidon. O astfel de analiză nu ar putea da seama de anumite aspecte importante ale lui Poseidon, atît din planul mitic, cît și din cel al cultului. Cu deosebire, nu ne-ar permite să explicăm de ce carul cu cai aparține, în egală măsură, lui Poseidon. Într-adevăr, în *Iliada*[63], Poseidon este socotit a fi cel care l-a învățat pe Antilokhos *hipposýnē*, tot meșteșugul mînuirii carului și cailor[64]. Pe de altă parte,

63. *Il.*, XXIII, 307. Mai exact, este vorba despre Zeus și Poseidon.

64. E. DELEBECQUE, *Le Cheval dans l'Iliade*, Paris, 1951, p. 66-68.

atunci cînd același erou, la sfîrșitul întrecerii, este chemat să pronunțe un jurămînt solemn în care îl ia ca martor pe Poseidon, el își așază o mînă pe cai, iar cu cealaltă ține strîns biciul vizitiului[65]. În sfîrșit, ca un prinos adus aceluiași zeu, sînt prăvăliți în apele izvorului Dine, din Argolida, cai echipați cu harnașamentul lor, *kekosmēménoi khalínoîs*[66]. Ar fi însă la fel de eronat dacă i-am așeza pe Athena și Poseidon într-o relație directă cu două etape diferite din istoria calului, asociindu-l pe unul cu întrebuințarea carului, specifică societății miceniene, iar pe celălalt cu dezvoltarea echitației, care se răspîndește în Grecia, la începutul mileniului I, prin intermediul popoarelor de călăreți[67]. Chiar dacă s-a dovedit faptul că zăbala este un instrument a cărui perfecționare intervine într-o etapă a procesului de dresare caracteristică folosirii calului drept animal de călărie[68], rolul Athenei nu poate fi restrîns la un raport privilegiat cu frîul calului de călărit[69]: competența ei este mult mai largă, cuprinzînd, pe lîngă cal, domeniul carului și al atelajului de curse. Vom conveni fără rezervă asupra unui fapt cert: gîndirea religioasă nu reflectă o istorie tehno-

65. *Il.*, XXIII, 581-584.

66. PAUS., VIII, 7, 2. Despre legătura dintre Poseidon și car, cf. F. SCHACHERMEYR, *o.c.*, p. 50-60, și *passim*. Cît privește sacrificarea cailor, cf. W. KOPPERS, «Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen», *Wiener Beiträge*, 4, 1936, p. 279-409.

67. J. WIESNER, *o.c.*, p. 110-135.

68. Într-un studiu intitulat «Homophonies radicales en Indo-Européen», *Bull. Soc. Ling.* 51, 1955, p. 22-28, É. Benveniste demonstrează faptul că apariția în vocabularul homeric a unui sens secundar al verbului *damáō*, «a îmblînzi un animal», derivat dintr-un sens prim al aceluiași radical în indo-europeană — «a supune prin violență» —, ne-ar îngădui să descifrăm geneza procesului de domesticire a calului și începuturile echitației. În plan arheologic, se cuvine, fără îndoială, a pune la loc de seamă aceste reprezentări ale unui om așezat între doi cai, fie ținîndu-i de căpăstru, fie atingîndu-i cu mîna. Cf., bunăoară, P. COURBIN, *La Céramique géométrique de l'Argolide*, Paris, 1966, p. 485 *sq.* și 492 *sq.*

69. E. DELEBECQUE, *o.c.*, p. 62 nu a identificat decît o singură mențiune a zăbalei în *Iliada*, și anume XIX, 393.

logică ale cărei progrese succesive vor fi fost enunțate de Poseidon și Athena.

*
* *

O seamă de reprezentări mitice, de tradiții legendare și elemente de cult care aduc în prim plan figura Athenei, a lui Poseidon și calul ne oferă un ansamblu de fapte cu ajutorul cărora putem verifica definiția mijloacelor de acțiune proprii fiecăreia dintre cele două puteri divine. Din acest ansamblu, trei mărturii ne vor reține atenția: ritualul din Onkhestos, legenda lui Areion și povestea cursei în care se întrec Erekhtheus și Skelmis.

Cel dintîi exemplu ne va îngădui să discernem mai bine modalitățile de intervenție proprii lui Poseidon *Híppios*, întrucît straniul ritual beoțian introduce o distincție netă între atelaj, ca ansamblu hipic, și vizitiu, în rolul lui de conducător al carului. *Imnul homeric către Apollon* povestește, în termeni deseori enigmatici, proba rituală îndătinată la Onkhestos[70]: «De acolo, avîntîndu-te înainte, Arcașule Apollon, ai ajuns în Onkhestos, mîndru sălaș al lui Poseidon. Acolo mînzul de-abia îmblînzit, *neodmès pôlos*, își recapătă suflul, deși îngreunat de povara carului. Oricît de iscusit ar fi, vizitiul sare din car și continuă drumul pe jos. Scăpați de strînsoarea frîului, caii fac să răsune carul cel gol. De se sfarmă carul în crîngul des, vizitii își oblojesc telegarii, iar carele, povîrnite, le părăsesc *(tà dè klínantes eôsin)*. Căci așa le-a fost rînduit oamenilor, dintru început, de legea divină *(hôs gàr tà prótisth' hosíē)*. Ei se roagă Stăpînului, iar atunci menirea zeului este să vegheze asupra carului

70. *Imnul homeric către Apollon*, 229-238. Traducerea propusă de noi se sprijină în întregime pe interpretările formulate de G. ROUX, «Sur deux passages de l'Hymne homérique à Apollon», *Rev. Ét. Gr.* 77, 1964, p. 6-22. Totuși, în traducerea versului 237 și a noțiunii de *hosíē*, am adoptat sensul stabilit de É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969, p. 202 *sq.*

(díphron dè theoû tóte moîra phylássein)». Analizele întreprinse de G. Roux au luminat într-un mod remarcabil sensul încercării la care era supus, în acest ținut al crescătorilor de cai, calul proaspăt dresat. La intrarea în crîngul sacru al lui Poseidon, aflat pe o înălțime, conducătorul carului se dă jos, oricît de iscusit vizitiu ar fi. El dă drumul tînărului cal printre copaci. Două deznodăminte sînt posibile, deși numai cel de-al doilea este descris răspicat, existența celui dintîi fiind totuși postulată de acesta[71]. Fie, lăsat slobod, în ciuda zgomotului lăzii și a absenței conducătorului, calul își ține firea și, străbătînd crîngul sacru fără nici o opintire, scoate carul la liman. Fie, derutat de libertatea-i, turbat de huruitul carului ușurat de povara celui ce îl ocupase, calul mușcă zăbala și zdrobește vehiculul de copaci. Într-un caz, calul se dovedește a fi îndeajuns de dresat spre a suporta zgomotul carului și a-și urma drumul fără a fi strunit; în celălalt, el se vădește a fi încă un animal nărăvaș și sperios, aidoma mînjilor care se trag înapoi de lîngă vecinul lor sau se lasă tulburați de aparițiile neașteptate[72]. În ajutorul lui, al calului care numaidecît se sperie, este invocat Poseidon: carul — nu lada, ci atelajul — este pus sub oblăduirea zeului.

În ritualul de la Onkhestos, trei aspecte importante definesc cîmpul de acțiune al lui Poseidon. Mai întîi, totul se petrece în afara, dincolo de intervenția conducătorului carului. Vizitiul părăsește carul; este un atelaj lipsit de tot ceea ce reprezintă omul care ține hățurile stînd în picioare în car. Apoi, încercarea se desfășoară pe un tărîm al spaimei, în care calul poate fi cuprins de panică: vizitiul dă drumul atelajului chiar atunci cînd calul pătrunde în crîngul sacru al lui Poseidon. În sfîrșit, ceea ce i se cere răspicat zeului, nu este călăuzirea atelajului pe calea cea dreaptă, și nici înzestrarea animalului cu forța și iuțeala care îi vor aduce biruința asupra altora, în întreceri sau la război. Intervenția lui Poseidon este mult mai limitată: zeul din

71. G. Roux, *ibid.*, p. 15.
72. *Geoponica*, XVI, 1, 10.

Onkhestos trebuie să ocrotească atelajul, *phylássein*[73], el fiind invocat spre a feri carul de o primejdie a cărei amenințare am recunoscut-o deja în diferitele reprezentări ale lui *Taráxippos*, Spaima cailor — un personaj care simbolizează, de fapt, cealaltă față a lui Poseidon *Híppios*.

Într-adevăr, cu acest cult al lui *Taráxippos*[74] prezintă cele mai multe afinități ritualul din Onkhestos. Crîngul lui Poseidon este un spațiu de natură similară turnantei din *Drómos*. La Olympia și la Onkhestos, proba este aceeași: fie calul își ține firea și coteşte fără teamă, tot așa cum străbate crîngul fără a intra în panică; fie, lovit de *deîma*, își răstoarnă vizitiul, tot așa cum zdrobește lada carului. Poseidon din Onkhestos și Taraxippos din Olympia aparțin, în esență, aceluiași model. Există totuși, între unul și celălalt, anumite deosebiri care merită subliniate: la Olympia, carele sînt mînate de vizitii, cîtă vreme, la Onkhestos, carul este lipsit de conducătorul său. Pe de altă parte, la Olympia, Taraxippos este invocat înaintea cursei de care, pe cînd, la Onkhestos, carul este pus sub ocrotirea lui Poseidon după încheierea probei. Oricît de neînsemnată ar părea, această ultimă diferență dă la iveală un aspect esențial al rolului lui Poseidon. Întrucît cele două ritualuri au aceeași structură, temporalitatea fiecăruia, departe de a le separa, le apropie într-un raport și mai strîns de complementaritate. Cultul lui Taraxippos și ritualul din Onkhestos pot fi considerate drept *prologul* și *epilogul* aceluiași rit. Într-unul, îi sînt aduse sacrificii lui Taraxippos — altfel spus, lui Poseidon *Híppios* — *înaintea* cursei, spre a-i cere ocrotirea atelajului. În celălalt, este invocat Poseidon *după* încheierea probei, spre a avea grijă de atelajul care a fost cuprins de panică.

Cîmpul de acțiune al lui Poseidon «stăpînul calului» se află astfel circumscris în două moduri: mai întîi, este definit

73. G. Roux, *ibid.*, p. 18 a propus emendarea formei *phylássei* în *phylássein*, infinitiv dependent de *moira*.

74. Cf. G. Roux, *ibid.*, p. 21, care a arătat, privitor la Poseidon *Híppios* și *Taráxippos*: «Capabil să semene în rîndul lor [al cailor] groaza, dar și să-i păzească de ea».

prin alternativa care stă ca temei pentru ambele încercări: ori calul își păstrează sîngele rece, ori mușcă zăbala. Acest cîmp de acțiune este precizat apoi de modelul temporal care se conturează prin compararea celor două probe. Invocat înainte sau după cursă, și nu în timpul desfășurării ei, Poseidon pare a avea un rol negativ în esență. Căci, deși consimte să nu sperie atelajul și să nu dea la iveală forța înfricoșătoare de care este animată creatura sa, Poseidon nu conferă totuși puterea de strunire a calului și a carului. Invocat înainte sau după, el se situează pe o poziție *inferioară* planului de acțiune pe care Athena ne-a apărut a-l reprezenta, *mai prejos* de tot ceea ce înseamnă a struni alergarea calului.

Al doilea exemplu, avînd în centru figura lui Areion, ne va arăta cum se definesc mijloacele de acțiune ale Athenei și, respectiv, cele ale lui Poseidon în raport cu un atelaj mitic. Un astfel de demers ar putea nedumeri: Areion nu este oare un cal unic, fără pereche, și, mai mult, unul de călărit? Prin ascendența sa, el se înrudește cu Pegasos precum un frate. Ca și Pegasos, Areion este o creatură a lui Poseidon: el se naște ca rod al iubirii dintre Poseidon *Híppios* și Demeter *Erinýs*, zeița cu cap de cal[75]. Făptură extraordinară, «priveliște uluitoare pentru oameni», potrivit expresiei lui Antimakhos din *Thebaida*[76], calul Areion joacă un rol hotărîtor într-un episod al epopeii thebane: el este cel care îl readuce acasă, în spinarea-i, pe Adrastos, singurul supraviețuitor al prăpădului suferit de argieni înaintea Thebei[77]. Pentru a dovedi apartenența lui Areion la domeniul lui Poseidon se impune următoarea mărturie: episodul cursei lui Antilokhos, din cîntul XXIII al *Iliadei*. Antilokhos, am văzut, mînă cai mai zăbavnici decît cei ai concurenților săi, dar, cu ajutorul acelei *metis* pe care o învață de la

75. PAUS., VIII, 25, 4-10. Cf. B. C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, Londra, 1965, p. 108 *sq.*, 126 *sq.*

76. ANTIMAKHOS DIN KOLOPHON, fr. 32, 5, Wyss citat de PAUS., VIII, 25, 9.

77. Cf. L. LEGRAS, *Les Légendes thébaines dans l'épopée et la tragédie grecques*, Paris, 1905, p. 79-80.

bătrînul Nestor, el are să cîștige în cursa de care. Dacă, folosindu-se de o îngustare a pistei, izbutește să-și depășească adversarul cel mai apropiat, tăindu-i calea, și să ia astfel primul curba, atunci, îi făgăduiește Nestor, caii lui mai puțin iuți vor întrece telegarii cei mai sprinteni: «Nici unul, din acea clipă, nu va mai fi în stare să te învingă și să te întreacă, de-ar fi mînat pe urmele tale însuși Areion, calul cel iute al lui Adrastos, prăsilă de zei»[78]. Apare aici marcată limpede opoziția dintre caii lui Antilokhos, mînați de *metis*, a vizitiului lor, și Areion, calul cel strașnic, iute ca vîntul, calul pur poseidonian.

Ciclul epic și epopeea homerică îl înfățișează pe Adrastos asemeni unui cavaler călare pe Areion[79]. În alte tradiții însă, mai tîrzii, Adrastos este, pare-se, un conducător de care, ca orice alt erou din epopee. În *Thebaida* lui Antimakhos din Kolophon, atelajul lui Adrastos este compus din doi cai: primul se numește Areion, al doilea, *Kairós*[80] — nume care, tradus, ar însemna Clipa cea iute, Prilejul fugar. Excelenței lui Areion, puterii lui de făptură poseidoniană li se adaugă ușurința în manevre a celuilalt, dibăcia lui esențială în cursă, capacitatea lui de a prinde prilejul, *kairós*, de a țîșni la momentul decisiv[81], într-un cuvînt, suma calităților desemnate de *metis*, această *metis* care definește arta vizitiului și măiestria conducătorului de car[82]. În imaginea acestei atelaj ce-i reunește sub același jug pe Areion și Kairos, sîntem astfel determinați să recunoaștem cele două aspecte ale calului, acelea care traduc, în planul divin, puterea lui Poseidon și *metis* a Athenei. O tradiție înregistrată în *Etymologicum Magnum*[83] pare, într-adevăr, să confirme această

78. v. 345-347.

79. J. WIESNER, *o.c.*, p. 111 și 113.

80. Fr. 32 Wyss citat de PAUS., VIII, 25, 9.

81. Cf. *supra*, p. 23-24 *sq.*

82. PIND., *Isthm.*, VII, 9: Iolaos, cel mai îndemînatic dintre conducătorii de care, este descris ca *hippómētis*.

83. *Etymologicum Magnum*, *s.v.* «*Hippía*»; *Anecdota graeca*, ed. Bekker, I, p. 350, 25, *s.v.* «*Athēnā Hippía*»; PAUS., I, 30, 4.

interpretare. Se găsea la Kolonos un loc celebru, numit *Kolōnós Híppios*, unde se aflau, pe de-o parte, un altar comun celor două zeități, Poseidon *Híppios* și Athena *Hippía*, și, pe de altă parte, un *hērôion* consacrat lui Adrastos, în tovărășia lui Theseus, Peirithoos și Oidipous. În acest loc, se spunea, căutînd să fugă de moarte, Adrastos a cerut în mod solemn ajutorul celor două puteri ecvestre, Poseidon și Athena *Híppioi*. Și uneia, și celeilalte, de bună seamă, cîtă vreme complicitatea lor divină era sugerată, firește, de solidaritatea celor doi cai: Areion și Kairos. Raportul antitetic dintre Athena și Poseidon, observat de noi în legenda unui singur cal — Pegasos, calul lui Poseidon îmblînzit de zăbala Athenei —, se află acum ilustrat, în povestea lui Adrastos, prin doi cai. Neîndoielnic, această formulare divergentă nu este străină de o întrebuințare diferită dată calului: Pegasos este un cal de călărit; Areion și Kairos alcătuiesc atelajul unui car.

Prin urmare, în domeniul carului, într-un context în care rolul lui Poseidon pare mult suveran, pe unde trece linia de demarcație între ceea ce aparține lui Poseidon și ceea ce revine Athenei? Pe lîngă soluția propusă de născocirea carului cu doi cai al lui Adrastos, un alt răspuns mult mai cuprinzător și, firește, mult mai general ne este oferit de un istoric al veacului al II-lea înaintea erei noastre, Mnaseas din Patara[84]. Vorbind despre meșteșugul întrebuințării carului, a cărui descoperire o revendicau locuitorii Libyei, Mnaseas spune că libyenii pretindeau, totodată, a fi învățat de la Poseidon arta de a înhăma caii la car, *hárma zeûxai*, iar de la Athena, arta de a mîna atelajul, *hēniokheîn*. Împărțire netă: carul atelat aparține lui Poseidon, cel care este atît *hippodrómios*[85], cît și *zýgios*[86]; meșteșugul mînării cailor și carului îi revine Athenei. De fapt, ce desemnează îndeletnicirea vizitiului *(hēniokheîn)*? În mînatul carului, nu

84. Fr. 40, în MÜLLER, *F.H.G.*, III, p. 156.
85. PIND., *Isthm.*, I, 54.
86. HESYKH., s.v. «*ímpsas*».

mai este zăbala cea care asigură controlul asupra carului: acțiunea ei este mai puțin importantă decît în echitație, pentru strunirea calului încălecat. Așadar, nu frîiele *(hēnía)*, ca obiect tehnic, ar trebui identificate în semnificația verbului *hēniokheîn*. Partea Athenei nu este atît de restrînsă, ci ea acoperă întreaga conduită la care trebuie să recurgă conducătorul de car: privire ageră, reacție imediată, deosebită atenție la purtările imprevizibile ale cailor, la neregularitățile terenului, la orice fel de obstacole care ar putea abate mersul vehiculului, dar pe care un vizitiu chibzuit, un *hippómētis*, știe să le folosească spre propriul cîștig.

Aceste felurite ipostaze hipice în care Athena și Poseidon se găsesc în concurență ilustrează diferitele modalități prin care gîndirea religioasă caută să exprime opoziția și complementaritatea dintre două puteri ce intervin în același domeniu, dar cu mijloace de acțiune distincte. Pînă aici, am identificat trei formule: cît privește calul de călărit, animalul aparține lui Poseidon, zăbala – Athenei; în cazul unui atelaj, ori fiecare dintre cele două puteri este reprezentată de cîte un cal, ori atelajul în întregime se află în stăpînirea lui Poseidon, în timp ce vizitiul este inspirat de Athena. Această ultimă formulă, așa cum tocmai am reușit să o desprindem, ne ajută, în schimb, să ne dăm seama de faptul că, în ritualul de la Onkhestos, puterea lui Poseidon asupra atelajului este condiționată de retragerea vizitiului. Ultima ipostază hipică pe care urmează să o examinăm ne va dezvălui o a patra modalitate de diferențiere a celor două puteri în acțiunea lor asupra aceluiași obiect concret.

În uriașa epopee cuprinzînd 48 de cînturi pe care Nonnos din Pannopolis a compus-o spre slava lui Dionysos, la începutul veacului al V-lea al erei noastre, cîntul XXXVII descrie Jocurile funerare desfășurate după moartea lui Opheltes, căzut sub loviturile lui Deriades, regele Indiei. Întrecerea de care aduce față în față doi concurenți care aveau să domine întreaga cursă: Erekhtheus și Skelmis. Cel dintîi, conducînd un atelaj alcătuit din Xanthos și Podarkes,

este un protejat al Athenei; celălalt descinde din Poseidon, al cărui car îl mînă pe întinderea mării. Pe traseul drept ce duce la sosire, Skelmis se află în frunte, caii lui fiind cei mai iuți. Erekhtheus se ține strîns pe urmele-i. Fiecare își invocă zeitatea protectoare: Skelmis revendică sprijinul lui Poseidon, stăpînul întregii științe hipice *(hipposýnēs kybernētēra*[87]); Erekhtheus o cheamă în ajutor pe Athena, *hipposóos*, cea care dă avînt cailor[88]. Din această clipă, cursa devine o luptă a vicleniei împotriva forței. Erekhtheus, înzestrat cu o *metis* unduioasă *(aiolómētis)*[89], pune la cale o manevră mai mult sau mai puțin necinstită[90], mulțumită căreia va izbuti să biruie atelajul mai rapid al rivalului său. Pocnind din bici, el își îndeamnă caii în dreptul carului lui Skelmis: cu mîna stîngă, Erekhtheus trage tare de hățurile concurentului său, iar cu dreapta dă vîrtos bice cailor. Profitînd de un ușor avans, Erekhtheus își avîntă carul chiar în fața lui Skelmis; el îi taie calea, printr-o manevră de depășire; *metis* iese învingătoare. Atelajul Athenei biruie asupra cailor lui Poseidon. Întregul episod urmărește să demonstreze superioritatea atelajului al cărui conducător, fără a se încrede în puterea animalelor sale, știe să tragă cel mai mare folos din greșelile adversarului și din prilejurile oferite de cursă. Două versuri ale poemului rezumă disputa dintre Athena și Poseidon: «Inteligența unui vizitiu plin de *metis* este adevărata cîrmă care călăuzește carul, *pēdálion díphroio*»[91]. Recurgînd la o formulă inedită

87. NONNOS, *Dionys.*, XXXVII, 310 Keydell.

88. ID., *ibid.*, 311-312. În versurile 320 *sq.*, atelajul lui Erekhtheus este desemnat prin expresia «cal din Marathon» care face referire, pare-se, la un cult străvechi al Athenei la Marathon (cf. N. YALOURIS, o.c., p. 62 și Éd. WILL, o.c., p. 135 *sq.*).

89. 622.

90. 316. Manevra, ca și întregul episod al cursei, se inspiră direct din cîntul XXIII al *Iliadei*. În perspectiva noastră, interesul povestirii sporește: opoziției marcate în *Iliada* dintre calul Areion și atelajul lui Antilokhos îi răspunde antagonismul dintre cele două atelaje, unul aparținînd lui Poseidon, iar celălalt Athenei.

91. 221-222.

— două care puse împotrivă, în loc de doi cai unindu-și forțele sub același jug —, acest ultim exemplu confirmă pe deplin diferența de procedură care instituie cuplul Athena–Poseidon în domeniul hipic[92].

92. Există un text care pare să contrazică serios interpretarea pe care tocmai am expus-o: corul din tragedia sofocleană *Œdip la Colonos*, care, de la versul 669 pînă la 714-715, aduce în fața Atheneі, proteguitoarea măslinului, un Poseidon născocitor al zăbalei calului. Două argumente ne permit să justificăm această «anomalie» și să explicăm de ce, în contextul de față, Athena nu este asociată zăbalei. Mai întîi, această parte a corului din *Œdip la Colonos* este construită pornind de la modelul mitic al originilor cetății Atena. Athena și Poseidon sînt evocați aici în calitatea de divinități fondatoare ale cetății Atena, înfruntîndu-se într-un context cunoscut nouă, nu numai prin intermediul textelor, ci și printr-o seamă de documente figurative, precum *hydria* celebră din muzeul Ermitaj și cupa de tip *pelike* din Policoro. Pe primul vas, Athena și Poseidon, așezați față în față, își manifestă pe rînd puterea: Poseidon face să se ivească din pămînt cel dintîi cal, în vreme ce Athena face să răsară cel dintîi măslin (cf. H. METZGER, *Les Représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, Paris, 1951, p. 324-326). Pe al doilea document, descoperit în urma săpăturilor din străvechea cetate Herakleia (cf. N. DEGRASSI, «Meisterwerke frühitaliotischer Vasenmalerei aus einem Grab in Policoro», în *Herakleiastudien*, ed. B. NEUTSCH, *Mitt. d. Arch. Ist., Röm. Abt., Ergänzungsheft*, XI, Heidelberg, 1967, p. 217-221, pl. 66 și 67), cele două puteri divine se înfățișează amîndouă la locul luptei: Poseidon vine călare pe un cal; este înarmat cu tridentul și are alături un Hermes călare. Athena sosește într-o cvadrigă; ea poartă platoșa și se află însoțită de Iris, în chip de vizitiu. Puțin mai jos, se poate zări, în dreptul Atheneі, o mlădiță de măslin. În acest cadru mitic, opoziția se stabilește între o Athena inventatoare a măslinului și a vieții cultivate și un Poseidon care întruchipează atît puterea cailor, cît și puterea asupra mării. Pentru cetatea Atena, calul este, înainte de toate, animalul lui Poseidon. Toată presiunea acestui model mitic al originilor cetății o împinge pe Athena alături de măslin.

Al doilea argument care poate fi invocat în justificarea acestui partaj este faptul că, pentru atenieni, era imposibil să revendice născocirea zăbalei, atribuind-o Atheneі. Existența unei Athena *Khalinitis* în tradiția Corintului îi obliga pe atenieni să dea întîietate zeului Poseidon, aflat net pe o poziție mult mai adecvată pentru a ține piept pretențiilor corintienilor.

Pe deasupra, trebuie spus că acest cor din *Œdip la Colonos* nu poate fi izolat de versurile care urmează și, mai ales, de pasajul

Confruntați unul cu altul prin mijlocirea unei făpturi concrete — calul atelat sau încălecat —, Athena și Poseidon, departe de a se confunda într-un vag statut de Stăpîn al Cailor[93], comun amîndurora, ei se deosebesc net prin forma pe care o capătă, în cadrul aceluiași domeniu de activitate, demersul fiecăruia. Întregul dosar privitor la Athena *Hippía* ne-a arătat faptul că partea ce revine Athenei este controlul: controlul calului prin intermediul unui instrument eficace, controlul mișcărilor carului, fie în mînarea carului drept înainte fără a-l abate din drum, fie în folosirea prilejului favorabil sau în vînarea ocaziei – *kairós*. Tot atîtea aspecte care traduc în acest context hipic rolul jucat de *metis* a Athenei, de inteligența ei deopotrivă vicleană, tehnică și magică. În fața acestei puteri care asigură controlul asupra calului și atelajului, Poseidon se afirmă drept stăpînul cailor, dar suveranitatea lui se oprește, în principiu, acolo unde începe artificiul, cel al zăbalei sau cel al vizitiului. Stăpînitorul calului, Poseidon domolește pornirea năvalnică a creaturii sale ori dă frîu liber violenței acestu-

---

1067-1068 în care sînt evocați călărețiі atenieni: «De pretutindeni scînteiază zăbala cailor, de pretutindeni se ridică iureșul călăreților ce cinstesc pe Athena *Hippía* și pe zeul mării, Temelia pămîntului, odrasla preascumpă a Rheei». Călărețiі atenieni trec aici, din nou, sub oblăduirea Athenei ecvestre. Ca și cum, de îndată ce ar fi separată de măslin, Athena și-ar regăsi locul de stăpînă a calului, alături de Poseidon.

Prin urmare, Poseidon se poate bucura, desigur, de galopul cailor și de nechezatul lor (așa cum vedem pe tăblițele votive din Penteskouphia, lîngă vechiul Corint, tăbliță care îl înfățișează în ipostaza de *híppios*, stînd în picioare în carul mînat de el însuși: H. A. GEAGAN, «Mythological Themes on the Plaques from Penteskouphia», *Archaëlog. Anzeiger* 85, 1970, p. 33-35), dar atunci cînd se dă drept inventator al zăbalei sau al artei ecvestre, el caută să-și extindă imperiul, așa cum procedează, de altminteri, toate marile puteri ale panteonului.

93. În al său *Poseidon*, p. 152-153, F. Schachermeyr a observat foarte just faptul că Athena *Hippía* nu s-ar putea confunda cu un zeu precum Poseidon *Hippios*, întrucît — arată autorul pe scurt, dar convingător — partea care îi revine Athenei în domeniul hipic este aceea a ingeniozității și a principiului tehnic.

ia, după plac. Mereu însă el apare ca un proprietar care tremură pentru drepturile sale. Dacă le cedează uneori de bună voie, Poseidon nu suportă totuși să îi fie uzurpate privilegiile. Un amănunt din mitul lui Pegasos vine să demonstreze faptul că Athena cunoștea bine această latură a lui Poseidon: de îndată ce născocește instrumentul care avea să-i aducă lui Bellerophon supunerea bidiviului, Athena îi amintește protejatului ei să-l cinstească neapărat, mai întîi de toate, pe Poseidon *Damaîos*[94], înfățișîndu-i zeului calul înhămat, cu zăbala pusă, și închinîndu-i jertfa unui taur alb[95]. Athena acționează cu o probitate desăvîrșită: ea înapoiază lui Poseidon ceea ce aparține lui Poseidon.

94. PIND., *Ol.*, XIII, 68 *sq.*

95. Se impune comparația cu un sacrificiu avînd aceeași menire, într-un domeniu paralel, acela al navigației, în care Poseidon și Athena intervin din nou laolaltă: este vorba despre sacrificiul oferit de Iason zeului marin Poseidon, în clipa cînd cea dintîi corabie, construită de Athena sau cu ajutorul ei, își va croi drum pe mare (cf. VALERIUS FLACCUS, *Argon.*, I, 196-198). Cf. *infra*, p. 268 *sq.*

VIII

STĂNCUȚA DE MARE

În cea mai mare parte a domeniilor în care se desfășoară acțiunea Athenei, o seamă de fapte rituale, de povestiri mitice și de reprezentări plastice lasă să se întrevadă, de la bun început, o configurație aproximativă a acestei puteri, fie că este vorba despre cumplita divinitate războinică, zeița cu ochiul de bronz, despre îmblînzitoarea cailor, aceea care a născocit zăbala ecvestră, sau despre meștera pricepută la îndeletnicirea țesutului. La prima vedere, o Athena a mării, așa cum părem a anunța, riscă a fi privită ca o ipostază nu numai insolită, ci aproape evanescentă. Insolită, întrucît marea este un spațiu în care Athena, aparent, nu l-ar putea concura pe Poseidon, așa cum reușește însă, cu succes, în domeniul carului și al calului. Evanescentă, cîtă vreme nici un ritual important nu vine să consacre o Athena marină pe care nici un mit major nu o promovează în mod efectiv. Un examen mai atent aduce totuși la lumină o serie întreagă de intervenții ale Athenei care se manifestă pe tărîmul mării și al navigației. Atunci cînd, în *Odiseea*, Telemah ia hotărîrea de a pleca în căutarea lui Ulise, Athena este aceea care pregătește călătoria și tot ea mînă corabia. În expediția Argonauților, Athena construiește corabia, alege un cîrmaci și vine să-i stea alături în momentul străbaterii unei trecători primejdioase. Într-o perspectivă mai largă, Athena este, totodată, inventatoarea primei corăbii cunoscute oamenilor, fie că ea aparține lui Danaos, fie că slujește drept ambarcațiune lui Iason și soților lui. În sfîrșit, mai multe indicii fac referire

la o ipostază singulară a Athenei, în care zeița poartă numele unei păsări de mare: *aíthyia.*

Pornind de la astfel de mărturii, vom putea desena — odată precizată natura acestei păsări de mare — cele dintîi contururi ale domeniului în care se vor înscrie diferitele trăsături ale Athenei marine. În primele pagini ale *Descrierii Greciei*, Pausanias consemnează existența, pe coasta Megarei, a unui promontoriu *(skópelon)* care domină marea: este locul de pîndă al Athenei *aíthyia* [1]. Tot aici se găsește un mormînt în care se află îngropat Pandion, unul dintre regii atenieni[2]. O scurtă notiță a lexicografului Hesykhios vine să completeze indicația lui Pausanias: pe vremea cînd Metionizii îl prigoneau pe Pandion și îi alungaseră odraslele în afara Atticii, Athena luă forma păsării *aíthyia* spre a-l purta pe regele descăunat, ascuns sub aripile sale, pînă la Megara[3]. Cum nu există, nici în tradiția attică, nici în cea a Megarei, vreun element care să ne ajute la descifrarea acestei reminiscențe dintr-un mit al regalității, sîntem nevoiți să căutăm a identifica atributele divinității aciuate pe vîrful promontoriului Megarei prin intermediul diferitelor reprezentări ale păsării de mare care îi împrumută numele și înfățișarea.

Naturaliști antici, ornitologi și lexicografi ne-au lăsat documente îndeajuns de numeroase și variate pentru a fi în măsură să schițăm un portret al păsării *aíthyia* căruia nu-i lipsește nici o trăsătură esențială, afară numai de identificarea precisă a speciei căreia îi aparține această pasăre. Asemeni scriitorilor antici, modernii continuă să șovăie între mai multe specii de păsări acvatice, de la cormoran pînă la stăncuța de mare, printre care se numără și pescărușul argintiu, lișița, fluierarul-gulerat, furtunarul, cufundacul și pescărușul-scufundar[4]. Această incertitudine nu se datorează

1. Paus., I, 5, 3.

2. Cf. M. P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 56 *sq.*

3. Hesykhios, n° 2748 Latte.

4. Cf. *e.g.* O. Keller, *Die antike Tierwelt*, II, Leipzig, 1913, p. 243; Stier, s.v. «Möwe», *R. E.* (1932), c. 2412-2418; d'Arcy

numai naturii documentației zoologice, construite cu totul în afara categoriilor noastre de clasificare; ea decurge mai degrabă din faptul că trăsăturile distinctive ale speciilor ornitologice, deseori foarte apropiate, au fost estompate de imaginea unitară a unui comportament socotit de greci a fi tipic pentru o seamă de păsări acvatice, precum *láros, dyptēs, erōidiós* și *aíthyia*[5]. Or, ce trăsături esențiale caracterizează comportamentul păsării *aíthyia*, căreia noi, din comoditate, îi vom spune stăncuță de mare, *korōnē thalássios*, după numele atribuit ei de mai mulți lexicografi[6]? Mai întîi, ea este o pasăre familiară și apropiată speciei umane atît în activitatea pescuitului, cît și în cea a navigației. Potrivit anumitor tradiții, stăncuțele de mare[7] sînt oamenii de odinioară care au născocit vînătoarea pe mare. Preschimbați în păsări, ei s-au aciuat pe lîngă porturi și cetăți, la marginea mării. Deopotrivă terestră și acvatică, stăncuța de mare este, așadar, de două ori amfibie: împărțită atît între pămînt și mare, cît și între apă și văzduh. Făcîndu-și cuibul pe promontoriile bătute de valuri, ea se plimbă cu pași înceți pe fîșia îngustă de pămînt umed care desparte și reunește pămîntul solid și apele mișcătoare. Pentru a vîna peștii care îi alcătuiesc hrana, pasărea se coboară în mijlocul valurilor, iar, cînd se ridică ducîndu-și prada, pare a țîșni din vîrtejurile de spumă.

W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1936 [Retipărire, Hildesheim, 1966], p. 27-29; ID., «Was ist αἴθυια», *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 30, 1938, p. 335-339.

5. Aceeași confuzie se regăsește în termenul latinesc *mergus*: J. ANDRÉ, *Les Noms d'oiseaux en latin*, Paris, 1967, p. 101-103.

6. *Schol. in Od.*, V, 66 (cf., de asemenea, *Schol. in Od.*, I, 441) și HESYKHIOS, n° 1894, Latte. Ar trebui, poate, să identificăm această «stăncuță de mare» cu *Puffinus yelkouanus*, așa cum sugerează J. ANDRE, *o.c.*, p. 61, pe urmele lui d'Arcy W. Thompson.

7. Tradiția este consemnată de DIONYSIOS, *Ixeutikon*, II, 5, p. 26, 15 *sq.* Garzya *(Bibl. Teubner)*, cu privire la *láros*, însă *láros* și *aíthyia* sînt termeni asociați destul de frecvent, dacă nu chiar confundați, astfel încît trecerea de la unul la celălalt are loc fără nici o dificultate. Cf. STEIER, *s.v.* «Möwe», *R. E.* (1932), c. 2414 *sq.*

Învestită cu valoarea semantică pe care i-o conferă poziția de mediator, în mijlocul unui triunghi de elemente — pământul, apa și aerul —, stăncuța de mare este cu deosebire înzestrată pentru conotarea diferitelor aspecte ale navigației. Ca pasăre de mare, părăsind pământul spre a se avînta în spațiul marin și a reveni apoi pe țărm, stăncuța de mare apare drept omologul navigatorului. Aratos, în *Phainomena*, asemuie marinarii care plutesc pe mare cu «stăncuțele de mare» ce se coboară în scobitura valurilor și se lasă purtate de talazuri[8]. În tratatul lui Artemidoros, *Cheia viselor*, apariția în vis a unei stăncuțe de mare prevestește o carieră de navigator și o desăvîrșită cunoaștere a elementului marin: cel care va avea un astfel de vis «nu va rătăci pe mare la întîmplare»[9]. Dar, odată cu navigatorul, această pasăre poate simboliza, deopotrivă, vasul rapid, la hotarul dintre pămînt, apă și cer: corabia este o stăncuță de mare[10]. În același spațiu triunghiular se enunță și prevestirea dată de această pasăre marină: «Dacă *aithyia* întîlnește o corabie și, în zborul ei, se coboară în mijlocul apelor, ea anunță o mare primejdie. Dimpotrivă, dacă trece pe deasupra corăbiei sau dacă se duce să se cocoațe pe o stîncă, acesta este semnul unei călătorii fericite»[11]. Are loc, așadar, o dublă mișcare: de-o parte, cufundîndu-se în mare, pasărea contopește cerul și apa, anunțînd furtuna, după cum o arată răspicat numeroase alte mărturii[12]; de alta, poposind pe un promontoriu, ea unește apa cu uscatul și prefigurează astfel o traversare fără peripetii, de la un colț de pămînt la altul, peste întinderea mării.

8. ARATOS, *Phainomena*, 296 *sq.* Martin. Cf. CALLIMAH, fr. 178, 32-34 Pfeiffer; *Ep.*, 58, 4, t. II, p. 97 Pfeiffer.

9. ARTEMIDOROS, V, 74, p. 319, 6-15 Pack.

10. LYKOPHRON, *Alex.*, 230.

11. *Cyranides*, III (Păsări), II Περὶ αἰσχυίας (Ruelle, t. II, Paris, 1898, p. 86).

12. THEOPHRAST, *De signis*, II, 28; ARATOS, *Phainom.*, 950; *Schol. Arat. Phainom.*, 918, p. 511, r. 10 *sq.* Maass.

Un episod mitic din *Odiseea* [13] vine să confirme locul important ocupat de *aíthyia* în domeniul navigației. În clipa în care contururile insulei Feacilor încep să se ivească în zare, Ulise simte urgia lui Poseidon: vînturile suflă turbate, vijeliile se împoncișează, noaptea se prăvale din cer, negurile învăluie marea și țărmul, apa căzută din cer se contopește cu talazul mării. În mijlocul acestei furtuni, cînd Ulise se crede cu totul pierdut, el este salvat ca prin minune: Ino Leukothea, dalba zeiță, răsare din spuma unui val, aducînd năframa care îl va ajuta pe Ulise să răzbată pînă la pămîntul feacian. Or, Leukothea i se arată lui Ulise sub înfățișarea unei păsări: ea se preschimbă în *aíthyia*, într-o stăncuță de mare[14]. În această povestire din *Odiseea*, construită pe opoziția dintre Leukothea și Poseidon, stăncuța de mare, asemeni unei puteri ce strălucește în noaptea furtunii, aduce salvarea năierului aflat în primejdie. Semnificația episodului este subliniată îndeosebi prin valoarea de talisman a năframei înmînate de Leukothea, năframă în care grecii au vrut să recunoască bentița de purpură purtată de inițiații la misteriile din Samothrake spre a se păzi de primejdiile mării[15].

Oricît de mare ar fi deosebirea dintre Leukothea și Athena în privința mijloacelor proprii de acțiune, episodul din *Odiseea* ilustrează totuși, în chipul cel mai limpede, sensul general al intervenției Athenei *aíthyia* în domeniul navigației. Două interpretări antice îi marchează traseul. Potrivit uneia dintre ele[16], care se prezintă ca o exegeză a Leukotheei *aíthyia*, stăncuța de mare este «purtătoare de lumină», *phōsphóros*. Asemeni Luceafărului de dimineață, *aíthyia* face să țîșnească lumina în mijlocul tenebrelor. După cealaltă interpretare[17], concentrată în schimb asupra

13. *Od.*, V, 285-464.
14. *Ibid.*, 337 și 353.
15. *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 917.
16. *Schol. in Od.*, V, 22 și EUST., p. 1385, 64.
17. *Schol. in Lycophr.*, 359 Scheer.

Athenei *aíthyia*, zeița primește epitetul de «stăncuță de mare», întrucît «aidoma acestei păsări, străbătînd cuprinsul mării de la un capăt la altul, ea a învățat oamenii să navigheze pe corăbii». A-i învăța pe oameni știința navigației, a croi un drum pe mare, a aduce lumina în noaptea furtunii, tot atîtea modalități de intervenție care ar putea părea disparate și, la prima vedere, incompatibile cu figura unică a Athenei. Or, tocmai aceste mijloace de acțiune sînt ilustrate de datele mitice și de tradițiile epice referitoare la o ipostază marină a Athenei[18].

În *Odiseea*, Athena ia asupră-i toată sarcina pregătirii călătoriei lui Telemah: ea alege o ambarcațiune pe care o va ancora la intrarea în port; cînd vine clipa plecării, ea se așază la pupă, pe locul rezervat cîrmaciului, și iscă un vînt prielnic înaintării repezi a corăbiei[19]. În epopeea Argonauților, demersul Athenei prezintă aproape aceleași trăsături. Prin intermediul lui Tiphys, cîrmaciul fără pereche trimis de ea lui Iason, Athena călăuzește, discret, o bună parte a călătoriei Argonauților[20]. În etapa cea mai primejdioasă, străbaterea prin mijlocul Stîncilor Rătăcitoare, intervenția ei se face simțită mai direct, potrivit unor modalități care pot fi precizate cu ajutorul a două versiuni diferite ale aceluiași episod. În povestirea lui Apollonios din Rhodos[21], în momentul în care corabia se pregătește să pătrundă în

18. Două studii au fost consacrate definirii statutului Athenei *aíthyia*. Cel dintîi a reunit o seamă de date faptice: A. KIOCK, «Athena Aithuia», *ARW* 18, 1915, p. 127-133. Cel de-al doilea, aparținînd lui C. ANTI, «Athena marina e alata», *Monum. ant. R. Accad. Lincei* 25, 1920, p. 270-318, a atras atenția asupra unui număr de reprezentări figurative care ar putea evoca o ipostază marină a Athenei, fie învesmîntată într-un *peplos* înstelat (cf. *phōsphóros*), fie însoțită de o pasăre de mare. Nici unul dintre cele două studii nu a recunoscut rolul jucat de *metis* în aceste reprezentări ale unei Athene a mării.

19. *Od.*, II, 262-433. Cf. D. WACHSMUTH, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. *Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*. Berlin, 1967, p. 72 *sq.*

20. APOLL. RHOD., I, 105-110; VALERIUS FLACCUS, *Argon.*, II, 48 *sq.*

21. II, 598 *sq.*

«întortocheatul pas»[22], prin mijlocul celor doi munți de piatră care se despart și se contopesc într-o mișcare alternativă, Athena prinde nava suspendată între viață și moarte: cu mîna stîngă, ea smulge corabia amenințată a fi strivită de Stîncile Rătăcitoare, iar cu dreapta o avîntă înainte, cu mare repeziciune, chiar în clipa în care părea că se deschide o cale în zidul stîncos. În această primă versiune, întreg rolul jucat de Athena se situează în prelungirea activității proprii cîrmaciului. Fiica lui Zeus intervine în chipul subit și demiurgic specific Leukotheei, dar, în vreme ce aceasta din urmă aduce o salvare absolută și misterioasă deopotrivă, cea dintîi duce mai departe, cu gestul său, acțiunea condusă de ea prin intermediul cîrmaciului luat sub ocrotirea-i. De această dată însă, renunțînd a mai sta în umbra timonierului, Athena trece în frunte pentru a-i deschide un drum care, fără ea, i-ar fi rămas oprit.

În cealaltă versiune, aceea a *Argonauticelor* atribuite lui Orpheus[23], intervenția Athenei capătă o formă aparent cu totul diferită. De cum ajung în dreptul Stîncilor Cyanee, Athena le trimite Argonauților o pasăre care vine să se așeze pe vîrful catargului. La un moment dat, pasărea își ia zborul și se rotește în preajma stîncilor, pîndind prilejul nimerit spre a străbate trecătoarea. Cînd, într-un sfîrșit, se avîntă, cele două stînci, aflate la depărtare, se apropie una de cealaltă, îndeajuns de repede încît să-i reteze capătul cozii, dar nu într-atît încît să o împiedice a răzbate în Pontul Euxin. Pe urmele și după pilda acesteia, Argonauții apucă pe același drum, scăpînd și ei de prinsoarea Stîncilor Cyanee care, învinse o dată pentru totdeauna, înțepenesc și prind rădăcini în mare. Or, pasărea trimisă de Athena spre a deschide calea Argonauților, avînd astfel rolul pe care zeița însăși îl asumă în versiunea lui Apollonios din Rhodos, este o pasăre acvatică, *erōidiós*[24], probabil lișița, cu alte cuvinte, o pasăre de felul «stăncuței de mare»[25]. Dovada faptului că

22. II. 549.
23. [Orpheus], *Argonauticele*, 695 *sq.*
24. *Il.*, X, 274. Cf. D'Arcy W. Thompson, *o.c.*, p. 102-104.
25. Aratos, *Phainom.*, 913 *sq.*; Aelianos, *H. A.*, VII, 7.

această pasăre este familiară Athenei o aflăm în epopeea homerică; în clipa pornirii atacului nocturn întreprins de Ulise și de Diomedes împotriva taberei troiene, apariția unui *erōidiós*[26] le va înștiința ajutorul și sprijinul Athenei într-o încercare a cărei izbîndă numai viclenia și spiritul descurcăreț o vor hotărî[27]. De la un episod la celălalt însă, pasărea nu are întocmai aceeași semnificație: simplu semn prevestitor pentru Ulise, *erōidiós* acționează în poemul orfic pe două planuri solidare, mai întîi ca prevestire eficace, iar apoi la nivelul tehnicilor de navigație. Avîntîndu-se prin mijlocul Stîncilor Rătăcitoare, a căror prinsoare ucigașă de-abia a reușit să o evite, pasărea trimisă de Athena descrie în zboru-i traiectoria corăbiei Argo. Episodul apare pe deplin omolog cu o altă secvență a povestirii lui Apollonios din Rhodos, în care o pasăre, trimisă de către Argonauți, urmează să încerce drumul printre Stîncile Rătăcitoare[28]. Dînd ascultare sfaturilor profetului, unul dintre Argonauți ține în căușul palmei un porumbel de stîncă și, ridicat în picioare pe prora corăbiei, el dă drumul păsării, drept înainte, cu un gest asemănător celui făcut de Athena, puțin mai tîrziu[29], în același episod, atunci cînd, odată deschisă calea, ea împinge vasul prin mijlocul «pasului întortocheat». Un amănunt din mitul Argonauților vine să precizeze afinitățile existente între corabie și pasăre: tot așa cum lișița sau porumbelul de stîncă lasă în urmă cîteva pene din coadă, înhățate de Stînci, și corabia lui Iason, străbătînd trecătoarea, ajunge să fie ciuntită de cîteva dintre ornamentele pupei[30]. Fie trimisă de Athena, fie prefigurîndu-i

26. *Erōidiós* este, pare-se, în acest context, o specie de bîtlan, probabil *Ardea Nycticorax*.

27. «Cu Ulise însoțitor, amîndoi am scăpa și dintr-un foc pîrjolitor, atît știe de bine, ca nimeni altul, să cugete» *(moêsai): Il.*, X, 246-247.

28. *A. R.*, II, 328 *sq.*

29. *A. R.*, II, 598 *sq.*

30. 601-602. Există un anumit paralelism între Iason *monokrēpis* și corabia lipsită de o parte a pupei. După cum Iason, trecînd un vad, un *póros*, își pierde una dintre sandale și se califică astfel pentru proba

intervenția, pasărea Argonauților, asemeni stăncuței de mare, este, într-o anume măsură, corabia însăși sau, cel puțin, dublul ei. Întreg acest joc între pasăre și corabie nu poate fi totuși înțeles pe deplin decît prin referință la anumite tehnici ale navigației în Antichitate. Deschizînd calea corăbiei Argo, pasărea nu reprezintă numai o prevestire în sensul religios al cuvîntului, ci este, totodată și inseparabil, un instrument și un procedeu de navigație[31]. În vechea Grecie, ca și în lumea scandinavă sau în Mesopotamia, lansarea păsărilor era un mijloc obișnuit de navigație[32]. Într-o epocă în care nu se cunoaște compasul, navigatorii poartă cu ei păsări cărora le dau drumul să zboare, atunci cînd au nevoie să afle direcția spre uscat. Avem aici un indiciu tehnic care ajută la explicarea, într-o măsură importantă, a statutului rezervat anumitor păsări în miturile mării și ale navigației. Pentru definirea Athenei *aíthyia*, aceste date sînt, fără îndoială, hotărîtoare: ele permit evidențierea unei mai mari reciprocități între planul căruia îi aparține «stăncuța de mare» și cel în care se înscrie arta cîrmuirii unei corăbii. În versiunea «orfică», statutul păsării trimise de Athena Argonauților nu se reduce la un simplu semn divin: comportamentul ei corespunde modelului pe care ne-a părut a-l

---

Lînii de aur, tot așa corabia, asemeni păsării care a răzbătut înaintea ei prin această strîmtă trecătoare – acest *póros* marin –, este supusă, în același chip și în același loc, unei încercări al cărei caracter inițiatic a fost, cu îndreptățire, subliniat. Cf. G. ROUX, *Le Problème des Argonautes*, Paris, 1949, *passim* (îndeosebi p. 92-93).

31. H. USENER, *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899, p. 254; A. H. KRAPPE, «Les Dieux au corbeau chez les Celtes», *Rev. Hist. Rel.* 94, 1936, p. 245-246; J. HORNELL, «The Role of Birds in Early Navigation», *Antiquity* 20, 1946, p. 142 *sq.*; R. D. BARNETT, «Early Shipping in the Near East», *ibid.*, 32, 1958, p. 230 *sq.*; M. DAVID, «Le Récit du Déluge et l'épopée de Gilgamesh», în *Gilgamesh et sa légende. Études recueillies par P. Garelli*, Paris, 1960, p. 153-160; D. WACHSMUTH, o.c., p. 189 *sq.*

32. Cf. PLINIUS, *H. N.*, VI, 22, 83; KHARON DIN LAMPSAKOS, *FGrHist*, 262 F 3; ASKLEPIADES DIN TRAGILOS, *FGrHist*, 12 F 2^B; *Schol. in A. R.*, II, 328 *A*; etc.

institui intervenția Athenei în versiunea lui Apollonios. Amîndouă cazurile se referă, în chip vădit, la arta de a cîrmui o corabie și de a-i deschide un drum pe întinsul mării.

Această solidaritate care se stabilește, în domeniul navigației, între Athena și cîrmuitul corăbiei va căpăta însă adevărata ei semnificație numai după ce va fi descifrat peisajul marin care servește drept cadru intervențiilor fiicei născute din Zeus și Metis. Care este, așadar, imaginea pe care și-o formaseră grecii cu privire la navigație, de-a lungul experienței lor religioase asupra mării? Două cupluri de puteri divine ne vor ajuta să o conturăm, urmînd traseul liniior lor de forță. De-o parte, cuplul *Póntos* și *Póros*, strict circumscris spațiului marin, de cealaltă, perechea alcătuită din *Týkhē* și *Kairós*, cu un cîmp de acțiune mai întins, puternic integrată însă domeniului navigației.

Pontos, Unda sărată, este o putere primordială a largului mării, a întinderii nesfîrșite ale cărei singure hotare sînt cerul și apa. Spațiu tulburător și misterios, Pontos cel brăzdat de mii de cărări se înfățișează asemeni unui drum mereu spulberat, un parcurs niciodată trasat, o cale închisă de cum s-a deschis[33]. În acest cuprins haotic, în care fiece traversare ia forma unei străbateri printr-un ținut necunoscut și întotdeauna cu neputință de recunoscut, domnește veșnic mișcarea pură. Răscolită de vînturile care o traversează, frămîntată de fluxul și refluxul valurilor, marea este spațiul cel mai mobil, cel mai schimbător, cel mai polimorf. O seamă de expresii ale limbii grecești evocă acest aspect fundamental al mării, care avea să simbolizeze, pentru un întreg curent de gîndire, devenirea și procreația. A se da de-a rostogolul, *kylindeîsthai*[34], încoace și încolo, de la dreapta la stînga, în sus și în jos, *éntha kaì éntha, ánō kaì kátō*[35], a sufla orbește, a merge cînd într-un sens,

33. Cf. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 296-298.

34. SOF., *Antigona*, 590; PIND., *Pyth.*, IV, 209; *Isthm.*, III, 18.

35. Pentru expresia *ánō kaì kátō*, cf. J. VERDENIUS, *Mnemosyne*,

cînd în celălalt, *állot' alloîa*[36], a răsturna, a răsuci, a da peste cap, *metabállein, metatrépein*[37], tot atîtea metafore care definesc natura întruchipată de *póntos*.

Caracterizat drept *apeírōn*, fără îndoială întrucît este cu neputință de străbătut de la un capăt la altul, Pontos își găsește pandantul în Poros, putere cosmogonică începînd din vremea lui Alkman[38]. Desemnînd mai întîi vadul, locul de trecere deschis într-un punct al apei, *póros* reprezintă calea, drumul pe care năierul are să și-l deschidă prin *póntos* și să-l croiască de-a lungul mării. Miturile grecești înfățișează această corelație dintre Pontos și Poros în povestirile dramatice istorisind călătoriile lui Ulise sau ale Argonauților prin mijlocul Stîncilor Rătăcitoare sau al Stîncilor Întunecate, fie că se numesc *Planktaí, Kyáneai* ori *Symplēgádes*[39]. Toate aceste locuri ale mării dau la iveală același peisaj cu stînci uriașe și mișcătoare, strămutîndu-se fără contenire orizontal sau vertical. Imagine a unui spațiu în care toate direcțiile sînt contopite, în care dreapta și stînga, sus și jos sînt sensuri care se schimbă mereu între ele, fără a se fixa niciodată. Nu întîmplător una dintre intervențiile majore ale Athenei se înscrie în orizontul haotic al Stîncilor Mișcătoare: în clipa în care cîrmaciul trăiește experiența înfricoșătoare a unui *póntos* de nestrăbătut, Athena vine să-i deschidă o cale, să-i traseze un *póros* care este, deopotrivă, o ieșire și un mijloc de a scăpa din *aporía* în care marea îi afundă pe marinari și pe corăbieri.

1964, p. 387. În ceea ce privește *éntha kaì éntha*, cf. *Od.*, V, 327, dar și *Il.*, XXIII, 320, pentru o utilizare metaforică, aplicată cursei conducătorului de car lipsit de orice fel de *metis* (*supra*, p. 24-25; 36).

36. PIND., *Pyth.*, III, 104-105; *Isthm.*, IV, 5-6; *Olymp.*, VII, 95.

37. EURIPIDE, *Ion*, 1506; ARIST., *Pacea*, 944; PLAT., *Resp.*, 508 *d*. Pentru imaginea mării în gîndirea greacă, vom găsi lămuriri variate, în ultimă instanță, în D. WACHSMUTH, o.c., p. 202 *sq*.

38. *Poetae melici graeci, Alcman*, 5, fr. 2, col. II Page. Cf. *supra*, p. 160-161 *sq*.

39. Cf. J. LINDSAY, *The Clashing Rocks*, Londra, 1965, *passim*.

Față de primele două puteri cosmogonice, *Týkhē* și *Kairós*, în raportul lor de complementaritate, circumscriu mult mai strict domeniul navigației și tipul de activitate umană care își găsește aici un cîmp de desfășurare. În gîndirea greacă arhaică, *Týkhē* se înfățișează ca o putere ambivalentă și ambiguă[40]. Fiică a lui Okeanos și Thetys, divinitate marină și soră a Oceanidei Metis, Tykhe simbolizează, aidoma mării[41], schimbarea și mobilitatea. Mai precis — și aceasta este latura ei negativă — Tykhe definește un întreg aspect al condiției umane prin intermediul reprezentărilor convergente ale ființei, zbuciumate de valuri, întorcîndu-se în bătaia vînturilor, rostogolindu-se fără încetare, de colo-colo. Tykhe nu întruchipează însă numai oglinda schimbătoare a mării. O latură pozitivă îi răspunde celei dintîi, negative: Tykhe este aceea care se așază la cîrmă și mînă hotărît corabia spre liman. Pentru o întreagă tradiție, Tykhe conotează șansa unei izbînzi, țelul atins, succesul obținut[42]. Astfel este descrisă Tykhe la Pindar, în *Olympica a XII-a*, urcîndu-se la bordul corăbiei și luînd cîrma din mîinile timonierului[43]. Tot astfel apare Tykhe la Alkman: fiică a Prometheiei, ea asigură izbînda grație artei previziunii, *promētheia* conferind puterea asupra timpului și a lucrurilor[44]. Oricît de diferite și opuse ne-ar putea apărea, aceste două fețe ale divinității Tykhe sînt la fel de inseparabile una de cealaltă precum cele două chipuri ale unui *hermes* dublu[45]. Complementaritatea lor se descifrează în

40. H. STROHM, *Zur Schiksalsauffassung bei Pindar und die frühgriechische Dichtern*, Stuttgart, 1944.

41. HESIOD, *Theogonia*, 360. A se avînta în mare, spune PLATON, *Axiochos*, 368 *b*, nu înseamnă numai a deveni amfibie, ci a fi cu totul prada întîmplării – *tykhē*.

42. ESCH., *Suppl.*, 523: *týkhē* eficace *(praktérios)*, asociată cu *Peithō*.

43. Cf. observațiile lui P. JANNI în *Studi Urbinati*, 1965, p. 106 *sq.*

44. ALKMAN, fr. 64 Page. Cf. V. EHRENBERG, «Eunomia», în *Polis und Imperium*, Zürich und Stuttgart, 1965, p. 139-158.

45. O pagină a tratatului *Legilor* atestă în mod remarcabil acest fapt. În IV, 709 *b*, Atenianul declară că oricine ar fi înclinat să susțină

lumina legăturii care unește indisolubil activitatea cîrmaciului și spațiul marin. După cum, în plan uman, arta previziunii se desfășoară pe fondul unui viitor opac și imprevizibil, arta cîrmaciului nu se exercită decît pe tărîmul incertitudinii și mobilității mării. Jocul cîrmei nu poate fi disociat de mișcarea valurilor. Prin Tykhe, viitorul nedesluşit întîlnește sfera posibilului. În acest punct, puterea marină trece dincolo de hotarele cîmpului navigației: Tykhe devine paradigma oricărei forme de acțiune umană.

Aceeași extensiune caracterizează și cel de-al doilea termen al perechii, *Kairós*, Prilejul favorabil[46], a cărui ambivalență vine să se alăture celei întrupate în Tykhe. Fără a fi, asemeni acesteia, o veritabilă putere a mării, Kairos întreține cu spațiul marin relații privilegiate. Săpăturile italiene de la Velia, vechea cetate Eleea, au scos la lumină dovezile epigrafice și culturale, datînd din veacul al V-lea înaintea erei noastre, ale unei triade marine în care «Kairos Olimpianul» se află încadrat, de-o parte și de alta, de *Pompaîos* și de Zeus *Oúrios*[47]. Dintre aceste trei puteri

---

afirmația potrivit căreia *aproape toate acțiunile omenești depind de hazard (tykhē)*. Dar, adaugă el, «dacă e lucru hotărît că toate acestea, atunci cînd vorbim despre navigație, despre cîrmuitul corăbiilor, despre medicină, despre arta militară, pot părea a fi întemeiate, este totuși la fel de sigur, în schimb, că afirmăm, de asemenea, ceea ce se cuvine, cînd, asupra aceloraşi chestiuni, spunem... că Divinitatea și, cu sprijinul Divinității, *Tykhē și Kairós* ocîrmuiesc *totalitatea activităților omenești*; că aceste două ajutoare ale Divinității trebuie să fie urmate de un al treilea, care ne aparține, și anume de *Tékhnē*. De bună seamă, faptul de a stăpîni arta cîrmuirii corăbiei, mai degrabă decît neputința de a o stăpîni, ne este de folos pe timp de furtună...».

46. Cu privire la noțiunea de *kairós*, a se vedea P. KUCHARSKI, «Sur la notion pythagoricienne de καιρός», *Rev. Philos.*, 1963, p. 95-105.

47. Aceste documente epigrafice au constituit obiectul unui studiu al doamnei M. GUARDUCCI «Divinità Fauste nell'antica Velia», *La Parola del Passato* 21, 1966, p. 279-284, care a interpretat greșit semnificația acestui nou Kairos, din două motive. Pe de-o parte, întrucît a neglijat distincția dintre acel *cippus* n° 1, consacrat lui Poseidon *Aspháleios* — deși ea însăși îl situase în prima jumătate a veacului

divine — în rîndul cărora *Pompaîos*, simplu «însoțitor», are figura cea mai ștearsă —, Zeus *Oúrios* este, de bună seamă, cel mai cunoscut: este acel Zeus al vîntului prielnic[48]. Unul dintre sanctuarele lui, care ar fi fost întemeiat de Iason[49], se ridica pe coasta asiatică a Bosforului Tracic[50]. Înainte de a purcede la traversarea Mării Întunecate, *Póntos Áxeinos*, marinarii ar fi venit aici să închine un sacrificiu, în nădejdea că marea le va fi gazdă primitoare și va deveni, printr-un vînt bun trimis de Zeus, *Póntos Eúxeinos*[51]. Dar briza, *oûros*, trimisă de Zeus marinarilor nu este numai vîntul care poartă corabia, ci desemnează, în egală măsură, prin alunecare de sens metaforică, momentul pornirii în larg[52], prilejul oferit corăbierilor de a se avînta pe mare[53]. Asocierea lui Zeus *Oúrios* cu *Kairós* este cît se poate de

---

ceilalți trei *cippi*, datînd din veacul al V-lea și găsiți toți trei în același mic *témenos*. Pe de altă parte, deoarece a tradus epitetul *Olýmpios*, atributul lui Kairos, prin «din Olympia», în loc de «Olympianul», Kairos fiind «cel mai tînăr dintre odraslele lui Zeus» (ION DIN CHIOS, în PAUS., V, 14, 9).

Interpretarea noastră se alătură celei propuse, în același timp, de G. PUGLIESE-CARRATELLI, «*Olúmpios Kairós*», *La Parola del Passato* 25, 1970, p. 260 *sq.* Răspuns dat de M. GUARDUCCI, «Dall'Olympios Kairos ai principe degli Apostoli», *Archeologia Classica* 23, 1970, p. 124-141, și clarificarea lui G. PUGLIESE-CARRATELLI, «Fraintendimenti ed Errori», *La Parola del Passato* 26, 1971, p. 347-350.

48. A. B. COOK, *Zeus*, III, 1, 1940, p. 140 *sq.*

49. POMP. MELA, I, 101.

50. ARRIAN, *Peripl. Pont.-Eux.*, 37, în *Geographi graeci minores*, I, 401, Müller, și MARCIANUS HERACLEENSIS. *Epit. peripl. Menipp.*, 7 *sq.*, *ibid.*, I, 568 *sq.* Müller, citat de A. B. COOK, *ibid.*, p. 142.

51. *Póntos Áxeinos*, forma cea mai veche a numelui dat de greci Mării Negre, este transcrierea grecizată a cuvîntului scito-iranian *axsaena*, întunecat. Prin eufemism, *Áxeinos* s-a transformat în *Eúxeinos*. Cf. Chr. M. DANOFF, *s.v.* «Pontos Euxeinos», *R. E.* (1962), *suppl.* IX, c. 951 *sq.* și observațiile lui D. WACHSMUTH, *o.c.*, p. 216.

52. SOFOCLE, *Filoctet*, 855, într-un context în care importanța lui *kairós* pentru orice acțiune este subliniată în două rînduri, în versurile 835 și 802. Cf. ESCH., *Choeph.*, 814; *Hymn. Hom. Bacchum*, 26.

53. ESCH., *Suppl.*, 594-595: Zeus *Oúrios* este strîns asociat noțiunii de *mêkhar*, învecinată cu aceea de *mêkhanê*

grăitoare. În navigație, arată Aristotel[54], nu există știință generală a tuturor cazurilor particulare, și nici cunoaștere certă a tuturor vînturilor care brăzdează apele mării. Chiar și pentru cel mai încercat cîrmaci, Pontos continuă să rămînă Necunoscutul. Excelența navigatorului nu se măsoară după vastitatea științei lui, ci ea se recunoaște în puterea lui de a prevedea și de a descoperi din timp capcanele mării, care sînt, totodată, ocaziile pe care marea le pune înaintea inteligenței cîrmaciului. De-a lungul unui întreg poem, Alceu dezvoltă tema potrivit căreia șansele călătoriei pe mare se joacă pe uscat[55]. Zeus *Oúrios* poate trimite un vînt de plecare în larg. Dar și aici, pentru a profita de pe urma vîntului, este nevoie să-l fi prevăzut și să-l fi pîndit. Asociat lui Zeus *Oúrios*, întruchipare a prilejului ivit înainte, Kairos reprezintă acea clipă favorabilă pe care nu trebuie să o scape un bun cîrmaci, atunci cînd a știut să întrezărească de departe ocazia ce i se va oferi spre a-și încerca propria *tékhnē*[56]. Dedublat astfel în Zeus *Oúrios*, Kairos — divinitatea marină de la Velia — apare ca un reflex al dublei Tykhe, în planul limitat al temporalității. Dar, fie că formează un cuplu sau nu, Tykhe și Kairos ilustrează, fiecare, o trăsătură esențială a navigației: necesara complicitate dintre cîrmaci și elementul marin.

De la Pontos la Kairos, de la străvechea figură cosmogonică a Undei Sărate la puterea — tîrziu apărută — a Timpului controlat, întreaga configurație religioasă a navi-

54. ARISTOTEL, *Eth. Eud.*, VIII, 2, 1247 *a* 5-7; *Eth. Nicom.*, III, 5, 1112 *b* 4-7.

55. ALCEU, fr. 249 Lobel-Page = *P. Ox.*, 2298, fr. 1, r. 6 *sq.* împreună cu excelentul comentariu al lui W. BARNER, «Neuere Alkaios-Papyri aus Oxyrhynchos», *Coll. Spudasmata*, Bd. 14, Hildesheim, 1967, p. 113-126.

56. «Înțelepții, spune Pindar (*Nem.*, VII, 17), prevăd vîntul care va sufla peste două zile, *tritaíon ánemon*. La Aulis însă, atunci cînd începe să sufle vîntul care favorizează, în sfîrșit, plecarea grecilor, fiecare, luat prin surprindere, jertfește Artemidei ceea ce găsește la îndemînă». Cf. PAUS., IX, 19, 7 și CALLIMAH, fr. 200 *B* Pfeiffer.

gației se organizează în jurul tipului uman căruia i-am recunoscut deja înrudirea cu Athena în diferitele momente ale intervențiilor zeiței. Personaj central, cîrmaciul se impune în gîndirea greacă printr-o calitate esențială: el a fost dăruit cu *metis*. Încă din *Iliada* este un adevărat truism faptul că numai *metis* îi permite cîrmaciului să mîne drept corabia cea iute, în ciuda vînturilor[57]. În corul din *Antigona* închinat ființei umane care, prin născocirile, prin meșteșugurile și prin expedientele sale, a izbutit să biruie forțele naturii, Sofocle pune navigația pe primul loc în înșiruirea acțiunilor întreprinse de om, făptura «plină de resurse», *pantopóros*[58]. A găsi un *póros* — cale, ieșire sau expedient —, a căuta să păcălească vîntul, a fi mereu cu ochii în patru, a întrezări prilejul cel mai potrivit pentru faptă, toate aceste activități și toate aceste manevre — aceste «mașinațiuni», *mēkhanaí*, cum le spun grecii — pretind un tip de inteligență cu multiple fațete, acea *gnṓmē polýboulos* pe care Pindar o recunoaște în personalitatea cîrmaciului[59]. În confruntarea sa cu marea, cu un spațiu «în care, într-o singură clipă, se văd suflînd vînturi potrivnice din zări opuse ale cerului»[60], cîrmaciul nu va putea fi mai presus decît dacă el însuși va da dovadă de o polimorfie asemănătoare și de o polivalență egală.

A se arăta prevăzător, a da dovadă de vigilență, a mîna drept corabia, acestea sînt cîteva dintre aspectele esențiale care definesc personalitatea navigatorului înzestrat cu *metis*[61]. Nici un marinar, observă Platon, nu poate

57. *Il.*, XXIII, 316-317.

58. SOFOCLE, *Antigona*, 360. «Omul este ființa care se pricepe să străbată cărunta mare, la vremea în care suflă vînturile dinspre miazăzi și vijeliile, croindu-și drum peste genuni» (334-338).

59. PIND., *Isthm.*, IV, 73-74.

60. PIND., *Olymp.*, VII, 94. Cf. *Pyth.*, III, 104; *Isthm.*, IV, 5.

61. Așa cum scrie ARATOS, *Phainom.*, 758 *sq.*, «pentru marinarul care stă mereu la pîndă, avantajele acestei prudențe, *epiphrosýnē*, sînt nenumărate».

«cunoaşte taina urgiei sau a bunăvoinţei vîntului»[62], astfel încît el este nevoit să rămînă tot timpul la pîndă, «să nu lase niciodată somnul să-i atingă pleoapele»[63]. După cum scrie acelaşi filozof, «dacă timonierul doreşte într-adevăr să fie destoinic în mînuirea ambarcaţiunii, el are să-şi îndrepte neapărat toată atenţia asupra vremii, anotimpurilor, cerului, astrelor şi vînturilor»[64]. Asemeni lui Danaos, cel dintîi navigator şi cîrmaci deopotrivă de chibzuit şi de prevăzător, *prónoos*[65], un bun timonier este dator să fi cumpănit din vreme toate mişcările, ca un bun jucător de table[66]: el trebuie să prevadă toanele vînturilor, să răspundă la vicleşug prin vicleşug, să pîndească acea clipă fugară prielnică răsturnării raportului de forţe. Aruncat în largul *póntos*, cufundat în apele mişcătoare ale mării, cîrmaciul îşi pune la încercare toată inteligenţa pentru a aduce pe drumul cel drept, cu ajutorul cîrmei, corabia rătăcită şi pentru a-i călăuzi mersul, conducîndu-se după punctele de reper pe care astrele le înscriu pe bolta cerului[67]. A dirija, a îndrepta, a mîna drept, *ithýnein*, sînt expresii obişnuite în vocabularul navigaţiei, dar chiar banalitatea lor subliniază importanţa, în meşteşugul cîrmaciului, a unui proiect care înseamnă atît iscusinţă în prefigurarea drumului, cît şi capacitatea de a-şi ţinti privirea asupra punctului ultim al

62. *Epinomis*, 976 *a-b*.

63. Precum Ulise, eroul *polýmētis*, călăuzindu-şi corabia ca un stăpîn, aşezat lîngă cîrmă (*Od.*, V, 270 *sq.*). Cf. ESCH., *Septem*, 2-3: «Căpetenia, mereu la datorie, în fruntea cetăţii, ţine cîrma în mînă, fără a lăsa vreodată somnul să-i închidă pleoapele» (împreună cu observaţiile formulate de D. VAN NES, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Groningen, 1963, p. 122-128).

64. *Resp.*, 488 *d*-489.

65. ESCH., *Suppl.*, 176-179; 970.

66. ID., *ibid.*, 13.

67. *Astrois tekmaíresthai* sau *sēmeioûsthai* «a ghici după astre», este o expresie proverbială aplicată celor care întreprind o lungă şi solitară călătorie pe mare: HESYKHIOS, n° 7911 Latte; SUDA, *s.v.*, t. I, p. 393, l. 5-7 Adler; DIOGEN., II, 66; EUST., p. 1535, 59.

călătoriei[68]. De-a lungul unui parcurs plin de cotituri, de cai pieziși și de ocoluri întortocheate pe care le desenează zbuciumul mării și capriciile vîntului, inteligența navigatorului știe să mîne drept corabia, fără a se abate niciodată de la traseul dinainte plănuit[69]. Toate intervențiile Athenei privesc acțiunea cîrmaciului, partea lui activă în navigație, inteligența lui vicleană și tehnică în care fiica lui Zeus poate recunoaște, cu îndreptățire, un reflex al propriei sale *metis*.

Să părăsim însă, o clipă, întinderea mării pentru a reveni pe uscat și, mai precis, în acea porțiune de spațiu în care se desfășoară proba alergării, prilej de înfruntare între cei mai iuți oameni. Intervențiile Athenei în acest domeniu sînt mult mai discrete decît în toate celelalte părți. Athena nu este, asemeni lui Hermes sau Hephaistos, o putere religioasă nelipsită din gimnaziu[70]. Aici totuși, în spațiul competiției și al confruntării agonistice, modelul acțiunii Athenei, pe care l-am definit în contextul navigației, își găsește un alt cîmp de aplicație, omolog celui dintîi.

În veacul al II-lea al erei noastre, străbătînd cetatea Spartei, Pausanias a scos la lumină urmele arheologice ale rolului singular jucat de Athena în cadrul unei probe agonistice[71]. Din Agora pornește un drum, numit «Linie de plecare», *Aphetaïs*, iar în imediata vecinătate se ridică un sanctuar al Athenei supranumite *Keleútheia*. Statuia de aici ar fi fost închinată de Ulise, în urma victoriei obținute la alergarea ce îi departajase pe pretendenții Penelopei. Pausanias adaugă o lămurire: Ulise ar fi înălțat în cinstea Athenei *Keleútheia* trei sanctuare distincte, separate unele de cele-

68. *Tékmōr* este, deopotrivă, punctul de reper și planul chibzuit de ființa inteligentă care a știut să recunoască acest semn în spațiu. Cf. p. 175 *sq.*, 322 *sq.* Verbul *ithynein* apare în vocabularul navigației din epoca homerică pînă la sfîrșitul Antichității: *Il.*, XXIII, 317; ARATOS, *Phainom.*, 44; APOLL. RH., I, 592.

69. Inteligența cîrmaciului este tot de natură stohastică: MAX. TYR., *Diss.* 30, 2, p. 352, 14 *sq.* Hobein.

70. Cf. H. SISKA, *De Mercurio ceterisque deis ad artem gymnicam pertinentibus*, Diss. Halis Saxonum, 1933, p. 3 *sq.*

71. PAUS., III, 12, 4 *sq.* și III, 13, 6.

lalte. Ce înseamnă această triplă consacrare și care sînt, așadar, serviciile aduse de Athena, ca divinitate «a drumului», fericitului petitor al Penelopei? *Keleútheia* este un epitet insolit pentru Athena. Ne aflăm cumva înaintea unei protectoare a drumului, așa cum ne invită să admitem sensul comun al cuvîntului *kéleuthos*, sau este vorba, mai degrabă, despre o protectoare a cursei, după cum sugerează întregul context legendar[72]? În lipsa oricărei elucidări etimologice[73], semnificația epitetului de cult al Athenei nu se poate desprinde decît pe două căi: încercînd să definim, mai întîi, caracterul specific al relației existente între Athena și acest tip de probă agonistică, iar apoi, natura legăturilor privilegiate care o apropie de Ulise. În fapt, cele două chestiuni nu pot fi disociate. Epopeea homerică stă mărturie, denunțînd complicitatea dintre Ulise și Athena într-o întrecere agonală care este chiar cursa de alergare[74]. Cu prilejul jocurilor celebrate în cinstea lui Patrocle, Ulise, cel

72. Precum Hermes *hodaîos* sau *pompaîos*, precum Artemis *hēgemónē*. S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, p. 61, vede în Athena *Keleútheia* o «protectoare a drumului», în timp ce L. R. FARNELL, *Cults of the Greek States*, I, 1896, p. 311, mult mai atent la numele locului în care este onorată Athena *Keleútheia*, ar vrea să o recunoască drept «the divine *starter* of the Race». Cf., de asemenea, O. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, II, 1906, p. 1216, n. 3.

73. Cf. propunerile etimologice recenzate, în ultimă instanță, de H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1960, *s.v. «kéleuthos»*, p. 815. V. PISANI a consacrat acestui cuvînt două studii: pe de-o parte «Miscellanea Etimologica n° 39», *Rendic. Accad. Lincei* 6 (5), p. 9, pe de alta, «Glottica parerga n° 15», *Rendic. Ist. Lombardo, Lett. Scienze Morali e Istoriche* 77, 1943-1944, p. 552 *sq.* Dar nici explicația prin **ke-*leuth*, nici cea prin **kelo-leuthos* nu sînt convingătoare.

74. *Il.*, XXIII, 768 *sq.* Versurile 13-32 din imnul *Scalda Athenei* de CALLIMAH fac aluzie la acea Athena care a alergat la proba de *díaulos* (cf. E. Norman GARDINER, *Greek athletic Sports and Festivals*, Londra, 1910, p. 51; 280; 283), ispravă care îi permite lui Callimah să o asocieze Dioscurilor, învingători, potrivit unei anume tradiții, la prima cursă olimpică (PAUS., V, 8, 4). Cf. comentariul lui E. CAHEN, *Les Hymnes de Callimaque. Commentaire explicatif et critique*, Paris, 1930, p. 225.

polýmētis, înfruntîndu-l pe Aias, cel iute, se vede nevoit să o cheme în ajutor pe Athena pentru a obține izbînda: «Ascultă-mă, puternică zeiță, și vino, în mărinimia-ți, de dă ajutor picioarelor mele...» Răspunsul nu se lasă așteptat: Athena îi insuflă lui Ulise un plus de vigoare și îl face pe rivalul acestuia să alunece. «Chiar în clipa în care ei sînt gata să se repeadă asupra răsplății, Aias, în goana-i, alunecă — Athena l-a făcut să se împiedice — tocmai în locul unde se întindea bălegarul lăsat de boii cei mugitori, victime doborîte întru cinstirea lui Patrocle.» Nimeni nu poate fi păcălit, cu atît mai puțin Aias: «Ah, cum a știut ea să-mi poticnească picioarele, zeița care tot timpul se află acolo, ca o mamă, lîngă Ulise, și-i dă ajutor!»

Ulise și Athena se înțeleg de minune. Ea însăși ține să-i amintească acest fapt, atunci cînd Ulise, fără a ști, ajunge să acosteze pe tărmurile insulei Itaca. Athena, vrînd să pună la încercare vestita *metis* a protejatului său, ia înfățișarea unui tînăr și îi dezvăluie numele țării în care eroul tocmai se trezise[75]. Numaidecît, pentru a nu se da în vileag, Ulise îi toarnă cîteva scorneli meșteșugite: «Niciodată din gîndu-i nu lipseau vicleșugurile»[76]. Athena îl ascultă zîmbind: «Șiret *(kerdaléos)* ar mai fi, și ce pungaș *(epíklopos)*, chiar zeu să fie, cel ce ți-ar putea veni de hac în vicleșuguri de tot felul!... Te întorci acasă și tot nu ți-e gîndul decît la poveștile cu tîlhari, la minciunile dragi inimii tale încă de mic copil... Gata cu basnele! *Amîndoi știm jocul:* dacă, dintre toți muritorii, tu ești cel mai destoinic la sfat și la vorbă, gîndul *(metis)* și șiretlicurile *(kérdē)* Athenei toți zeii le slăvesc...»[77].

În proba de viteză găsim un scenariu identic celui din cursa de care. Ulise, asemeni lui Antilokhos, este mai prejos în putere decît rivalul său direct. El este totuși — și nu Aias — acela care culege răsplata. Antilokhos, povățuit

75. *Od.*, XIII, 221 *sq.*
76. *Od.*, XIII, 255.
77. *Od.*, XIII, 291-299.

cu înțelepciune, biruie asupra unor cai mai iuți, întrucît a știut să prevadă desfășurarea cursei. Cît despre Ulise, el își datorează victoria unui concurs de împrejurări care, în versiunea homerică, par a depinde numai de intervenția Athenei, dar care, în fapt, traduc în planul epic neprevăzutul oricărei situații agonistice și folosul pe care, nelipsit, *metis* îl trage de aici. Căci, dacă Aias cel iute nimerește în gunoiul dobitoacelor, aceasta se întîmplă fiindcă nu a știut să prevadă un obstacol de care protejatul Athenei nu a căutat, de bună seamă, a-l feri, ci chiar a ajutat binevoitor, fără îndoială, să-l facă a răsări sub picioarele lui Aias. «Athena l-a făcut să se împiedice.» Firește, întrucît, fără a fi ajutat de *metis*, nimeni nu este în stare să întrevadă acea îngustare a pistei care îi va oferi șansa de a-și depăși adversarul și nici să recunoască dinainte porțiunea gloduroasă în care se va împotmoli un concurent prea bine plasat. Închinînd o statuie de cult în cinstea Athenei *Keleútheia*, Ulise dorește să marcheze împărtășirea lor dintr-o inteligență comună — fapt care îi așază pe amîndoi sub semnul aceleiași *metis*[78] — și, totodată, să sublinieze rolul ce revine inteligenței viclene în luptele agonistice.

Această Athena a cărei imagine se găsea în apropierea locului numit «Linia de pornire» era ea oare o putere a «Bunei porniri» — asemeni Athenei ce ne este cunoscută dintr-o anume inscripție attică[79] —, corespunzînd,. prin urmare, acelei Athene a victoriei cîștigate în ultima clipă, căreia Aias îi cade victimă în *Iliada*? Locul numit *Aphetaís*[80] își trage numele, fără doar și poate, de la linia de pornire *(áphesis)* din gimnaziul clasic. Două fapte de

78. Cf. STANFORD, *The Ulysses Theme*, Oxford, 1954, p. 25-42.

79. Cf. KAIBEL, *Epigr. gr.*, 795, care este adesea apropiată de epigrama *(Anth. Palat.*, IX, 319) aparținînd lui PHILOXENOS (fr. 15, t. III, 1882, p. 615 Bergk). Un Hermes «al pornirii» îi încurajează pe atleți: «Haideți! Cu avînt! Alungați din genunchi moliciunea cea trîndavă!»

80. În golful Magneziei se găsea un loc numit *Aphétai:* din acest punct Argonauții, după ce aveau să-și facă provizii de apă, urmau să se avînte în largul mării (HER., VII, 193).

cult ne îndeamnă însă a nu stabili, între Athena *Keleútheia* și «pornire», în sensul strict al cuvîntului, nici o relație particulară. În primul rînd, la Sparta, momentul plecării este plasat oficial sub oblăduirea altor puteri religioase: Dioscurii, supranumiți *aphetḗrioi*[81], ale căror statui se aflau, pe cît se pare, la intrarea în «Cîmpul lui Marte» spartan, acel *Drómos*[82] unde, pe vremea lui Pausanias, tinerii mai mergeau încă spre a se antrena la alergare. Pe de altă parte, potrivit unei tradiții amintite de același călător, protectorul de drept al pornirii în întrecerea care i-a adus față în față pe pretendenții Penelopei era un anume *Aphetaîos*[83], un fel de putere zeiască a primului elan, a cărui statuie se ridica chiar în locul unde, spunea legenda, se desfășurase proba. Dacă aceste două tradiții pun în lumină însemnătatea pe care momentul pornirii o avea pentru gîndirea religioasă, ele exclud, totodată, orice confuzie posibilă între Athena *Keleútheia* și o divinitate a «Bunei Porniri»[84]. Dar în prinosul adus ei de Ulise există un amănunt care vine să lămurească semnificația acestui epitet al Athenei: Ulise, învingătorul cursei, consacră trei sanctuare, diferite între ele[85]. Pentru ce un prinos întreit? Foarte probabil datorită faptului că, în fiecare cîmp de alergare, în fiece *drómos*, se găsesc trei puncte primejdioase, trei *kairoí*, deopotrivă momente și locuri critice, în care totul se poate schimba, în care cursa se dispută de fiecare dată. Primul este

81. PAUS., III, 14, 6.

82. Cf. J. DELORME, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, Paris, 1960, p. 74.

83. PAUS., III, 13, 6. Nu departe se ridicau, deopotrivă, altarele lui Zeus *Amboúlios*, al Athenei *Amboulía* și al Dioscurilor *Amboúlioi*.

84. A porniri sau a sosirii, care, ca «începuturi», sînt momente primejdioase. Cf., bunăoară, cultele grecești ale îmbarcării și ale debarcării sau sacrificiile de plecare (*e.g.* H. POPP, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Diss. Erlangen, 1958, p. 63 *sq.*).

85. PAUS., III, 12, 4: *hidrýsato dè tês Keleutheías hierà arithmôi tría diestēkóta ap'allḗlōn.*

pornirea, *áphesis*, momentul în care trebuie să tîşneşti, pentru a-ţi asigura, de la primii paşi, cel mai bun avantaj. Al doilea este turnanta, *kámptron*, locul în care trebuie să cotești, să te întorci în semicerc pentru a reveni pe o pistă paralelă celei dintîi. *Spaima cailor*[86] din hipodromul de la Olympia ilustrează cît se poate de bine primejdiile virajului. A lua curba strîns, a şterge borna în treacăt, ţinînd în frîu calul din stînga şi zorindu-l pe cel din dreapta, fără a ciocni carul vreunui concurent: aceste manevre pretind toată îndemînarea vizitiului. În sfîrşit, cel de-al treilea punct — şi, totodată, cel de-al treilea timp critic — este linia de sosire, *térma*[87]. Deznodămîntul unei curse poate răsturna toate pronosticurile.

Protectoare a celor trei locuri şi momente critice ale cursei, Athena *Keleútheia* din Sparta nu se mulţumeşte doar să-l însoţească pe Ulise de-a lungul drumului; ea ia în stăpînire spaţiul cursei, domină întreaga întrecere, căci *metis* îi conferă, aici şi pretutindeni, privilegiul de a întrevedea desfăşurarea cursei şi de a o conduce de la un capăt la celălalt. Cît priveşte prudenţa manifestată de Athena pe terenul agonistic, există un document figurativ care poate sta mărturie: aşa-numita Athena «melancolică». Stela 695 din muzeul Acropolei înfăţişează o Athena cu coif, învesmîntată în peplos, sprijinindu-şi mîna stîngă de o lance şi părînd a «cugeta», cu capul plecat, înaintea unui «pilastru». Multă vreme, s-a crezut că se poate recunoaşte aici figura Raţiunii greceşti[88]. De curînd, exegezele de ordin arheologic

86. *Supra*, p. 221-222 *sq.*

87. În *Od.*, VIII, 193, cuvîntul desemnează ţinta, punctul atins de disc: Ulise este cel care tocmai a aruncat discul, iar Athena aleargă să-i aşeze acolo semnul, *térma*. În jocurile din *Iliada*, *térma* denumeşte borna turnantei.

88. În pofida criticilor aduse de anumiţi savanţi, precum A. de RIDDER, «L'Athéna mélancolique» *BCH* 36, 1912, p. 523-528, care voia să o recunoască aici pe Athena protectoarea legilor, «ocrotitoarea

propuse de Ch. Picard[89] și Fr. Chamoux[90] au combătut vehement această interpretare umanistă și estetică. Amîndoi cercetătorii sînt de acord să pornească în interpretarea stelei de la semnificația misteriosului «pilastru» așezat înaintea Athenei. De cum se ajunge însă la precizarea naturii acestui obiect, divergențele încep să apară. Pentru Ch. Picard, este vorba despre o bornă *(hóros)* care marchează hotarele cetății. Potrivit lui Fr. Chamoux, este unul dintre acei *cippi* din palestră care hotărnicesc, pe stadion, liniile de plecare și de sosire ale pistelor. În primul caz, Athena cea «melancolică» devine Athena *Horía*, zeiță războinică «rezemată într-o parte și meditativă, cu gîndul la apărarea dîrză a gliei sale». În cel de-al doilea, căzută pe gînduri înaintea stîlpului din palestră, Athena rămîne «visătoare», dar fără nici o umbră de melancolie: «Ea evocă peripețiile și incertitudinile cursei apropiate»[91].

Înscriind această stelă într-o serie figurativă, Fr. Chamoux a stabilit în mod definitiv faptul că «pilastrul» nu poate fi decît un *cippus* «simbolizînd cursa prezidată de Athena». Dar tot dosarul întocmit de noi ne împiedică a vedea în relieful de pe Acropole o Athena care cugetă la incertitudinile victoriei, așa cum și-o imaginează Fr. Chamoux[92]. Cîtă vreme victoria este nesigură, iar

augustă a cetății» *(boulaía, polioûkhos)*, ținînd ochii ațintiți asupra inscripției gravate, pesemne, pe stelă.

89. Ch. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, II, 1, Paris, 1939, p. 39-40. Interpretare reluată și precizată într-o notă a aceluiași autor, publicată în *Rev. Archéol.*, 1958, 1, p. 95-98.

90. F. CHAMOUX, «L'Athéna mélancolique», *BCH* 81, 1957, p. 143-159. Teza unei Athena care prezidează jocurile din palestră fusese apărată de A. FAIRBANKS, «On the *Mourning* Athena-Relief», *Amer. Journ. of Archeology* 6, 1902, p. 410-416.

91. «L'Athéna au *terma*», *Revue Archéologique*, 1972, p. 263-266. Cf. J. J. MAFFRE, «Deux pelikai attiques de Thasos», *BCH* 96, 1972, p. 349.

92. În aceeași măsură în care recunoaște importanța lui *Kairós* *(art. cit.*, p. 266), Fr. Chamoux concede inteligenței *metis* locul cuvenit, pentru a putea explica astfel legătura dintre Athena și palestră.

jocurile se desfăşoară într-un spaţiu deschis, Athena «cugetă», firește, dar în sensul verbului grecesc *médesthai*, care aparţine strîns cîmpului semantic al activităţii intelectuale definite de *metis*. Sprijinită în lance, cu capul înclinat spre borna care marchează linia de plecare, Athena de pe Acropole este imaginea, nu a Raţiunii, ci a Prudenţei — *phrónēsis* —, căutînd să prevadă peripeţiile traseului, cufundată cu totul în «gîndirea cursei» pe care urmează să o dispute.

Pe stadion lucrurile nu stau altfel decît pe întinderea apelor. Cursa de pe mare se cîştigă, de fapt, pe uscat, înainte de a pleca din port[93]. Învingătorul este întotdeauna acela care în mînecă mai multe tertipuri decît îşi pot închipui concurenţii lui. Chiar dacă întrecerea atletică pare a se disputa într-un fel de cîmp închis, ale cărui limite sînt stabilite de arbitri şi a cărui parcurgere se supune anumitor reguli, orice activitate agonistică — fie ea proba de viteză sau cursa de care — se desfăşoară, în realitate, într-un spaţiu omolog, dintr-o anume privinţă, celui al mării. Cu punctele sale primejdioase, cu momentele sale critice, spaţiul agonistic este locul în care toate răsturnările de situaţie sînt posibile, în care drumul stabilit de regulile jocului se împleteşte cu toate căile pe care *metis* va şti să le deschidă şi să le croiască pentru sine. Spaţiu mobil şi polimorf în care intervenţia Athenei ia, inevitabil, forma pe care i-o imprimă, în navigaţie, jocul purtat de *metis* în lupta încleştată cu zbuciumul mării şi cu suflarea vîntului.

Pentru a preciza definiţia dată de noi Athenei marine, se impune compararea fiicei zeiţei Metis cu diferitele puteri divine care intervin, asemeni ei, în domeniul mării, fie în mod permanent, precum Poseidon, fie circumstanţial, precum Dioscurii. Dintre toate puterile care împart cu Athena acelaşi cîmp de acţiune — în interiorul căruia ele se pot diferenţia prin formele proprii de intervenţie — Poseidon reprezintă, fără tăgadă, concurentul cel mai serios al Athe-

93. Cf. ALCEU, fr. 249 Lobel şi Page, şi *supra*, p. 258 precum şi n. 55.

nei. El este nu numai marele zeu al mării, în lumea Olimpienilor[94], ci și, potrivit tradiției, «salvatorul corăbiilor»[95]. O primă confruntare ne dezvăluie o diferență esențială între mijloacele lor proprii de acțiune. Atunci cînd Poseidon își face apariția pentru a salva corăbiile și a da ajutor marinarilor care îl invocă, el nu se ivește în toiul furtunii, nu vine să-l sprijine pe cîrmaci și să-i deschidă o cale prin mijlocul vijeliilor. Acțiunea lui este conformă aspectului său fundamental, de putere divină a elementului marin: Poseidon domolește violența mării. Zeul pune capăt urgiei valurilor pe care le-a dezlănțuit. Marea își conține zbuciumul, de îndată ce Poseidon se liniștește. Marinarii vin să așeze în sanctuaru-i una dintre acele ofrande *ex-voto* din care descoperirile de la Penteskouphia au scos la lumină zeci de exemplare, fie spre a-i cere o întoarcere fericită, fie în semn de mulțumire pentru o călătorie fără primejdii[96]. În vreme ce Athena ia parte activă la navigație, Poseidon nu pare a avea decît un rol pasiv.

Aceeași distanță separă cele două puteri într-un domeniu vecin în care ele sînt, din nou, confruntate direct: domeniul calului, de călărit sau atelat[97]. Comparația se stabilește cu atît mai ușor cu cît gîndirea greacă este înclinată să insiste asupra afinităților existente între cal și corabie[98],

94. Cf. F. SCHACHERMEYR, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, München, 1950, p. 158 *sq.*, 164 *sq.*

95. *Imnul homeric către Poseidon*, 5.

96. Cf. O. RAYET și M. COLLIGNON, *Histoire de la céramique grecque*, Paris, 1888, p. 143-152. O descriere mai cuprinzătoare a acestora se găsește în catalogul alcătuit de A. FURTWANGLER, *Beschreibung des Vasensammlung im Antiquarium*, I, Berlin, 1885, nos 347 la 955, de la p. 47 la 105 *(passim)*.

97. Așa cum arată AELIUS ARISTIDES (37, 20 Keil), Athena participă de două ori la acțiunile lui Poseidon: în calitate de zeu al cailor *(híppios)* și de zeu al mării *(póntios)*.

98. Corăbiile sînt caii mării *(Od.*, IV, 707-709; XIII, 81 *sq.*; ARTEMIDOROS, I, 56, p. 64, 17 Pack). După cum calul este *pherézygos* (IBYKOS, fr. 287, 6 Page), corabia este descrisă de ALCEU (fr. 249, 3,

precum şi asupra asemănării dintre frîie şi cîrmă[99]. În interiorul acestui domeniu diferit în care Athena Hippia îi corespunde lui Poseidon Hippios, echilibrul dintre puteri se defineşte în două planuri distincte: unul aparţinînd calului de călărie, celălalt atelajului, compus din car şi cai.

Fie că este vorba despre calul de călărit sau despre calul atelat, linia de demarcaţie între cele două puteri apare net conturată. Opoziţia dintre mijloacele lor proprii de acţiune se află subliniată chiar printr-un detaliu ritual cuprins în mitul Athenei *Khalinîtis*: în vreme ce îi înmînează lui Bellerophon frîul *(khalinós)*, instrumentul care îl va ajuta să strunească un cal prin excelenţă poseidonian, Athena îi aminteşte protejatului său datoria lui dintîi, aceea de a-l cinsti pe Poseidon şi de a-l înfăţişa pe Pegasos, cu zăbala pusă, Îmblînzitorului de Cai, lui *Damaîos*, aducîndu-i jertfă un taur alb[100]. În acest chip, arătînd clar că acţiunea de strunire a calului nu se poate împlini fără consimţămîntul stăpînului cailor, Athena confirmă modul ei de acţiune odată cu acela al lui Poseidon.

Or, acest sacrificiu închinat lui Poseidon în domeniul hipic îşi găseşte un ecou într-un sacrificiu cu funcţiune similară, destinat aceleiaşi puteri divine, dar în domeniul navigaţiei, de astă dată. În tradiţia argonautică, marele zeu al mării primeşte din partea celor dintîi năieri diferite dovezi de cinstire, care îi sînt aduse, în mod semnificativ, numai la cele două capete ale călătoriei, la plecare şi la

---

Lobel şi Page) drept *pherézygos*. De altminteri, *kélēs* (HDT., VII, 86) desemnează atît calul, cît şi corabia de cursă. În sfîrşit, «a avea stăpînire asupra mării» se poate exprima în limba greacă prin verbul *hippokrateîn* (TUC. VI, 71, 2. Cf. J. GARDINER, «Terms for Thalassocracy in Thucydides», *Rh. Mus.* 113, 1969, p. 20).

99. Cîrma corăbiei este uneori numită frîu, *khalinós* (IG, II^2, 1610, 11, 14; EUR., *Hec.*, 539; PIND., *Pyth.*, III, 26; OPPIANOS, *Hal.*, I, 229). La rîndul lor, frîul şi hăţurile pot fi desemnate prin numele cîrmei (ESCH., *Septem*, 206 *sq.*; EUR., *Hippol.*, 1219-1226). Cîrma şi frîul sînt deseori sinonime (SOF., fr. 869, t. III, p. 69 Pearson [Cambridge, 1917]; PLUT., *De Iside*, p. 369 *a*).

100. PIND., *Ol.*, XIII, 68 *sq.*

sosire. Într-una dintre versiuni[101], la intrarea în Marea Neospitalieră, în *Póntos Áxeinos*, Argonauții îi consacră lui Poseidon un *témenos*, implorîndu-l pe Stăpînul corăbiilor să-i scape de mișcarea stîncilor care se ciocnesc. Iar apoi, la întoarcerea din expediție, aceiași Argonauți îi dăruiesc zeului corabia, în sanctuarul lui corintian din Istm[102]. Potrivit însă unei alte tradiții, atestate în poemul lui Valerius Flaccus[103], Iason, mai înainte de a se îmbarca, închină lui Poseidon, Zefirilor și lui Glaukos, printr-un sacrificiu solemn, un taur împodobit cu bentițe de purpură, iar zeiței Thetis îi jertfește o junincă tînără. În timpul sacrificiului, Iason i se adresează lui Poseidon, de astă dată singur, pentru a-i înfățișa cu smerenie cea dintîi corabie care va străbate marea: «Iertare ție, domn al înspumatelor talazuri, ție, care înconjuri tot pămîntul cu apele mării! Știu că, primul dintre muritori, mă aventurez pe un drum oprit nouă; știu că merit să fiu lăsat în voia furtunilor...» Iar, după ce aruncă răspunderea faptei sale cutezătoare în seama lui Pelias, Iason își încheie ruga cu astfel de vorbe, care definesc foarte exact modul de acțiune specific lui Poseidon: «Primește, numai, această corabie... pe talazurile tale, fără a le face să se umfle, turbate.» Pentru corabie, ca și pentru cal, lucrurile stau la fel: înainte de a te sluji de ea, trebuie să-ți asiguri bunăvoința lui Poseidon, să-i obții încuviințarea. De la un domeniu la celălalt, Poseidon prezintă aceleași trăsături: Stăpîn al cailor, el exercită, totodată, asupra mării și asupra corăbiilor o suveranitate încruntată.

Comparația dintre cele două domenii nu se oprește aici; ea poate fi dusă mai departe, pornind de la același sacrificiu închinat de Iason lui Poseidon. Într-adevăr, așa cum Bellerophon îi înfățișează lui Poseidon un cal prevăzut cu zăbală și îmblînzit prin grija Athenei, tot astfel corabia pe care Iason o pune înaintea lui Poseidon este o capodo-

101. PIND., *Pyth.*, IV, 203-209.
102. APOLLOD., I, 9, 27.
103. VALERIUS FLACCUS, *Argon.*, I 188-198.

peră făurită de Athena. Întreaga tradiție greacă o dovedește. În povestirea lui Apollonios din Rhodos, fiica lui Zeus și a Oceanidei Metis supraveghează diferitele etape ale construirii corăbiei; dulgherul Argos lucrează sub ordinele ei[104], dar zeița însăși este aceea care alege copacii pe muntele Pelion[105]; tot ea îi taie cu toporul, după cum tot ea așază perechile de grinzi *(dryókhoi)*[106] menite a susține corabia; și, în sfîrșit, tot ea este aceea care îl învață pe Argos meșteșugul măsurării cu dreptarul a traverselor de lemn[107]. În alte mituri, rolul ei nu este mai puțin hotărîtor: Danaos trece drept făuritorul celei dintîi corăbii tot datorită poveților și ajutorului Athenei[108].

Paralelismul dintre cal și corabie ne conduce, așadar, la identificarea unui nou aspect al intervenției Athenei în cîmpul navigației. Totodată, modul de acțiune al Athenei în domeniul calului își găsește o completare și o precizare. În cele două planuri distinse de noi primul, cel al calului de călărit, al doilea, cel al carului și al atelajului, linia de demarcație dintre Athena și Poseidon ne-a părut a urma un traseu identic. La drept vorbind, în planul carului atelat, acțiunea Athenei este mult mai complexă decît ne-am putut imagina: ea nu se mărginește la mînatul carului și al cailor, ci se întinde, deopotrivă, la făurirea și construcția lăzii carului, precum și a feluritelor piese de lemn din componența acestuia. *Imnul homeric către Afrodita* amintește faptul că Athena, cea dintîi, i-a învățat pe dulgheri meșteșugul făuririi carelor și a căruțelor împodobite cu bronz[109]. În ceea ce privește carul și corabia, Athena pare a avea o competență

104. *A. R.*, II, 1187-1189.

105. *A. R.*, II, 1188.

106. *A. R.*, I, 723. Cf. P. CHANTRAINE, *Rev. Philol.*, 1962, p. 258-259.

107. *A. R.*, I, 724.

108. APOLLOD., II, 1, 4; HYGINUS, *Fab.*, 277; EUST., p. 37, 25 *sq.* Cf. WASER, *s.v.* «Danaos», *R. E.* (1901), c. 2094-2098.

109. *Imnul homeric către Afrodita* (I), 12-14. Cf. HES., *Munci*, 430; DIOD., V, 73; *Anthol. Pal.*, VI, 204, 205.

dublă, cuprinzînd laolaltă arta de a construi și arta de a conduce.

A construi și a conduce, două tipuri de acțiune între care sîntem înclinați să marcăm mai degrabă distanța decît apropierea. Pentru greci totuși, aceste activități prezintă o mare analogie. Diferite indicii privitoare la Athena ne îngăduie să aducem dovada acestui fapt. În povestirea lui Apollonios din Rhodos, după trecerea prin strîmtoarea Symplegadelor, Tiphys, cîrmaciul corăbiei, bucuros că a izbutit să scape de ciocnirea stîncilor mișcătoare, pune tot meritul pe seama zeiței Athena care a împins de fapt corabia înainte, în clipa hotărîtoare. Totuși, nu acest aspect al acțiunii Athenei îl socoate Tiphys vrednic de pomenit. El îi mulțumește acelei Athene care patronează construcțiile, Athenei care a îmbinat trainic piesele de lemn cu ajutorul piroanelor[110], ca și cum, de la o Athena la cealaltă, nu ar fi existat nici o deosebire reală, ci o simplă omologie, aceeași omologie pe care o stabilește un comentator antic deosebit de important, cum am văzut, pentru definirea Athenei *aíthyia*. De fapt, înainte de a da explicația potrivit căreia Athena este numită «stăncuță de mare» întrucît i-a învățat pe oameni să navigheze și să-și croiască un drum pe întinsul mării, scoliastul lui Lykophron propunea o altă interpretare, stîns articulată cu cea dintîi: Athena primește epitetul de *aíthyia*, «dat fiind că ea întruchipează prudența, acea *phrónēsis* care construiește corăbiile»[111]. Sensul afirmației este limpede: cele două activități a construi și a conduce sînt raportate aici la una și aceeași ipostază marină a Athenei, în măsura în care ele țin amîndouă de același tip de inteligență caracteristic Athenei, de propria-i *metis* sau de prudența ei.

110. *A. R.*, II, 612-614: *gómphoisin synárasse...*

111. *Schol. in Lycophr.*, 359, p. 139, 27-30 Scheer: *Aíthyia dè (Athēnâ), hóti kaì ploîa hē phrónēsis kateskeúase kaì díkēn aithyías edídaxe toùs anthrōpous nautílleisthai ep'autôn diaperainoménous tèn thálassan.*

Tăietori de lemne, dulgheri, constructori de corăbii, tot atîția artizani care se bucură, prin tradiție, de oblăduirea și favoarea Athenei. În epopeea homerică este cunoscută marea afecțiune pe care zeița i-o poartă lui Tekton Harmonides, Dulgherul, fiul lui Harmon – Ajustorul, «ale cărui mîini știu să făurească tot soiul de lucruri măiestre»: acest Tekton este mai cu seamă cel care construise *(tekténasthai)* corăbiile lui Paris-Alexandros[112]. Un dulgher taie drept, cu ajutorul sforii, chila corăbiei doar mulțumită Athenei, cea care i-a dăruit iscusința în prelucrarea lemnului[113]. Dacă este de făurit un plug, de încastrat lemnul încovoiat în plaz și de îmbinat cu protapul, tot unui «slujitor al Athenei» îi revine executarea acestei munci[114]. Așa cum i-a învățat pe lemnari să făurească o corabie sau un plug, tot astfel Athena le-a arătat și arta de a construi care și căruțe.

Fie că este vorba despre un car, un plug sau un vas, competența Athenei acoperă diferitele etape ale prelucrării lemnului: doborîrea copacilor, șlefuirea scîndurilor și ajustarea diverselor piese ale schelăriei, toate acestea fiind operații care au nevoie, în egală măsură, de *metis*. Într-adevăr, așa cum spune epopeea, «nu forța, ci *metis* este aceea care îl deosebește pe bunul tăietor de lemne»[115]. Iar orice dulgher este, mai întîi de toate, un tăietor: el începe prin a doborî cu barda trunchiurile pe care el însuși și le-a ales din pădure[116]. Odată ce ia hotărîrea de a construi corabia Argonauților, prima grijă a Athenei este aceea de a merge pe muntele Pelion spre a-și procura materiale. După doborîrea copacilor, urmează tăierea și cioplirea scîndurilor[117]. O tradiție mitică din epopeea *Cypriilor* vine să confirme

112. *Il.*, V, 59 *sq.*
113. *Il.*, XV, 410-412.
114. HES., *Munci*, 430.
115. *Il.*, XXIII, 315. Cf. V. CHAPOT, *s.v.* «Tignarius», *Daremberg-Saglio-Pottier*, t. V, p. 332 *sq.*
116. *Il.*, XII, 390-391; XVI, 483-484. Cf. HES., *Op.*, 807-808.
117. Pentru *xéō*, a răzui, a rîcîi, a șlefui, cf. textele citate, *s.v.*

faptul că și aceasta este o sarcină asumată de Athena. Pentru a făuri lancea minunată care îi va sluji drept armă lui Peleus, mai înainte de a-i aparține lui Ahile, Centaurul Chiron taie frasinul ales ca material; Hephaistos, faurul, prevede lemnul cu un vîrf de metal și îl preschimba în armă de război; cît despre Athena, ea ia asupra-i sarcina de a ciopli și șlefui *(xêsai)* cu grijă lemnul lăncii[118]. După șlefuirea și pregătirea materialelor, dulgherul constructor de corăbii, de care sau de pluguri se apucă să le ajusteze, să le îmbine și să le fixeze[119]. Între procedeele de construcție a unei corăbiei, unul dintre cele mai răspîndite în Grecia prevedea clădirea carcasei pornind de la ajustarea bordajelor cu ajutorul unor cepuri și caneluri, întărite cu piroane[120]. Asupra acestei etape esențiale din făurirea corăbiei o vedem pe Athena veghind în *Argonauticele*: «Pe măsură ce Argos potrivea bordajele cu piroane, Athena insufla corăbiei o forță divină»[121]. Diferitele operațiuni ale prelucrării lemnului se găsesc, așadar, reunite și articulate unele cu altele în reprezentarea mitică a Athenei ca zeiță a mării care se afirmă în rolul de constructor de corăbii.

Dar aceste operații sînt deopotrivă asumate, în înlănțuirea lor progresivă, de un personaj care dă dovadă de aceeași îndemînare atît în arta cîrmuirii, cît și în cea a construirii corăbiei. Acest personaj — un protejat al Athenei — este eroul care întruchipează, în ochii grecilor, întreaga *metis* umană. De îndată ce zeii i-au hotărît plecarea din insula în care era reținut de Calypso, Ulise — l-am recunoscut, firește — se apucă să-și construiască o luntre:

«Tignarius», *ibid.*, p. 334 *sq.* și A. K. ORLANDOS, *Les matériaux de construction... des anciens Grecs* (trad. fr.), I, Paris, 1966, p. 42-43.

118. *Cypria*, fr. III Allen (*Homeri opera*, t. V, p. 118-119).

119. *Harmózein, ararískein, gomphoûn, pēgnyein.*

120. Cf. soluția dată de J. TAILLARDAT, «La Trière athénienne et la guerre sur mer», în *Problèmes de la guerre en Grèce*, lucrare publicată sub direcția lui J.-P. Vernant, Paris-La-Haye, 1968, p. 185-186 și L. CASSON, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton, 1971, p. 201-223.

121. AP. RHOD., II, 613-614.

el doboară douăzeci de copaci pe care barda îi cioplește cu măiestrie; după aceea, eroul le taie grijuliu cu sfoara; iar, la urmă, potrivește scîndurile bordajelor cu cepuri și nuturi[122]. Odată ridicat catargul și întinse pînzele pe această ambarcațiune construită de el ca un meșter dulgher *(eû eidòs tektosynáōn)*, «așezat lîngă cîrmă, Ulise călăuzește corabia ca un bun cîrmaci, fără ca somnul să i se fi așternut vreo clipă pe pleoape: privirea lui era ațintită asupra Pleiadelor și a Văcarului care apune tîrziu și asupra Ursei, poreclită și Carul, singura dintre stele care niciclnd nu se scaldă în apele Oceanului, ci se învîrte pe loc, pîndindu-l pe Orion»[123]. În întunericul cel mai adînc al nopții — această noapte numită de Eschil «prudentului cîrmaci de temeri născătoare»[124], Ulise își mînă corabia cu o *metis* egală celei dovedite în construirea luntrei sale.

Vom încerca totuși să definim cu mai multă precizie modul în care două activități atît de distincte precum dulgheritul și cîrmuitul corăbiei pot fi gîndite prin prisma aceluiași model intelectual. Din lista operațiilor tehnice ale dulgherului inventariate de noi pînă în prezent, am lăsat deoparte un procedeu care ocupă un loc de frunte în tehnica lemnăritului: întrebuințarea sforii care ajută la tăierea dreaptă a grinzilor și a scîndurilor[125]. «A îndrepta după sfoară», *epì státhmēn ithýnein*, este formula epică tradițională care caracterizează demersului unui dulgher iscusit[126] și al unui bun constructor de corăbii[127]. Una dintre ima-

122. *Od.*, V, 234-257. Cu privire la procedeele de construcție și tipul ambarcației, cf. L. CASSON, «Odysseus' Boat», *American Journal of Philology* 85, 1964, p. 61-64 și *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton, 1971, p. 217-219.

123. *Od.*, V, 270-274.

124. ESCH., *Suppl.*, 770.

125. Cf. H. BLÜMNER, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste*, II, Leipzig, 1879 (Retipărire, Hildesheim, 1969), p. 234-235.

126. *Od.*, XVII, 344; XXI, 44; XXIII, 197; SOF., fr. 433, 4-5 N^2.

ginile rectitudinii[128] este sfoara «care slujește la dreapta tăiere a chilei corăbiei, dacă se află în mîinile unui dulgher priceput, deplin cunoscător al meșteșugului său grație sfaturilor Athenei»[129]. Or, verbul «a îndrepta», *ithynein*, care definește acțiunea sforii de a trasa un drum fără a se abate nici la dreapta, nici la stînga, reprezintă totodată, în limba greacă, un termen tehnic folosit în două contexte aflate, așa cum am arătat, într-un strîns paralelism: de-o parte, în navigație, pentru a desemna mersul corăbiei care, sub dreapta călăuzire a cîrmaciului inspirat de *metis* — ne spune *Iliada* —, străbate marea prin mijlocul vînturilor și al mareelor[130]; de altă parte, în arta vizitiului care, bine înzestrat cu *metis*, știe să mîne carul drept spre țintă, fără a se rătăci niciodată[131]. Acest fapt de vocabular pare a aduce o confirmare opiniei potrivit căreia, în fabricarea unui car sau a unei corăbii, dulgherul recurge la același tip de inteligență de care dau dovadă cîrmaciul și vizitiul atunci cînd conduc, unul – corabia de-a lungul mării, iar celălalt – atelajul pe pistă. În reprezentarea Athenei nu există, așadar, nici o ruptură între a construi și a conduce, între a tăia după sfoară chila unui vas și a călăuzi pe mare mersul unei corăbii. Strîns asociate inteligenței tehnice a Athenei, corabia și carul sînt instrumente pe care ea le mînuiește și le făurește în egală măsură.

127. *Od.*, V, 245; *Il.*, XV, 410.

128. Imaginea este folosită de THEOGNIS, 945: *eîmi parà státhmēn orthèn hodón, oudetérōse klinómenos*, «De-a lungul sforii, urmez calea cea dreaptă fără a mă abate nici la dreapta, nici la stînga». Pentru sensul acestor versuri, cf. A. B. VAN GRONINGEN, *Théognis*, Amsterdam, 1966, p. 325. Paralelismul dintre sfoară și rectitudine se regăsește, tot la Theognis, în versurile 543-546 și 806-812.

129. *Il.*, XV, 410-412.

130. *Il.*, XXIII, 316-317; AP. RHOD., I, 562, etc.

131. *Il.*, VIII, 110; XI, 528; XXIV, 149; 178; 362; [HES.], *Scutul*, 324; EUR., *Hippol.*, 1219-1226 (pe deasupra, carul este asemuit aici unei corăbii).

O anumită trăsătură a vocabularului circumscris noțiunii de *metis* poate confirma acest dublu aspect al acțiunii Athenei. Printre expresiile grecești utilizate cu sensul de a urzi, a plănui și a ticlui, se numără unele care evocă imagini din domeniul vînătorii și al pescuitului: un vicleșug se împletește *(mêtin plékein)* tot așa cum se fabrică, prin împletire, o vîrșă sau o capcană de vînătoare; un plan se urzește *(mêtin hyphaínein)* așa cum se țese un năvod de pescuit sau o plasă de vînătoare[132]. Mai există însă o a treia expresie, folosită în concurență cu primele două: a alcătui un vicleșug, *tektaínesthai mêtin*[133]. Or, *tektaínesthai* este un verb care desemnează prelucrarea lemnului și îndeletnicirea dulgherului. Un vicleșug se ticluiește sau se alcătuiește așa cum se îmbină feluritele piese de lemn care compun capcana și unealta înșelăciunii. Nu altfel se înfățișează faimosul cal troian: deopotrivă vicleșug de război, inspirat lui Ulise de către Athena, și unealtă de lemn, fabricată de Epeios cu ajutorul aceleiași divinități[134]. Atît asupra corăbiei, cît și asupra carului — produse și instrumente ale inteligenței Athenei — acționează o singură *metis*, concepînd și făurind ea însăși uneltele de care se slujește spre a-și înfăptui planurile. Potrivit unei epigrame în care este amintită inventarea corăbiei, Athena a conceput *(médesthai)*[135], cea dintîi, această unealtă, altfel spus, a creat-o printr-o operațiune a inteligenței susținută de o activitate cu caracter tehnic.

La capătul acestei confruntări dintre Athena și Poseidon în domeniul dublu al corăbiei și al carului, sîntem în măsură să recunoaștem partea de două ori activă a zeiței, în opoziție cu rolul îndeobște pasiv care pare rezervat zeu-

132. Cf. *supra*, p. 66-67.

133. Cf. *Il.*, X, 19 și V, 62.

134. *Od.*, VIII, 493-494. Cf. N. YALOURIS, «Athena, als Herrin der Pferde», *Museum Helveticum* 7, 1950, p. 67 *sq.* și F. SCHACHERMEYR, *o.c.*, p. 189 *sq.*

135. *Anth. Palat.*, VI, 342.

lui, restrîns la exercițiul unei suveranități aproape formale. Nu putem totuși stabili definitiv traseul acestei linii de separație dintre cele două puteri concurente fără a-l verifica mai înainte într-o seamă de situații mitice sau cultuale care, aparent, contrazic această analiză, într-un mod mai mult sau mai puțin serios. Într-adevăr, Poseidon nu este el oare înfățișat în Feacia lui Homer drept marele zeu protector al unui popor de marinari și luntrași? Nu este el, totodată, strîns asociat, într-un sanctuar de la Capul Sounion, unui cîrmaci mitic, pe nume Phrontis. Cel cugetat? În sfîrșit, în tradiția Argonauților, nu este oare același zeu tatăl lui Ankaios, a cărui reputație de bun timonier cîntărește îndeajuns de mult încît să-l învrednicească a-i succeda lui Tiphys — protejatul Athenei — la cîrma corăbiei lui Iason, pe toată durata celei de-a două părți a expediției?

Episodul Feacilor vine în continuarea intervenției Leukotheei. Grație talismanului adus de «stăncuța de mare», Ulise izbutește să ajungă la pămîntul Feacilor și să scape de mînia lui Poseidon. Or, supușii lui Alkinoos sînt cunoscuți, deopotrivă, drept minunați marinari și protejați ai lui Poseidon. Cetate cu deschidere la mare[136], Feacia este locuită de un popor de marinari cărora nu le place să vorbească decît despre catarge, vîsle și corăbii meșteșugite[137]; șlefuitori de vîsle și fabricanți de greemente, de vele, de parîme îi împînzesc străzile[138]. Vocația Feacilor se oglindește chiar și în numele lor: Omul teugei, Iute-pe-mare, Vîslașul, Luntrașul, Cel ce stă la proră, Țărmureanul, Lopătarul, Omul largului[139]... Ei sînt un popor de armatori și de vîslași iscusiți. Dar pasiunea lor exclusivă pentru navigație nu este singura trăsătură care îi deosebește pe Feacici de ceilalți oameni. Trăind izolat și atît de departe încît nici un

136. *Od.*, VI, 266 *sq.*
137. *Od.*, VI, 270-271.
138. *Od.*, VI, 268-269.
139. Urmăm aici traducerea dată de V. BÉRARD.

alt popor nu pare a avea legături cu ei, locuitorii Feaciei, spre deosebire de muritorii obișnuiți, se bucură în chip firesc de familiaritatea cu zeii care, în zilele de sărbătoare și la ospețe, vin să se așeze alături de ei[140]. Chiar dacă toți zeii, fără deosebire, sălășluiesc în Feacia după pofta inimii, doar unul singur însă are aici un sanctuar, clădit în Agora[141]: el este Poseidon, puterea divină care a zămislit neamul lui Alkinoos și le-a încredințat Feacilor privilegiul de a străbate mările. Pe acest pămînt al Feaciei, suveranitatea lui Poseidon nu poate fi, se pare, tăgăduită.

O singură divinitate l-ar mai putea concura, cel puțin dacă ar fi să admitem lectura pe care unii interpreți au dorit să o dea celor patru versuri aflate în litigiu, închinate preamăririi supușilor lui Poseidon: «Cu cît îi întrec Feacii pe ceilalți bărbați în arta de a avînta în larg o sprintenă corabie, cu atît femeile lor le întrec pe celelalte la războiul de țesut. Căci Athena le-a dăruit *lor (sphísin)* știința meșteșugurilor frumoase și privilegiul gîndurilor înțelepte»[142]. Patronajul Athenei se exercită oare numai asupra țesătoarelor, așa cum pare a sugera ultima formulă — aplicată în alt loc Penelopei, îndemînatică și ea, prin bunăvoința Athenei, atît la țesutul pînzei, cît și la urzirea unor gînduri iscusite[143] —, sau, într-adevăr, oblăduirea Athenei se întinde asupra țesătoarelor care lucrează la război și asupra uluitorilor năieri ai Feaciei[144], în egală măsură, așa cum ne-ar lăsa să credem afinitățile subliniate mai înainte de noi între Athena și cîrmaci? Oricît de seducătoare ne-ar părea, cea de-a doua interpretare trebuie respinsă, din două temeiuri. În primul rînd, întrucît întreaga acțiune a Athenei se desfășoară la

140. *Od.*, VII, 202 *sq.*
141. *Od.*, VI, 266.
142. *Od.*, VII, 108-111.
143. *Od.*, II, 116-118.
144. Este interpretarea adoptată, bunăoară, de DUMMLER, *s.v.* «Athena», *R. E.* (1896), c. 1944, 59-60; O. GRUPPE, *Gr. Mythologie*, t. II, München, 1906, p. 1215, n. 7; M. P. NILSSON, *Gesch. der gr. Religion*, I[2], München, 1955, p. 439.

hotarul Feaciei. Mai înainte ca Ulise să-și pună piciorul pe pămîntul feacian, Athena se manifestă o dată pentru a închide calea vînturilor pe care Poseidon le-a dezlănțuit împotriva corăbiei dușmanului său: ea stîrnește un sprinten Boreas care îl ajută pe Ulise să ajungă la țărm[145]. Dar, îndată ce acesta debarcă în Feacia, protectoarea lui dă dovadă de cea mai mare discreție. Athena refuză să se arate înaintea ochilor lui Ulise, ea nu vrea să acționeze pe față, ci se ține deoparte, «din respect pentru unchiul său»[146]. După ce își însoțește protejatul pînă la curtea lui Alkinoos, ea se face numaidecît nevăzută, întorcîndu-se la Atena, în locuința lui Erekhtheus[147]. Un indiciu topografic traduce perfect raportul instituit între Athena și Poseidon în spațiul feacian: pe cînd sanctuarul lui Poseidon străjuiește din Agora întreaga cetate, singurul loc rezervat Atenei este un modest luminiș[148]. Din nou, el nu se află situat decît în afara orașului, la hotarul cetății lui Alkinoos.

Un al doilea temei, care vine în sprijinul celui dintîi, confirmă distanța dintre Athena și Feaci, aducînd totodată lumină, în chip hotărîtor, asupra relației lor cu marele zeu al mării. Marinari și luntrași, Feacii sînt dotați cu nemaipomenite corăbii, la fel de fantastice precum vasul lui Dionysos: mai repezi decît aripa sau gîndul, ele înaintează fără nici o șovăială; «eretele, pasărea cea mai iute, nu s-ar fi putut ține pe urmele lor...»[149]. Acestor ambarcațiuni însă Poseidon nu le-a acordat numai repeziciune, iuteală în înaintarea lor pe mare, ci le-a dăruit mult mai mult; el le-a îngăduit «să străbată nesfîrșitul noian al mărilor» *(laîtma még' ekperóōsin)*[150]. Vasele Feacilor nu numai că străbat,

145. *Od.*, V, 382-387. PAUS., IV, 35, 8 menționează o Athena *anemôtis* care, la rugămintea lui Diomedes, pune capăt urgiei vînturilor dezlănțuite asupra Methonei.
146. *Od.*, VI, 329-331.
147. *Od.*, VII, 78-81.
148. *Od.*, VI, 191.
149. *Od.*, XIII, 86-87.
150. *Od.*, VII, 35.

învăluite în ceață și negură, hăul mării, «fără a se teme vreodată că vor suferi vreo stricăciune sau că se vor rătăci», ci «înzestrate cu inteligență, ele știu de la sine să ghicească vrerea și gîndurile oamenilor»[151]. Pe cînd, în navigația obișnuită, oamenii sînt nevoiți să îndrepte necontenit mersul corăbiei cu ajutorul cîrmei, vasele din Feacia călătoresc «fără cîrmaci și fără cîrmă»[152]. De cînd Poseidon le-a încredințat genunile mării, vasele feaciene nu mai au nevoie să vicleniască vînturile ori să țină cont de vijelii: din genune de netrecut marea le-a devenit un spațiu familiar, lipsit de taine. De aceea, pe acest tărîm al Feaciei în care meșteșugul navigației ar fi zadarnic, întrucît a ajuns de prisos în urma privilegiului acordat corăbiilor, de a cunoaște toate cărările mării, Athena și propria-i *metis* nu au ce căuta. Dacă «Feacii îi întrec pe ceilalți oameni în arta de a da avînt[153] pe mare sprintenei corăbii», acest fapt se datorează numai bunăvoinței lui Poseidon, căruia îi stă în putere nu numai să le înzestreze corăbiile cu o știință înnăscută a hăurilor mării, ci și să le deposedeze de darul ei dintr-o dată, într-o izbucnire de mînie, preschimbînd aceste vase mai iuți decît eretele într-o stană de piatră sau în vreun stei uriaș, înrădăcinat în ape[154]. Departe de a infirma analiza dată de noi mijloacelor de acțiune specifice Athenei și lui Poseidon, exemplul feacian ne aduce o confirmare prețioasă, arătînd cum, chiar atunci cînd se exercită în mod absolut, cînd se află, întrucîtva, lăsată în voie, atotputernicia lui Poseidon se manifestă de o parte și de alta a domeniului cîrmuitului, dincolo și dincoace de zona în care se desfășoară acțiunea Athenei.

151. *Od.*, VIII, 559-563.

152. *Od.*, VIII, 557-558.

153. Este vorba despre *elaúnein*, și nu despre *ithýnein*: corabia este propulsată de brațele vîslașilor (*Od.*, XIII, 76-78).

154. Aceasta este soarta corăbiei care îa calea întoarsă, după ce l a condus pe Ulise în Itaca (*Od.*, XIII, 162-164).

Această primă ipostază, în care Poseidon se afirmă prin excluderea totală a Athenei, se completează cu alte două cazuri în care cele două divinități se confruntă mai direct, de astă dată pe același teren, al cîrmuitului și al conducerii corăbiei. Cel dintîi caz are ca scenă punctul extrem al Atticii, Capul Sounion. În fața mării se ridică un templu al lui Poseidon care domină situl, avînd 31,15 m lungime și 13,48 m lărgime[155]. Celebritatea Capului Sounion este la fel de veche precum *Odiseea*[156]. Chiar în dreptul acestuia, flota lui Menelaos, întorcîndu-se de la Troia, își pierde cîrmaciul, pe Phrontis, lovit de săgețile lui Apollon, în plină cursă, pe cînd stătea la cîrmă. Menelaos vrea să-l înmormînteze; el trage corăbiile la mal și îi aduce lui Phrontis toate onorurile funebre, după cît se pare, pe promontoriul consacrat lui Poseidon. Or, acum cîțiva ani, reluînd la fața locului analiza săpăturilor întreprinse de arheologii greci, Ch. Picard[157] a găsit argumente puternice pentru a identifica un *hērôion* închinat lui Phrontis într-o clădire mică situată la hotarul incintei sacre *(témenos)* a lui Poseidon. Capul Sounion pare, așadar, să ofere un exemplu de asociere deosebit de strînsă între Poseidon și un timonier al cărui nume, singur — Phrontis, Cel cugetat —, dovedește îndeajuns faptul că el posedă o anume inteligență a manevrelor cu totul vrednică de un protejat al Athenei. «El nu avea seamăn», spune epopeea, «în tot neamul oamenilor, în călăuzirea corăbiei sale prin mijlocul vijeliilor»[158].

Urmarea episodului din *Odiseea* pune într-o lumină mult mai clară statutul acestui cîrmaci. Odată lipsit de ser-

155. E. KIRSTEN und W. KRAIKER, *Griechenlandkunde*, I[5], Heidelberg, 1967, p. 163-165. Se pare că aici era celebrată în cinstea lui Poseidon, o dată la patru ani, o sărbătoare cu regate: L. DEUBNER, *Attische Feste*, 1932 [Retipărire, 1956], p. 215, n. 2.

156 *Od.*, III, 278 *sq.*

157. Ch. PICARD, «L'Hérôon de Phrontis au Sounion», *Rev. Arch.*, 1940, 1, p. 5-28.

158. *Od.*, III, 282-283. Numele lui Phrontis este la fel de grăitor ca acela al luntrașului Noemon, fiul lui Phronios, căruia Athena îi împrumută o corabie pentru călătoria lui Telemah *(Od.*, II, 386).

viciile lui Phrontis, Menelaos, fără a-şi da seama, se pomeneşte prins în capcana întinsă de Zeus. În momentul ocolirii Capului Malea, flota este surprinsă de furtuna pe care le-o pregătise *(ephrásato)*[159] regele zeilor. Mai multe corăbii sînt sfărîmate, celelalte sînt azvîrlite pînă în Egipt, unde Menelaos se află oprit în loc de un zeu care îl ţine prins şi îi închide calea *(édēse keleúthou)*[160]. Apare limpede că, părăsindu-l pe Phrontis la Capul Sounion, Menelaos a pierdut acea *metis* fără de care corăbiile nu pot trece prin mijlocul vijeliilor[161]. Se cuvine oare, chiar aşa fiind, să conchidem că această inteligenţă proprie navigatorului este mai mult sau mai puţin confiscată de acest zeu al mării care, pînă acum, ne-a părut a fi cu deosebire străin de orice formă de *metis?* Un examen mai atent al realităţilor cultuale de la Sounion ar trebui să ne abată de la această concluzie. În fapt, situl de la Sounion nu este rezervat numai lui Poseidon. Cînd pămîntul Atticii începea să se arate la orizont, scrie Pausanias[162], navigatorii zăreau mai întîi, din larg, un mic sanctuar cocoţat în vîrful stîncii care străjuia marea: era sanctuarul Athenei *Souniás*, descoperit cam la 500 de m depărtare de templul lui Poseidon, pe o colină cu pantă lină. În urma săpăturilor făcute în acest loc de cult, arheologii greci au dezgropat un document care precizează trăsăturile Athenei *Souniás*. Este vorba despre o tăbliţă de lut pictată, un *ex-voto* înfăţişînd o corabie condusă de un cîrmaci bărbos, aşezat şi ţinînd cîrma în mîni[163]. Chiar dacă nu mergem pînă într-acolo încît să recunoaştem aici, aşa cum sugera Ch. Picard, «o amintire a morţii lui Phrontis», de acum înainte nu mai poate fi tăgăduit faptul

159. *Od.*, III, 288 *sq. Phrázesthai* aparţine vocabularului delimitat de *metis*: *Od.*, III, 128-129; IX, 423; XI, 510.

160. *Od.*, IV, 380.

161. A. SEVERYNS, *Les Dieux d'Homère*, Paris, 1966, p. 119 a atras atenţia asupra acestui fapt.

162. PAUS., I, 1, 1. Cf. EUR., *Ciclopul*, 293-294.

163. Aşa cum o descrie PAUS., X, 25, 2.

că timonierul eroizat la Capul Sounion este solidar cu Athena și asociat lui Poseidon în egală măsură.

Poziția lui Phrontis față de cele două puteri divine ale mării ar trebui definită prin analogia cu statutul unui alt cîrmaci legendar, și el un însoțitor al lui Menelaos. Într-o tradiție posterioară epopeii homerice, locul lui Phrontis este luat de un cîrmaci pe nume Kanopos sau Kanobos. El conduce flota lui Menelaos din Rhodos pînă în Egipt, unde, pierind într-un accident, este preschimbat fie într-o stea ce poate fi văzută numai de navigatorii care traversează din Rhodos în Egipt, fie în steaua cea mai strălucitoare a constelației Argo, steaua care înfățișează pe cer cîrma navei Argonauților[164]. În concizia ei, legenda lui Kanopos ilustrează perfect legătura strînsă existentă între navigație și astronomie: cîrmaciul mitic este preschimbat în unul dintre aceste semne luminoase după care bunul timonier știe să-și croiască drumul pe mare. Or, el este același Kanopos despre care cronica templului din Rhodos al Athenei *Lindía* ne face cunoscut faptul că a închinat cîrma corăbiei sale nu numai divinității poliade din Lindos, care era, totodată, și protectoarea cîrmacilor, ci «Athenei și lui Poseidon *(tai Athanaiai kai Poteidani)*»[165] deopotrivă.

În Rhodos, ca și la Capul Sounion, strînsa asociere a acestor două divinități, Athena și Poseidon, cu un timonier nu poate avea decît o singură semnificație: aceea de a arăta că nici un cîrmaci nu poate exersa un talent care ține, în primul rînd, de competența Athenei, fără a recunoaște, totodată, acest rol al suveranității lui Poseidon manifestat în imaginea comună a Stăpînului mării care poartă în spinare ambarcațiunile cu oameni la bord. Phrontis și Kanopos,

164. *Schol. in Arat. Phainom.* 351, p. 411, 19 *sq.* Maass; GEMINOS, *Elem. Astron.*, c. 2; EUST., in *Dion. Per.*, 11 in *Geographi gr. minores*, t. II, p. 219. Cf. REHM, *s.v.* «Kanopos», *R. E.* (1919), c. 1881-1883 și ROEDER, *s.v.* «Kanobus» (2), *R. E.* (1919), c. 1870-1873.

165. Chr. BLINKENBERG, LINDOS, II, *Inscriptions*, I, 1941, n° 2, XII, l. 73-77, p. 165-166.

chiar dacă sînt protejații Athenei, ei sînt în chip la fel de necesar mușteriii lui Poseidon. Dacă acest zeu se poate lipsi de Athena, zeiței, în schimb, nu îi stă în putință să-și înlăture puternicul partener, în aceeași măsură în care inteligența navigatorului nu se poate desfășura fără contribuția unui element ce ține, în principal, de suveranitatea poseidoniană.

La Sounion, ca și la Rhodos, Athena și Poseidon se înfățișează în chip de puteri gemene, distinse net una de cealaltă, aflate însă într-o colaborare efectivă și necesară. În ultimul caz rămas spre analiză, aceleași puteri divine vin să se înfrunte de această dată — mai mult sau mai puțin direct — chiar pe terenul propriu cîrmaciului. Tot așa cum *Dionysiacele* povestesc despre o cursă de care între doi concurenți, și anume, între vizitiul Athenei și cel al lui Poseidon[166], *Argonauticele* par să instituie o adevărată opoziție[167] între cei doi timonieri care se succed la cîrma corăbiei Argo — între Tiphys, cîrmaciul ales și trimis de Athena, și Ankaios, fiul lui Poseidon, căruia avea să-i fie încredințată cîrma odată cu dispariția lui Tiphys, răpus de o moarte neașteptată, îndată după străpungerea Stîncilor Rătăcitoare. Fără a fi concurentul lui Tiphys, în sensul propriu al cuvîntului, Ankaios apare asemeni unui rival în arta cîrmuitului, fapt cu atît mai limpede cu cît *Argonauticele* îi preamăresc știința de navigator și dibăcia în mînuirea cîrmei[168].

Un cîrmaci al lui Poseidon și unul al Athenei: confruntarea comportamentelor proprii ne va duce oare la modificarea, într-un punct sau în celălalt, linia de demarcație pe care am trasat-o între cele două puteri ale mării? Am putea face, de la bun început, o primă observație: cele două

166. Cf. *supra*, p. 240.

167. Această opoziție a fost dezvăluită și chiar exagerată pînă la sarcasm de H. de La Ville de Mirmont, «Le Navire Argo», *Rev. intern. enseign.* 30, 1895, p. 280 *sq.*

168. *A. R.*, I, 188; II, 867.

divinități se manifestă față de protejații lor într-un mod foarte diferit. În vreme ce Athena îl îndeamnă pe Tiphys să se alăture Argonauților pentru a prelua cîrma, iar ea se așază în dreapta-i pentru a-l sprijini în încercarea de a trece prin mijlocul Stîncilor Rătăcitoare, Poseidon nu intervine nici o clipă în favoarea celui pe care am fi înclinați să-l numim cîrmaciul «său». Hera, și nu Poseidon, este aceea care îl incită pe Ankaios să rîvnească la postul lui Tiphys. În episoadele dramatice, Argos sau Iason sau Dioscurii sau chiar Triton și Apollon *Aiglḗtēs* sînt cei care vin să-l scoată din impas și să-i aducă ajutor. Niciodată Ankaios nu primește și nici nu cere ajutorul părintelui său divin. Odată admisă această distanță, deosebirile dintre cei doi timonieri apar în plină lumină. Cîtă vreme cîrmaciul Athenei se afirmă ca adevăratul stăpîn al corăbiei, chiar pînă într-acolo încît să-l eclipseze pe Iason, nu o dată, în fața tovarășilor lui, Ankaios are o figură ștearsă, neînsemnată, depășit fiind, cel mai adesea, de evenimentele pe care niciodată nu a fost în stare să le prevadă.

Încă de la începutul *Argonauticelor*, Tiphys este înfățișat asemeni unui cîrmaci desăvîrșit: iscusit în arta de a prevedea *(prodaênai)* schimbările vremii și toanele vîntului, capabil, totodată, să-și determine itinerariul *(tekmḗrasthai)* după poziția soarelui și a stelelor[169]. El este acela care dă semnalul de plecare și conduce manevra de lansare a corăbiei pe mare[170]. În tot cursul primei părți a expediției, trezindu-se odată cu luceafărul de dimineață, el pîndește vînturile prielnice și îi zorește pe Argonauți să se îmbarce[171]. *Metis* și prudența lui, *phradmosýnē* [172], sînt cele care stabilesc traseul expediției. La intrarea în Bosfor, numai destoinicia lui în manevre îl ajută să-și croiască un

169. *A. R.*, I, 106-108. Cf. VALERIUS FLACCUS, *Argon.*, I, 481 *sq.*; II, 71 *sq.*

170. 381 *sq.*

171. I, 522 *sq.*; 1274 *sq.*

172. I, 559-562.

drum prin mijlocul valurilor uriașe care amenință să se prăvale asupra Argonauților[173]. Dar măiestria lui Tiphys se vădește și mai clar în străpungerea Stîncilor Rătăcitoare. Așa cum i-a sfătuit Phineus, prezicătorul, Tiphys dă mai întîi porunca de a fi lăsat slobod un porumbel de stîncă, al cărui zbor urma să arate calea corăbiei[174]. De îndată ce pasărea a răzbătut dincolo de strîmtoare, el poruncește Argonauților să vîslească și să se avînte printre cele două stînci în clipa în care acestea încep din nou să se despartă. Chiar în mijlocul trecătorii, în momentul în care Athena vine pe furiș să-i susțină demersul, Tiphys se dovedește în continuare îndeajuns de vigilent spre a ocoli, în ultima clipă, un val uriaș care se rostogolea asupra lor[175]. Odată ce răzbesc în Pontul Euxin, Tiphys este cuprins de o adevărată bucurie, contrară neliniștii profunde a Argonauților: el îl încurajează pe Iason, liniștește echipajul și, spre surprinderea tuturor, îi asigură cu tărie de reușita apropiată a expediției: prezicerile lui Phineus s-au împlinit; odată străpunse Stîncile Rătăcitoare, calea le este deschisă[176]. Puțin mai apoi, Tiphys dispare în chip neașteptat[177].

Cu figura lui Ankaios intră în scenă[178] un tip de cîrmaci radical diferit. El posedă, firește, anumite cunoștințe în domeniul navigației, el știe, firește, cum să țină cîrma, dar niciodată Ankaios nu privește înainte, niciodată nu ia hotărîri, niciodată nu conduce, de-a dreptul, corabia. Chiar de la prima anevoință al drumului, atunci cînd vine momentul trecerii din Pontul Euxin pe rîul Phasis care duce în Colchida, locul lui Ankaios la comanda manevrei este luat, de fapt, de Argos[179]. La întoarcere, tot Argos este acela

173. II, 173 *sq.*
174. II, 557 *sq.*
175. II, 584-585.
176. II, 610-637.
177. II, 854-860.
178. II, 894-895.
179. II, 1260 *sq.*

care dezvăluie Argonauților drumul pe care îl au de urmat[180]. Iar de aici, itinerariul corăbiei Argonauților va fi jalonat de un șir de intervenții miraculoase. Pentru a le arăta direcția spre Istros, Hera descrie pe cer o lungă traiectorie luminoasă[181]. După uciderea lui Apsyrtos, grinda profetică înfiptă în carenă le poruncește Dioscurilor să-i roage pe zei a deschide corăbiei drumurile ausoniene ce duc spre tărîmul Circei[182]. Altă dată, cînd vîntul era să rătăcească expediția în plin Ocean, Hera intervine din nou, de astă dată mult mai direct și mult mai hotărît: ea împinge corabia înapoi și o readuce pe calea cea bună[183]. În toate aceste împrejurări, Ankaios este aproape absent, el nu joacă nici un rol. Și nici în răzbaterea prin strîmtoarea străjuită de Charybda și Scylla nu are un rol mai mare: Thetis prinde corabia și o avîntă prin mijlocul trecătorii, într-un moment de acalmie, bucurîndu-se de complicitatea lui Hephaistos și Eol, a stăpînului focului și a regelui vînturilor[184]. Restul călătoriei nu va face decît să confirme neputința lui Ankaios. În clipa în care Peloponesul începuse să se vadă la orizont, o nouă furtună îi azvîrle pe Argonauți în marea Libyei și îi face să se împotmolească adînc în golful Syrtei, în inima unui ținut deșertic. De astă dată, este prea mult pentru puterile lui. Ankaios, în lacrimi, le vestește Argonauților faptul că el unul părăsește postul și refuză a mai sta la cîrmă[185]. De aici înainte nu vom mai auzi pomenindu-se numele lui. Sfîrșitul călătoriei va fi marcat de alte două intervenții divine. Cea a lui Triton ivindu-se din afundul lacului ce-i poartă nume și cîrmuind corăbia pînă în locul în care apele se revarsă în mare[186]. În sfîrșit, cea a lui Apollon *Aiglḗtēs*, zeul care aprinde o lumină străluci-

180. IV, 254 *sq.*
181. IV, 294 *sq.*
182. IV, 588 *sq.*
183. IV, 640 *sq.*
184. IV, 930 *sq.*
185. IV, 1259 *sq.*
186. IV, 1588-1619.

toare în bezna unei nopți furtunoase, salvîndu-i astfel pe Argonauți din primejdia unei *katoulás*[187].

De la un capăt la altul al epopeii, cîrmaciul poseidonian se află într-un contrast izbitor cu timonierul Athenei. Spre deosebire de Tiphys, Ankaios nu se dovedește nici o clipă înzestrat cu vreun strop de *metis*, fie cît de mic. Pe măsură ce expediția înaintează, neputința lui iese din ce în ce mai mult la iveală, pînă într-atît încît este silit să-și părăsească postul din pricina incompetenței. Dar, dintre toate episoadele epopeii, cel mai clar indiciu al limitelor acțiunii acestui cîrmaci de origine poseidoniană este învestirea Dioscurilor cu rolul de salvatori ai vasului Argonauților. Desemnați de bucata de lemn profetic, Dioscurii, la sosirea în insulele Stoikhades, sînt confirmați de regele zeilor în noua lor funcție, primind în grijă pentru totdeauna salvarea corăbiilor aflate în primejdie[188]. Or, modul de intervenție al Dioscurilor se deosebește foarte net de cel al Athenei. «Salvatorii corăbiilor» se ivesc pe cer, ei strălucesc în vîrful catargelor. Purtători de lumină, *phōsphóroi*, Dioscurii potolesc vînturile furtunii și domolesc valurile mării[189]. Un act ritual favorizează apariția lor: pe pupa vaselor în primejdie, marinarii le aduc sacrificiu de miei albi[190]. Ritual simetric și invers celui închinat de atenieni vînturilor furtunii: cînd furtuna amenință, le este sacrificat pe țărm un miel de culoare neagră[191]. Într-un caz, se urmărește a împăca negurile întunecate, *typhós*, a îndupleca furia vînturilor aducînd jertfă o victimă de culoare neagră, rezervată puterilor infernale. În celălalt, a-i chema pe Dioscuri să aprindă, în noaptea furtunii, o lumină al cărei alb strălucitor este prefigurat de animalele oferite ca victime. Plutarh a definit în chip remarcabil originalitatea demersului Dioscurilor: «Ei

187. IV, 1694-1718.
188. IV, 588 *sq.* și 640.
189. *Imnul homeric către Dioscuri*, I, 11 *sq.* Cf. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 760 *sq.*
190. *Ibid.*, § 11.
191. Aristof., *Ran.*, 847.

nu navighează laolaltă cu oamenii, ei nu iau parte la primejdiile acestora, ci se arată pe cer și ei sînt salvatorii»[192].

Era necesară această digresiune privitoare la Dioscuri pentru a ne convinge de faptul că nu există, între Tiphys și Ankaios, nici un fel de concurență care ar putea trimite la o posibilă rivalitate între Athena și Poseidon în acțiunea de cîrmuire a corăbiei. Singurul timonier care poate revendica o înrudire cu Poseidon se vede silit să încredințeze salvarea corăbiei bunăvoinței Dioscurilor. Cu alte cuvinte, punctul cel mai favorabil comparației dintre Tiphys și Ankaios este, totodată, locul în care se descifrează cel mai clar diferența dintre mijloacele de acțiune ale Dioscurilor și modul de intervenție al Athenei. Cîtă vreme Feacii par dăruiți cu prisosință de Poseidon, Ankaios se înfățișează asemeni unui dezmoștenit: cîrmaci vrednic de milă, el își pune toată nădejdea în ajutorul Dioscurilor. Într-atît de adevărat este faptul că puterea lui Poseidon, nemărginită pe mare, nu se exercită nici asupra cîrmaciului, nici în arta cîrmuitului, ci se manifestă mai prejos sau mai presus de acest plan tehnic: mai prejos, atunci cînd zeul, după plac, dezlănțuie sau potolește elementul marin; mai presus, atunci cînd dăruie corăbiilor Feacilor o cunoaștere atît de desăvîrșită a cărărilor și a genunilor mării, încît lipsesc de orice rost deopotrivă cîrma și meșteșugul cîrmaciului.

«Stăncuță de mare», aidoma dalbei zeițe Leukothea, Athena marină nu aduce corăbierului o salvare absolută și misterioasă totodată; acțiunea ei se afirmă cu atît mai puțin în jocul contrastant alb-negru specific intervenției Dioscurilor[193]. Fie că stă în dreapta cîrmaciului pentru a-i deschide un drum pe mare, fie că trimite o pasăre, instrument eficace de străbatere a genunilor, Athena se manifestă în lumea

192. PLUT., *De def. orac.*, 426 *c*.

193. Negru și alb, prin aceleași culori contrastante se manifestă o altă putere a mării care deține, în pasajul privitor la *Planktai*, din cîntul IV al *Argonauticelor*, un rol analog celui jucat de Athena, în cîntul II al aceleiași povestiri. Putere marină, asemeni zeiței Metis, Thetis apare în poemul cosmogonic al lui Alkman ca o mare divinitate primordială

mării prin exercițiul unei inteligențe navigatoare ce știe să-și croiască drept drumul pe mare, vicleninд suflările vînturilor și cu zbuciumul valurilor. Practică și vicleană, aceeași inteligență se dovedește însă a fi, deopotrivă, și una tehnică, atît în arta de a tăia drept, cu ajutorul sforii, piesele de lemn, cît și în arta complementară a îmbinării lor în vederea făuririi instrumentului propriu-zis al navigației. În acest cîmp de acțiune împărțit cu Poseidon, Leukothea și Dioscurii, Athena se deosebește de toate celelalte puteri ale mării printr-o competență egală în construirea și cîrmuirea corăbiei, fapt care ne dezvăluie modalitatea ei proprie de intervenție în planul navigației.

---

care se ivește în sînul unei lumi haotice și al unei nopți depline, dînd naștere luminii zilei și strălucirii astrelor. Divinitate a apelor primordiale, puterea ei, mult mai veche decît aceea a lui Poseidon, acoperă parțial, în anumite colțuri ale lumii grecești, competențele acestui zeu. Astfel, la Capul Sepias, atunci cînd o furtună cumplită se abate asupra flotei perșilor, Magii se străduiesc să-i pună capăt închinînd sacrificii zeiței Thetis și Nereidelor, pe lîngă jertfele de animale și incantațiile adresate, cu strigăte puternice, vînturilor turbate (HDT., VII, 189). În episodul din *Argonauticele*, Thetis are însă un mod de intervenție similar Athenei. Însoțită de Nereide — care sînt asemuite în chip explicit unor «stăncuțe de mare» (*A. R.*, IV, 966-967) —, Thetis prinde corabia de cîrmă și o împinge înainte cu un avînt puternic. Ca și Athena, în cele dinainte, Thetis deschide calea corăbiei Argonauților și îi trasează un drum drept printre stîncile piezișe (IV, 938: *Thétis d'íthyne kéleuthon*). Oricît de mare ar părea asemănarea dintre cele două puteri, comparația între una și cealaltă nu poate fi totuși dusă mai departe, cel puțin în planul pe care noi l-am ales, acela al unei analize structurale consacrate puterilor Olimpului. Divinitate înzestrată cu *metis*, aidoma Athenei, Thetis nu aparține aceleiași generații divine din care fac parte Athena, Poseidon sau Dioscurii. Întrucît ea este o putere primordială dăruită cu *metis*, Thetis, ca și Metis, transcende diferitele modalități și formele specializate pe care le asuma *metis* în rîndul Olimpienilor, așa cum se pot recunoaște în mijloacele de acțiune proprii fiecăruia dintre ei: Athenei, lui Hermes, Afroditei, lui Hephaistos și lui Zeus. Thetis își poate permite, așadar, să intervină asemeni Athenei. Ea ar fi putut apărea, în egala măsură, în chip de demiurg constructor de corăbii, cîtă vreme este posesoarea unei *metis* funciar polivalente (cf. *supra*, p. 168-169 *sq.*).

IX

PICIOARELE LUI HEPHAISTOS

Metalurgi cu privire veninoasă, magicieni pururea malefici, puteri primordiale în tradițiile rhodiene, Telkhinii[1] se găsesc în centrul unei configurații mitice care se înfiripă, în planul sintagmatic, din episoadele aventurilor lor din Rhodos și Keos, iar, în planul paradigmatic, din ansamblul conexiunilor și raporturilor care îi asociază, pe de-o parte, cu puterile metalurgice învecinate: Sintieni, Daktyli, Kabiri și Hephaistos, pe de alta, cu puterile primordiale ale elementului marin: Proteus, Thetis și Psamathe. Prin intermediul rețelei mitice în care se înscriu Telkhinii, putem defini anumite aspecte ale metalurgiei ca formă de activitate, precum și o seamă de trăsături ale făurarului ca tip uman: raporturile metalurgiei cu munca agricolă; relațiile făurarului și ale activității de prelucrare a metalelor cu marea, cu spațiul marin, cu puterile și funcția ei cosmogonică; reprezentarea agentului metalurg: natura mersului său, forma membrelor sale și instrumentele cu care apucă. Fără a ne propune să analizăm aici diferitele fațete ale discursului mitic consacrat activităților metalurgice, am ales să ne oprim asupra unui model animalier care însumează trăsăturile esențiale ale mitului Telkhinilor și care, totodată, ne permite să punem în lumină un aspect major al imaginii făurarului în Grecia arhaică: morfologia membrelor lui inferioare. Cele mai bogate informații despre Telkhini ne-au

1. H. HERTER, s.v. «Telchinen», *R. E.* (1934), c. 197-224, a adunat o documentație însemnată privitoare la aceste puteri

parvenit dintr-un tratat al istoricului latin Suetonius asupra termenilor injurioși folosiți de greci[2]. În această lucrare de erudiție — redactată în limba greacă de acela care, sub domnia lui Hadrian, avea în grijă bibliotecile grecești de la Roma —, o serie întreagă de indicii subliniază afinitățile existente între aceste puteri metalurgice și lumea marină: Telkhinii sînt odrasle ale mării; aventurile lor au loc pe insule precum Rhodos și Creta; în sfîrșit, ei se înfățișează asemeni unor făpturi amfibii care, în cursul metamorfozelor lor, iau aparența unor viețăți marine: «Ei par cînd daimoni, cînd ființe umane, iar alteori pești sau șerpi». Textul lui Suetonius nu se mărginește însă la aceste observații de ordin general, ci conține și precizări mai ciudate. Fără a intra în amănuntele problemelor ridicate de textul acestui testimoniu[3], l-am putea rezuma în termenii următori: unii dintre Telkhini nu au nici brațe, nici picioare, iar degetele lor sînt palmate precum labele de gîscă. Se mai spune despre ei că au privirea strălucitoare și sprîncene negre[4]. Dacă această ultimă trăsătură se referă, în chip foarte vădit, la puterea magică a Telkhinilor, celelalte două însușiri descriu, în complementaritatea lor, o formă animalieră me-

2. SUETONE, *Des Termes injurieux. Des Jeux grecs*, ed. Taillardat, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 54 (text) și p. 133-136 (pentru comentariu).

3. În cazul de față, urmăm, pentru această chestiune, versiunea lui Eustathios, care are avantajul simplicității (cf. SUETONE, *o.c.*, p. 99), cîtă vreme versiunea reconstruită de J. Taillardat ridică mai multe probleme.

4. Am putea șovăi între *megalóphryes*, cu sprîncene groase (M, L), lecțiune adoptată de Taillardat, și *melanóphryes*, cu sprîncene negre, atestat de Eustathios. Sprîncenele sînt o componentă a privirii strălucitoare, un aspect al ochiului care fascinează și înspăimîntă: sprîncenele lui Hermes cel *polýmētis* (*Imnul hom. către Hermes*, 278-280), ale Ciclopilor (CALLIM., *Imnul către Artemis*, 52), ale lui Harpalykos (THEOCRIT., *Herakles prunc* [XXIV], 115-117). Cît despre culoarea lor întunecată, o întreagă tradiție homerică (*Il.*, I, 528; XV, 102; XVII, 209) ne îndeamnă să o recunoaștem ca fiind nuanța care se potrivește cel mai bine cu groaza stîrnită de o privire fascinantă.

nită a ilustra capacitatea de metamorfozare a Telkhinilor — mai precis, ultimele forme evocate de Suetonius: pești sau șerpi. «A fi lipsit de brațe sau de picioare» *(ákheires kaì ápodes)*, aceasta reprezintă, pentru naturaliștii antici, o trăsătură caracteristică a peștilor, viețăți al căror corp are forma unui trunchi continuu de la cap pînă la coadă[5]. Or, făpturile pisciforme pomenite de Suetonius au totodată, între degete, o membrană «asemeni gîștelor»; degetele lor lipite cresc, așadar, de-a dreptul din trunchi. Un singur animal corespunde pe deplin acestei descrieri: foca, mamiferul pisciform ale cărui picioare scurte, în formă de înotătoare, sînt prevăzute cu cinci degete, învelite într-o pieliță. Trăsăturile ei comportamentale, locul ocupat în ierarhia animalelor, virtuțile sale recunoscute, tot atîtea elemente care vin să confirme identificarea propusă de noi, tot atîtea aspecte care permit definirea Telkhinilor în rolul de puteri primordiale și, la fel de bine, în funcția de metalurgi.

Mamifere amfibii din ordinul pinipedelor, minunat adaptate vieții acvatice marine, focile au corpul fusiform, capul mai degrabă turtit, membrele anterioare scurte și apropiate de trup, în timp ce membrele posterioare însoțesc pasiv corpul. În ochii noștri, ele sînt niște animale exotice. În Antichitate, dimpotrivă, focile alcătuiau o populație importantă, larg răspîndită atît în Mediterană, cît și în Marea Egee. Mărturiile nu lipsesc nicidecum: pornind de la tradițiile transmise de Strabon, Diodor și Agatharkhides cu privire la Insulele Focilor și la abundența acestor mamifere în Marea Roșie pînă la numeroasele legende legate de focă, din epopeea homerică ori din culegerea *Cyranides*. Navigatori și specialiști în marinăritul antic convin asupra faptului că dispariția focii din Mediterană este un fenomen de dată recentă: la începutul secolului, aceste animale amfibii hibernau încă în preajma Capului Fegalo, iar pînă acum

5. ARISTOTEL, *Hist. anim.*, 515 *b* 24 și *Part. anim.*, 695 *b* 5.

cîtiva ani, pe tărmul insulelor pustii, unele dintre ele mai puteau fi zărite de corăbiile aflate în trecere[6].

În tradiţia greacă, modelul acestui animal se organizează în jurul a două trăsături esenţiale ale comportamentului focii: statutul ei de amfibie şi natura sa de piniped; altfel spus, modul de viaţă al focii şi particularităţile ei morfologice, două aspecte strîns solidare, aşa cum reiese din compararea a două texte aparţinînd lui Aristotel. În *Istoria animalelor*, foca este descrisă drept un animal amfibiu: «Pe de-o parte, ea nu înghite apa, ci respiră, doarme şi îşi naşte puii *pe uscat* — rămînînd totuşi în preajma tărmului —, ca şi cum ar face parte dintre animalele înzestrate cu picioare, dar, pe de altă parte, ea îşi petrece mai tot timpul *în mare*, de unde îşi procură hrana, şi, prin urmare, ar trebui socotită în clasa vietăţilor marine»[7]. Împărţindu-şi viaţa între pămînt şi apă, sălăşluind mai ales pe tărm, pe fîşia de pămînt care mărgineşte marea, foca nu poate asuma acest dublu mod de viaţă fără a se bucura de privilegiile structurale care îi dau dreptul să facă parte atît din genul peştilor, cît şi din cel al animalelor terestre. Asupra acestui fapt stăruie *Tratatul despre alcătuirea corpului animalelor:* «Dacă numărăm focile în rîndul vietăţilor acvatice, ele au totuşi picioare; iar dacă le apropiem de genul terestru, au înotătoare, căci picioarele lor dinapoi seamănă întru totul cu înotătoarele peştilor»[8].

Diverse tradiţii vin să precizeze acest dublu mod de viaţă al focii. Mai întîi, povestirile, reluate de la Aristotel pînă la Ailianos, despre creşterea puiului de focă[9]. Iată cum

6. Cf. Henry HAYMAN în a sa ediţie *The Odyssey of Homer*, Londra, 1866, Appendix C: 7, p. XCIII; O. KELLER, *Die Antike Tierwelt*, I, Leipzig, 1909, p. 407-408; V. BÉRARD, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, I, Paris, 1927, p. 440-441; *Les Navigations d'Ulysse*, II, Paris, 1928, p. 434-435; J. MEIRAT, *Marines antiques de la Méditerranée*, Paris, 1964, p. 31-32.

7. ARISTOTEL, *Hist. anim.*, 566 *b* 28 *sq.*

8. ARISTOTEL, *Part. anim.*, 697 *b* 4 *sq.*

9. ARISTOTEL, *Hist. anim.*, 567 *a* 5 *sq.*; PLINIUS, *H. N.*, IX, AILIANOS, *Hist. anim.*, IX, 9.

povestește Plutarh ucenicia amfibiei: «Focile își nasc puii pe uscat; încetul cu încetul, ele îi împing spre mare, îi pun să o încerce, apoi îi trag afară numaidecît. Ele repetă în mai multe rînduri aceeași manevră, pînă ce, astfel, îi deprind și îi călesc îndeajuns încît să zăbovească bucuroși în apa mării»[10]. Acest «du-te-vino» al puiului de focă între uscat și umed, această trecere necontenită de la pămînt la mare nu fac decît să traducă natura amfibie a unui animal care este, deopotrivă, terestru și marin; se dezvăluie astfel una dintre funcțiile majore ale focii în tradiția greacă: aceea de a asigura medierea între uscat și umed, de a uni elementul marin cu elementul terestru. Începînd cu episodul lui Proteus din *Odiseea*[11], focile sînt, pentru greci, vietăți care se ridică din străfundul genunilor mării și vin să se tolănească în scorbura peșterilor, de-a lungul coastei: ele vădesc astfel un soi de predilecție pentru fîșia de pămînt scăldată de ape, care unește uscatul și umedul. Pe malul mării *(parà rhēgmîni thalássēs)* vin să se aștearnă la somn focile Bătrînului Mării[12]; și tot pe țărmul nisipos — *epì rhēgmîni póntou* — Psamathe, sora Oceanidei Thetis, vine să aducă pe lume un fiu cu numele de Phokos, Foca, după ce ea însăși luase forma acestui animal spre a scăpa de îmbrățișarea lui Eac[13]. Amfibiile pinipede nu se aciuează însă numai în grotele marine de pe coaste, ci aleg, de asemenea, și stîncile bătute de valuri, cărora grecii le spun *spiládes*. Aceasta este, întocmai, expresia prin care Hera evocă locul unde Leto va da naștere copilului căruia nici un tărîm nu a vrut să-i dea adăpost, temîndu-se de urgia Herei: Leto va naște «acolo unde se duc să fete focile mării, pe stînci stinghere»[14]. Or, Delos — căci despre această insulă vorbim — este cu adevărat un ostrov cutre-

10. [PLUT.], *De soll. anim.*, 982 *d*.
11. *Od.*, IV, 400 *sq.*
12. *Od.*, IV, 449.
13. PIND., *Nem.*, V, 13.
14. CALLIMAH, *Hymn. Delum*, 243-244.

ierat de vînturi, o stîncă bătută de talazuri: ea reprezintă chiar, în gîndirea mitică, un tărîm fără rădăcini, o insulă plutitoare[15]. Delos rătăceşte pe mare, lunecînd, în voia curentului, sub suflarea lui Notos sau Euros. Spre deosebire de Glie, Gaia «cu şolduri largi», ale cărei rădăcini adînc înfipte asigură muritorilor o temelie solidă şi nezdruncinată, insula plutitoare este o bucată de pămînt pe jumătate cufundată în ape, supusă unei mişcări duble, orizontale şi verticale: cînd clătinată de valuri de la dreapta la stînga, iar apoi, de la stînga la dreapta, cînd răsărind din adîncurile mării pentru a se pierde din nou în nemărginitul Pontos. Între insula plutitoare şi foca adăpostită pe ea există o omologie desăvîrşită: în gîndirea mitică, amîndouă se situează la mijloc, între pămînt şi apă; ele nu aparţin pe deplin nici unuia dintre cele două spaţii; îmbinînd, în măsură egală, elementul marin şi elementul terestru, amîndouă mijlocesc trecerea de la un element la celălalt.

Amfibie, înzestrată cu un statut deosebit de ambiguu, modelul animalier întruchipat de focă se supune unei orientări duble şi divergente: către pămînt şi oamenii ce-l locuiesc, către mare şi forţele ostile omului. Două şiruri de tradiţii care dezvoltă cele două aspecte ale modului de viaţă al focii pun în lumină această diferenţă comportamentală din natura aceluiaşi animal: unele subliniază afinităţile dintre focă şi neamul omenesc, celelalte stăruie asupra puterii ei malefice. Chiar dacă pare despărţită de lumea oamenilor atît prin condiţia sa animală, cît şi prin natura-i acvatică, foca se apropie totuşi de această lume prin mai multe aspecte: prin anumite particularităţi fiziologice, relevate de către naturalişti; prin preferinţa pentru viaţa pe uscat, în ţinuturile frecventate de pescari; în sfîrşit, printr-o anume asemănare tulburătoare cu înfăţişarea umană, care a găsit ecouri într-o lungă tradiţie folclorică. În *Istoria animalelor*,

15. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, 2, 1940, p. 975 *sq.* şi, în ultimul rînd, J. Lindsay, *The Clashing Rocks*, Londra, 1965.

după ce a consemnat afinitățile existente între focă și patrupede — aidoma acestora, ea este vivipară și își alăptează progenitura —, Aristotel stăruie, în două rînduri, asupra asemănării dintre mamiferele amfibii și neamul omenesc: de-o parte, foca își fată puii în orice anotimp, «precum oamenii»; de alta, foca femelă, deși prin organele sale genitale seamănă cu scroafa, în toate celelalte privințe ea este «ca o femeie»[16]. Se cuvine să apropiem aceste observații ale naturaliștilor de tradițiile geografilor privitoare la relațiile strînse care se stabilesc între foci și oamenii de pe coastă. În descrierea Insulei Focilor — situată în punctul extrem al Mării Roșii, de-a lungul țărmului Ihtiofagilor —, Agatharkhides povestește cu admirație despre raporturile de bună vecinătate statornicite pe aceste meleaguri: «Pare că un fel de pace veșnică a fost încheiată între oameni și foci. Niciodată oamenii nu caută pricină focilor care, la rîndu-le, se țin departe de orice fel de păgubire adusă oamenilor. Fiecare dintre cele două specii respectă teritoriul celeilalte și amîndouă trăiesc într-o bună înțelegere pe care rareori o putem observa între grupuri de oameni învecinați»[17]. În același context trebuie situată anecdota lui Ailianos despre povestea de dragoste dintre focă și pescuitorul de bureți: «Odată, o focă se aprinse de iubire după un bărbat care culegea bureți și, ieșind din mare, se uni cu el într-o grotă marină. Pescarul acesta era cel mai slut dintre oameni; în ochii focii însă, el strălucea de o frumusețe neasemuit de rară»[18].

Învecinată lumii oamenilor printr-un aspect al modului ei de viață, foca a putut oferi totodată, prin morfologia sa, anumite similitudini mult mai precise cu neamul omenesc. În culegerea *Cyranides*, fișa semnalmentelor ei este redac-

16. ARISTOTEL, *Hist. anim.*, 567 *a* 3 și 13.

17. AGATHARKHIDES in Müller, *Geographi graeci minores*, t. I, p. 136. Text citat, laolaltă cu altele, de V. BÉRARD, *Les Navigations d'Ulysse*, II, Paris, 1928, p. 434-435.

18. AILIANOS, *Hist. anim.*, IV, 56.

tată astfel: «Foca marină este un animal foarte frumos, cu *mîini de om* etc.»[19]. Ceea ce corespunde următoarei observații a lui Aristotel: «Picioarele ei dinainte sînt asemenea unor mîini».[20] Aceeași asemănare îl va tulbura și pe călătorul francez Thévenot: în timpul călătoriei sale de-a lungul coastei Sinaiului, în fața străvechilor Insule ale Focilor, el se arată nedumerit din pricina unui anumit pește pe care băștinașii îl numesc omul mării. «Este un pește mare și puternic, iar ceea ce are neobișnuit sînt numai cele două mîini care seamănă întocmai cu acelea ale unui om, atîta doar că degetele sînt unite cu o membrană, ca o labă de gîscă, pielea acestui pește fiind însă asemănătoare celei de cămilă.»[21] Din această descriere publicată la Paris în 1664 vom reține nu numai faptul că ea evocă mîinile de om despre care vorbesc *Cyranidele* și, deopotrivă, termenii comparației stabilite de Suetonius în însemnarea lui asupra Telkhinilor — «ei au degetele unite printr-o pieliță, asemeni gîștelor» —, ci vom remarca și numele de «om al mării» pe care îl dădeau băștinașii. Omul mării și foca sînt două specii citate laolaltă de Plinius cel Bătrîn în catalogul lui cu monștri marini[22]. Două specii a căror alăturare poate fi întîmplătoare sub condeiul naturalistului; două specii, totuși, ale căror afinități sînt anunțate încă din *Odiseea*, în episodul întîlnirii dintre Menelaos și Bătrînul Mării. De bună seamă, Proteus se lasă păcălit de înfățișarea de focă pe care o iau Menelaos și soții lui, împopoțonați cu pieile proaspăt jupuite ale acestor monștri ai mării, tocmai datorită faptului că distanța dintre om și focă poate fi lesne desființată. Asemănarea posibilă între focă și om este cu atît mai mare

19. *Cyranides*, I, in *Les Lapidaires (grecs)*, ed. Mély și Ruelle, t. II, 1, 1898, p. 39, r. 25.

20. ARISTOTEL, *Part. anim.*, 498 *a* 32.

21. THEVENOT, *Voyage au Levant*, Paris, 1664, II, C. XXVI (cf. V. BERARD, o. c., II, 1928, p. 435).

22. PLINIUS, *H. N.*, XXXII, 144.

cu cît această vietuitoare a mărilor poartă deja asupră-i urmele unei înfăţişări omeneşti[23].

Animal filantrop, statornicit la hotarele umanităţii, foca este totodată — pentru o parte a tradiţiei cu totul diferită — un animal mizantrop, un locuitor îndepărtat al adîncurilor mării, făcînd parte dintre vietăţile spurcate şi nelegiuite[24]. Atunci cînd răsare din mare, acest monstru al adîncurilor fără fund pare a se întoarce din Tărîmul de dincolo: el aduce cu sine o duhoare puternică, mirosul genunilor; el răspîndeşte în juru-i un iz de moarte pe care singură îl poate birui şi risipi ambrozia, mireasma dătătoare de viaţă a Nemuritorilor[25]. Prin aspectele sale htoniene, care dau particularităţilor ei fiziologice o culoare malefică, foca se arată drept vrăjmaş al neamului omenesc. Se povesteşte că, pe cale de a fi prinsă, ea îşi varsă afară presura şi îşi leapădă sămînţa. Ea caută astfel să-i lipsească pe oameni de acele substanţe înzestrate cu o mare virtute: presura este un leac pentru epilepsie, sămînţa vindecă impotenţa sexuală[26]. Relatînd acest comportament al focii în *Istoria animalelor*, Ailianos adaugă următoarea remarcă: «Pe Zeus, acest animal este, de bună seamă, o piază-rea, *báskanos*» [27]. Un asemenea rol nu este lipsit de ambiguitate: prin însăşi ambivalenţa oricărui *báskanos* ce se arată a fi, în acelaşi timp, şi *báskanion*, mijloc de apărare împotriva deochiului, foca sau cea mai mică părticică a ei poate sluji drept amuletă, virtutea sa apotropaică fiind cu atît mai sigură cu

23. Pentru o întreagă tradiţie folclorică, focile descind din «poporul Faraonului» înghiţit de apa mării: R. GOOSSENS, «Un Conte égyptien: Pharaon, roi des Phoques», in *Mélanges F. Cumont*, t. II, Bruxelles, 1936, p. 715-722.

24. Cf. PLUT., *De sera num. vind.*, 522 *f*-553 *a*.

25. *Od.*, IV, 406; 442; 445-446; ARISTOFAN, *Pacea*, 758.

26. AILIANOS, *Hist. anim.*, III, 19; ANT., *Hist. mir.*, 20, 2 in *Paradoxogr. gr.*, p. 42 Giannini; PS.-ARIST., *Mirab. Ausc.*, 77 in *Paradoxogr. gr.*, p. 253 Giannini; PLINIUS, *H. N.*, VIII, 111; XXXII, 112; PLUT., *De sera num. vind.*, 552 *f*-553 *a*.

27. AILIANOS, *H. A.*, III, 19.

cît puterea ei malefică este mai mare. Atît Plutarh, cît şi *Cyranidele* şi *Geoponicele* au făcut inventarul diferitelor părţi ale corpului ei care pot servi drept amulete[28]: inima focii, ţintuită pe catargul corăbiei, ocroteşte vasul de orice primejdie; perii lungi şi tepoşi din jurul botului aduc cea mai strălucită izbîndă; ghearele sale apără de orice fel de farmece, vindecă orice boală, alungă orice vrajă. Pe lîngă aceste privilegii pe care ea le împarte cu un mare număr de animale, foca este vestită prin darul de a preveni şi de a abate fenomene atmosferice precum tunetul, grindina şi furtuna. Potrivit lui Plutarh, pielea de focă nu poate fi niciodată lovită de trăznet; în *Cyranides*, dacă se anină la pronă o piele de focă, corabia nu va fi niciodată atinsă de focul ceresc; ba, mai mult, după aceeaşi culegere, pielea focii abate tunetul, primejdiile şi duhurile. În sfîrşit, *Geoponica* numeşte în trei rînduri pielea aceluiaşi animal drept mijlocul cel mai eficace de ocrotire a viţei de vie, a holdei de grîu şi a ogoarelor cultivate împotriva pagubelor provocate de grindină.

Foca este de două ori ambiguă: atît în atitudinea ei dublă, în «duplicitatea» ei faţă de oameni, cît şi în modul ei de viaţă, cînd terestru, cînd marin. Lîngă aceste două tipuri de ambiguitate trebuie socotit un al treilea: incertitudinea care marchează un animal, peşte şi patruped în egală măsură. Această ultimă formă de ambiguitate se manifestă deopotrivă în mersul straniu al focii şi în extremităţile ei cu totul neobişnuite. Mers straniu, cîtă vreme focile, aşa cum observă Aristotel, deşi animale acvatice, -au picioare, iar corpul lor, deşi sînt patrupede terestre, se sfîrşeşte cu înotătoare. Foca pare a se tîrî, ea înaintează lunecînd, se deplasează unduindu-se, şerpuieşte, am spune, alipindu-şi membrele anterioare de-o parte şi de alta a trupului, prin

28. PLUT., *Quaest. conviv.*, 664 *c*; *Cyranides*, II, in *Les Lapidaires (grecs)*, ed. Mély şi Ruelle, t. II, 1, 1898, p. 76, r. 24-77, r. 22; *Cyranides*, IV, in *o. c.*, p. 120, r. 26-121, r. 20; *Geoponica*, I, 14, 3 şi 5, p. 29, 2 *sq.* Beckh; V, 33, 7, p. 155, 14 *sq.* Beckh.

contracții și legănări înmulțite ale corpului. Naturaliștii antici nu au scăpat prilejul de a consemna un mers atît de specific: «Înotătoarele, de folos în mare, le țin loc de labe pentru a se tîrî pe pămînt», scrie Plinius cel Bătrîn[29]; potrivit lui Aristotel, «foca, în loc să meargă, se lasă să alunece pe pante, neputincioasă cum este de a se sprijini pe picioarele sale»[30]. Într-un capitol din *Istoria animalelor* consacrat feluritelor moduri de viață, după ce a arătat cum, dintre animalele terestre, unele zboară și altele se mișcă pe sol, iar, printre acestea din urmă, unele merg, altele se tîrăsc și altele, în sfîrșit, se deplasează unduindu-se, Aristotel ajunge la observația potrivit căreia anumite păsări au «picioarele șubrede» *(kakópodes)* și, de aceea, se numesc «apode» *(ápodes)*. În acest loc al expunerii sale, el introduce o remarcă privitoare la focă: «Foca, de asemenea, are picioare atrofiate *(kekolobōménoi pódes)*»[31]. Verbul întrebuințat, *koloboûsthai*, este tot acela pe care Aristotel îl folosește, în același tratat, pentru a caracteriza morfologia peștilor: «Ei nu au nici picioare, nici brațe, nici aripi; întreg corpul lor, de la cap pînă la coadă, nu este decît un trunchi continuu; părțile lor exterioare sînt ciuntite *(kekolóbōtai)*»[32]. Avînd părțile exterioare trunchiate, «foca este un soi de patruped schilod *(hōsper pepērōménon... tetrápoun)*», ale cărui extremități sînt atent descrise în *Istoria animalelor* cu următorii termeni: «Imediat după omoplat sînt alipite picioarele dinainte, asemănătoare unor mîini, precum cele de urs, căci ele au cinci degete, fiecare deget fiind alcătuit din trei flexiuni *(treîs kampás)* și o gheară scurtă. Picioarele dinapoi au cinci degete cu articulații și gheare — și unele, și altele asemănătoare celor ale membrelor anterioare —, iar, prin forma lor, se apropie de cozile de pește»[33]. În această descriere, ca și în cele precedente, accentul cade, în

29. PLINIUS, *H. N.*, IX, 42.
30. ARISTOTEL, *Hist. anim.*, 567 *a* 7 *sq.*
31. ID., *ibid.*, 497 *b* 24.
32. ID., *Part. anim.*, 695 *b* 2.
33. ID., *Hist. anim.*, 498 *a* 31-*b* 4.

primul rînd, pe ambiguitățile focii: cînd patruped, cînd pește; cînd înzestrată cu picioare și mîiini, cînd lipsită de brațe și gambe. Incertitudini de vocabular traducînd cu fidelitate ambivalența unui animal care oscilează la nesfîrșit între statutul de pește și cel de patruped, un animal înzestrat cu picioare și labe asemeni vietăților terestre, lipsit însă, în același timp, de brațe și gambe, asemeni vietăților marine. În al doilea rînd, aceeași descriere subliniază în chip foarte net faptul că ambivalența modului de viață hărăzit focii își găsește expresia cea mai desăvîrșită în morfologia particulară a extremităților pinipedului amfibiu. Aceste membre cu articulații multiple sînt oare mîini, picioare sau înotătoare? Enigmă mereu deschisă: aceste picioare sînt înotătoare, aceste înotătoare sînt mîini. Patruped cu înotătoare, pește cu mîini, un fel de făptură umană lipsită de brațe și picioare sau, chiar, om-pește și pește-patruped, toate aceste definiții posibile pe care le implică discursul lui Aristotel arată îndeajuns de limpede cum imaginea focii oscilează între trei termeni: pește, patruped, om, termeni a căror tensiune conferă acestui model animalier un profil și o configurație fără pereche. În sfîrșit, cea de-a treia trăsătură a descrierii extremităților focii este importanța atribuită de Aristotel conceptului de curbură: atît degetele labelor din față, cît și cele ale picioarelor posterioare au fiecare trei flexiuni, *treîs kampás;* iar forma lor evocă aparența sinuoasă a unei cozi de pește. Foca este o ființă curbă prin amîndouă extremitățile sale; iar această însușire fundamentală a siluetei sale este potențată și mai mult de alura ei șchioapă, de înaintarea ei sinuoasă și de mersu-i curb.

În descrierea deosebit de cuprinzătoare transmisă de Suetonius, Telkhinii, înzestrați cu darul metamorfozării, nu sînt robiți unei singure forme animaliere: ei se aseamănă cînd unor daimoni, cînd unor oameni, iar alteori unor pești. Înfățișarea de piniped amfibiu pe care o pot lua Telkhinii nu este, așadar, singura metamorfoză pisciformă a acestor fauri marini. Foca poate fi totuși socotită drept o formă

privilegiată a Telkhinilor, întrucît modelul ei animalier dă acestor metalurgi ai mării prilejul de a-şi dezvălui trăsăturile esenţiale ale figurii lor mitice. Într-adevăr, asemănările dintre modelul focii în gîndirea greacă şi reprezentarea Telkhinilor în mituri marchează anumite puncte fundamentale[34]. Ca şi focile, Telkhinii ezită între statutul de oameni şi condiţia de peşti: locuitori dintîi ai insulei Rhodos, ei au răsărit din marea în care, pînă la urmă, vor fi din nou azvîrliţi de fiii Soarelui. Mai precis, rolul lor în tradiţiile mitice rhodiene îi desemnează drept mediatori între mare şi pămînt, puteri a căror carieră, în întregimea ei, nu poate fi separată de reprezentarea Rhodosului ca o insulă plutitoare, ca un pămînt pe jumătate contopit cu apa mării. În sfîrşit, Telkhinii metalurgi — cele dintîi făpturi omeneşti din Rhodos — sînt totodată, pentru întreaga tradiţie, fiinţe cu putere de deochi: privirea lor strică orice atinge, ei pregătesc otrăvuri dintr-un amestec de rădăcini vegetale, revarsă pe pămînt apa Styxului uscîndu-l, aduc grindina, zăpada şi furtuna oriunde poftesc, exercitînd asupra fenomenelor atmosferice aceeaşi putere pe care tradiţia o recunoaşte focilor.

Din această sumară confruntare putem observa faptul că modelul mitic al metalurgilor din Rhodos reuneşte toate trăsăturile conceptuale care ne-au părut a fi pertinente în definiţia dată focii. Această concluzie impune totuşi o dublă rezervă: modelul animalier al pinipedului amfibiu, chiar dacă aduce lumină asupra Telkhinilor în ipostaza lor de daimoni marini şi de fiinţe primordiale, nu pare a ilustra relaţii foarte precise cu funcţia metalurgică a acelorași puteri. Pe de altă parte, o trăsătură importantă a modelului întruchipat de focă, şi anume natura stranie a extremităţilor ei, nu găseşte, aparent, nici un corespondent în reprezentarea Telkhinilor. La drept vorbind, aceste două aspecte nu pot fi disociate, iar analiza lor reclamă o abordare directă. În

34. Cf. *supra*, nota 1.

fapt, acest ultim atribut al modelului animalier conotează, în modul cel mai adecvat, calitatea de făurari a Telkhinilor.

Pentru a descoperi legătura dintre extremitățile ambigue ale focii și activitatea metalurgică a Telkhinilor, sîntem nevoiți a recurge la un alt model animalier care integrează în elementele sale constitutive afinități explicite între morfologia extremităților lui și activitatea tehnică a făurarului. Acest animal care se caracterizează, deopotrivă, prin ciudățenia membrelor sale și prin complicitatea lui cu metalurgul este crabul, *karkínos*, monstrul marin asociat atît Kabirilor, cît și lui Hephaistos. O glosă a lui Hesykhios stabilește, într-adevăr, următoarea echivalență: «Kabirii sînt crabi, *karkínoi*, animale cu deosebire cinstite în Lemnos, unde sînt socotite în rîndul zeilor. Se mai spune despre ei că sînt fiii lui Hephaistos»[35]. Puteri ale Mării cu funcțiune metalurgică, rod al însoțirii dintre Hephaistos și Kabeiro, fiica lui Proteus, regele focilor, Kabirii sînt identificați cu animalul care unește în chip foarte strîns marea și metalurgia: *karkínos*, numele grecesc al crabului desemnînd, totodată, cleștii făurarului[36]. Imaginea crustaceului marin apare astfel, în ochii grecilor, inseparabilă de reprezentarea uneltei care vine în prelungirea mîinilor făurarului și care îi înlesnește mînuirea metalului incandescent.

Asemeni focii, crabul este un animal amfibiu: «El viețuiește în apropierea uscatului; se deplasează pe pămînt și se cuibărește în gropi»[37]. Spre deosebire totuși de focă, crabul nu este văzut deseori ca un mediator între apă și pămînt. Originalitatea lui stă altundeva: în extremitățile sale, în modul lui de a merge, în forma membrelor și a cleștilor săi. Iată, bunăoară, o descriere a crabului coadă-tare, *págouros:* «Monstru cu picioare răsucite *(rhaiboskelê)*, cu doi clești *(díkhalon)*, care se ascunde în nisip *(ammodyé-*

35. HESYKH. *s.v. Kábeiroi.*

36. Cf. A. B. COOK, *Zeus*, II, 1, p. 665-667 și Marie DELCOURT, *Héphaistos ou la Légende du magicien*, Paris, 1957, p. 182.

37. ARIST., *Part. anim.*, 684 *a* 4-5.

tan), merge de-a-ndăratelea *(opisthobámon)*... înotător cu opt picioare *(oktápoun nḗktan)*»[38]. Monstru cu picioare răsucite, crabul este, pentru întreaga tradiție, o vietate care nu merge drept înainte: el umblă de-a curmezișul și înaintează pieziș. Toate animalele, spune Aristotel, se mișcă în același chip; fie că au patru picioare sau mai multe, ele se deplasează în diagonală *(katà diámetron)*, pășind, rînd pe rînd, cu piciorul drept dinainte, apoi cu piciorul stîng dinapoi, și tot așa. Toate au două picioare de înaintare, toate, cu excepția crabului, care are patru de acest fel[39] și care merge într-o parte, *eis tò plágion*[40]. Iar proverbul grecesc răspunde descrierii naturalistului: «Niciodată nu vei face să meargă drept un crab»[41]. Alura acestui polipod apare cu atît mai tulburătoare cu cît el este înzestrat cu picioare răsucite și poartă înaintea carapacei sale doi clești uriași. Membrele anterioare și membrele posterioare ale crabului, spre deosebire de cele ale focii, sînt net distinse: cleștii îi slujesc să prindă într-o strînsoare cumplită, pe cînd picioarele îi asigură deplasarea pe uscat. Diferențiate în funcțiunile lor, extremitățile crabului se opun unele altora într-un mod aparte: prin orientarea lor. «Cleștii crabilor nu sînt folosiți pentru mers, ci pentru a apuca și a ține strîns, asemeni mîinilor; de aceea, cleștii se îndoaie în sensul opus picioarelor: acestea se strîng înăuntru, cleștii se îndoaie în afară *(toùs mèn... epì tò koîlon, toùs d'epì tò peripherès kámptousi kaì helíssousi).*»[42] Animat de un mers pieziș care conjugă două direcții, înainte și înapoi, *karkínos* împlinește în structura sa morfologică o dublă sinteză de elemente contrarii. În loc de a fi ușor întoarse către exterior, picioarele crabului sînt orientate către interior, cel din

38. *Anth. Palat.*, VI, 196.

39. ARIST., *Hist. anim.*, 490 *b* 5 *sq.*

40. ARIST., *De inc. anim.*, 712 *b* 13 *sq.*, 713 *b* 24 *sq.*

41. ARISTOFAN, *Pacea*, 1083. Cf. ESOP, *Fab.* 151 ed. Chambry; ATHEN., XV, 695 *a* = Bergk, *P.L.G.*[4], III, p. 648.

42. ARIST., *Part. anim.*, 683 *b* 33 *sq.*

stînga îndoindu-se spre dreapta, iar cel din dreapta spre stînga. Acestei duble torsiuni a membrelor inferioare, reunind cele două direcţii opuse, vine să i se adauge, într-un model simetric, dubla orientare a cleştilor, a căror mişcare reproduce, răsturnat, mişcarea membrelor inferioare. În părţile sale extreme, ca şi în mersul său, modelul animalier al crabului realizează sinteza tuturor direcţiilor: între înainte şi înapoi, stînga şi dreapta.

Picioare răsucite, mers pieziş, direcţie dublă şi divergentă, toate aceste trăsături — socotite de noi a fi caracteristice crabului — evocă, în chip stăruitor, figura celui mai vestit dintre făurarii greci: Hephaistos, zeul *polymētis*[43], căruia crabul îi este nemijlocit asociat în insula Lemnos. În lumina tradiţiei literare, înfăţişarea fizică a zeului metalurg se lasă definită prin trei epitete: *kyllós* (în compusul *kyllopodíōn*), *khōlós* şi *amphigyéeis*. Toate cele trei atribute privesc membrele făurarului: primul conotează forma curbă, al doilea natura lor trunchiată, iar cel de-al treilea — dubla orientare în sensuri opuse. *Kyllopodíōn*, Hephaistos este un zeu cu picioare strîmbe, cu membre răsucite[44]. În vocabularul medical, *kyllós*, strîmb, se opune termenului *blaisós*, sucit înspre înăuntru, aşa cum luxaţia spre exterior răspunde luxaţiei spre interior[45]. Dar, dincolo de această specializare din limbajul medicilor, *kyllós* desemnează, în egală măsură, piciorul chircit şi mîna sucită, mîna făcută căuş, a cărei formă evocă de asemenea, în mintea grecilor, cleştele crabului[46]. *Karkinoûn toùs daktylous* înseamnă a-ţi îndoi degetele, a le întoarce spre interior, a da mîinii o formă asemănătoare cleştilor crabului[47]. Avînd membrele încovoiate, Hephaistos este, cu adevărat,

43. *Il.*, XXI, 355; 367 (*polýphrōn*).

44. *Il.*, XVIII, 371. Cf. Marie DELCOURT, o. c., cap. V: «Le Magicien infirme» (p. 110-136).

45. *Traité des Articulations*, 53, t. IV, p. 232-234 Littré.

46. ARISTOFAN, *Cavalerii*, 1080; *Păsările*, 1379.

47. Cf. ANTIPHANES, 55 Kock.

un olog, *khōlós*. Fără altă complinire, *khōlós* descrie o făptură vie ca fiind ciuntită, mutilată, schilodită; construit cu sintagma *héteron póda*, același adjectiv înseamnă șchiop[48]; însoțit de *tèn kheîra*, capătă sensul de ciung[49]. Fără a avea picioarele strîmbe, în sensul propriu al cuvîntului, Hephaistos nu este nici șchiop: el are «amîndouă picioarele schilodite», *hekatérous toùs pódas khōlós*[50], sau «extremitățile inferioare schilodite» *(pērōthénta tàs báseis)*[51]. Extremități curbe și mutilate, aceste două trăsături ale lui Hephaistos sînt întrucîtva reluate în cel de-al treilea epitet al zeului, *amphigyḗeis*. Interpretat de H. Vos ca însemnînd «cu amîndouă picioarele răsucite», analizat de L. Deroy în sensul «care are o direcție dublă și divergentă»[52], acest epitet homeric traduce, în modul cel mai adecvat, particularitățile morfologice atribuite lui Hephaistos în reprezentările figurative ale ceramicii arhaice. Pe o seamă de vase — a căror importanță pentru analiza lui Hephaistos a fost arătată de Marie Delcourt[53] — estropierea făurarului este înfățișată în felurite chipuri care pot fi rezumate în două modele complementare: de o parte, prin extremități răsucite, picioare îndoite, gambe strîmbe; de cealaltă, printr-o dublă orientare, indicată fie prin piciorul stîng întors spre înainte, pe cînd dreptul este răsucit către înapoi; fie prin poziția alăturată a călcîielor, unul orientat spre stînga, iar celălalt spre dreapta[54]; fie, în sfîrșit, prin contrastul dintre capul întors spre înainte și picioarele îndreptate către înapoi.

48. *Il.*, II, 217.

49. PLATON, *Legile*, 794 *e*.

50. Aceasta este expresia întrebuințată de ANTIGONOS, *Hist. Mirab.*, 45 in *Paradox. gr.*, p. 54-55 Giannini, pentru a defini sensul adjectivului *amphigyḗeis*. Sens confirmat de mai multe scolii.

51. APOLL., I, 3, 5.

52. H. VOS, *s.v.* «*amphigyos*», in *Lex. Frühgr. Epos*, p. 674; L. DEROY, «*Amphigyḗeis*», *Rev. Hist. Rel.* 150, 1956, p. 129 *sq.*

53. Cf. M. DELCOURT, *o. c.*, p. 91-99.

54. Cf. E. BUSCHOR, «Meermänner», *Sitz. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Ph.-hist. Abt.*, 1941, t. II, p. 27, fig. 17.

Fie că are o dublă orientare ori este înzestrat cu picioare răsucite, făurarul mitic este întotodeauna o făptură cu mersul ambiguu și cu membre neobișnuite. Acest aspect fundamental al metalurgului este ilustrat, în planuri învecinate, de cele două modele animaliere care ne-au apărut a fi strîns solidare cu reprezentarea mitică a făurarului: crabul și foca, cel dintîi în Lemnos, asociat Kabirilor, iar celălalt în Rhodos, înrudit cu Telkhinii[55]. Astfel, prin intermediul omologiei dintre cele două modele animaliere, ultima trăsătură a focii, care nu părea a-și afla un corespondent în mitul Telkhinilor, capătă o semnificație deplină: funcția metalurgică a acestor puteri tulburătoare este conotată prin mersul sinuos și extremitățile curbe ale însoțitoarelor Bătrînului Mării. Asemeni crabului cu alură piezișă, foca, prin mersu-i curb, vine să pună în lumină un atribut fundamental al făurarului: ambiguitatea membrelor, trăsătură prin care se distinge un zeu ca Hephaistos, forma singulară impusă picioarelor lui denunțînd astfel, în ordinea figurativă, propria-i *metis*, gîndurile iscusite și inteligența lui demiurgică. Întrucît Hephaistos nu este, așa cum s-a sugerat[56], infirm și diform, fiindcă a fost inițiat în meșteșugul magiei. Lumea greacă nu pare a cunoaște exemplul mutilărilor la care sînt supuși magicienii în anumite societăți australiene sau germanice, iar, dacă Amazoanele[57] își schilodesc, într-adevăr,

55. Scorpionul pare a juca un rol identic cu acela al crabului. Amuleta «feniciană» de la Arslan-Tash, publicată de A. Caquot și R. du Mesnil du Buisson («La seconde tablette ou petite amulette d'Arslan-Tash», *Syria*, 1971, p. 391-406), înfățișează un gnom cu capul mare, avînd trăsături canine și un ochi uriaș și bulbucat. Monstrul isprăvește de înghițit un trup de om, dar, pe cînd capul i se întoarce spre dreapta, membrele sale inferioare au o orientare ambiguă, terminîndu-se cu doi scorpioni de mărime uriașă. Inscripția, comentată de editori, pare a-l desemna pe acest daimon aducător de ghinion cu numele de *Alasiot* sau «Cipriot», sugerînd astfel faptul că monstruosul personaj, locuitor al insulei metalurgilor, ar trebui socotit o rudă apropiată a Telkhinilor, situați de tradiția greacă atît în Cipru, cît și în insula Rhodos (p. 402).

56. M. DELCOURT, *o. c.*, p. 110-136.

57. *Traité des Articulations*, 53, t. IV, p. 232-234 Littré. Este una din rarele informații de origine greacă în care teza Mariei Delcourt părea

copiii de sex bărbătesc, frîngîndu-le genunchii și coapsele, ele urmăresc să-i împiedice a unelti împotriva femeilor și să-i condamne pe cei infirmi la meseriile sedentare de făurari și de cizmari, cîtă vreme, într-o societate în care singure femeile exercită funcțiunea războinică, aceste meșteșuguri sînt semnul servitutii și neputinței hărăzite bărbaților.

Dimpotrivă, privilegiul de a avea o direcție dublă și divergentă subliniază puterea lui Hephaistos. Căci, pentru a supune puterile schimbătoare și fluide ale focului, ale vînturilor și minereului, cu care făurarul este nevoit să se măsoare, inteligența lui Hephaistos și propria-i *metis* trebuie să fie mult mai mobile și mai polimorfe, să includă înlăuntrul lor virtuțile naturii oblice și curbe ai căror posesori sînt, în gradul cel mai înalt, crabul și foca, aceste creaturi pe jumătate cufundate în elementul marin, de care metalurgia grecilor pare să se fi legat, odinioară, prin relații atît de profunde.

a-și găsi un sprijin. De fapt, fondul problemei rămîne neschimbat, căci, în acest context mitic în care masculinul și femininul sînt inversate, este vorba despre o simplă transpoziție a contrastului clasic dintre războinici și artizani.

V

CONCLUZIE

X

CERCUL ŞI LEGĂTURA

În împărăţia zeilor supuşi autorităţii senine a lui Zeus, *metis* este, am spune, dintre toate, privilegiul acordat cu cea mai mare generozitate. Nu pentru că ea ar fi un fel de bun-simţ împărţit, în măsură egală, tuturor locuitorilor Olimpului, ci întrucît repartiţia puterilor între diferitele figuri ale panteonului atrage după sine, în chip necesar, o anume dispersiune a acestei forme de inteligenţă. Polimorfă şi variată, *metis* îşi găseşte un cîmp de acţiune în multiplele priceperi pe care zeii le au în stăpînire. Această difuziune se corelează însă cu o anumită îngrădire concertată a părţii de *metis* care poate reveni fiecăruia. Dacă Zeus este cel mai din belşug înzestrat cu această virtute, el nu are totuşi putinţa de a o folosi după plac în dauna altora mai puţin dăruiţi: vremea lui Kronos a apus, iar suveranitatea nu mai trebuie cucerită. Dimpotrivă, domnia lui Zeus este consolidată prin toată zestrea de *metis* a lumii numai în virtutea faptului că ea are misiunea de a impune fiecăreia dintre puterile divine respectarea limitelor care i-au fost hărăzite în ordinea cosmosului. Ceea ce nu înseamnă însă că toţi zeii sînt mai puţin sau mai mult înzestraţi cu *metis*. Nici Demeter, nici Poseidon, nici Artemis şi nici Apollon nu par a se împărtăşi din ea, nu mai mult decît Dionysos, ale cărui procedee magice şi scamatorii nu ţin niciodată, propriu-zis, de *metis*. O analiză de ansamblu a structurilor panteonului nu ar putea nesocoti această împărţire fundamentală între zeii dăruiţi cu *metis* şi ceilalţi. În continuarea cercetării noastre însă, vom căuta să desprindem, în primul

rînd, diferențele existente înlăuntrul grupului alcătuit din zeii dăruiți cu *metis*.

Într-adevăr, în lumina tipurilor de *metis* încep să se contureze distanțele și deosebirile dintre mijloacele de acțiune privilegiate ale fiecărei puteri divine, chiar în sînul teritoriului pe care una dintre ele pare a-l stăpîni cu tot atîtea drepturi ca și rivala sa imediată, fie că este vorba despre priceperile tehnice, în cazul Athenei și al lui Hephaistos, sau despre întreg planul legăturilor de dragoste, în ceea ce-i privește pe Hermes și pe Afrodita. Tradiția orfică potrivit căreia Hephaistos și Athena au primit în comun de la Ciclopi stăpînirea artelor[1] nu înseamnă că abilitatea unora acoperă pe deplin competența celorlalți, ca și cum triada făuritorilor trăsnetului și ai tunetului, în generațiile următoare, ar fi lăsat locul unui cuplu de zei experți în toate meșteșugurile tehnice. În miturile consacrate luptelor de cucerire a puterii în care ei își fac apariția, Ciclopii sînt, cu precădere, artizanii suveranității, avînd însărcinarea de a-i procura lui Zeus arme magice, însemne vădite ale stăpînirii focului — acest foc înspăimîntător și paralizant care este mai mult un mijloc pur de încătușare și supunere a adversarului decît o putere tehnică[2] —, pe cînd, în generația Olimpienilor, Hephaistos și Athena răspund de ansamblul activităților tehnice reprezentate în lumea oamenilor printr-o mare varietate de priceperi, de la metalurgie și olărit pînă la țesut și prelucrarea lemnului, între care se numără și dibăcia vizitiului, arta cîrmaciului, precum și un anumit mod de întrebuințare a armelor. Ori de cîte ori Athena se întîmplă să fie promovată într-o poziție dominantă, la rangul de divinitate «poliadă», cum ar fi, bunăoară, cu prilejul sărbătorii *Apaturiilor* — sărbătoare a tuturor membrilor unei fratrii —, Hephaistos ajunge să ocupe tot teritoriul disponibil, devenind, din stăpîn al focului metalurgic, născocitorul focului civilizator, al focului

1. *O. F.*, 178-179 Kern.
2. Cf. *supra*, p. 105-106 *sq.*

bucătăriei şi al sacrificiului, fără de care viaţa omenească nu s-ar fi putut statornici[3]; dar, îndeobşte, în toate ocaziile în care Athena şi Hephaistos stau alături, competenţa unuia este strict delimitată de a celeilalte. Zăbala calului, după cum am văzut, este o piesă tehnică a cărei fabricare cu ajutorul focului ţine de măiestria făurarului, dar mîna căreia îi este dat să o aplice făpturii zămislite de Poseidon cunoaşte meşteşugul de a struni şi de a călăuzi drept. În domeniul calului şi al artei ecvestre, puterea Athenei se manifestă prin eficacitatea deopotrivă tehnică şi magică a frîului cu care călăreţul îşi supune bidiviul. Athena nu poate însă exercita acest mod propriu de acţiune fără complicitatea activă a partenerului său, Hephaistos. Căci unealta din metal este atît de energică în îmblînzirea firii nestăpînite şi năvalnice a calului întrucît se naşte din flacără, ea fiind un produs al focului metalurgic de la care moşteneşte dubla sa virtute, aceea de a prinde într-o legătură magică şi de a fi veşnic neadormită.

«Nimic nu seamănă cu o fiinţă vie mai mult decît focul»[4]: afirmaţia lui Plutarh reprezintă, pentru gîndirea greacă, un fapt de netăgăduit, care justifică afinităţile acestui element atît cu Hephaistos, cît şi cu Hermes. Căci, în cazul amîndurora, propria *metis* se defineşte în raport cu focul şi forţa lui dătătoare de viaţă, de la care ei preiau, fiecare în parte, cîte un aspect particular. În îndeletnicirile sale de făurar, Hephaistos este un zeu nedespărţit de foc, dar de un foc care topeşte minereul şi permite obţinerea aliajului. Prin funcţia lui, focul cuptorului nu se stinge niciodată. Hephaistos nu pierde vremea pentru a-l isca prin frecarea stăruitoare a două surcele; puterea lui străluceşte în mînuirea iscusită a foalelor care întreţesc sau domolesc arşiţa jăraticului. În peştera în care Thetis vine să-i comande arme

3. ISTROS, *FGrHist* 334 F 2 Jacoby.

4. PLUTARH, *Quaestiones convivales*, 7, 4, 703 *a-b*; *Quaestiones Romanae*, 75, 281 *f*. Cf. L. RADERMACHER, «Lebende Flamme», *Wiener Studien* 49, 1931, p. 115-118.

noi pentru feciorul ei, Hephaistos apare asemeni unui stăpîn al vînturilor; el nu are decît a porunci foalelor să sufle: pe dată «ele, supuse meşterului, se înfoaie de o suflare aprinsă şi felurită *(pantoíē)*, mai iute sau mai alene, după voia lui Hephaistos şi potrivit cu înaintarea lucrului»[5]. Ca şi *metis*, focul este o făptură multiplă *(pantoîos)*, el poate lua orice înfăţişare, de la cea mai cumplită la cea mai comună, muşcînd cu o văpaie năprasnică ceea ce limba-i tocmai atinsese cu pîlpîiri slabe. Dar acest foc polimorf — şi numim aici un alt aspect al formei sale de *metis* — ştie totodată să se mlădieze după modalităţile de prelucrare a metalelor, îmbrăţişînd curbele temporale care guvernează procesul tehnologic, şi să făurească astfel giuvaeruri strălucitoare şi salbe meşteşugite, acele *daídala* ale căror sclipiri, bogăţie de culori şi farmec nesfîrşit dezvăluie nu numai viaţa ce le animă, ci şi «gîndurile iscusite» ale artizanului care le-a conceput. Faţă de focul demiurgic al lui Hephaistos, acela aparţinînd lui Hermes pare a fi o flăcăruie oarecare. De bună seamă, şi acesta este un foc care frige carnea şi pe care crainicul are datoria de a-l aprinde. Dar, inspirat de *metis*, Hermes face să scapere acest foc alimentar prin răsucirea rapidă a două bucăţi de lemn, îl născoceşte în toiul nopţii, la întoarcerea dintr-o incursiune peste hăţişuri şi ogoare. Iar, îndată ce şi-a isprăvit treaba cu el, se şi gîndeşte să-i şteargă urmele[6]. Este un foc mişcător, asemeni lui Hermes, un foc născut dintr-o împreunare sexuală, ca şi zeul din Kyllene. El tîşneşte într-un spaţiu deschis străbătut de o putere stăpînitoare a trecerii, un zeu care nu poate fi surprins niciodată, pişicher şi descurcăreţ, aflat în contrast cu puternicul făurar, bine protăpit în fierăria sa, lîngă focul în jurul căruia nu se mişcă decît anevoie, învîrtindu-se printre foale[7]. Pentru definirea acestui spirit descurcăreţ caracteristic lui Hermes, grecii au la

5. *Il.*, XVIII, 468-473.
6. *Imnul homeric către Hermes*, 108-141.
7. *Il.*, XVIII, 372: *helissómenon perì physâs*.

îndemînă un cuvînt care conjugă ideea focului cu aceea a gestului dibaci: *pyrpalámēs*[8]. În tratatul consacrat de Suetonius termenilor injurioşi, cuvîntul desemnează un strengar, altfel spus, un «*panoûrgos*»[9], pentru lexicografi însă, precum Hesykhios şi Pausanias, *pyrpalámēs* este un pezevenghi, un *poikílos*, un individ care înţelege numaidecît şi care, într-o clipită, pune la cale un mişmaş: iute ca focul, *palamômenos ísa pyrí*[10]. În imnul homeric în care se povesteşte cum, în timpul nopţii, el a făcut să dispară vitele lui Apollon, Hermes ţîşneşte ca un fel de flăcăruie daimonică, într-atît este de vioi şi uluitor de dibaci. De-a lungul unui şir de imagini şi de comparaţii, întreaga-i *metis* pare a se concentra în văpaia privirii sale.

Născut în zori, la amiază el cîntă la cithară[11], iar inteligenţa lui este de pe-acum atît de vie, încît nu poate fi asemuită decît unei scîntei care ţîşneşte dintr-o privire[12]. Seara, Hermes a şterpelit cireada fratelui său, iar, cînd se întoarce spre a se strecura pe furiş în scutecele părăsite de dimineaţă, nădăjduind să abată astfel atenţia lui Apollon, el pare asemeni unui tăciune aprins de stejar verde care a fost acoperit cu un strat gros de cenuşă[13]. În istorisirea întîmplărilor pe care Apollon le deapănă cu o înfăţişare gravă dinaintea adunării zeilor, bezna din peşteră devine şi mai deasă, ba chiar este atît de adîncă încît nici vulturul cu ochiul lui ager n-ar fi putut vedea nimic înăuntru. Dar

8. *Palámē*, palmă sau mînă, desemnează îndemînarea, priceperea, mişmaşul, trucul (ALCEU, fr. 249, 7 Lobel şi Page; 380; 378; THEOGNIS, 624; 1018; HERODOT, VIII, 19; ARISTOFAN, *Viespile*, 645; PINDAR, *Olympice*, XIII, 52; etc.).

9. SUÉTONE, *Des termes injurieux*, 149 p. 57 Taillardat.

10. PAUS. ATTIC., *Lex.*, o, 46 p. 206, 16 Erbse; HESYKH., s.v. *Imnul homeric*, 357, foloseşte *diapyrpalámēsen* pentru a-l descrie pe Hermes aducîndu-şi acasă prada.

11. *Imnul hom. către Hermes*, 17.

12. 45.

13. 237-238. Există un Hermes mînjit peste tot cu cenuşă neagră, care năvăleşte din fundul casei pentru a speria copiii (CALLIMAH, *Imnul către Artemis*, 68-69).

această potențare este menită a da mai multă strălucire luminii scăpărate de privirea lui Hermes, un Hermes care se preface a fi cufundat într-un somn dulce, atunci cînd el, de fapt, stă la pîndă, treaz de-a binelea[14] și într-atît de preocupat să ticluiască și să închipuie vicleșuguri, încît de multe ori se vede nevoit să se frece la ochi cu mîna spre a domoli văpaia lor și spre a ascunde focul a cărui sclipire l-ar fi putut descoperi chiar și în adîncul ascunzătorii sale întunecoase[15]. Ca și cum acest zeu al nopții, priceput mai bine ca nimeni altul să ascundă și, în același timp, să stea ascuns, nu putea fi trădat decît de scînteierea propriei sale *metis*.

Apollon îl va putea tîrî dinaintea Olimpului pe nevîrstnicul său frate care va continua să clipească din ochi, în timp ce sprîncenele îi joacă[16]. Va fi silit, pînă la urmă, să-i recunoască lui Hermes privilegiile cu care propria-i *metis* are să-l învrednicească în lumea zeilor. Împărțirea puterilor între cei doi frați este cu atît mai lesne de făcut, cîtă vreme, chiar dacă domeniile lor se întretaie în anumite puncte, unul se împărtășește din *metis*, iar celălalt nu are știință de darurile ei.

*
* *

În structura organizată a panteonului, *metis* intervine numai spre a marca deosebirile, spre a împărți competențele și a delimita puterile între zei. Într-o anume măsură, poves-

14. 241-242. Acostînd pe tărîmul Feacilor, Ulise adoarme, răpus de osteneală, sub un strat gros de frunze, la adăpostul unor copaci stufoși: îngropat asemeni tăciunelui sub cenușă, asemeni jăraticului care, într-un capăt de țară, este ascuns «spre a păstra sămînța focului, *spérma pyrós*, așa încît să nu mai ai a merge să-l cauți departe» (*Od.*, V, 488-490). Dar, în vreme ce protejatul ei doarme, Athena, zeița cu privire învăpăiată, îi veghează somnul.

15. 356-361.

16. 387; 278-280; 415.

tirile şi istoriile înfăţişînd confruntările dintre zeităţile care, fără a pretinde niciodată să repună sub semnul întrebării rînduiala lumii, se dedau la demonstraţii ludice ale autorităţii lor, ar trebui căutate în afara discursului teologic în limitele căruia sînt narate cele mai multe dintre miturile greceşti despre zei. De vreme ce, în principiu, orice zeu meşter în legături se pricepe, totodată, să şi dezlege, iar strînsoarea fiecăruia este, prin definiţie, infailibilă, o luptă între zei deopotrivă înzestraţi cu *metis* ar fi asemenea urmăririi vulpii din Teumessos de către ogarul lui Kephalos: acesta era atît de iute încît nimeni nu-l putea lăsa în urmă, iar vulpea fugea atît de repede încît nimeni nu-i putea veni de hac[17]. Pentru a sublinia caracterul gratuit al unor astfel de înfruntări şi pentru a le înfăţişa în chip de simple divertismente, era nevoie să fie născocite situaţii în care dreptul legitim al unuia dintre parteneri i-ar asigura o izbîndă provizorie sau, cel puţin, i-ar îngădui, pentru scurt timp, să-şi exercite împotriva unuia dintre rivalii săi puterea de a lega şi de a supune.

O astfel de povestire cîntă în cinstea lui Ulise aedul Demodokos, dinaintea Feacilor: Hephaistos este batjocorit de Afrodita care îl încornorează cu Ares; pentru a se răzbuna pe cei doi ibovnici, soţul îi face să îndure strînsoarea legăturilor sale[18]. Legătura lui Hephaistos, zice un proverb, se spune despre ceea ce nu poate fi evitat *(áphykta)*[19]. Însă, odată lăsată în voia ei, puterea lui magică de încătuşare vine să pună în lumină, prin actul legării, trăsăturile esenţiale cărora *metis* le datorează biruinţele şi triumfurile ei.

Înştiinţat de Soare că soţia-i îl înşală în patul conjugal, Hephaistos se repede în fierăria sa pentru a făuri

17. ANTONINUS LIBERALIS, *Metamorfozele*, 41, 10.

18. *Od.*, VIII, 266-366.

19. APOSTOLIUS, 8, 76, în *Paroemiographi graeci*, II, 452, 4 Leutsch şi Schneidewin. Cf. M. DELCOURT, *Héphaistos*, p. 63.

lanturile nesfărîmate, legături pe care nimeni nu le poate desface *(desmoì árrhēktoi, álytoi)*. Îndată ce isprăvește de ticluit capcana *(teúkhein dólon)*, o parte o așază de jur împrejurul picioarelor patului *(khée désmata kýklōi hapántēi)*, iar restul îl agață de tavan, asemeni unei pînze de păianjen, atît de subțire, atît de fină încît nici chiar ochiul unui zeu nu o putea descoperi[20]. Nu-i mai rămîne decît să simuleze o plecare în Lemnos și cei doi amanți cad în plasă: «Lanțurile făurite de măiestria *(tékhnē)* multcugetatului *(polýphrōn)* Hephaistos se coboară asupra lor; ei nu se mai pot mișca, nu-și mai pot ridica brațele sau picioarele; înțelegeau acum că nu mai aveau nici o putință de scăpare *(oukéti phyktá)*»[21]. Soțul cunoaște legea, iar zeii sînt chemați să constate adulterul. Hohote de rîs, iar glumele zeflemitoare se țin lanț. Ei se minunează de «lucrarea» lui Hephaistos, de ale sale *tékhnai* [22] — atît capcana întinsă de el, cît și iscusința-i în făurirea legăturilor care nu pot fi frînte. O zicală umblă printre zei, batjocură la adresa lui Ares învinsul și slavă lui Hephaistos, cel neîntrecut în *metis*: uneori cel mai zăbavnic îi vine de hac celui mai sprinten. «Și iată cum Hephaistos, mocăitul *(bradýs)*, l-a prins pe Ares, deși el este cel mai iute *(ōkýtatos)* dintre zeii sălășluiți în vîrful Olimpului. Cu meșteșugul lui *(tékhnē)*, îl biruie însă cel beteag *(khōlós)*.»[23] În întrecerea celor mai iuți, Ares ieșea învingător, dar raportul de forțe este cu brutalitate răsturnat prin tertipurile lui Hephaistos: victorie surprinzătoare care nu ne uimește mai puțin decît atunci cînd îl vedem pe Antilokhos, în cursa de care, situîndu-se înaintea lui Menelaos, ai cărui

20. *Od.*, VIII, 274-281.

21. 296-299.

22. 327.

23. 329-332. După EUSTATHIOS, p. 1599, 36, expresia *kikhánei toi bradýs ōkýn* este împrumutată dintr-un proverb. Cf. B. BILINSKI, *L'Agonistica sportiva nella Grecia antica*, Roma, 1961, p. 21-23.

cai sînt totuşi mai ageri, ori — pentru a ne întoarce la lumea animalelor — atunci cînd descoperim în pîntecele preazăbavnicei *(bradýtatos)* broaşte de mare barbuni, care sînt cei mai agili *(tákhistos)* dintre toate vietuitoarele apelor[24]. Cu braţe şi picioare iuţi, aşa cum şade bine zeului războiului, Ares nu se bucură de reputaţia unei mari subtilităţi: el este o brută lipsită de orice umbră de *metis*. Lanţurile care îl ţin prizonier alături de Afrodita nu sînt, de altminteri, singurele de a căror lege trebuie să asculte[25]: un biet vînat pentru plasa lui Hephaistos. Adevărata pradă a făurarului nu este însă Ares, ci complicea lui. Căci soaţa lui Hephaistos este o putere a vicleniei şi a înşelăciunii: unduioasa-i *metis (aiolómētis)*[26], iscusinţa ei de a întinde capcane *(doloplókos)*[27], dorinţa ei nesăţioasă de a amăgi şi de a seduce[28], toate acestea fac din Afrodita o divinitate temută atît printre zei, cît şi printre oameni[29]. Asemeni lui Eros, nepotul zeiţei Metis, Afrodita se desfată vînînd, întinzînd capcane, doborînd în mrejele-i victimele reduse la neputinţă *(amēkhanía)* prin legătura filtrelor, vrăjilor şi farmecelor sale de dragoste[30]. Pe Zeus însuşi, oricît de puternică ar fi propria lui *metis*, Afrodita ştie în ce chip să-l ispitească şi să-l subjuge, cel puţin atunci cînd şi el consimte, cînd se învoieşte să ia parte — deseori nu fără încîntare — la vînătorile Afroditei, daurita zeiţă.

---

24. ARISTOTEL, *Istoria animalelor*, 620 *b* 25 *sq.*

25. Cf. *supra*, p. 137, n. 29.

26. ESCHIL, *Rugătoarele*, 1037. Cf. *Il.*, III, 416 *(mētisomai)*; *Imnul hom. către Afrodita*, 249 *(dároi kaì mḗties)* etc.

27. SAPPHO, I, 2 Lobel-Page.

28. *Il.*, XIV, 214 *sq.*; *Imnul hom. către Afrodita*, 7.

29. *Imnul hom. către Afrodita*, 34-44; 249-251.

30. Într-o conversaţie cu o hetairă, pe nume Theodote, Socrate îi arată cum să vîneze bărbaţii, prin ce meşteşuguri, prin ce fel de capcane, cu ce hăitaşi să-şi captureze vînatul (XENOPHON, *Memorabilia*, III, 11, 5 *sq.*).

Negreșit, în cazul de față, Afrodita se arată a fi un adversar mai puțin redutabil. Patima dragostei care o împinge în brațele lui Ares o prinde întrucîtva în propria-i capcană, lipsind-o pentru un timp de acea vigilență fără de care orice formă de *metis* pare pe jumătate paralizată. Dar legăturile pe care Hephaistos le-a făurit înadins pentru ea sînt, cu adevărat, de felul celor necesare capturării unei puteri a vicleniei. Rolul jucat de Hermes în această istorie pune în lumină unul dintre aspectele lui esențiale. Desigur, nu întîmplarea îl împinge în față, printre zeii îmbulziți dinaintea capcanei înfășurate dimprejurul Afroditei. Apollon îl ia peste picior, căci toți cunosc atracția pe care Hermes o simte pentru Afrodita: «Tu te-ai lăsa bucuros, pesemne, prins în legături strașnice, numai să dormi într-un așternut lîngă aurita zeiță»[31]. În ritualul de nuntă din Grecia, Hermes și Afrodita sînt adesea complici, el pentru a însoți mireasa de la casa părintească la noul cămin, ea pentru a favoriza uniunea sexuală, fără de care trecerea de la un foc domestic la altul ar fi rămas neîmplinită[32]. Pe deasupra, amîndoi au în comun vorbele înșelătoare care slujesc atît seducției cît și vicleniei[33]. Iar răspunsul dat de Hermes cuvintelor batjocoritoare ale fratelui său nu se mărginește la recunoașterea relațiilor privilegiate cu Afrodita, ci le întărește încă și mai mult, punîndu-le sub semnul unor legături atît de neîndurătoare încît numai un zeu stăpîn al legăturii, oferindu-se spre a fi înlănțuit, ar putea dori unele pe potrivă: «De m-ar ține strîns chiar și de trei ori mai multe lanțuri *apeírones*, numai să mă întind alături de Afrodita»[34].

31. *Od.*, VIII, 335-337.

32. HESIOD, *Munci*, 800 (precum și comentariul lui Proklos). Cf. JESSEN, s.v. «Hermaphroditos», *R.-E.* (1912), c. 718.

33. Cf. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*[2], Paris, 1973, p. 64-66.

34. *Od.*, VIII, 340-342: *desmoì mèn trìs tóssoi apeírones amphìs ékhoien...*

Ce au deosebit aceste legături pe care Hermes le reclamă pentru a fi mai strîns încătuşat la un loc cu Afrodita? Cîtă vreme mai înainte fuseseră descrise drept nesfărîmate, asemeni unor lanţuri din care nu mai poţi scăpa, acum sînt definite prin adjectivul *apeírōn*, al cărui sens este subiect de dispută în rîndul interpreţilor. Unii dintre ei ar vrea să recunoască aici imaginea legăturilor *nesfîrşite*, în timp ce alţii ar fi înclinaţi să stăruie asupra caracterului *infinit* ca număr al acestor legături. Totuşi, de la Porphyrios şi comentariile sale homerice, sensul expresiei — legături *apeírones* — este clar determinat[35]. Filozoful neoplatonician arată de la bun început că înţelesul cuvîntului *apeírōn* nu poate fi acela de «nenumărat», odată ce acest aspect al legăturilor se află deja subliniat prin expresia «de trei ori pe-atît» *(trìs tóssoi)*. Porphyrios ne atrage apoi luarea-aminte asupra faptului că noţiunea de *apeírōn* vine să conoteze puterea acestor legături care, spune el, sînt răsfirate în toate părţile şi nu au nici sfîrşit, nici început, nici *péras*, nici *arkhḗ*. Interpretarea adoptată nu lasă loc nici unui echivoc: dacă Homer alege epitetul *apeírōnes* pentru a descrie anumite lanţuri cu neputinţă de sfărîmat, *álytoi*, înseamnă că aceste lanţuri sînt circulare, *énkykloi*, în formă de verigi, *krikōtoí*, şi că închid victima în cercul lor, *dià tò en kýklōi periékhein*. Se pune astfel următoarea întrebare: care este, în ansamblul acţiunilor şi al formelor inteligenţei viclene, semnificaţia acestor legături «circulare» făurite de Hephaistos, în stare să înlănţuie un zeu mobil şi viclean atîta timp cît el însuşi doreşte, pentru a fi mai aproape de Afrodita, să rămînă prizonierul lor? Ce loc ar putea ocupa în cîmpul dominat de *metis* o noţiune precum

35. PORPHYRIOS, *Commentarium in Il.* XIV, 200, p. 191, 9-192, 12 Schrader. Un articol scurt, dar sugestiv, aparţinînd lui B. GENTILI «Sul testo del fr. 287 P. di Ibico», *Quaderni Urbinati* 2, 1966, p. 124-127, ne-a stîrnit interesul pentru explorarea cîmpul semantic al perechii *peîrar-apeírōn*.

«nemărginitul», *apeírōn*, cu dubla sa conotație de legătură și de circularitate?

Pentru a schița o primă configurație a ceea ce grecii obișnuiau să desemneze prin numele de «nemărginit» și pentru a distinge din capul locului cîteva dintre liniile de forță care străbat cîmpul semantic al conceptului de *apeírōn*, am putea porni, fără a cădea în capcanele unei lecturi etimologice, de la dezbaterea pe care lingviștii au deschis-o în jurul acestui cuvînt[36]. Analiza lingvistică, legînd strîns soarta adjectivului *apeírōn* de sensul lui *péras*, pare a oscila între două soluții: în cea dintîi, prefixul negativ *a-* se compune cu termenul *péras*; în cealaltă, aceeași marcă negativă se aplică radicalului **per- (peráō, peírō, peraínō)* desemnînd trecerea și parcurgerea. Or, în ceea ce privește sensul etimologic al cuvîntului *péras*, atestat totodată în limba greacă sub formele concurente *peîras* și *peîrar*, aceiași eleniști și lingviști sînt din nou împărțiți, unii pronunțîndu-se în favoarea acceptiunii de «limită, capăt, extremitate», iar ceilalți fiind de părere că semnificația fundamentală a termenului *péras* este aceea de «legătură». În lumina acestor interpretări date unui cuvînt a cărui complexitate semantică întreține divergențele de lectură, ne-am hotărît să punctăm două orientări majore în cadrul cîmpului semantic circumscris de perechea *apeírōn-peîras:* una dintre ele privește ideea de drum, cealaltă, noțiunea de legătură. Jocurile de interferențe între parcurgerea unui drum și acțiunea de a lega sînt cele care vor determina statutul lui *apeírōn*, al «nemărginitului»,

36. M. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, Paris, 1906, p. 99 *sq.* și 283 *sq.*; W. Krause, «Die Ausdrücke für das Schiksal bei Homer», *Glotta* 21, 1936, p. 148; G. Björck, «Πεῖραρ», *Mélanges É. Boisacq*, I, Bruxelles, 1937, p. 43-148; R. B. Onians, *The Origins of European Thought*[2], Cambridge, 1954, p. 310-342; Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origin of Greek Cosmology*, New York, 1960, p. 230-239; P. Seligman, *The Apeiron of Anaximander*, Londra, 1962; H. B. Gottschalk, «Anaximander's Apeiron», *Phronesis* 10, 1965, p. 51-54; M. Kaplan, "Απειρος and Circularity, *Greek-Roman and Byzantine Studies*, 16, 1975, 125-140.

în rîndul instrumentelor conceptuale de care se slujeşte inteligenţa practică.

Dintre aceste două orientări, cea dintîi este, fără nici o îndoială, cel mai bine conturată în istoria cuvîntului *peîrar* schiţată de studiile lui G. Björk şi Ch. Kahn. Noţiunea de parcurs inclusă în *peîrar*, cu sensul banal de limită, implică o anume organizare a spaţiului. În acest prim sens, *peîrar* se foloseşte cel mai adesea cu un verb de mişcare, fără a desemna însă niciodată o graniţă fixă sau o linie de demarcaţie stabilă; cuvîntul exprimă întotdeauna limita extremă, hotarul dincolo de care începe vidul. O lămurire din *Retorica* ne îngăduie să precizăm reprezentarea spaţială asociată termenului de «limită» *(peîrar)*: «În limba veche, spune Aristotel[37], *péras* [formă concurentă cu *peîras*] şi *tékmar* [sau *tékmōr*] au acelaşi înţeles, şi anume semn, indiciu, reper». A fost nevoie de descoperirea, în 1957, a unei cosmogonii aparţinînd lui Alkman[38], scrise în Sparta epocii arhaice, pentru ca sinonimia între «limită» şi «indiciu», denunţată de autorul *Retoricii*, să fie pusă în valoare.

În fapt, Alkman situează la obîrşia lumii o putere numită *Tékmōr*, *Reperul*, putere care, în compania lui *Póros*, *Parcursul*, joacă pe lîngă Thetis, marea divinitate a mării, rolul de slujitor. Într-un stadiu primordial în care domneşte o putere a adîncurilor mării — ale cărei afinităţi cu zeiţa Metis au fost semnalate de noi mai înainte —, *Tékmōr* şi *Póros* par a fi meniţi să risipească tenebrele personificate de *Skótos*, precum şi să deschidă căile pe care Soarele, parcurgîndu-le, va veni să aducă strălucirea clară a zilei, în vreme ce potecile luminoase ale constelaţiilor vor şerpui pe bolta cerului. În spaţiul marin în care îşi exercită puterile, *Reperul* şi *Parcursul*, *Tékmōr* şi *Póros*, definesc acţiunea unei inteligenţe a cărei singură năzuinţă este aceea de a scăpa din *aporia* unei lumi dominate de confuzie.

37. *Retorica*, I, 1357 *b* 9.
38. *Supra*, p. 165-166 *sq.*

Póros, aparținînd, la rîndu-i, familiei semantice a verbului *peráō*, a traversa, desemnează stratagema, expedientul descoperit de *metis* pentru a-și croi un drum; cît despre *Tékmōr*, care semnifică nu numai ținta urmărită, ci și planul sortit să aducă remediul într-o situație dificilă, acesta este o noțiune alcătuită la confluența a trei domenii distincte, dar complementare: navigația, astronomia și divinația. În domeniul navigației, *Tékmōr* reprezintă capătul itinerariului, punctul din zare ce orientează cursa corăbiei; în astronomia elementară implicată, pare-se, de arta cîrmaciului, același cuvînt desemnează poziția astrelor după care trebuie să se călăuzească mersul corăbiei. Dar aceste două planuri nu pot fi separate de un al treilea: a naviga urmînd reperele statornicite pe cer înseamnă totodată, pentru întreaga tradiție mitică a cărei încununare romanescă o reprezintă epopeea Argonauților, a se încrede în semnele trimise de zei și revelate prin glasul unui prezicător. Divinația dezvăluie năierilor însemnele luminoase cu ajutorul cărora ei își vor «dibui» *(tekmaíresthai)* itinerariul, altfel spus, vor recunoaște anumite indicii, vor alege anumite repere, astfel încît să dureze o punte între vizibil și invizibil. Într-adevăr, în acest context al străbaterii primejdioase a mării se vădește cu cea mai mare claritate vechea sinonimie dintre *peîrar* și *tékmōr* despre care vorbea Aristotel. În tradiția argonautică, în momentul îmbarcării pentru o expediție deseori socotită a fi cea dintîi călătorie pe mare, Iason, dinaintea tuturor soților săi, îi închină lui Apollon o rugă solemnă și îi amintește făgăduința rostită de oracolul din Delphi în ziua cînd s-a dus să-i ceară sfatul asupra întreprinderii pe care i-o poruncea un unchi pizmaș. Apollon îi făgăduise atunci că «îi va trasa calea». Expresia apare în două rînduri, de fiecare dată sub o formulare diferită: o dată «a semnala reperele, *peírata*, ale călătoriei»[39], altă dată «a arăta cărările, *póroi*, ale mării»[40].

39. APOLLONIOS DIN RHODOS, *Argonauticele*, I, 413-414.
40. I, 361.

Póroi sînt căile de trecere, drumurile pe care Apollon făgăduieşte să le deschidă peste întinderea neprimitoare a apelor; iar aceste cărări, zeul de la Delphi le «semnalează» *(sēmanéein)* — aşa cum se cuvine din partea unui oracol al cărui cuvînt, după tradiţie, se slujeşte de semne —, măsurînd traseul corăbiei cu puncte de reper, *peírata*, jaloane luminoase sau puncte pe linia orizontului, astfel încît fiecare, schimbat de următorul, va părea capătul ultim al călătoriei Argonauţilor. Punct limită, dar, totodată, reper şi traiect, *peîrar* face parte din vocabularul mării în care se înscrie şi sinonimul său, *tékmōr*.

Un alt episod al peripeţiilor lui Iason asociază chiar nemijlocit cei doi termeni. Înainte de a purcede la traversarea Bosforului, corabia Argo face un popas în Thynia, pe coasta răsăriteană a Traciei. Acolo domneşte Phineus, prezicătorul vinovat de a se fi folosit în chip neîngăduit de ştiinţa lui, împărtăşindu-le oamenilor planurile urzite de Zeus. Lovit de cecitate, condamnat să nu se mai hrănească decît cu bucate urît mirositoare, spurcate de Harpii, regele orb se salvează arătînd Argonauţilor, prin îndrumări precise, cum pot ajunge cu bine în Colchida şi cum pot răzbate prin trecătoarea Stîncilor Negre. Phineus, spune Iason mulţumindu-i, «le-a desluşit cu de-amănuntul năierilor reperele, *peírata*, ale traversării şi semnul, *tékmar*»[41], datorită cărora marinarii corăbiei Argo vor izbuti să treacă printre stîncile «clătinate» şi să răzbească *(peráō)* în largul mării *(póntos)*[42]. *Tékmar* reprezintă aici mijlocul de a străbate «pasul pieziş»[43] dintre Steiurile Rătăcitoare: zborul porumbiţei de stîncă trimise dinaintea corăbiei va sluji drept semn prevestitor. Cît despre *peîrar*, termenul conotează, deopotrivă, reperele care marchează traversarea şi calea pe care corabia şi-o croieşte în spaţiul marin, desemnat prin *póntos*, largul mării. *Peîrar*, ale cărui afinităţi cu parcursul *(póros)*

41. II, 411-412.
42. 412-413.
43. 549.

sînt subliniate prin utilizarea verbului «a traversa» *(peráō)*, se află aici în contrast cu *Póntos*, marea ca întindere abisală, haotică, văduvită de cărări, ca spațiu pe care grecii îl califică drept *ápeiros* sau *apeíritos* nu întrucît ar fi fără limită ori fără margine, ci întrucît el este cuprinderea cu neputință de traversat *(peráō)* de la un capăt la altul, spațiu de nestrăbătut în care orice drum, abia trasat, se șterge numaidecît și dispare de pe neteda oglindă a apelor ce niciodată nu rămîne aceeași.

A doua orientare care traversează cîmpul semantic al termenului *peîrar* are, în aparență, un contur mai restrîns. Sensul de «legătură» se impune din capul locului pentru o seamă de ocurențe al căror context pare a fi indiferent, în gîndirea greacă, la polisemia noțiunii de «a lega». În episodul Sirenelor, Ulise poruncește să fie înlănțuit cu putere de catargul corăbiei; brațele și picioarele îi sînt legate *(deîn)*; iar aceste legături, prinse de catarg, sînt numite cînd *peírata*, cînd *desmoí*[44]. Aceeași sinonimie se observă în istoria lui Apollon, a cărui copilărie presărată cu minuni ne este povestită de *Imnul homeric:* aidoma fratelui său Hermes, care se mărea văzînd cu ochii, Apollon, hrănit cu ambrozie, este un prunc a cărui creștere se împlinește atît de repede, încît scutecele *(stróphoi)* nu-l pot ține înfășat: toate fețile care îl încing se deznodă. Și aici «legătura» este exprimată prin *peírata* sau prin *desmá*[45]. Sub forma *péras*, același cuvînt desemnează, în vocabularul medical, capătul feșii, al bucății de pînză care se înfășoară împrejurul rănii sau cu care se oblojește un mădular[46]. Pe temeiul acelui «empirism intuitiv» denunțat nu de mult de É. Benveniste

44. *Od.*, XII, 50-54.

45. *Imnul homeric către Apollon*, 129. Fără a mai vorbi despre expresia banală în epopee: «lanțurile morții», *oléthrou peírata (Il.*, VII, 402; XII, 79; *Od.*, XXII, 33; 41).

46. GALENOS, *Opera omnia*, t. 18, 2, p. 748 Kühn, citat de G. BJORCK, *art. cit.*, p. 147.

într-o seamă de reconstrucţii semantice[47], anumiţi elenişti au crezut că descoperă în sensul concret şi tehnic al termenului *péras* — fîşie, frînghie — dovada potrivit căreia semnificaţia abstractă de «limită» ar fi derivat dintr-o utilizare «de la sine înţeleasă» a lui *peîrar* cu sensul de legătură sau nod. Alţii însă, filozofi mai subtili, au împins exigenţa etimologică pînă la a regăsi sensul abstract în miezul semnificaţiei concrete. *Peîrar* ar fi desemnat nu legătura sau nodul, ci capătul sau extremitatea frînghiei[48]. Pentru noi, cîtă vreme admitem că «sensul» unei forme lingvistice se defineşte prin ansamblul întrebuinţărilor ei, fondul chestiunii nu priveşte deducerea unei semnificaţii din alta, ci înţelegerea naturii raportului pe care grecii îl pot stabili între un drum şi o legătură, a modului în care sensul «a lega» al cuvîntului *peîrar* — diferit, în aparenţă, de accepţiunea «a parcurge un drum» impus de alte contexte — ajunge să fie o simplă variantă a acesteia din urmă. Întrebările noastre îşi găsesc răspunsul înlăuntrul cîmpului semantic al termenului *peîrar:* un anumit tip de itinerariu poate lua aici forma unei legături care înlănţuie şi, în mod reciproc, acţiunea de a lega împrumută aici, uneori, aspectul unei traversări, al unei parcurgeri.

Anumite utilizări ale cuvîntului *póros* stau mărturie primului tip de relaţie. Drum brăzdat pe întinsul unei mări de nestrăbătut, *póros* desemnează, în egală măsură, locul de trecere al unui fluviu, vadul sau podul fără de care un fluviu nu poate fi traversat şi, în consecinţă, este calificat drept *apératos*[49], de nestrăbătut. Atunci cînd Xerxes se porneşte să străbată Hellespontul spre a-i înrobi pe greci,

47. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 292-293.

48. Cf. G. BJORCK, *art. cit.*

49. PLUTARH, *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, I, 1, 326 e. Cf. L. ROBERT, *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, Paris, 1966, p. 40-44. În *Rugătoarele*, 1049-1050, cugetul lui Zeus este *apératos*, cu neputinţă de pătruns, sau *parbatós*, imposibil de răzbătut. În versul 470

sfruntarea lui nemăsurată iese la lumină în intenția de a clădi un pod care avea să mențină deschisă o cale peste mare, croind pe oglinda mereu schimbătoare a undelor un drum stătător și neclintit. Acest pod are nevoie de știința tehnică a inginerilor însărcinați cu proiectarea și cu supravegherea executării lui. Mijlocul închipuit pentru a răzbate prin strîmtoarea Hellei este o «mașinărie», un ansamblu impunător de corăbii unite între ele prin frînghii întinse de la un mal la celălalt[50]. Dar această trecere, acest *póros* meșteșugit de perși spre a încătușa marea, este, la rîndu-i, o legătură, un «jug încins în jurul grumazului mării»[51]. Cînd umbra lui Dareios, evocată de corul din *Perșii* lui Eschil, vine să condamne nechibzuința smintită a Marelui Rege, principalul ei reproș către Xerxes este faptul de a fi vrut să «stăvilească unda sacră a Hellespontului cu lanțuri de robie» și «să-i pună obezi făurite cu ciocanul»[52]. Herodot folosește aceleași expresii: arhitecții Marelui rege leagă, înlănțuie strîmtoarea *(zeugnýnai tòn póron)*, iar atunci cînd o furtună cumplită năruie podul peste ape, ea dezleagă *(lýein)*, spune Herodot, ceea ce oamenii, în sminteala lor trufașă, cutezaseră să apese cu lanțuri[53]. Și tot imaginea jugului revine în episodul care dovedește în chip hotărîtor demența regelui barbarilor: pentru a se răzbuna pe apele Hellespontului, Xerxes poruncește să fie șfichiuite cu trei sute de lovituri de bici și să se arunce în mare o pereche de obezi *(pedéōn zeûgos)*[54]. Întrucît a îndrăznit să scuture jugul, Hellespontul este biciuit asemeni unui sclav răzvrătit, iar lanțurile aruncate în strîmtoare adeveresc

---

însă. Năpasta, *Átē*, al cărei lat «cu neputință de străpuns», *apérantos*, este evocat în *Prometheus* (1078), apare ca o mare fără fund, anevoie de străbătut, *ou mál' eúporon*.

50. HERODOT, VII, 36.

51. ESCHIL, *Perșii*, 71-72: *zygòn amphibalòn aukhéni póntou*.

52. 745-750.

53. HERODOT, VII, 34; 35; 36.

54. VII, 34-35.

voinţa Marelui Rege de a lega braţul mării şi de a-l preschimba într-un drum neclintit şi supus.

Dacă trecerea sau parcursul pot fi concepute asemeni unei legături care încătuşează, judecata reciprocă nu este mai puţin adevărată în limitele aceleiaşi gîndiri. Atunci cînd dă porunca să-i fie legate braţele şi picioarele lui Melantheus, căprarul care l-a trădat petitorilor, Ulise se slujeşte de o expresie în care legătura, învăluind victima, devine trajectorie şi străbatere: «Înfăşuraţi-l strîns cu o funie împletită» *(seirẽn dè plektẽn ex autoû peirẽnante)*[55]. *Peiraínein*, care înseamnă a străbate, ia aici sensul de a petrece de jur împrejur, a înfăşura o funie împletită de la un capăt la altul al corpului care urmează să fie încătuşat. Înaintînd împrejurul braţelor şi al picioarelor, legătura descrie o mişcare circulară, imitînd astfel, într-o măsură imperfectă, verigile sau inelele pe care grecii le numesc îndeobşte «inele fără sfîrşit» *(ápeiroi)*[56], căci, aşa cum ne lămureşte Aristotel, aceste inele nu sînt împodobite cu piatră nestemată sau montură, nu au, aşadar, nici capăt, nici început, nici *péras*, nici *arkhḗ:* ele sînt astfel perfect circulare[57].

Odată cu imaginea legăturii care descrie un drum lipsit de orice margine, cîmpul semantic al cuvîntului *peîrar* se vădeşte a fi mult mai complex decît păreau a sugera cele două orientări ale sale. Cea dintîi se întemeia în întregime pe complementaritatea antitetică *peîrar-apeírōn: peîrar* desemna un tip de drum deschis într-un spaţiu definit, prin opoziţie, drept *apeírōn*, de nestrăbătut şi fără capăt ultim. Dimpotrivă, în cea de-a doua direcţie semantică, aceea de «legătură», aceiaşi termeni *peîrar* şi *apeírōn* nu mai alcătuiesc o pereche contrastantă, ci un nou ansamblu, ale cărui elemente se susţin, întrucîtva, reciproc spre a sugera imaginea paradoxală a unui *peîrar ápeiron:* legătură de ne-

55. *Od.*, XXII, 175.

56. ARISTOFAN, fr. 250 Kock; *IG*, II, 709, 5, 11 (2).

57. ARISTOTEL, *Fizica*, III, 6, 207 *a* 2. Cf. POLLUX, VII, 179: inelul fără montură *(álithos)* îl numim *ápeiros*.

străpuns și drum de nedescurcat. Or, în gîndirea mitică a grecilor există un ținut asemănător întinderii mării, în care nemărginitul, *apeírōn*, oscilează între imaginea unor obezi pe care nimeni nu le poate sfărîma și aceea a unor drumuri de-a lungul cărora nimeni nu poate înainta. Acesta este Tartarul, așa cum l-am văzut[58] descris la Hesiod, sălășluit de vînturi turbate, cutreierat de vîrtejuri, loc al confuziei totale, spațiu neorientat, lipsit de direcții statornicite sau de repere constante. După cum largul mării reprezintă o întindere cu neputință de străbătut, *ápeiros, apeíritos*, Tartarul este un tărîm în care o nicovală, de oriunde ar fi azvîrlită, n-ar răzbate niciodată pînă la temelia lui și nici nu i-ar afla marginea, rătăcind necontenit într-o cădere fără oprire[59]. Nu întrucît Tartarul ar fi nemărginit, ci pentru că, aidoma mării, este un spațiu cu neputință de parcurs, imposibil de străbătut de la un capăt la altul. În tradiția orfică[60], Tartarul este nu numai fără fund, dar el nici nu cunoaște vreun punct de reper, nu admite nici un traseu orientat, nu are *peîrar. Apérantos*, de nerăzbătut, este epitetul ales de Prometheus pentru a evoca Tartarul în care ar dori mai degrabă să fie îngropat decît să fie expus, sub cerul liber, dinaintea ochilor dușmanilor[61]. Dar Tartarul nu este numai imposibil de străbătut, fără *póros:* pentru Prometheus, el este totodată — în aceeași evocare — spațiul în care «ești silnic ferecat în strînsoarea lanțurilor ce nu pot fi dezlegate» *(desmoì álytoi)*[62]. Sub o formă ușor diferită, aceste două aspecte se regăsesc în Tartarul cu care Hermes, în urma escapadei sale, este amenințat, mai întîi de mama lui, iar apoi de fratele său: unul dintre ei îi aduce aminte de bezna fără ieșire *(amḗkhanos)*[63], pe cînd celălalt

58. Cf. *supra*, p. 185-186 *sq.*
59. Hesiod, *Theogonia*, 720-725; 740-744.
60. *O. F.*, 66 *a* și *b* Kern.
61. Eschil, *Prometheus*, 153.
62. 154.
63. *Imnul homeric către Hermes*, 157.

pomeneşte despre apăsarea legăturilor ce nu se pot desface *(amékhana)*[64]. Ca şi cum, pentru a fi de nestrăbătut, tărîmul Tartarului avea, deopotrivă, puterea de a lega şi de a înlănţui pe vecie. Într-adevăr, în *Theogonia* hesiodică, atît Zeus, cît şi Kronos, îi surghiunesc în Tartar pe zeii biruiţi de ei. De o asemenea soartă au parte Titanii supuşi de focul ceresc şi de loviturile Celor-cu-o-sută-de-braţe: ei sînt ascunşi în întuneric şi asupriţi cu lanţuri[65]. Înainte vreme, Cei-cu-o-sută-de-braţe cunoscuseră aceeaşi soartă: ei fuseseră încătuşaţi cu o legătură strașnică şi izgoniţi în Tartar[66]. A pătrunde în acest ţinut din care nici o făptură nu poate găsi o ieşire, oricît de bine ar fi ea înzestrată cu *metis*, înseamnă, negreşit, a fi ferecat în lanţurile cele mai crunte[67]. În schimb, a ieşi de-aici prin bunăvoinţa unui zeu suveran înseamnă a scăpa numaidecît de lanţuri şi a vedea legăturile desfăcîndu-se. Toţi aceia pe care Zeus îi smulge din negurile Tartarului, după victoria sa asupra lui Kronos, sînt izbăviţi în acelaşi timp din cătuşele lor, fie ei Cei-cu-o-sută-de-braţe ori fraţii lui Kronos[68]. Aceste legături crunte şi nesfărîmate nu sînt fiarele cu care temnicerii îşi împovărează prizonierii. Spaţiu de nestrăbătut, *apérantos* sau *apeírōn*, asemeni largului mării, Tartarul nu reprezintă numai o temniţă din care nu se poate fugi, ci el este, la rîndu-i, un spaţiu înlănţuitor, a cărui întindere se confundă cu legăturile ce nu pot fi desfăcute. Spaţiu fără ieşire pe care nimeni nu îl poate parcurge, lipsit fiind de orice semn

64. 256-257.

65. HESIOD, *Theogonia*, 718-730.

66. 622; 652-653; 658-659.

67. Hades îşi pune oaspeţii în lanţuri şi îi reţine prin cea mai strașnică legătură (PLATON, *Kratylos*, 403 *c-d*). Într-un fragment atribuit lui Pindar (fr. 207 Schroeder), apăsarea nevăzutului Tartar este aceea a lanţurilor făurite cu ciocanul, *sphyrēlátois anánkais*. Analizele lui H. SCHREKENBERG, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München, 1964, au exploatat pe larg relaţiile dintre noţiunea de «necesitate» şi asuprirea jugului sau a lanţului robiei.

68. HESIOD, *Theogonia*, 501-502; *Munci*, 169 *b*.

călăuzitor, de orice *peîrar*. Tartarul apare totodată, pentru cel ferecat în cercul lui, asemeni unei verigi uriașe, fără capăt, fără sfîrșit. Este un *peîrar-ápeiron* în amîndouă sensurile distinse mai înainte: străin de orice direcție, el nu îngăduie nici o traversare, nici o străbatere, dar, pe de altă parte, pentru oricine se află în acest tărîm care este, într-o anume măsură, contrariul spațiului organizat, nu există nici un mijloc de a ieși vreodată de aici; acela rămîne vreme nemăsurată închis înlăuntru-i, precum Ares și Afrodita în lanțurile nesfărîmate ale iscusitului Hephaistos.

Pentru greci, aporia unei încătușări fără sfîrșit nu ia numai înfățișarea profund neliniștitoare a Tartarului mitic, pe care o vor duce mai departe anumite reprezentări ale unui Hades ai cărui oaspeți nu pot scăpa din lanțurile-i magice. Există o unealtă, de încredere și familiară, care dă noțiunii de legătură circulară un aspect concret. Este vorba despre plasa de vînătoare sau de pescuit, deosebit de însemnată pentru vocabularul circumscris de *metis*, așa cum am arătat de la bun început[69]: fie că sînt lațuri, năvoade, rețele sau vîrșe, oricare ar fi grosimea firelor sau mărimea ochiurilor, plasa este o urzeală de legături țesute sau împletite, a cărei arhitectură o desemnează drept forma cea mai desăvîrșită a legăturii, cîtă vreme, ea însăși legată, leagă la rîndul ei. Cu deplină îndreptățire poate fi, așadar, numită *apeírōn*, nesfîrșită și circulară. Într-un poem al lui Ibykos, Eros pornește la vînătoare, cu ochi negri și privire lunecoasă, înmulțindu-și vicleșugurile și farmecele: vînător de temut, el își abate vînatul drept în «laturile fără scăpare» ale Afroditei *(apeírona díktya)*[70]. Pentru a relua imaginea hărăzită de Hesiod celei dintîi femei, Pandora, plăsmuită de atotputernica *metis* a lui Zeus, ea este «o capcană abruptă

69. Cf. *supra*, p. 38-69.

70. IBYKOS, fr. 287, 2 Page, cu rectificarea formei *ápeira* în *apeírona* apărată de B. GENTILI, «Sul testo del fr. 287 P. di Ibico», *Quaderni Urbinati* 2, 1966, p. 124-127. În cartea sa *Sappho und Simonides*, Berlin, 1913, p. 125, WILAMOWITZ sugerează interpretarea

şi fără ieşire» *(dólos aipỳs amḗkhanos)*[71]. Nici o împotrivire nu este cu putinţă. Afrodita se dovedeşte a fi «irezistibilă» *(ámakhos)*[72], iar victimile căzute în mrejele ei rămîn năucite *(amēkhanía)*[73] şi sînt cuprinse de ameteală *(íllingos)*[74], la fel de năprasnic precum vieţuitoarele mării care, abia atinse de peştele-torpilă, sînt ca lovite de trăsnet, paralizate şi parcă încătuşate în lanţuri apăsătoare[75]. În aceeaşi plasă circulară va fi capturat şi dat morţii învingătorul troienilor, bărbatul de care s-au folosit Noaptea şi Suveranul zeilor pentru a arunca asupra zidurilor Troiei năvodul înv ăluitor *(steganòn díktyon)*[76], urzeala cea largă a Nenorocirii care a trimis, vîrstnici şi copii, în lanţurile robiei[77]. În *Orestia*

---

adjectivului *apeírōn*, epitetul acestor retele ale lui Eros, drept o aluzie la *péras*, care ar fi piatra de lest a plasei. Un asemenea sens particular al lui *péras* nu ne este cunoscut, iar explicaţia de «plasă fără capăt» pare de la sine înţeleasă, cel puţin în seria de exemple pe care am încercat să o stabilim, pe urmele lui B. Gentili. Cf. observaţiile deja formulate de F. LASSERRE, *La Figure d'Érôs dans la poésie grecque*, Lausanne, 1946, p. 57, n. 2.

71. HESIOD, *Munci*, 83.

72. SOFOCLE, *Antigona*, 799-800.

73. Cf. R. PFEIFFER, «Gottheit und Individuum in der Lyrik», *Philologus* 84, 1929, p. 137-152 (articol reluat în *Ausgewählte Schriften*, München, 1960, p. 42-54); B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*[3], Hamburg, 1955, p. 106.

74. «Ochii-mi sînt lipsiţi de vedere, urechile-mi ţiuie, sudoarea curge şiroaie pe trupu-mi, un fior mă cuprinde din cap pînă-n picioare; mai palidă sînt decît firul ierbii...»: SAPPHO, fr. 31 Lobel-Page. Cf. PLUTARH, *Erotikos*, 763 *a (íllingos)*. Iar cît priveşte ameteala care însoţeşte starea de aporie în discuţiile dintre Socrate şi adversarii lui: PLATON, *Lysis*, 216 *c; Protag.*, 339 *e; Euthydemos*, 303 *a:* aceasta se preschimbă într-o amorţeală provocată de Socrate asemeni peştelui-torpilă: *Menon*, 80 *a-c;* 84 *b-c;* etc.

75. PLUTARH, *De sollertia anim.*, 978 *c-d;* OPPIANOS, *Hal.*, II, 72 *(amēkhanḗisi pedētheís);* 84-85 *(toíēn gyiopédēn tekhnázetai ikhthýsi nárkē).*

76. ESCHIL, *Agamemnon*, 355-361. Cf. D. VAN NES, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Groningen, 1963, p. 159-161.

77. Sarpedon se teme pentru troieni de «năvodul ce înhaţă totul», *línon pánagron (Il.*, V, 487).

lui Eschil, vicleşugul Clitemnestrei îmbină diferitele aspecte ale legăturii împletite. Ca şi Penelopa, căreia Athena, fiindu-i priincioasă, i-a dăruit atît iscusinţa de a tese o pînză, cît şi pe aceea de a urzi un vicleşug, Clitemnestra se pricepe, deopotrivă, să ticluiască în mintea-i o capcană şi să teasă vălul de care se va sluji spre a-şi înhăţa prada[78]. Vînătoarea, pescuitul şi ţesutul, îndeletniciri care se întrepătrund în chip constant. Clitemnestra îşi întinde cu grijă plasa, *peristikhízei:* acesta este verbul tehnic utilizat pentru a descrie munca vînătorului care îşi întinde laţurile cu ajutorul unor pari aşezaţi pe rînduri[79]. Atunci cînd Agamemnon cade în mrejele-i, ea devine un năvod de pescuit[80]. Nici o ieşire: el nu poate «nici fugi, nici scăpa din ghearele morţii». Acest năvod de pescuit, numit *amphíblēstron*, este un soi de plasă pe care vînătorul, stînd la pîndă, o poate azvîrli cu mîna[81]. După cum o arată şi numele, el învăluie, cuprinde din toate părţile *(amphibállein* sau *peribállein)*[82]. Dar, atunci cînd Electra şi Orestes evocă, deasupra mormîntului tatălui lor, acest năvod care încercuie, *ápeiron*, ei îl numesc «lanţuri ce nu sînt turnate în aramă» *(pédai... akhálkeutoi)*[83], aşa cum, la rîndul lor, cătuşele din metal pe care Hephaistos le ţintuieşte de jur împrejurul mădularelor

78. Clitemnestrei îi revine punerea la cale a vicleşugului *(dolôsai):* Egist o mărturiseşte (ESCHIL, *Agamemnon*, 1936), cu atît mai uşor cu cît, în acest cuplu criminal, Clitemnestra ţine locul bărbatului. De cum se pune la cale vreun vicleşug, o maşinaţiune sau o uneltire frauduloasă, bărbatul grec se lasă numaidecît convins de faptul că acestea sînt un meşteşug femeiesc (cf. EURIPIDE, fr. 288 şi 464 Nauck[2]; HERODOT, VI, 77; APOLLONIOS DIN RHODOS, *Argon.*, III, 557 *sq.).* Dar Clitemnestra ştie să coasă laolaltă blana vulpii cu aceea a leului.

79. *Agam.*, 1383. În legătură cu acest termen din vocabularul vînătorii, cf. J. DUMORTIER, *Les Images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, Thèse, 1935, p. 86, n. 1.

80. *Agam.*, 1382.

81. [HESIOD], *Scutul*, 215.

82. HERODOT, I, 141.

83. ESCHIL, *Choeforele*, 981-982: deopotrivă *mēkhánēma* şi *desmós.*

lui Prometheus sînt numite de Eschil «mreje», *amphíblēstra* [84], întrucît aceste lanţuri de oţel încing *(kirkoûn)* braţele şi picioarele[85], încleştîndu-l pe Prometheus într-o legătură circulară atît de strașnică încît singur Tartarul de nestrăbătut i se poate asemui[86]. Pe deasupra, pentru Agamemnon, capcana întinsă de soţia lui ia forma unui văl sau a unei ţesături fine, aidoma acelei care — aşa cum vedem pe un crater aflat în colecţia muzeului din Boston[87] — îl oferă ca pradă loviturilor lui Egist pe învingătorul Troiei, prizonier într-un «veşmînt fără scăpare» *(ápeiron hyphasma)* [88], din care nu poate scăpa în nici un chip, precum tunica lui Herakles îmbibată cu sîngele lui Nessos, nor *(nephélē)* aducător de moarte, urzeală a vicleniei Centaurului[89].

Imagine a legăturii circulare şi a cercului care leagă, plasa de vînătoare sau de pescuit nu are această natură doar întrucît este alcătuită dintr-o ţesătură, din împletitura mai mult sau mai puţin strînsă de noduri şi de ochiuri. Ea vădeşte deopotrivă acest aspect în multe dintre întrebuinţările sale tehnice. După cum am arătat mai înainte, pescarii vînează anumite specii de peşti prin încercuire. Îndată ce au ochit un banc de peşti, ei îşi aruncă năvoadele la distanţă şi se apropie în cea mai mare linişte pînă cînd peştii sînt încercuiţi *(kyklósōsin)*. Odată închis cercul, la un semn, se pornesc să strige şi să facă zgomot, iar peştii, îngroziţi, încep să dea năvală în mrejele întinse. A învălui şi a încercui *(kykloûn, perikykloûn, synkykloûs-*

84. *Prometheus*, 81.

85. 74.

86. 152-158.

87. E. VERMEULE, «The Boston Oresteia Krater», *Amer. Journal of Arch.* 70, 1966, p. 1-22. Cf. M. I. DAVIES, «Thoughts on the Oresteia before Aischylos», *Bull. de Corr. hell.* 93, 1969, p. 214-260 şi remarcile lui P. VIDAL-NAQUET în J.-P. VERNANT şi P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 147, n. 69.

88. EURIPIDE, *Orestes*, 25: verbul folosit este *periballein*.

89. SOFOCLE, *Trahinienele*, 1051-1052: *hyphantòn amphiblēstron*; 1057 (legătură); 831-832: plasă a morţii *(phonía nephéla)*.

thai)[90] sînt termenii tehnici folosiți pentru a desemna această metodă de pescuit în care năvodul devine, prin mișcarea lui, legătură învăluitoare și cerc imposibil de străpuns. Aceleași expresii sînt însă curente și în domeniul militar, în care anumite stratageme aparținînd războiului naval se inspiră nemijlocit din procedeele născocite de pescari. La Salamina[91], grecii execută o manevră specifică pescuirii tonului[92]: ei atrag flota dușmană în strîmtoarea în care corăbiile ajung să se îngrămădească, stînjenindu-se reciproc; grecii le împresoară, strîng năvodul, iar perșii par asemenea unei trupe nesfîrșite de toni prinși în îngrăditura năvoadelor[93], în această vîrșă uriașă de unde peștii sînt scoși, izbiți și răpuși cu lovituri puternice de vîslă[94]. La Artemision, manevra este răsturnată. Grecii stau nemișcați, iar flota lui Xerxes îi învăluie din toate părțile, dar, în clipa în care perșii, așezați în formă de semilună, cum spune Herodot[95], se pregătesc să închidă cercul, grecii se năpustesc înainte pentru a forța capcana. Spre deosebire de toni,

90. ARISTOTEL, *Hist. animalium*, IV, 8, 533 *b* 15 *sq.* Cf. J. TAILLARDAT, *Les Images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 224, care amintește, de asemenea, faptul că verbul *kykleîn (-oûn)* înseamnă, în limbajul militar, a împresura, a învălui. El citează HERODOT, III, 157 sau TUC., IV, 32, dar în ESCHIL, *Septem*, 120 *sq.*, Theba atacată de argieni este o cetate prinsă în cercul unei capcane, aidoma unui leu încercuit de vînători *(Od.*, IV, 791-792: *dólion... kýklon).*

91. Cf. G. SMETS și A. DORSINGFANG-SMETS, «La Bataille de Salamine. Les sources», *Mélanges Henri Grégoire*, IV (= *Annuaire de l'Inst. Ét. Byzant.* 12), Bruxelles, 1952, p. 409-426, care pornesc de la ingeniosul principiu potrivit căruia, în cazul unui eveniment de asemenea proporții, trebuie să existe versiuni concurente, povestiri paralele, dar diferite.

92. Cf. P. RHODE, «Thynnorum captura quanti fuerit apud veteres momenti», *Jahrbücher für class. Philologie* 18, *Suppl.* 1892, p. 42 *sq.*

93. ESCHIL, *Perșii*, 353-428; 975-977. Cf. P. VIDAL-NAQUET, «La Guerre tragique», în *Athènes au temps de Périclès (Coll. Âges d'or et Réalités)*, Paris, 1964, p. 259, și Ch. PARAIN, *La Méditerranée, les hommes et leurs travaux*, Paris, 1936, p. 61-62.

94. *La Grande Encyclopédie*, art. «madrague».

95. HERODOT, VIII, 16.

care, potrivit părerii unanime a anticilor, au mintea înceată şi nu sînt în stare să ia hotărîrea unei fapte îndrăzneţe[96], grecii se avîntă dintr-un salt în afara năvodului, rivalizînd cu acei peşti despre care Oppianos ne spune că, atunci cînd sînt pe cale de a cădea într-o capcană, scornesc mii de şiretlicuri pentru a scăpa de mrejele ei[97]. În bătăliile pe mare, jocul vicleniei se întemeiază pe două procedee care alcătuiesc manevrele clasice ale acestui tip de război: *períplous* şi *diékplous*[98], figuri în care operaţiunea de răsucire alternează cu mişcarea circulară. În cadrul manevrei numite *períplous*, flota, dispusă în linie, înconjură adversarul căutînd să închidă cercul; ea pîndeşte momentul în care dezordinea va pune stăpînire pe corăbiile inamice înghesuite unele în altele, pentru a le lua prin surprindere şi a le izbi cu pintenul corăbiilor. Este manevra folosită de strategul atenian Phormion în bătălia de la Patrai, din august 429 înaintea erei noastre[99]. De îndată ce se iveşte flota ateniană, corăbiile peloponesiace îşi rînduiesc unităţile într-un cerc larg spre a nu putea fi atacate izolat. Phormion a prevăzut însă reacţia adversarilor săi; le-a impus, aşadar, locul şi momentul alese de el, întrucît ştia că vîntul ce sufla dinspre golf tocmai la acest ceas va spori confuzia deja provocată de mişcarea flotei sale, care dădea roată împrejurul vaselor peloponesiace, «închizîndu-le într-un spaţiu strîmt printr-o necontenită împresurare din ce în ce mai strînsă şi simulînd un atac iminent». Cu douăzeci de trireme, amiralul atenian biruie cele patruzeci şi şapte de vase peloponesiace. Dar, dacă flotila ateniană obţine izbînda asupra unei escadre de două ori mai numeroase, acesta nu este doar meritul unei manevre orchestrate asemeni unei figuri de balet,

96. AILIANOS, *Nat. anim.*, XV, 5.

97. OPPIANOS, *Hal.*, III, 41-43.

98. J. TAILLARDAT, «La Trière athénienne et la guerre sur mer aux Ve et IVe siècles», 204; Y. GARLAN, *La Guerre dans l'Antiquité*, Paris, 1972, p. 151.

99. TUCIDIDE, II, 84.

figură pe care cei doi adversari o cunoșteau, de altminteri, la fel de bine, și unul, și celălalt. Victoria aparține strategului care s-a dovedit îndeajuns de iscusit încît să prevadă diferitele etape ale încercuirii și să descopere numaidecît manevra prin care cercul va deveni cu neputință de străpuns. Cea de-a doua stratagemă a războiului naval, *diékplous*, rezervă un loc la fel de important inteligenței meștere în manevre. În sensul strict al cuvîntului, *diékplous* desemnează «mijlocul de a se desprinde». Astfel, bunăoară, atunci cînd furtuna împinge corabia Argonauților în nisipurile lacului Tritonis, zeul Triton răsare din ape și îi făgăduiește lui Iason că îi va arăta, în schimbul unui trepied hărăzit oracolului din Delphi, canalul prin care va putea ieși din albia cea joasă, precum și calea ce aveau de urmat de-a lungul călătoriei lor. Ca și alți zei ai mării, Triton dezvăluie corăbierilor ajunși într-o aporie «mijlocul de a se desprinde», *póros* sau *diékplous* [100]. Tehnic vorbind însă, *diékplous* este un expedient mai sofisticat. De astă dată, flota se desfășoară pe un singur rînd, cu prorele corăbiilor împotriva adversarului, iar fiecare triremă are misiunea de a se strecura printre două vase dușmane, căutînd să le frîngă o parte din vîsle. Odată străbătută linia inamică, urmează să facă stînga-împrejur și să profite de zăpăceala adversarului spre a-l ataca din flanc sau din spate. Dar această piruetă bruscă, această răsucire menită, în economia figurii, să năucească dușmanul, poate fi prevenită de un spirit mai puțin rutinier, în stare să afle aici o ocazie de a prinde adversarul în propria-i capcană. Acesta este planul urzit întocmai de Herakleides din Mylasa, care a slujit drept model locuitorilor Massaliei pentru a provoca o grea înfrîngere flotei cartagineze, în cel de-al doilea război punic. Massalioții se arătaseră bănuitori față de cartaginezi. «Într-adevăr, atunci cînd fenicienii se găsesc dinaintea unor corăbii rînduite în front, ei au obiceiul de a tăbărî asupra

100. Herodot, IV, 179.

duşmanului ca şi cum ar porni să-l străpunga cu pintenul corăbiilor. Dar, departe de a-l ataca numaidecît, ei traversează linia de apărare a acestuia, se răsucesc *(diek pleúsantes epistiéphein)* şi se aruncă atunci asupra vaselor inamice, chiar în momentul în care ele [illegible] cu curmezişul *(plagíais)*. Întrucît cunoşteau, prin tradiţie, bătălia purtată la Artemision de Herakleides din Mylasa, un bărbat care îi întrecea atunci în inteligenţă *(ankhínoia)* pe contemporanii săi, massalioţii îşi aşezară în apărare prima linie de vase şi porunciră să fie lăsate dinapoi, la intervale bine cumpănite, alte corăbii în aşteptare. De cum cartaginezii aveau să răzbată prin prima linie, aceste nave de rezervă, fără să se fi mişcat din locul prescris fiecăreia, urmau să atace vasele inamice la sorocul potrivit *(eukaírōs)*, atunci cînd treceau prin dreptul lor cu flancul descoperit.»[101] Întocmai cum procedase acel Herakleides din Mylasa. În clipa în care cartaginezii îşi închipuie că-i vor surprinde pe massalioţi printr-o răsucire bruscă, ei sînt, de fapt, cei care cad în capcană şi se trezesc expuşi atacurilor pe care locuitorii Marsiliei au hotărît să le îndrepte împotriva lor chiar în acel moment. Pirueta cu ajutorul căreia corăbiile Cartaginei nădăjduiau să-şi înşele adversarii se întoarce împotriva lor. Ei sînt învăluiţi în mrejele unui năvod circular care îi reduce la neputinţă. Herakleides din Mylasa, bărbatul care izbutise cel dintîi această iscusită manevră a năvodului[102], era vestit în toată Caria pentru lovitura cumplită dată oştirii perşilor. Aflînd că duşmanii se urniseră spre a pustii oraşul, el pregăti în timpul nopţii o ambuscadă, pe drumul pe care aceia aveau să apuce[103]: oştirea perşilor fu nimicită. Pe pămînt sau pe mare, într-o ambuscadă nocturnă ori într-o bătălie purtată pe întinderea

101. Povestire a lui Sosylos din Lacedemona *(FGrHist* 176 F 1 Jacoby). Cf. J. TAILLARDAT, *art. cit.*, a cărui traducere o urmăm.

102. Care pune anumite semne de întrebare istoricilor: J. TAILLARDAT, *art. cit.*, p. 204, n. 119.

103. HERODOT, V, 121: *hēgemōn toû lókhou.*

mișcătoare a apelor, aceeași inteligență conduce acțiunea, împletind supletea legăturii cu puterea cercului și însoțind șiretenia caracatiței cu viclenia vulpii.

Dar dacă năvodul unduitor este, dintre toate ipostazele adoptate de *metis*, cea mai desăvîrșită, combinația dintre cerc și legătură se regăsește într-o seamă de gesturi și obiecte la fel de tehnice, care sînt creații și, totodată, instrumente ale inteligenței viclene. Acesta este cazul anumitor capcane, bunăoară cursa cu trapă făurită pentru vînarea cerbilor. Împletitura ei este făcută din stejar verde jupuit de scoarță, cu coroane rotunde și nituri din fier alternînd cu altele din lemn încastrate în leasa capacului. În jurul coroanei, o funie împletită avînd un nod mobil de care se agață un buștean greu. Crengi îndoite și rogoz împletit se amestecă și se întretes în alcătuirea capcanei ticluite spre pierzania cervidelor care vor fi într-atît de nesocotite încît să-și pună copita în cercul înlănțuitor[104]. Complicitatea dintre legătură și cerc își găsește însă expresia cea mai clară în gestul meșteșugarului care împletește coșuri. Observația provine de la autorului tratatului hippocratic *Despre regim.* Meșterii de coșuri *(plokeîs)* făuresc coșul împletindu-l în cerc *(kýklōi)* și, fără a înainta de la început la sfîrșit, ca în alte lucrări, ei isprăvesc întorcîndu-se acolo de unde au început: demersul lor tinde de la *arkhḗ* la *arkhḗ* [105]. Tot astfel, în îndeletnicirea țesutului, în prelucrarea lînii, firele de urzeală, odată răsucite pe fus, se întretes cu firele de bătătură pentru a forma țesătura propriu-zisă, dar țesătorul purcede la o mișcare de dus-întors, pe cînd gestul împletitorului de coșuri urmează o traiectorie perfect circulară, care călăuzește mlaja răsucită fără a întîlni niciodată un alt capăt decît propriul punct de pornire. Itinerariu impecabil amintind de alcătuirea desăvîrșită a acelor giuvaeruri ce nu au nici sfîrșit, nici început, inele pe deplin circulare, neîntre-

104. XENOPHON, *L'Art de la chasse*, 9, 11-16, ed. tr. E. Delebecque (vezi *fig.* 5, p. 122).

105. HIPPOKRATES, *Despre regim*, I, 19.

rupte de nici o piatră nestemată sau montură. Or, cu făurirea unor podoabe asemănătoare se îndeletnicește Hephaistos vreme de nouă ani în străfundul mărilor, alături de Thetis și de Eurynome, spre a dobîndi meșteșugul prelucrării metalelor[106]. Printre acele *daídala*, creațiile strălucite ale propriei lui *metis*, se numără salbe *(hórmoi)* și fire de metal, menite a se încolăci în spirală împrejurul brațelor și al gîtului *(gnamptaì hélikes)*[107]. Tot atîtea capodopere a căror formă circulară sau curbă subliniază analogia cu capcana făurită de Hephaistos înadins pentru Afrodita și Ares; căci ele sînt, dimpreună, produse ale aceleiași *metis*. Iar valoarea de talisman pe care o dăruiesc acestor inele și acestor șiraguri scînteierea metalului și bogăția motivelor cizelate nu este decît o altă formă a puterii magice ascunse în urzeala legăturilor indisolubile făurită de același demiurg. Legătură însuflețită de cea mai intensă forță a vieții, plasa lui Hephaistos nu cunoaște altă limită decît rotundul unui cerc închis asupra prăzii sale. Dar, împletitură sau giuvaer, legătura circulară, prin refuzul oricărei limite impuse polimorfiei sale, nu este decît expresia unei trăsături fundamentale întruchipate de *metis*. Așa cum vălul și năvodul țesute de măiastra *metis* a Clitemnestrei alcătuiesc o capcană «fără ieșire», după înfățișarea femeii viclene pe care corul din *Agamemnon* o numește «viperă cu două capete» — *amphísbaina* sfîrșindu-se cu începutu-i[108] —, tot astfel capodoperele lui Hephaistos se aseamănă stăpînului lor

106. *Il.*, XVIII, 395-403. Nimic nu dovedește faptul că Hephaistos deprinde meșteșugul de făurar de la Thetis, așa cum ne-a făcut să luăm aminte Guy Berthiaume, chiar dacă poemul cosmogonic al lui Alkman ridică problema unei activități metalurgice desfășurate de Thetis *(supra*, p. 167-169).

107. *Il.*, XVIII, 401. Cf. M. DELCOURT, *Héphaistos ou la Légende du magicien*, Paris, 1957, p. 49, care stăruie asupra valorii magice a salbelor și a giuvaerurilor în formă de inele.

108. ESCHIL, *Agam.*, 1233. *Amphísbaina*, spune PLINIUS *(H. N.*, VIII, 85), are două capete, și anume un alt cap în loc de coadă, ca și cum o singură gură i-ar fi fost prea puțin pentru a vărsa veninul. Ea

chiar prin ceea ce am văzut că definește în chipul cel mai adecvat aleasa *metis* a făurarului: natura circulară a mersului său și dubla orientare a membrelor răsucite și curbe[109], inscriind pe pămînt un traseu enigmatic care, aidoma inelelor «fără capăt», pare a nu avea nici sfîrșit, nici început.

Hephaistos nu este însă singurul zeu cu darul legăturii ale cărui urme desenează imaginea nemărginitului — *apeírōn*. Hermes se află în primul rînd al spectatorilor convocați de soțul ofensat, întrucît el este un maestru în torsiuni și împletiri, iar propria-i *metis*, asemeni lui Hephaistos, lasă după sine semne pe care nici unul dintre urmăritorii săi nu izbutește să le descifreze sau să le pătrundă, fiind cufundați într-o stare de năucire și descumpăniți. Răpirea vacilor lui Apollon dezvăluie afinitatea profundă care se stabilește între inteligența lui Hermes și lanțurile «fără capăt» al căror prizonier dorește cu atîta ardoare să devină. Pentru a șterge conturul copitelor și pentru a încîlci pista, Hermes își va desfășura toate talentele vicleniei sale *(dolíē tékhnē)*[110]. Îndată ce a despărțit de restul cirezii dobitoacele alese pentru sine, zeul se apucă să răstoarne urmele, demers pe care *Imnul homeric* îl înfățișează, la un interval de numai cîteva versuri, sub două versiuni ușor diferite. În cea dintîi, Hermes mînă vitele înaintea sa și inversează amprentele *(íkhnē apostrépsas)*, răsucind urmele copitelor *(antía poiēsas hoplás)*, pe acelea dinainte înapoi și pe cele dinapoi înainte *(tàs prṓtas ópisthe, tàs d'ópithen prṓtas)*. Iar, în vreme ce mînă dobitoacele înaintea-i, schimbîndu-le în chip magic urmele, el însuși merge «de-a-ndoaselea» *(émpalin)*[111]. În cea de-a doua versiune, de astă dată vacile înaintează anapoda, cu capul întors spre

mai este numită «cea cu două capete», *amphikárēnos* (NIKANDROS, *Theriaca*, 372-373) și «cea cu două guri», *dístomos* (NONNOS, *Dionys.*, V, 146).

109. Cf. *supra*, p. 293-309.

110. *Imnul homeric către Hermes*, 76.

111. 77-79.

păstorul lor, care adoptă un mers «răsturnat» *(epistrophaádēn)*[112]. Pesemne că Hermes păşeşte cu capul întors spre vitele sale şi cu picioarele de-a-ndăratelea, aşa cum sînt, în chip miraculos, urmele cirezii din prima versiune. Singura deosebire dintre cele două variante este orientarea realistă a vacilor, care cînd înaintează supuse în sensul ales de Hermes, magia lui împlinind restul, cînd izbutesc isprava deloc obişnuită a unui mers cu spatele, scutindu-l pe păstorul lor de o «răsturnare». Oricum ar fi, Hermes şi vacile lui alcătuiesc un grup marcat printr-o direcţie dublă şi divergentă, a cărui ciudăţenie rezidă în întregime în silueta deconcertantă a unui personaj smucit în sensuri opuse de cele două extremităţi ale sale, partea de sus şi cea de jos, întocmai precum Hephaistos, zeul înzestrat cu o dublă orientare, numit *amphigyéeis*. Aceste urme duble sînt capcana ticluită de Hermes. Pentru victimele care-i vor cădea pradă, pista este încurcată o dată pentru totdeauna: urmele se îndreaptă în sens invers, ele duc în direcţia opusă celei pe unde a trebuit să o apuce cireada furată, desenînd un parcurs care, în loc să ducă de la un început la un sfîrşit, nu cunoaşte altă limită în afara propriului punct de plecare. Iar ambivalenţa acestor semne este întărită încă şi mai mult prin stăruinţa cu care povestirea caută să sublinieze sinteza contrariilor atît în urmele animalelor, cît şi în paşii zeului. Răsturnare dublă care provoacă stupoare şi groază copoilor trimişi de Apollon să adulmece hoţul, atunci cînd ei descoperă, dintr-o dată, cum «ceea ce mergea înainte merge înapoi» şi cum «contrariile se împletesc unele cu altele» *(tà d' aû enánti' allḗloisi symp[eplegména])*[113]. Urmele duble şi monstruoase născocite de *metis* a lui Hermes nu se mărginesc numai la imitarea vicleşugului iepurelui, pe care vînătorii îl numesc «dublarea potecii», altfel spus, a reveni

112. 210-211. Pentru documentele figurative, cf. N. YALOURIS, «Hermes Boukleps», *Archaiologike Ephemeris*, 1953-54 (1958), p. 162-184.

113. SOFOCLE, *Copoii*, 112-116.

pe urmele propriilor paşi pentru a pune cîinii pe o pistă greşită[114]. Încrucişarea direcţiilor înainte şi înapoi implică deopotrivă acţiunea inteligenţei tehnice a împletitorului de coşuri şi îndemînarea vînătorului, căci, pentru a aduce dobitoacele răpite, Hermes îşi făureşte *(diaplékein)* o pereche de sandale năzdrăvane, nemaivăzute *(thaumatà érga)*, împletind *(symmísgōn)* crengi de tamarix cu ramuri dintr-un soi de mirt[115]. În acest domeniu în care vînătoarea şi hoţia iau forma unei isprăvi agonistice, iscusita *metis* a lui Hermes nu desparte nici o clipă stratagemele cele mai rafinate de priceperea răsucirii fibrelor vegetale şi a urzirii capcanelor pe care doreşte să le întindă[116]. Atunci cînd încrucişează partea dinainte cu cea dinapoi, împletind laolaltă cele două direcţii contrare, Hermes întipăreşte în colb şi pe nisip imaginea aporetică a urmelor după care nimeni nu se poate ţine, urme care îl fac astfel imposibil de prins, lăsîndu-l totodată pe cel dornic să le descifreze pradă deznădejdii şi neputinţei. Apollon o mărturiseşte în faţa zeilor: Hermes este *amékhanos*, imposibil de prins sau de supus; dinaintea lui orice uneltire este sortită, în chip inevitabil, eşecului[117]. Or, pe acest zeu pe care nici un lanţ nu-l poate încătuşa, mama şi fratele lui caută să-l înspăimînte ameninţîndu-l, ea cu legături de neînfrînt *(amékhana)*[118], el cu tenebrele fără scăpare *(amékhanos)*[119] ale Tartarului. Apollon este însă cu totul incapabil să-şi împlinească ameninţarea. Căci, atunci cînd, indignat de căsăpirea a două dintre dobitoacele sale, încearcă să-şi lege fratele fedeleş, să-l încingă *(peristréphein)* pe Hermes cu legături straşnice *(karterà desmá)*, Apollon asistă la un spectacol

114. XENOPHON, *L'Art de la chasse*, VI, 21 Delebecque (p. 76, n. 1).

115. *Imnul hom. către Hermes*, 79-81.

116. Chiar despre *metis* vorbesc versurile 346-349, în legătură cu urmele uluitoare lăsate de sandalele lui Hermes.

117. 346.

118. 157.

119. 257.

care îl lasă din nou cu gura căscată. Crengile de mielărea care ar fi trebuit să-l înlănţuie pe cel vinovat pătrund în pământ, prind rădăcini, se încolăcesc unele în altele *(estrammènai)* şi pun stăpînire numaidecît pe cireada şi vacile lui Apollon[120]. Hermes oferă spectacolul neobişnuit al propriei *metis* împletindu-şi legăturile doar pentru plăcerea de a fascina. Iar, în vreme ce ramurile mlădii de mielărea ţes o mreajă vie sub privirea înghetată de groază a lui Apollon, ochii acestui strengar de Hermes încep să scînteieze de focul învăpăiatei lui *metis*.

Asemeni urmelor duble încrucişate, legăturile ce se desfac de la sine reprezintă un alt tertip al vicleniei magice care vine să se adauge celorlalte isprăvi săvîrşite de *metis* a lui Hermes. Această priveliştе uluitoare îi provoacă spectatorului un sentiment de stupoare, un fel de năucire şi de ameţeală, aşa cum fac să se nască în sufletele interlocutorilor întrebările enigmatice adresate de Socrate, lăsîndu-i nedumeriţi, fără glas, căzuţi în aporie, pradă acelei stări sufleteşti ce «rezultă dintr-o echivalenţă a raţionamentelor contrare»[121]. Ceea ce se încifrează în trama direcţiilor opuse pe care divina *metis* le trasează pe pământ este o enigmă, în sensul propriu al cuvîntului, căreia grecii îi spun uneori *aínigma*, alteori *grîphos* [122], cu acelaşi nume prin care desemnează un anumit soi de năvod[123]. Căci o enigmă este împletită asemeni unui coş sau unei vîrşe. În unul dintre dialogurile lui Plutarh, Sphinxul îşi împleteşte enigmele *(ainígmata kaì grîphous plékousan)*[124], urzind întrebările pe care Sofocle le descrie drept *poikíla*[125], bălţate, împestriţate, unduitoare. Ţesătura anumitor enigme, dintre cele mai

120. 409-415.

121. P. AUBENQUE, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie», în *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris, 1967, p. 6.

122. K. OHLERT, *Rätsel und Gesellschaftspiele der alten Griechen*, Berlin, 1886.

123. Cf. *supra*, p. 59, n. 111.

124. PLUTARH, *Bruta animalia ratione uti*, 988 *a*.

125. SOFOCLE, *Œdip Rege*, 130.

cunoscute, lasă să se întrevadă amestecul de forme și împestrițarea culorilor care dau acestor întrebări mobilitatea tulburătoare a unei rostiri însuflețite parcă de un freamăt necontenit, a unui cuvînt care nu rămîne niciodată asemeni sieși. Dinaintea enigmei pronunțate de Cureți: «Ce este vaca tricoloră care aparține cirezilor regelui? Cu ce seamănă?», prezicătorul Polyeidos se află confruntat cu o alcătuire de cuvinte insesizabilă care îmbracă tot felul de forme, fără a fi însă niciodată prizonieră vreuneia dintre ele. Acestui joc de oglinzi al semnificațiilor posibile prezicătorul îi pune capăt răspunzînd: «Este o mură: ea este, rînd pe rînd, albă, roșie și neagră»[126]. Răspunsul care îl ajută să iasă din aporie reprezintă lanțurile în a căror strînsoare infailibilă închide cuvîntul unduios și mobil al enigmei.

Întreteserea termenilor antitetici conferă fluidității enigmei o intensitate maximă: «Un bărbat ne-bărbat, văzînd și nevăzînd o pasăre ne-pasăre, cocoțată pe un pom ne-pom, azvîrli și nu azvîrli cu o piatră ne-piatră»[127]. Așa sună ghicitoarea de copii despre eunucul care țintește cu o piatră ponce un liliac cocoțat pe o trestie, fără însă a-l nimeri, întrucît nu vedea prea bine. Exemplu de enunțuri cu sens dublu folosite de Platon spre a defini cîmpul opiniei, *dóxa*, acest tărîm intermediar care aparține deopotrivă Ființei și Neființei, unde obscurul și luminosul se amestecă și se confundă, unde adevărul și falsul sînt strîns împletite[128]. Aceste discursuri cu două capete, orientate în sensuri contrare *(epamphoterízein)*[129], pe care alții le numesc «vorbe de crab»[130], întrucît sînt piezișe și nu merg niciodată drept la

126. [APOLLODOROS], *Bibliotheca*, III, 3, 1 Frazer. Cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 444 *sq.*; R. F. WILLETTS, *Cretan Cults and Festivals*, Londra, 1962, p. 60-69; P. FAURE, «Les Minerais de la Crète antique», *Revue Archéologique*, 1966, p. 75-76.

127. PLATON, *Republica*, 479 *a*-480 *a* (împreună cu scoliile).

128. Cf. M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*[2], Paris, 1973, p. 114-115.

129. PLATON, *ibid.*

ţintă, sînt capcane închipuite şi urzite de fiinţe viclene şi inteligente, asemeni Sphinxului teban, în planul mitic, iar, într-o lume mai puţin înfricoşătoare, asemeni Kleoboulinei, fiica unuia dintre Cei Şapte Înţelepţi[131]. Cîtă vreme Œdip răspunde întrebărilor puse de un monstru a cărui ştiinţă multiplă consună cu tripla-i înfăţişare, de femeie, leu şi pasăre, fiica lui Kleoboulos, evocată de Plutarh în *Ospăţul Celor Şapte Înţelepţi*, este o copilă fermecătoare, care aleargă în întîmpinarea lui Thales spre a-l îmbrăţişa, iar inteligenţa ei este atît de aleasă, încît tatăl ei, ne lămureşte Thales, o numeşte Eumetis, Iscusita Metis, datorită ingeniozităţii ei în dezlegarea şi formularea enigmelor, măiestrie pe care Thales, de altminteri, nu o disociază de inteligenţa dovedită în domeniul politic de aceeaşi Kleobouline[132]. Ştiinţa posedată de Eumetis este dublă: ea ştie să împletească enunţurile ambigue, să alăture contrariile şi să întreţească cele două sensuri, dar, pe de altă parte, aleasa ei *metis* o ajută să găsească expresia sau răspunsul care va da un singur înţeles discursului polimorf şi, asemeni unei legături magice, va reduce la univocitate aspectele cele mai descumpănitoare ale unei rostiri evazive. Fiica lui Kleoboulos pare asemeni uneia dintre acele divinităţi ale mării numite Thetis, Proteus, Nereus sau Metis, care au în comun o ştiinţă oraculară şi un dar al metamorfozei. Pe cînd însă puterea acestora din urmă este deseori înfrîntă prin încleştarea magică a unei fiinţe mai viclene care a ştiut să pîndească momentul potrivit pentru a le surprinde, Eumetis, pricepută atît la descurcarea itelor cuvintelor

130. MENANDROS, fr. 525 Kock. Referinţa la crab, *karkinos*, se explică aici prin numele unuia sau al mai multor autori tragici, Karkinos, cunoscuţi din felurite aluzii ale Comicilor (cf. DIEHL, *s.v.* «*Karkinos*», *R. E.*, [1919], c. 1951-1954).

131. Cf. K. OHLERT, *Rätsel...*, p. 74-75; WILAMOWITZ, «Lesefrüchte 30», *Hermes* 34, 1899, p. 219-222 *(Kleine Schriften*, IV, Berlin, 1962, p. 60-63); J. DEFRADAS, *Plutarque. Le Banquet des Sept Sages*, Paris, 1954, p. 26.

132. PLUTARH, *Ospăţul Celor Şapte Înţelepţi*, 148 *c-d*.

ambigue, cît și la iscusita lor împletire, deține, precum Hephaistos și Hermes, îndoitul privilegiu de a fi totodată legătură și cerc: prin intermediul enigmelor, ea desfășoară ciclul nesfîrșit al formelor ei schimbătoare, iar prin răspunsurile subtile trasează în jurul interlocutorului său același cerc de netrecut pe care îl încinge împrejurul zeilor proteici menghina celor două brațe încleștate ale eroului triumfător asupra enigmei.

*
* *

Fără complicitatea fundamentală a legăturii și a cercului, *metis* nu se poate manifesta în deplina ei putere. Pentru a-și etala toate darurile sale, inteligența vicleană are nevoie de transformarea circulară a celui legat în cel care leagă și invers. Dar decelarea acestei dinamici a inteligenței *metis* în tertipurile pe care le pune la cale, spre a se răzbuna, un Olimpian tras pe sfoară implică un anume paradox. Căci, din ziua în care suveranitatea lui Zeus a fost statornicită o dată pentru totdeauna, rolul jucat de *metis* s-a modificat în chip radical. Prin ingerarea zeiței Metis, soția lui dintîi, Zeus desființează dintr-o lovitură, în favoarea unei ordini imuabile, acest element imprevizibil de dezordine care făcea odinioară să mocnească revoltele și să izbucnească conflictele în rîndurile zeilor. De atunci înainte, aveau să se isprăvească aventurile și surprizele; gata cu răsturnările de situații în care cel meșter în legături se vede, la rîndu-i, înlănțuit. Zorit de ceilalți zei să împartă între ei cinstirile și privilegiile, Zeus va distribui fiecăruia competențe chibzuit delimitate și prerogative îngrădite cu grijă. Dezordinile cărora le-ar fi dat naștere puterea zeiței Metis lăsată în voie sînt astfel exorcizate din lumea ordonată a zeilor Olimpului. Datorită prudenței lui Zeus, prima lui soție este cu atît mai puțin în măsură să amenințe rînduiala statornicită cu cît ea apare, într-un fel, constrînsă a-i

chezăşui stabilitatea şi dăinuirea. Căci noul stăpîn al lumii nu a săvîrşit greşeala de a o surghiuni pe Metis undeva dincolo sau dincoace de hotarele împărăţiei sale; el a integrat-o, prin ingerare, propriei sale suveranităţi. Metis dinlăuntrul lui Zeus îi îngăduie astfel să cugete dinainte la toate vicleşugurile pe care le-ar putea urzi, în vremurile viitoare, oameni, zei sau monştri necunoscuţi. Instaurînd o lume în care fiece zeitate se bucură de privilegiile sale fără a se teme că-i vor vreodată fi smulse, biruitorul lui Kronos instituie totodată legea care consfinţeşte exerciţiul imuabil al suveranităţii sale; el confiscă în folosul său singura forţă care putea repune sub semnul întrebării împărţirea puterii şi îi lasă în grijă menţinerea sistemului de intervale diferenţiatoare pe care îl alcătuieşte, într-o anume măsură, panteonul supus autorităţii lui Zeus. De acum înainte, *metis* nu mai reprezintă altceva decît o simplă componentă a anumitor ştiinţe sau a unor puteri aflate în apanajul unui grup restrîns de zei, ale căror activităţi sînt orientate din punct de vedere funcţional către acele domenii în care precumpăneşte această formă de inteligenţă. Odată cu acest nou rol jucat de *metis*, Olimpienilor le este sortit să cîştige în orice împrejurare. Ulise o aude din gura Athenei, care îi reaminteşte acest fapt cu un surîs, văzîndu-l cum îşi brodează minciunile dinaintea primului venit, fără a bănui că fiica zeiţei Metis tocmai îi întinsese o cursă, deghizată în Nimeni[133]. Între un zeu şi un muritor, lupta este neapărat inegală, chiar şi în cazul unuia dintre acei pămînteni «a cărui *metis* îl asemuie lui Zeus»[134].

În lumea muritorilor, în confruntarea lor cu treburile omeneşti, inteligenţa vicleană se bucură totuşi pe deplin de privilegiile sale. Angajată în planul devenirii, ea se află tot timpul pusă înaintea unor evenimente inedite, a unor situaţii ambigue; pîndită de neprevăzut, ea este nevoită să se dovedească îndeajuns de vigilentă şi de polimorfă spre a

133. *Od.*, XIII, 291-332
134. *Il.*, II, 169; 407; 636; X, 137; *Od.*, XIII, 89.

răsturna sau spre a abate în folosul său puterile viclene care plănuiesc să întoarcă împotrivă-i propriile capcane și mreje. Aici, niciodată nu ia sfîrșit jocul circular dintre cel care leagă și cel care este legat. Iar, de la catalogul grabnic alcătuit în *Iliada* pentru lămurirea lui Antilokhos[135], speța oamenilor înzestrați cu *metis* nu a încetat să se îmbogățească întruna. Căci, dacă *metis* a tăietorului de lemne se continuă deja cu aceea a dulgherului și a corăbierului, iscusința conducătorului de care nu este, la rîndul ei, altceva decît o formă particulară a inteligenței pretinse din partea unui atlet în orice împrejurare agonistică, iar prudența bătrînului Nestor, cel mai bun sfetnic al adunării, prefigurează în mod direct abilitatea omului politic, acela care știe să-și formeze, în cel mai scurt timp, opinia cea mai dreaptă asupra celor mai largi perspective. Fără a mai vorbi despre vînător sau pescar, nu mai lipsesc, pentru a întregi lista, decît medicul, strategul și sofistul, cele trei tipuri de oameni înzestrați cu *metis* care au fost cel mai adesea asimilate, în gîndirea greacă, figurii cîrmaciului ce își mînă drept corabia pe mare, în pofida vijeliilor. De la dulgher la comandantul de oști, de la politician la medic, de la făurar la sofist, trăsăturile fundamentale prin care se caracterizează *metis* rămîn neschimbate pînă la sfîrșitul Antichității. Sînt acelea pe care episodul lui Antilokhos ne-a îngăduit să le desprindem începînd cu epopeea homerică. Pentru sofist, pentru medic și pentru politician, singurul cîmp de acțiune este devenirea, schimbarea și ceea ce nu rămîne niciodată asemeni sieși; boala și discursul nu sînt nicidecum forțe mai puțin ostile și mai puțin îngrijorătoare decît marea, focul sau metalul topit; a le înfrunta înseamnă, întotdeauna, a întrezări acel prilej fugar în care devine posibilă înșelarea puterilor polimorfe. Triumful temerar al lui Antilokhos, care o ia înaintea cailor mai ageri ai lui Menelaos, nu este întru nimic mai prejos decît «puterea prestigioasă» a sofistului[136]

135. *Il.*, XXIII, 315-318.

care, rostind două discursuri opuse asupra fiecărei chestiuni în parte, izbuteşte să facă din cel mai şubred argument cel mai puternic, un argument care, împotriva tuturor aşteptărilor, năruie printr-o înlănţuire irezistibilă.

Vreme de zece veacuri şi mai bine, acelaşi model, deosebit de simplu, ajunge să ilustreze abilităţi, priceperi şi îndeletniciri atît de diverse precum ţesutul, navigaţia şi medicina. De la Homer la Oppianos, inteligenţa practică şi vicleană, sub toate ipostazele sale, constituie un element permanent al lumii greceşti. Domeniul ei este un adevărat imperiu, iar omul prudent, fiinţa înzestrată cu *metis*, va lua, în acelaşi timp, zece înfăţişări diferite, întruchipînd principalele tipuri umane ale societăţii greceşti, de la vizitiu la politician, între care se numără pescarul, făurarul, oratorul, ţesătorul, cîrmaciul, vînătorul, sofistul, dulgherul şi strategul: omniprezent şi absent, totuşi, într-un chip straniu, cel puţin din istoria familiară nouă. Neîndoios, poate părea paradoxal faptul că o formă de inteligenţă atît de importantă, atît de larg reprezentată într-o societate precum aceea a Greciei antice a rămas, oarecum, ignorată. Cu atît mai mult cu cît filozofii veacului al IV-lea, Platon şi Aristotel, nu au pierdut prilejul de a se referi la ea, de a-i descrie în amănunţime trăsăturile şi de a-i defini calităţile. Dacă am putea pune în seama voracităţii lui Zeus tăcerea care s-a aşternut asupra zeilor înzestraţi cu *metis*, cine ar trebui bănuit de a-l fi înghiţit pe omologul lor uman, omul prudent, făptura cu mii de chipuri?

În ciuda aparenţelor, ancheta nu este nicidecum de prisos, căci ea ne conduce numaidecît la filozofi, care vădesc un interes atît de viu şi atît de îndreptăţit pentru diferitele modalităţi ale cunoaşterii. În analiza lor legată de ceea ce noi am numit pînă acum inteligenţă practică, Platon şi Aristotel deosebesc două calităţi fundamentale care, fără a fi cu totul inedite, se asociază spre a reprezenta modelul

136. PLATON, *Sofistul*, 233 *a*.

conceptual cel mai adecvat să pună în lumină demersul pieziș adoptat de *metis*, care merge drept la țintă pe calea cea mai scurtă, altfel spus, pe un drum ocolit[137]. Prima dintre cele două calități intelectuale dezvăluie relația necesară existentă între mobilitatea inteligenței și repeziciunea cu care ea acționează: aceasta este *ankhínoia*, istețimea minții, accentul stînd pe vioiciunea și acuitatea spiritului. A poseda *ankhínoia* — explică Platon în *Kharmides*[138] — înseamnă a se arăta cel mai ager și cel mai prompt în deslușirea propriilor hotărîri sau idei, fie că este vorba despre o deliberare sau despre întreprinderea unei cercetări intelectuale. La rîndul său, Aristotel stăruie asupra faptului că această formă de inteligență se exercită într-un timp «prea scurt pentru a fi sesizat», *áskeptos*[139]: o clipă atît de fugară încît scapă atenției celui care stă la pîndă *(skopós)*, oricît de vigilent ar fi; un interval de timp atît de scurt încît se aseamănă cu un fir de păr prea scurt pentru a putea fi tăiat, *akarés*[140]. Acestei inteligențe deosebit de pătrunzătoare și de agile Platon îi atribuie ca domeniu deliberarea și cercetarea intelectuală. Aristotel însă, fără a-l contrazice, acordă calității numite *ankhínoia* un cîmp de aplicație mult mai vast, întrucît el vorbește despre «spiritul pătrunzător» al moașei, care taie în două cordonul ombilical: «Tăierea cordonului pretinde din partea moașei o anume judecată care nu se înșală asupra țintei urmărite *(ouk astókhou dianoías)*. Căci i se cere nu numai ca, la nașterile grele, să fie capabilă să dea ajutor cu dibăcie *(eukhéreia)* celei suferinde, ci se cuvine, totodată, ca ea să fie înzestrată cu un spirit îndeajuns de viu spre a face față împrejurărilor

137. Cf. R. BLANCHÉ, «Le Détour et le Raccourci», în *Psychologie comparative et Art* (Hommage à I. Meyerson), Paris, 1972, p. 247-254.

138. 160 *a*. Cf. *Definit. platon.*, 412 *(Oxytês noû)*: *Epinomis*, 976 *b-c*.

139. *Analiticele posterioare*, I, 34, 89 *b* 10-15.

140. EUSTATHIOS, p. 821, 51. Cf. J. TAILLARDAT, *Les Images d'Aristophane*, Paris, 1965, p. 125-126.

(pròs tà symbaínonta ankhínoun) şi spre a înnoda cordonul ombilical al pruncului nou-născut»[141]. Îndemînarea nu este de ajuns, moaşa are nevoie de experienţă[142], căci, după cum placenta este expulzată în acelaşi timp sau rămîne înăuntru, după modul în care iese copilul, gesturile nu sînt aceleaşi: într-un caz va trebui să taie în interior, odată ce va fi legat cordonul; în celălalt, să despartă cordonul de placentă printr-un fir de lînă şi să taie deasupra ligaturii. Formula aristotelică a unei inteligenţe în întregime concentrate asupra evoluţiei lucrurilor şi a acţiunilor în curs sugerează deja faptul că iscusinţa moaşei nu se deosebeşte de perspicacitatea omului politic şi că aceeaşi inteligenţă ascuţită şi plină de vioiciune poate fi revendicată de un războinic abil în stratageme şi, totodată, de o putere marină a cărei odraslă este hărăzită unor îndeletniciri metalurgice. Într-adevăr, în tradiţia mitică a insulei Lemnos, Kabirii, zeii fauri, născuţi din unirea lui Hephaistos cu Kabeiro, sînt, dinspre mamă, nepoţii lui Proteus şi ai unei divinităţi numite Ankhinoe[143]: divinităţile metalurgiei asociate crabului de către locuitorii insulei Lemnos descind, în linie maternă, dintr-o zeiţă ce se aseamănă cu Metis, dar a cărei putere de metamorfozare a luat forma unei inteligenţe înfricoşător de agile. A pîndi tot ceea ce poate surveni înseamnă a lua măsurile necesare prevenirii vicleşugurilor adversarului şi a închipui dinainte mijloacele de a-l prinde în propria-i plasă, aşa cum procedează, la Artemision, Herakleides din Mylasa — bărbatul care îşi întrecea toţi contemporanii prin *ankhínoia* —, cînd izbuti să prindă în latul unei încercuiri fără greş vasele duşmane, chiar în clipa în care aceştia credeau că, executînd răsucirea inclusă în manevra numită *diékplous* [144], se bucură de avantajul surprizei.

141. *Istoria animalelor*, VII, 9, 587 *a* 9 *sq.*
142. 587 *a* 22-23.
143. STEPHANOS BYZANTIOS, *s.v.* «*Kabeiría*».

În dezbaterea filozofilor desfășurată în jurul noțiunii de acuitate intelectuală, *ankhínoia* este, întrucîtva, nedespărțită de o altă calitate a inteligenței pe care Aristotel, de altfel, o atribuie moașei «care nu se înșală asupra țintei urmărite». Sub forma ei pozitivă, aceasta este siguranța privirii, *eustokhía*. O inteligență pătrunzătoare urmărește întotdeauna un scop, ea implică o anumită aptitudine de a atinge țelul propus[145]. Or, a lua drept țintă se spune în limba greacă *stokházesthai*[146], verbul făcînd parte din vocabularul arcașului și al vînătorului. Vorbind despre *eustokhía*, Platon se referă, în mai multe rînduri, la dibăcia arcașului care își întinde arcul în direcția țintei[147]; iar Pollux, lexicograful, nu uită să sublinieze cît de folositor îi este vînătorului, în urmărirea mistrețului, darul unei priviri fără greș, de vreme ce el nu poate spera să-i vină de hac dihaniei decît dacă o nimerește fie la nivelul omoplatului, fie drept între ochi[148]. În diferitele domenii în care intervine *metis*, siguranța privirii este la fel de însemnată precum agilitatea spiritului. Meșteșugarul care făurește o lampă se cuvine să aibă «privirea fermă»[149], iar unui cîrmaci, pentru a mîna corabia drept în port, i se pretinde să fie capabil «a ținti fără

144. Cf. *supra*, p. 342-344. *Ankhínoia* este una dintre calitățile strategului (AENEAS TACTICUS, *Poliorcetica*, XI, 10; XXIV, 11) și ale suveranului (POLLUX, I, 40: *oxýs* și *ankhínous*). Pentru Polybios, ea reprezintă o inteligență îndeajuns de pătrunzătoare spre a întrevedea consecințele ascunse ale actelor și ale hotărîrilor (P. PÉDECH, *La Méthode historique de Polybe*, Paris, 1964, p. 211).

145. *Ankhínoia* și *eustokhía* sînt asociate în analiza aristotelică a prudenței: *Etica Nicomahică*, VI, 10, 1142 *b* 2-6. Cf. R. A. GAUTHIER și J. Y. JOLIF, *Commentaire*, II, 2, Louvain-Paris, 1970, p. 511-512; P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 149-150.

146. PLATON, *Euthydemos*, 277 *b*; ARISTOTEL, *De divinatione per somnia*, 464 *a* 32; ARISTOXENOS, fr. 41 Wehrli.

147. *Legile*, 706 *a*; 934 *b*. Pentru *eustokhía* în meșteșugul vînătorii, CALLIMAH, *Imnul către Artemis*, 217.

148. POLLUX, V, 24. Cf. DIODOR, IV, 12, 1.

greş»[150]. În practica medicală ori în manevrele militare, acţiunea generalului sau a medicului este întotdeauna determinată de ţelul urmărit[151]; acel ţel pe care şi politicianul, la rîndul lui, dacă vrea să cîrmuiască statul, este dator să îl ia drept ţintă, fără a-şi lăsa privirea să rătăcească, urmărind mai multe direcţii deodată, ci, asemeni comitetului central al Cetăţii Platoniciene, «stabilindu-şi un singur obiectiv, astfel încît să-şi îndrepte într-acolo, ca să spunem aşa, toate săgeţile»[152].

Repeziciunea şi siguranţa privirii: reţinînd aceste două concepte pentru definirea caracterului specific manifestat de *metis*, Platon şi Aristotel găsesc cu cale să insiste asupra naturii *stohastice* a inteligenţei practice şi urmăresc astfel să pună în evidenţă aspectul conjectural al unui mod de cunoaştere al cărui făgaş se află deja prefigurat în cosmogonia lui Alkman, odată cu imaginea zeiţei Thetis, putere a spaţiului marin, însoţite de cei doi slujitori ai săi, Reperul şi Parcursul, *Tékmōr* şi *Póros*. Într-adevăr, a conjectura, *tekmaíresthai*, înseamnă a croi un drum — în chipul navigatorilor care se bizuie pe semnele prezicătorilor şi pe indiciile luminoase ale cerului —, cu ajutorul anumitor repere, şi a fixa cu privirea ţinta spre care se îndreaptă călătoria[153]. Echivalenţa stabilită de lexicografi între «a lua drept ţintă» *(stokházesthai)* şi «a conjectura» *(tekmaíresthai)*[154] se justifică prin reprezentarea explicită a unei ştiinţe aproximative

149. ARISTOFAN, *Adunarea femeilor*, 1-2.

150. MAXIMUS DIN TYR, 30, 2, ed. Hobein, p. 352, 14 *sq.*: *eústokhos kybernḗtēs*. Printre dedicaţiile marinarilor descoperite în Grotta Porcinara, la Capul S. Maria di Leuca (Salento), există una, închinată zeiţei Ino, care îi mulţumeşte acesteia pentru faptul că a adus corabia cu bine la liman, iar verbul folosit este *tykházesthai*, sinonim al lui *stokházesthai* (cf. HESYKHIOS, *s.v.* «*tykházesthai*»): C. PAGLIARA, «La Grotta Porcinara al Capo di S. Maria di Leuca, I. Le iscrizioni», *Annali dell' Universita di Lecce: Facoltà di Lettere e Filosofia*, VI, 1971-1973, p. 20-21.

151. PLATON, *Legile*, 961 *e*-962 *a*.

152. 962 *d*.

153. Cf. *supra*, p. 176-182.

văzute ca o lungă călătorie prin mijlocul deșertului *(érēmos)*, acolo unde drumurile nu mai sînt trasate, unde ești silit, neîncetat, să dibuiești calea și să urmărești un punct din îndepărtata zare. În *Tratatul despre natură* scris de Alkmaion din Crotona la sfîrșitul veacului al VI-lea, această cunoaștere piezișă și șchioapă este hărăzită întregii omeniri, în opoziție cu certitudinea de care se bucură zeii, atît asupra lucrurilor nevăzute, cît și asupra treburilor omenești[155].

Două exemple ne vor îngădui să definim modalitățile cunoașterii conjecturale, coextensive ansamblului activităților prezidate de *metis:* medicina și viața politică. Două domenii strîns solidare pentru gîndirea greacă, care, deopotrivă, fac obiectul unei îndelungi reflecții și al unei elaborări conceptuale, odată cu zorii veacului al V-lea. La vremea aceasta, nici o știință nu pare a vădi mai multe afinități cu arta navigației decît aceea a medicului, paralelismul între cîrmaciul care stă la cîrma corăbiei și medicul care caută să salveze bolnavul de primejdia bolii devenind aproape un fapt banal[156]. Într-adevăr, pentru greci, boala ține de ceea ce este *poikílon* [157]; forțele pe care le are de înfruntat arta medicală sînt multiple și unduioase[158]. *Tratatul despre epidemii* întocmește o listă impresionantă a factorilor de care medicul este dator să țină seama în examinarea unui bolnav: «Natura umană universală și natura proprie fiecărei persoane; boala, bolnavul, substanțele administrate, cel care le administrează și concluziile pozitive sau negative care decurg de aici; condițiile atmosferice generale

154. Cf. SUDA, *s.v.* «*tekmairómenos*».

155. ALKMAION, fr. 1 în *Pitagorici*, I, p. 147-148 ed. M. Timpanaro Cardini. Cf. H. DILLER, *Hermes* 67, 1922, p. 14-42.

156. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Introduction, traduction et commentaire, Paris, 1948, p. 44, n. 42.

157. *Despre medicina veche*, 9.

158. *Régime des maladies aiguës* [Appendice au traité 9] (Littré, II, 434, 16).

şi acelea particulare, în funcţie de diversitatea mediului şi a ţinutului; obiceiurile, regimul de viaţă, ocupaţiile, vîrsta fiecăruia, vorbirea, purtările, tăcerile, gîndurile, somnul, insomniile, felul viselor şi momentele cînd visează; gesturile dezordonate ale mîinilor, scărpinatul, lacrimile; accesele, scaunele, urinatul, scuipatul şi vărsăturile; natura maladiilor care se succedă unele altora; abcesele prevestitoare ale unei prăbuşiri sau ale unei crize; năduşeala, răceala, frisoanele, tusea, strănutul, sughiţul, rîgîielile, gazele silenţioase sau zgomotoase, hemoragiile şi hemoroizii»[159]. Pentru a se orienta în această lume a simptomelor schimbătoare, medicul va trebui să dispună de toate resursele unei inteligenţe la fel de polimorfe ca şi adversarul său proteiform: va fi nevoit să dea dovadă de tot atîta «polytropie»[160] precum eroul homeric înarmat cu o mie de tertipuri. De asemenea, un aspect esenţial al practicii medicale îl constituie promptitudinea şi siguranţa acţiunii: medicina, spune un aforism, este o artă a măsurilor urgente *(oligókairos)*[161], iar ocaziile prielnice intervenţiei sînt mereu punctuale *(oxys)*. Nu poate fi vorba de a aplica la amiază un tratament care trebuie aplicat dimineaţa[162]. Asemeni vînătorului care stă la pîndă, medicul este obligat să pîndească momentul precis în care intervenţia lui va fi hotărîtoare. Dar el nu poate prinde ocazia de a-l înhăţa pe Kairos de plete decît dacă se dovedeşte îndeajuns de stăpîn pe toată ştiinţa dobîndită prin experienţă pentru a fi ghicit şi pentru a fi presimţit momentul în care se va ivi Clipa cea propice. Caci, dacă boala este o putere înzestrată cu darul metamorfozei, ca este totodată, străbătută de un ritm propriu[163]. Evoluţia ei [illegible] este

159. *Épidémies*, I, 10 (Littré, II, 668-670).

160. Autorul tratatului *De diaeta in acutis* (Littré, II, 396 și 412) vorbește despre *polytropíē* și *polyskhidíē* atunci cînd evocă [illegible] altminteri, spre a aduce critici — străduințele cuidienilor de a clasifica bolile și de a le împărți în subcategorii

161. *Des lieux de l'homme*, 44 (Littré, VI, 338).

162. *Traité des Maladies*, I, 5 (Littré, VI, 146-150).

un moment în care se produce o transformare decisivă, în care, pe neașteptate, starea de lucruri își schimbă cursul și se dă peste cap: aceasta este criza, sînt zilele numite *critice*, faza trecătoare în care *tékhnē* a medicului, biet muritor, poate triumfa asupra forțelor ostile ale bolii[164]. Spre a-și călăuzi acțiunea, știința medicală are la dispoziție un mod de cunoaștere adecvat, prognoza sau pronosticul, reunind trei operațiuni intelectuale: reflecția asupra cazurilor de față; compararea lor cu alte cazuri din trecut care prezintă circumstanțe analoge; în sfîrșit, desprinderea unor concluzii care îngăduie să se prevadă evoluția ulterioară a bolii[165]. Dar nu numai prin capacitatea lui de a ține timpul sub control medicul vădește o natură providențială, fiind, cum spune Pindar, *epikairótatos*[166], aidoma cîrmaciului care ține cîrma pe marea zbuciumată; el nu atinge ținta urmărită decît dacă își dibuiește *(tekmaíresthai)*[167] calea ajutîndu-se de toate semnele pe care «polytropia» lui îi dă putința să le recunoască, să le compare și să se slujească de ele cît mai bine. Este necesar, arată *Tratatul despre medicina veche*, să se tindă spre o anume măsură *(stokházesthai métrou tinós)*, căci, în acest domeniu, nu există nici numărătoare, nici cîntărire care să permită aflarea adevărului exact *(akribés)*[168]. Singurul criteriu valabil este acela al corectitudinii *(orthón)*[169]: «Medicul întreprinde tot ceea ce este posibil; ceea ce nu este, abandonează; dacă

163. L. BOURGERY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953, p. 237; 243-244, și P. KUCHARSKI, «Sur la notion pythagoricienne de *kairós*», *Revue Philosophique*, 1963, p. 141-169.

164. În *Traité de l'Art*, 8 (Littré, VI, 14, 1-3) se vorbește despre *epikrateîn*.

165. *Traité de l'Art*, 7 (Littré, VI, 10, 23-26). Cf. L. BOURGERY, *o.c.*, p. 220 *sq.*

166. Astfel îl descrie Pindar pe Arkesilaos din Cyrene, a cărui *orthóboulos mêtis* este proslăvită cu cîteva versuri mai înainte (262) (*Pythice*, IV, 270).

167. *Tekmaíresthai toîsi xýmpasi sēmeíoisin*: *Pronostic*, 24 și 25 (Littré, II, 188, 2-3; 9).

168. *Despre medicina veche*, 9.

face vreo boacănă, îi stă în putinţă să o îndrepte»[170]. Asemeni marinarului, îndeajuns de iscusit pentru a ocoli, de fiecare dată, nenorocirea de care arta lui nesigură îl sileşte să se apropie — întrucît n-am putea cunoaşte, spune Platon, taina urgiei sau a bunăvoinţei vînturilor[171] —, medicul este condamnat să-şi croiască un drum prin conjecturi, dîndu-şi cu părerea *(dóxais)*[172].

Aceeaşi cunoaştere indirectă şi şovăielnică îi revine ca parte tipului uman pe care contemporanii lui Platon şi ai lui Aristotel îl numesc «prudent» *(phrónimos)*[173]: politicianul. Cei dintîi sofişti, premergători ai strălucitei generaţii din veacul al V-lea, se înfăţişează asemeni unor specialişti în activitatea politică[174]. Bunăoară, Mnesiphilos, pe care tradiţia îl prezintă drept dascălul lui Themistokles: «El moştenise de la Solon ceea ce pe atunci se chema înţelepciune *(sophía)*, cu alte cuvinte, abilitatea politică *(deinótēta politikēn)* şi inteligenţa care călăuzeşte fapta *(drastérion synesin)*»[175]. Atunci cînd, la Salamina, urmează să se întindă o capcană flotei perşilor, Mnesiphilos se află acolo, în chipul sfetnicului înţelept[176], pentru a-i şopti lui Themistokles ceea ce Eschil numeşte, în povestirea sa, «vicleşugul unui grec»[177]. În istorisirea lui Herodot însă, acelaşi sofist

169. *Traité de l'Art*, 5 (Littré, VI, 8, 19-20), etc.

170. PLATON, *Republica*, 360 e-361 *a*.

171. *Epinomis*, 976 *a*.

172. *Ibid.*

173. ARISTOTEL, *Ethica Nicom.*, VI, 7, 1141 *a* 25, 27; *b* 5 se referă la accepţiunea comună a noţiunii de *phrónēsis* în teoria aristotelică a prudenţei; P. Aubenque a insistat chiar asupra acestui aspect (*o. c.*, p. 23-24).

174. W. NESTLE, «Gab es eine ionische Sophistik?», *Philologus* 70, 1911, p. 258 *sq.*; J. S. MORRISON, «An Introductory Chapter in the History of Greek Education», *Durnham University Journal* 41, 1949, p. 55-63; G. B. KERFERD, «The First Greek Sophists», *Classical Review* 64, 1950, p. 8-10; J. BOLLACK, *Les Sophistes* în «Athènes au temps de Périclès», *Coll. Âges d'or et Réalités*, Paris, 1963, p. 210-229.

175. PLUTARH, *Themistocles*, II, 6.

176. HERODOT, VIII, 57-58. Cf. R. LATTIMORE, «The Wise Adviser in Herodotus», *Classical Philology* 34, 1939, p. 24-35.

apare ca un fel de umbră discretă a inteligenței lui Themistokles, a personajului căruia contemporanii îi spuneau Ulise, datorită deosebitei lui prudențe, *phrónēsis* [178]. Aidoma eroului *Odiseii*, Themistokles se arăta a fi întotdeauna «așa cum îi cereau împrejurările»[179]; în adunare, cît și la sfaturi, el era oratorul care știa mai bine decît nimeni altul să fie pe potriva momentului, a locului, a interlocutorilor lui și să dea, cu orice prilej, cel mai bun răspuns[180]. Dar acestor virtuți Themistokles le adăuga un fler politic nemaipomenit: «El excela în formularea celui mai bun aviz asupra chestiunilor imediate, mulțumită unei reflecții foarte rapide, iar, cu privire la viitor, el se pricepea, de asemenea, să-și reprezinte în chipul cel mai just perspectivele cele mai largi. Cînd o afacere se afla în mîinile sale, el știa la fel de bine să o expună; chiar dacă nu avea experiență, nu emitea o judecată mai puțin valabilă; în sfîrșit, atunci cînd avantajele și neajunsurile erau încă înnegurate, el știa să le prevadă cel mai drept. Într-un cuvînt, prin darurile firii sale și cu puțina osteneală de care avea nevoie, bărbatul acesta a fost fără seamăn în iscusința de a improviza cele ce se impuneau»[181]. Agilitatea spiritului, siguranța privirii, înțelegerea imediată a unei situații noi: acestea sînt virtuțile canonice ale omului prudent, reunite însă într-un personaj care, în ochii lui Tucidide, își domina contemporanii prin clarviziunea sa politică. Știința de a-și forma cea mai justă idee asupra perspectivelor celor mai cuprinzătoare definește, în discursul autorului *Războiului peloponesiac*, o calitate proprie «celui care propune cele mai pertinente conjecturi, *áristos eikastḗs*[182]. Cunoașterea conjecturală, desemnată aici prin termenul *eikázein*, procedează prin intermediul unei

177. ESCHIL, *Perșii*, 361-362.

178. PLUTARH, *De Herodoti malignitate*, 869 *f*. Spartanii îl admirau pe Themistokles pentru virtuțile *sophíē* și *dexiótēs*.

179. SOFOCLE, *Filoctet*, 1049.

180. Cf. DIOGENES LAERTIOS, II, 66.

181. TUCIDIDE, I, 138, 3.

comparaţii care permite intuirea unui eveniment necunoscut pe temeiul unei asemănări cu un fapt familiar. Pentru Aristotel, «siguranţa privirii», *eustokhía*, ajunge la acelaşi rezultat: ea îngăduie descoperirea unei similitudini între lucruri care par, la prima vedere, profund diferite[183]. Este o operaţiune intelectuală care se situează la mijloc între raţionamentul prin analogie şi iscusinţa de a descifra semnele care unesc vizibilul cu invizibilul. Orizontul ei temporal este întocmai acela pe care îl dezvăluie, de la prima sa apariţie în *Iliada*, personajul sfetnicului priceput. Fie că se vorbeşte despre Polydamas, despre Nestor ori Halitherses, formula rămîne aceeaşi: a vedea totdeodată înainte şi înapoi *(háma prósso kaì opísso)*[184], altfel spus, a avea mai întîi experienţa trecutului pentru a întrezări ceea ce urmează să se întîmple, dar, deopotrivă, a apropia viitorul de faptele trecute, a călători de la un capăt la altul al orizontului prin tărîmul celor nevăzute, aşa cum procedează la rîndul lor, cu mijloace proprii, prezicătorii, a căror ştiinţă este definită de Euripide, la aceeaşi epocă, drept o iscusinţă de a ghici, *eikázein*[185], de a-şi reprezenta în chipul cel mai just perspectivele cele mai vaste.

Dacă ultima comparaţie demonstrează, în bună măsură, importanţa inteligenţei stohastice pentru gînditorii veacului al IV-lea, ea dă seama, totodată, de judecăţile de valoare contrastante pe care le poate prilejui această ştiinţă aproximativă. Pentru Euripide, prezicătorul vîrstei străvechi, inspirat de zei, ajunge să fie, în cele din urmă, demascat: faimosul său dar al prevestirii nu este decît un meşteşug de a ghici drept. Tucidide, dimpotrivă, arată cea mai mare admi-

182. Cf. A. RIVIER, *Un Emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausanne, 1952, p. 41 *sq.*

183. ARISTOTEL, *Retorica*, III, 1412 *a* 11-14.

184. *Il.*, I, 343; XVIII, 250; *Od.*, XXIV, 452. Cf. *Il.*, III, 108-110 (*supra*, p. 27-31).

185. EURIPIDE, fr. 973 Nauck[2]; *Helena*, 757; ANTIPHON, in *FVS*[7], II, p. 337, 18-20. În [APOLLODOROS], *Biblioth.*, III, 3 aceeaşi formulă *árista eikásai* desemnează ştiinţa particulară a prezicătorului.

rație pentru Themistokles și pentru inteligența lui politică, căci, potrivit autorului *Războiului peloponesiac*, istoria nu trebuie să se mulțumească a fi doar memoria colectivă a faptelor trecute ale cetății, ci se cuvine, în spiritul acțiunii politice pe care ea și-o propune ca model, să năzuiască la o înțelegere mai vie a prezentului, îndreptată, într-un fel, spre previziunea viitorului[186]. Or, filozofii care, în aceeași epocă, defineau calitățile intelectuale ale individului înzestrat cu *metis*, nu s-au abținut nici ei de la exprimarea propriilor judecăți asupra acestui mod de cunoaștere. Cu atît mai puțin cu cît demersul lor implica o ierarhie sistematică a diferitelor raporturi existente între Ființă și Cunoaștere. În această privință, poziția lui Platon este hotărîtoare. El condamnă, fără nici un echivoc, priceperile și meșteșugurile care țin de inteligența stohastică. În *Gorgias*, retorica, găsită vinovată de a datora intuiției și perspicacității izbînzile sale, se vede osîndită la condiția de a nu fi nici artă, nici cunoaștere rațională[187]. Mult mai categoric, *Philebos* distinge, în rîndul înfăptuirilor omenești, între acelea care depind de o cunoaștere incertă și acelea care purced dintr-o știință exactă: de o parte, artele stohastice, de cealaltă, producțiile care sînt obiectul unui calcul *(arithmós)*, al unei măsurători *(métron)* și al unei cîntăriri *(stathmós)*[188]. Numai ceea ce este măsurabil poate face parte din știința exactă, din *epistémē*, și poate aparține domeniului adevărului. Dacă Platon face o excepție în ceea ce privește arta construcțiilor, fără îndoială din considerație pentru uneltele ei prestigioase

186. A. RIVIER, *o. c.*, p. 47 n. 17; J. DE ROMILLY, «L'Utilité de l'histoire selon Thucydide», în *L'Histoire et les Historiens*, Vandœuvres-Genève, 1956, p. 41-66; F. CHATELET, «Le Temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne», *Journal de Psychologie*, 1956, p. 355-378.

187. 464 *a*. Pentru o analiză de ansamblu a problemelor privitoare la tehnică în filozofia platoniciană, cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971.

188. 55 *e sq.*; Cf. observațiile lui A. J. FESTUGIÈRE, *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*, Paris, 1948, p. 41-43.

— rigla, *kanón*, strungul, *tórnos*, compasul, *diabétēs*, şi sfoara, *státhmē*[189] —, el concediază necruţător medicina, arta strategică, meşteşugul corăbierului, fără a mai pune la socoteală retorica sau artificiile sofiştilor. *Sophía* devine înţelepciunea contemplativă, ea conţine a mai fi competenţa unui artizan iscusit, în sensul tradiţional moştenit din epopeea homerică, în care *sophíē* se aplica unei priceperi organizate, cu reguli şi procedee proprii, transmisă de la o generaţie la alta în sînul breslelor meşteşugăreşti, precum acelea ale făurarilor şi ale dulgherilor[190]. Toate aceste iscusinţe, filozoful *Republicii* le condamnă şi le izgoneşte, cuprinzînd în acelaşi gest de excludere pe artizanul care nu are decît deprinderea manuală şi pe acela care cunoaşte regulile artei sale, desemnat în *Vechea Medicină* cu numele de «tehnician, *tekhnítēs*»[191].

Dacă Platon îşi dă atîta silinţă în detalierea componentelor din care se alcătuieşte *metis*, el urmăreşte să arate astfel mai limpede temeiurile care îl obligă să prigonească această formă de inteligenţă. Este de datoria lui să denunţe pe îndelete nimicnicia, neputinţa şi, mai ales, natura vătămătoare a procedurilor piezişe, a demersurilor ocolite şi a vicleşugurilor aproximaţiei. În numele unui singur şi nestrămutat Adevăr, cel proclamat de Filozofie, diferitele modalităţi ale inteligenţei practice se găsesc reunite într-o condamnare unică şi decisivă. Căci Filozoful care hotărăşte în chip suveran scindarea este răspunzător, totodată, de obiectivarea efemeră care unifică, întrucîtva, formele dispersate ale inteligenţei *metis*, asociindu-le în aceeaşi imagine ale cărei contururi ies la lumină din contrastul abrupt cu Ştiinţa imuabilă, revendicată de o metafizică a Fiinţei şi de o logică a Identităţii.

189. 56 *b-e*.

190. Il., XV, 409-411; ARHILOH, fr. 44 Diehl. Cf. J. BOLLACK, in *Revue des Études Grecques*, 1968, p. 550-554.

191. *Despre medicina veche*, 4.

Neîndoios, sistemul aristotelic vine să corecteze scindarea impusă de Platon, cîtă vreme s-a putut recunoaște, nu fără îndreptățire, în teoria prudenței expusă de *Etica Nicomahică*, o anumită dorință de a reînnoda legătura cu tradiția retorilor și a sofiștilor, precum și cu diferitele științe aservite contingenței și orientate către făpturile supuse schimbării[192]. Căci este de netăgăduit faptul că, pentru Aristotel, modelul ființei prudente, al celui *phrónimos*, este politicianul, omul a cărui «izbîndă datorează mai mult perspicacității decît unei științe nezdruncinate»[193], individul a cărui acțiune îndreptată către un țel trebuie să țină seama întotdeauna de momentul oportun și să știe că se desfășoară într-un domeniu al veșnicei instabilități. Nu este însă mai puțin adevărat că analiza lui Aristotel se străduiește să distingă prudența, *phrónēsis*, de abilitate, *deinótēs*[194], arătînd că aceasta dintîi nu se reduce nici la intuiție, nici la clarviziune, ci reprezintă un fel de abilitate întemeiată pe «o deliberare în vederea dobîndirii binelui» *(euboulía)* și, de aceea, este diferită de capacitatea «de a aranja lucrurile în funcție de un țel propus»[195], fapt prin care se lasă definit tipul uman numit de greci «*panoûrgos*», altfel spus, pehlivanul sau strengarul, individul remarcat prin prestigiul neliniștitor al unei inteligențe neasemuit de suple.

De altminteri, aceasta nu este singura apropiere de care «prudentul» lui Aristotel pare a se teme, căci, așa cum observă autorul *Eticii Nicomahice* referindu-se la sensul comun al termenului *phrónēsis*, dacă «unii merg pînă într-acolo încît numesc prudente anumite specii de ani-

192. P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 23-24; 40-41; 101-102; etc. Cf. recenzia publicată de R. A. GAUTHIER în *Revue des Études Grecques*, 1963, p. 265-268, și răspunsul lui P. AUBENQUE, «La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?», *ibid.*, 1965, p. 40-51.

193. P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, p. 23-24.

194. ID., *art. cit.*, *Revue des Études Grecques*, 1965, p. 48.

195. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, VI, 13, 1144 *a* 24-25.

male»[196], atunci deosebirea radicală dintre oameni şi dobitoace, dintre fiinţele raţionale şi celelalte, vieţuitoarele lipsite de *lógos* — *áloga zôia*[197] —, riscă să fie repusă sub semnul întrebării, cu atît mai serios cu cît modelele fundamentale adoptate de *metis*, prin însăşi structura semanticii lor, se constituie într-un domeniu în care inteligenţa oamenilor se interferează neîncetat cu aceea a animalelor terestre şi acvatice, înfruntîndu-se în activităţile vînătorii şi ale pescuitului. Oricare ar fi primejdiile, rămîne totuşi cert faptul că, pentru gîndirea aristotelică, poate exista o cunoaştere aplicată naturii inexacte, chiar dacă, la rîndu-i, această ştiinţă, conformîndu-se obiectului său, nu are cum să fie altfel decît inexactă[198]. Căci, odată ce realităţile ştiinţei sînt în chip necesar şi de-a pururi ceea ce sînt[199], nici o inteligenţă cu caracter practic nu poate aspira să ajungă la o cunoaştere stabilă: nu există ştiinţă posibilă a ceea ce este de ordinul «nemărginitului». Într-o anumită măsură, şi cu toate rezervele pe care tocmai le-am menţionat, filozofia lui Aristotel repune în drepturi cunoaşterea conjecturală şi inteligenţa care procedează pe căi ocolite.

În ceea ce priveşte istoria inteligenţei, problemele pe care le ridică această dezbatere în jurul categoriei de *metis* nu pot fi însă cuprinse în limitele unei discuţii între doi filozofi greci ai veacului al IV-lea. Soluţiile adoptate atunci au înrîurit atît de mult evoluţia gîndirii apusene încît, chiar şi în epoca modernă, au îndreptat tradiţia istorică şi filo-

196. ID., *ibid.*, VI, 7, 1141 *a* 27-28.

197. Animalele sînt oare sau nu sînt inteligente? Pot ele poseda o anumită capacitate de reflecţie, o anume formă de inteligenţă? Aceasta este o chestiune deschisă şi dezbătută îndelung în şcolile filozofice, între stoici, epicurei şi reprezentanţii Academiei. Tratatul *De abstinentia* al lui Porphyrios se face ecoul acestor dispute în cartea a III-a, cu privire la lumea animală.

198. P. AUBENQUE, «Science, culture et dialectique chez Aristote», in *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé* (Lyon, 8-13 sept. 1958), Paris, 1960, p. 145.

199. *Etica Nicomahică*, VI, 3, 1139 *b* 22-24.

logică pe un făgaș îngust din multe puncte de vedere. Dacă, în savantul discurs despre greci rostit de aceia, care se proclamau moștenitorii lor, a continuat atît de mult timp să se păstreze tăcerea în jurul inteligenței viclene, faptul nu ar putea avea oare, în esență, două temeiuri: mai întîi, cel în virtutea căruia, din perspectiva creștinismului, falia care îi despărțea pe oameni de animale trebuia, negreșit, să se adîncească și mai mult, iar rațiunea omenească să apară încă și mai net separată de aptitudinile animalelor decît fusese pentru antici; dar acesta nu este oare totodată și îndeosebi semnul potrivit căruia Adevărul platonician, aruncînd în umbră un întreg plan al inteligenței împreună cu modalitățile ei proprii de înțelegere, nu a încetat niciodată, la drept vorbind, să bîntuie gîndirea metafizică a Apusului?

N.B. — Se cuvine să amintim, în interesul cititorului, faptul că aceste cercetări asupra categoriei grecești de *metis*, deși întotdeauna au fost întreprinse în strînsă colaborare de către semnatarii volumului, au alcătuit uneori obiectul unei prime publicări, datorate adesea numai unuia dintre autori, în diferite reviste savante și de circulație restrînsă. De aceea, nu am socotit inutilă reunirea lor într-o listă, în ordine cronologică.

M. DETIENNE, «La Prudence d'Athéna», *La Parola del Passato*, 1965, p. 443-450.

J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, «La Mètis d'Antiloque», *Revue des Études Grecques* 80, 1967, p. 68-83.

M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, «La Mètis du renard et du poulpe», *Revue des Études Grecques* 82, 1969, p. 291-317.

J.-P. VERNANT, «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman», in *Hommages à Marie Delcourt*, Collection Latomus, t. 114, Bruxelles, 1970, p. 38-69.

M. DETIENNE, «Le Phoque, le Crabe et le Forgeron», in *Hommages à Marie Delcourt*, Collection Latomus, t. 114, Bruxelles, 1970, p. 219-233.

M. DETIENNE, «Le Navire d'Athéna», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1970, 4, p. 133-177.

J.-P. VERNANT, «Mètis et les mythes de souveraineté», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1971, 3, p. 29-76.

M. DETIENNE, «Athena and the Mastery of the Horse», *History of Religion*, 1971, p. 161-184.

J.-P. VERNANT, «L'Union avec Mètis et la royauté du ciel», in *Mélanges H. Ch. Puech*, Paris, 1974.

M. DETIENNE, «Le Lien et le Cercle», *Journal of Symbolic Anthropology* 5, 1974 (nu avem, pînă acum, nici o cunoștință despre articol sau despre acest număr al revistei).

În vederea prezentei publicări, aceste studii, concepute dinainte sub forma unor capitole ale unui volum unic, au fost prelucrate, completate și amplificate cu dezvoltări inedite.

INDEX

Adrastos: 235-236.
AELIUS ARISTIDES: 267, n. 97.
Afrodita: 86; 319-323; 334-335.
AGATHARKHIDES: 293; 297.
agṓn: 22.
agricultură: 204-205.
Aigipan: 143.
AILIANOS: 50-51; 294; 297; 299.
aiolóboulos: 28, n. 37; 30; 48-49.
aiolómētis: 28-30; 73; 238.
aiólos: 29-31; 36; 48.
Aîsa: 127, n. 5; 173.
aíthyia: cf. stăncuță de mare.
ákmōn: 165; 183.
AKOUSILAOS: 192.
ALCEU: 49; 120, n. 142; 256, n. 55.
alergare: cf. cursă.
ALKMAION DIN CROTONA: 358.
ALKMAN: 127, n. 5; 164-166; 172-173; 179; 181; 192; 194; 200; 252-253; 325; 357.
amfibii: 196, n. 134; 292-304.
amphigyéeis: 65; 306; 345.
ANAXAGORAS: 162.
ANAXIMANDROS: 175-176.
ANDERSON, J. K.: 228, n. 60.
ANDRÉ, J.: 244, n. 5 și 6.
Ankaios: 284-289.
Ankhinoe: 166, n. 26; 355.
ankhínoia: 166, n. 26; 341; 354-356.
ankylomḗtēs: 18, n. 3; 48; 65; 73; 80.
ANTI, C. : 247, n. 18.
Antilokhos: 17-25; 33-34.
ANTIMAKHOS: 235.
apátē: 38-39; 73; 83; 147; 150.
Apaturii: 314.
apeírōn: 252; 323-324; 331-332; 334; 335, n. 70; 336.
Aphetaîos: 263.
APOLLODOROS: 31; 77; 84, n. 48; 87-88; 91-92; 101; 107; 115; 131; 141-143; 145; 147-149.
Apollon: 317-318; 326-328; 345-347.
Apollon *Aiglḗtēs:* 191; 287.
APOLLONIOS: 119, n. 142; 179; 188-190; 194; 247-249; 251; 270-271.
aporía: 28; 133; 170; 199; 252.
aramă: cf. bronz.
ARATOS: 175-176; 185; 245.
Areion: 24; 234-235; 238, n. 90.
Ares: 137, n. 29; 320-322.
Argonauți: 178; 190-191;

247-250; 269; 285-288; 326-327.
ARISTOFAN: 29; 44; 64, n. 130; 95-96, n. 72; 171-172.
ARISTOTEL: 11; 38, n. 4; 43; 52, n. 71; 62; 66; 106, n. 99; 175, n. 61; 195-196; 199; 256; 294; 297-298; 300-302; 305; 325-326; 331; 353-357; 361-363; 366.
[ARISTOTEL]: 65.
arme: 207-212, cf. război; metalurgie.
ARTEMIDOROS: 245.
artizan: cf. *bánausos;* lemn (prelucrarea lui); *kheirônax;* metalurgie; olărit; *tekhnítēs;* împletitul coşurilor.
Astraîos: 185.
astronomie: 283; 326.
atelaj: 232 *sq.*
Athena: 129-130; 131, n. 10; 203-290; 314-315.
Athena *Aíthyia:* 243-250; 271.
Athena *Amboulía:* 263, n. 83.
Athena *Anemôtis:* 279, n. 145.
Athena *Boarmía:* 206, n. 6.
Athena *Boúdeia:* 206, n. 6.
Athena *Khalinîtis:* 213; 227-229; 239, n. 92; 268.
Athena *Khalkíoikos:* 207.
Athena *Damásippos:* 223, n. 42.
Athena *Ergánē:* 211, n. 33.
Athena *Glaukôpis:* 210-211.
Athena *Hippía:* 213-241; 268.
Athena *Lindía:* 283.
Athena *Keleútheia:* 259-264.
Athena *Oxyderkēs:* 209, n. 24; 212.
Athena *Sálpinx:* 210, n. 24.
Athena *Soumiás:* 282.
ATHENAIOS: 66; 113-114; 175-176; 199-200.
Atlas: 177.
AUBENQUE, P.: 347, n. 121; 356, n. 145; 361, n. 173; 366, n. 192, 193 şi 194; 367, n. 198.

Bakkhiazi: 228.
bánausos: 224, n. 49.
BARNER, W.: 256, n. 55.
BARNETT, R. D.: 250, n. 31.
BARRETT, W. S.: 164, n. 18.
Basílai: 92, n. 70.
báskanos: cf. ochi (deochi), privire fermecată, piază rea, ghinion.
BAYET, J.: 221, n. 35.
BECHTEL, F.: 198, n. 139.
Bellerophon: 214-215; 217; 222; 226-227; 229.
BENVENISTE, É.: 29; 182-183; 230, n. 68; 231, n. 70; 251, n. 33; 328.
BÉRARD, V.: 277, n. 139; 294, n. 6; 297, n. 17; 298, n. 21.
BERGK: 131, n. 11.
Bíē: 21; 72, n. 2; 76; 108; 123.
BILINSKI, B.: 320, n. 23.
BJÖRCK, G.: 324, n. 36; 329, n. 48.
BLANCHÉ, R.: 354, n. 137.
BLASQUEZ, J. M.: 217, n. 14.
BLINKENBERG, C.: 283, n. 165.
BLÜMNER, H.: 58, n. 98; 274, n. 125.
BÖHME, R.: 63, n. 122.
BOLLACK, J.: 106, n. 99; 361, n. 174; 365, n. 190.
bóthroi: 186.

Bouphonia: 204.
BOURGERY, L.: 360, n. 163 şi 165.
BOURGUIN, E.-J.: 38, n. 2.
BOWRA, C. M.: 50, n. 64; 164, n. 18; 166.
broască de mare: 38-39.
BRÉAL, M.: 324, n. 36.
BRELICH, A.: 114, n. 127.
Briareus: 138; 143.
BROMMER, F.: 207, n. 10.
bronz: 103; 165; 207-212.
BURKERT, W.: 155, n. 2; 165, n. 21.
BUCHOLZ, E.: 182.
BUSCHOR, E.: 307, n. 54.
BUSE, H.: 93.

CAHEN, E.: 260, n. 74.
cal: 213-241; 267-268.
CALLIMAH: 260, n. 74.
calmar: 195, n. 131; 196, n. 134; 200, n. 145.
CAMBIANO, G.: 364, n. 187.
capcană: 37-40; 42; 44-46; 48; 54; 56; 60; 64; 339; 342-343; 345-346; cf. *dólos.*
CAQUOT, A.: 308, n. 55.
car: 229-233; 236-241; 270.
caracatiță: 39-42; 44-47; 52-57; 59-61; 195-196.
CASSON, L.: 273, n. 120; 274, n. 122.
cavaleri: 228.
Cei-cu-o-sută-de-brațe: 80; 81, n. 32; 83; 89-99; 102; 104-116; 122-124; 148-149.
cerc: 59-60; 66; 337-342; 350.
CHAMOUX, F.: 265.
CHANTRAINE, P.: 20, n. 11; 29, n. 51; 34, n. 67; 211, n. 33; 218, n. 19; 219, n. 26; 223, n. 45; 270, n. 106.
CHAPOT, V.: 272, n. 115.
CHARBONNEAUX, J.: 170, n. 41.
CHATELET, F.: 364, n. 186.
Ciclopi: 80, 88-104; 106, n. 99; 109-116; 121-124; 314.
cîrmaci: cf. navigație.
Clitemnestra: 336; 343.
COLLIGNON, M.: 267, n. 96.
COOK, A. B.: 129, n. 7 şi 8; 130, n. 9; 151, n. 62; 168; 255, n. 48 şi 50; 288, n. 189; 296, n. 15; 304, n. 36.
COURBIN, P.: 230, n. 68.
crab: 304-306; 308-309; 349.
cucuvea: 211.
cunună: 113.
curb: 198; 302.
cursă: 260-266.
Cyprii: 194; 273.
Cyranides: 293; 297-298.

daídala: 165; 316; 343.
DANOFF, M.: 255, n. 51.
DAVID: 250, n. 31.
DAVIES, M. I.: 337, n. 87.
Dedal: 8.
DEFRADAS, J.: 349, n. 131.
DEGRASSI, N.: 239, n. 92.
DELATTE, A.: 205, n. 5.
DE LA VILLE DE MIRMONT, H.: 284, n. 167.
DELCOURT, M.: 124, n. 151; 165, n. 25; 166, n. 26; 304, n. 36; 306, n. 44; 307 şi n. 53; 308, n. 56 şi 57; 319, n. 19; 343, n. 107.
DELEBECQUE, E.: 229, n. 64; 230, n. 69; 342, n. 104.
DELORME, J.: 263, n. 82.

Demeter: 204-205.
Demeter *Erinys:* 217; 234.
demiurg: cf. artizan.
DE RIDDER, A.: 264, n. 88.
DE ROMILLY, J.: 364, n. 186.
DEROY, L.: 307.
DE SAINT-DENIS, E.: 52, n. 71.
DEUBNER, L.: 281, n. 155.
DIANO, C.: 7, n. 2.
DICKINS, G.: 207, n. 11.
DIEHL: 349, n. 130.
diékplous: 340; 356.
DIETRICH, B. C.: 217, n. 12; 234, n. 75.
DIODOR DIN SICILIA: 115; 175; 293.
DIOGENES DIN APOLLONIA: 162.
Diomedes: 221-222.
DILLER, H.: 358, n. 155.
Dionysos: 158-160.
Dioscuri: 288-290.
Dioscuri *Amboúlioi:* 263, n. 83.
Dioscuri *Aphetḗrioi:* 263.
divinație: 125 *sq.*; 169; 178; 326.
dokeúein: 22; 36; 43; 82.
dólos: 18, n. 3; 25; 28; 33; 35-39; 45; 47-48; 63; 72, n. 2; 77; 82; 146; 150.
DORSINGFANG-SMETS, A.: 338, n. 91.
DRACHMANN, A. G.: 205, n. 5.
dulgher: cf. lemn (prelucrarea lui).
DU MESNIL DU BUISSON, R.: 308, n. 55.
DUMÉZIL, G.: 96-97, n. 72; 203; 213.
DÜMMLER: 210, n. 27; 278, n. 144.
DUMORTIER, J.: 58, n. 99; 336, n. 79.
EHRENBERG, V.: 253, n. 44.
Eidothea: 134-136.
EITREM, S.: 221, n. 33.
EMPEDOKLES: 106, n. 99.
enigmă: 59; 347-350.
Enki-Ea: 14.
Eol: 189, n. 111.
Eős: 185.
EPIKHARMOS: 115.
EPIMENIDES: 106; 140.
Epimetheus: 27.
epistḗmē: 365.
epistréphein: 50; cf. răsucire.
Erekhtheus: 237-238.
Erinii: 82; 85-86; 119-120, n. 142.
erōidiós: 248-249.
Eros: 171-174; 334.
ESCHIL: 63; 72-77; 96; 101-102; 105; 108; 111; 113; 115-116; 123; 140; 143; 175; 180; 183; 226; 274; 330; 336-337; 362.
[ESOP]: 29.
Etymologicum Magnum: 235.
EURIPIDE: 64; 179; 192-194; 222; 363.
Eurynome: 167-168.
EUSTATHIOS: 31; 55; 58, n. 104; 320, n. 23.
eustokhía: 356; 363.
expulzare: 116-117.

FAIRBANKS, A.: 265, n. 90.
FARNELL, L. R.: 260, n. 72.
faur: cf. fierar, metalurgie.
făurar: cf. fierar, metalurgie.
FAURE, P.: 348, n. 126.
Feaci: 277-280.
FESTUGIÈRE, A. J.: 358, n. 156; 364, n. 188.
fierar: cf. metalurgie.

FITTSCHEN, K.: 207, n. 10.
foc: 315-318; cf. metalurgie; olărit.
focă: 134, n. 17; 196-197, n. 134; 292-304; 308-309.
FRAENKEL, H.: 56, n. 95; 127, n. 5; 164, n. 18; 173, n. 52.
FRAZER, J. G.: 221, n. 35.
FRISK, H.: 260, n. 73.
fulger: 102-104; 140.
FURTWÄNGLER, A.: 267, n. 96.

Gaia: 77-94; 97; 98, n. 74; 104; 138-139; 144; 147-148.
GARDINER, E. N.: 260, n. 74.
GARDINER, J.: 268, n. 98.
GARLAN, Y.: 339, n. 98.
GARZYA, A.: 164, n. 18; 171, n. 44.
GAUTHIER, R. A.: 356, n. 145; 366, n. 192.
GEAGAN, H. A.: 240, n. 92.
GENTILI, B.: 323, n. 35; 334, n. 70.
Geoponica: 300.
GERNET, L.: 116; 118, n. 140; 222, n. 37.
Giganți: 147-148.
ghinion: cf. ochi (deochi).
Glaukos: 220.
GOETTLING: 129, n. 7.
GOOSSENS, R.: 299, n. 23.
Gorgó: 217.
Gorgona: 210-212; 216-219.
GOTTSCHALK, H. B.: 324, n. 36.
GOUBE, H.: 20, n. 11; 34, n. 67.
GRUPPE, O.: 221, n. 35; 260, n. 72; .
GUARDUCCI, M.: 254, n. 47; 255, n. 47.

Hades: 333, n. 67; 334.
halieús: cf. broască de mare.
HAMBLENNE, P.: 37, n. 1.
haos: 78; 98.
HARRISON, J. H.: 192, n. 121.
HAYMAN, H.: 294, n. 6.
Hecatonhiri: cf. Cei-cu-o-sută-de brațe.
Hephaistos: 99; 108; 111-112; 131, n. 10; 135; 166, n. 26; 209-210; 228-229; 273; 304-309; 314-316; 319-323; 343-345.
Hera: 131; 287.
Hera *Lygódesmos:* 114.
Herakles: 129-132; 135-136; 147.
Herakleides din Mylasa: 340-341; 355.
Hermes: 58; 143-146; 239, n. 92; 262, n. 79; 315-318; 322; 344-347.
Hermes *Nykhios:* 53.
Hermes *Strophaîos:* 58.
HERODOT: 189, n. 111; 195; 330; 338; 362.
[HERODOT]: 224.
HERTER, H.: 291, n. 1.
HESIOD: 29; 63; 71-84; 89-94; 99-100; 103-105; 111; 115; 118; 122-124; 125, n. 1; 128-131; 138-143; 148-149; 155-157; 158-160; 163-165; 173; 183-185; 187, n. 103 și 104; 206; 332; 334.
[HESIOD]: 23.
HESYKHIOS: 93; 115; 178; 243; 304; 317.
hippeîs: cf. cavaleri.
[HIPPOKRATES]: 342; 358-360; 365.
Hippomenes: 221.

HOMER: 18; 27; 35; 61-63; 67; 71; 72, n. 2; 95, n. 72; 96, n. 72; 101-103; 146; 156; 165; 167; 188; 189; 189, n. 111; 323; 353.
Hôrai: 126.
HORNELL, J.: 250, n. 31.
hyphaínein: 18, n. 3 şi 4.
Hypnos: 136-138.

IAMBLIKHOS: 31, n. 60.
IBYKOS: 96, n. 72; 334.
Illuyanka: 145-146.
Imnul homeric către Afrodita: 270.
Imnul homeric către Apollon: 231; 328.
Imnul homeric către Hermes: 344.
ION DIN CHIOS: 63.
Iris: 239, n. 92.

împletit: 58; 64.
împletitul coşurilor: 342; 346.
încercuire: 134-135; cf. *kykloûn.*

JANNI, P.: 253, n. 43.
JEANMAIRE, H.: 17; 19, n. 9; 212, n. 38; 214-215, n. 3; 217, n. 16; 218; 348, n. 126.
JEBB: 223, n. 44.
JESSEN: 211, n. 33; 322, n. 32.
JOHANSEN, K. F.: 219, n. 28.
JOLIF, J. Y.: 356, n. 145.
JOUAN, F.: 194, n. 129.

Kabeiro: 166, n. 26; 304; 355.
Kabiri: 166, n. 26; 304; 308; 355.
Kadmos: 144-145.
KAHN, H.: 325.
kairós: 24; 36; 224, n. 49; 240; 254, n. 46.
Kairos: 235.
Kairós: 24; 235; 253-255; 265, n. 92.
Kampe: 115-116; 143.
Kanopos: 283.
KAPSOMENOS, S. G.: 155, n. 2.
katoulás: 179; 190; 288.
KAUER, S.: 207, n. 9.
KELLER, O.: 243, n. 4; 294, n. 6.
kérdos: 18, n. 3; 19; 27; 36; 199; 206, n. 7; 261.
Kere: 85, n. 51.
KÉRÉNYI, C.: 167, n. 30.
KERFERD, G. B.: 361, n. 174.
KERN, O.: 155.
KEYDELL, R.: 37, n. 1.
kheirônax: 224, n. 49.
KHRYSIPPOS: 130.
KIOCK, A.: 247, n. 18.
KIRK, G. S.: 168, n. 32.
KIRSTEN, E.: 281, n. 155.
Kleobouline: 349.
KOPPERS, W.: 230, n. 66.
KRAIKER, W.: 281, n. 155.
KRAPPE, A. H.: 250, n. 31.
KRATES: 176.
Krátos: 21; 72, n. 2; 76; 108; 122-123.
KRAUSE: 324, n. 36.
KRISCHAN, J.: 224, n. 47.
Kronos: 72-124; 136-138; 168.
krýptein: 18, n. 3; 79, n. 26; 199.
Kyáneai: 188.
KUCHARSKI, P.: 254, n. 46; 360, n. 163.
kykloûn: 42; 60; 338.

LACROIX, L.: 211, n. 33.

lanț: cf. legătură.
LASSERRE, F.: 335, n. 70.
LATTIMORE, R.: 361, n. 176.
laț: cf. plasă.
legătură: 57-59; 65; 92; 98-118; 123-124; 132-133; 135-138; 161; 168; 181; 319-324; 328-342; 346-347; 350; 352.
LEGRAS, L.: 234, n. 77.
LEJEUNE, M.: 30, n. 51.
lemn (prelucrarea lui): 269-275; 352.
LESKY, A.: 182-183.
Leukothea: 246.
LINDSAY, J.: 193, n. 124; 252, n. 39; 296, n. 15.
lișiță: cf. *erōidiós.*
LLOYD-JONES, H.: 166.
LOBEL, E.: 163.
LUYSTER, R.: 203, n. 1.
LYDUS: 120, n. 142.
LYKOPHRON: 120, n. 142.

MAFFRE, J. J.: 265, n. 91.
MAIR, A. W.: 37, n. 1; 39, n. 7; 46, n. 45.
MARTIN, R.: 207, n. 13.
MATRON: 200.
MAZON, P.: 24; 83, n. 41; 104; 125, n. 1; 206, n. 6.
măslin: 239, n. 92.
Mędeea: 215-216; 222.
mędesthai: 266; 276.
medic: cf. medicină.
medicină: 352-355; 358-361.
MEILLIER, C.: 211, n. 33.
MEIRAT, J.: 294, n. 6.
mēkhanḗ: 18, n. 3; 37; 57; 59; 104; 170-171.
Melissos din Theba: 50-51.
Menelaos: 132; 134-136; 181.
MENODOTOS DIN SAMOS: 114.
MERKELBACH, R.: 155, n. 2; 162.
metalurgie: 165-166; 189, n. 111; 212; 223; 291-309; 315-316; 352; 355.
metamorfoză: 31-33; 97, n. 72; 129-135; 160; 168-170; 181; 196-197, n. 134; 302; 360; cf. polimorfie.
Metis: 17; 21; 31-33; 71-124; 125-133; 135; 147-148; 150; 155-174; 191-192; 206-207; 209-212; 349-354.
Metis-Phanes: cf. Phanes-Metis.
METTE, H. J.: 28, n. 42; 30, n. 54.
METZGER, H.: 60, n. 114; 165, n. 24; 239, n. 92.
MEYER, A.: 93.
MNASEAS DIN PATARA: 236.
moașă: cf. medicină.
Moîra: 161-162.
Moîrai: 126; 127, n. 5; 143-144; 147-148; 150; 161.
Moire: cf. *Moîrai.*
MOIRO DIN BIZANȚ: 176.
MOREUX, B.: 186, n. 101; 188, n. 105; 193, n. 123 și 124.
MORRISSON, J. S.: 361, n. 174.
mreje: cf. plasă.
MÜHLENSTEIN, H.: 30, n. 51.
Myrmix: 204.
Mythographi Vaticani: 167.

navigație: 174-179; 241, n. 95; 242-290; 325 *sq.*; 352-353; 358.
năvod: cf. plasă.
Némesis: 86, n. 55.
Nereide: 194-195.
Nereus: 31-32; 132; 135-136;

167-169; 172; 192.
NESTLE, W.: 361, n. 174.
Nestor: 18-19; 22.
NILSSON, M.. P.: 243, n. 2; 278, n. 144.
NINCK: 170, n. 41.
Noapte: 79; 86, n. 55; 98; 104-105.
NOBLE, J. V.: 225, n. 50.
NONNOS: 115; 140-141; 144; 237.

ochi (deochi): 212; 220 – piază rea; 225, n. 49 – privire fermecată; 292, n. 4; 296 – putere malefică; 299; 303; 308, n. 55 – ghinion.
OHLERT, K.: 347, n. 122; 349, n. 131.
Okeanos: 92; 97; 175-176.
olar: cf. olărit.
olărit: 224-225.
om politic: 55; 352; 357; 361-363; 366.
ONIANS, R. B.: 101, n. 86; 112, n. 118; 324, n. 36.
Onkhestos (ritual din): 231-233; 237.
Ophioneus: 168.
OPPIANOS: 18; 37 şi n. 1; 38-48; 53; 58; 61-62; 66; 71; 145-147; 195; 196, n. 134; 199; 339; 353.
oracole: 125 *sq.*
ORLANDOS, A. K.: 272, n. 117.
ORPHEUS: 179; 190.
[ORPHEUS]: 138; 144; 155-157; 158-160; 169; 172; 175; 181; 193; 248; 332.
OSTHOFF: 222, n. 37.
OTTO, W. F.: 211, n. 33.
Ouranos: 77-94; 119, n. 142; 121; 165.

PAGE, D. L.: 49, n. 62; 164, n. 18; 165, n. 22; 173, n. 52.
PAGLIARA, C.: 357, n. 150.
PALEY, F. A.: 129, n. 7.
Pan: 144.
Pandion: 243.
Pandora: 112; 334.
panoûrgos: 30; 49; 195; .
panteon: 313 *sq.*; 318 *sq.*
pantoîos: 19, n. 6; 19; 28; 36; 316.
PARAIN, C.: 338, n. 93.
PARMENIDES: 174.
PARMENTIER, L.: 30.
PAUSANIAS: 83; 93, n. 70; 186, n. 103; 213; 220; 243; 259; 263; 282; 279; n. 145; 317.
PAVESE, C. O.: 164, n. 18; 171, n. 44; 173, n. 52.
PÉDECH, P.: 356, n. 144.
Pegasos: 214; 216-217; 222; 226; 241.
peîrar: 324-334.
Pelethronios: 224.
Peleus: 132; 133-135; 166; 194-195.
penía: 171-172.
Perì apístōn: 178.
Periklymenos: 129-130.
períplous: 339.
PERNICE, E.: 219, n. 28; 224, n. 49.
pescuit: 37-46; 58-64; 146-147; 276; 337-338; 352-353.
PESTALOZZA, U.: 204-205; 206, n. 6.
peşte-torpilă: 39.
peşti: 34-47.

PFEIFFER, R.: 335, n. 73.
Phanes-Metis: 156-163; 173.
phármakon: 18, n. 3; 84 şi n. 48; 88, n. 58; 129, n. 7; 144; 147-149; 151; 199; 214; 216; 222.
PHEREKYDES DIN SYROS: 161, n. 14; 167; 186.
PHILOSTRATOS: 193.
Phormion: 339.
phrázesthai: 18, n. 3.
phronéō: 33.
phrónēsis: 162; 206, n. 6; 266; 271; 361, n. 173; 362; 366-367.
Phrontis: 281-283..
piază rea: cf. ochi (deochi).
PICARD, C.: 219, n. 28; 265; 281-282.
PINDAR: 24; 30; 50; 56; 63; 101; 102, n. 89; 107; 116; 171; 176; 214-215; 222-223; 226-227; 253; 257; 360.
PISANI, V.: 260, n. 73.
Pittakos: 49.
Planktaí: 188; 189, n. 111; 194.
plasă: 42; 60; 64; 334-337; 343.
PLATON: 11; 29; 41; 46; 62-64; 95, n. 72; 116; 127, n. 5; 158; 171; 172, n. 46; 174; 186, n. 103; 253, n. 41; 257; 348; 353-357; 361; 364-366.
Pleiade: 175-177.
PLINIUS CEL BĂTRÎN: 298; 301; 343, n. 108.
PLUTARH: 40, n. 8; 46; 51; 53, n. 80; 54-57; 57, n. 97; 66; 138; 172; 186, n. 103; 195-196; 199; 288; 295; 300; 315; 347-349.
poikilóboulos: 28, n. 36; 29-30; 73.
poikilómētis: 28; 30.
poikílos: 28-31; 36; 49; 57; 73; 347; 358.
polimorfie: 47-49; 57; 59; 62; 140; 195; 198; 251; 316; 343; 359; cf. metamorfoză.
politician: cf. om politic.
POLLUX: 41, n. 12; 43-44; 356.
POLYBIOS: 356, n. 144.
polymḗkhanos: 28; 44.
polýmētis: 18, n. 3; 27-28; 44; 206.
polypaípalos: 44-45.
polyplokos: 52-53; 55-57.
polytropos: 44; 55-57.
Pompaíos: 254-255.
póntos: 182-184; 188; 251-252; 258.
Póntos: 86; 182-184; 187; 191; 251-252; 256.
Póntos Áxeinos: 255; 269.
Póntos Eúxeinos: 255.
POPP, H.: 263, n. 84.
póros: 28; 33; 54; 133; 170-200; 252; 326-327; 329-330.
Póros: 127, n. 5; 164-165; 171-182; 192; 200; 251-252; 325-326; 357.
PORPHYRIOS: 323; 367, n. 197.
porumbiţe: 176-177.
Poseidon: 95, n. 72; 101-102; 213-241; 242; 246; 266-270.
Poseidon *Damaîos:* 241.
Poseidon *Damásippos:* 223, n. 42.
Poseidon *Híppios:* 213-241; 268; 276-290.

Potscher, W.: 203, n. 1.
privire: 106, n. 99.
privire fermecată: cf. ochi (deochi).
promētheia: 27; 253.
Prometheus: 27; 71-77; 85; 96-97; 98, n. 74; 99-123; 150.
prónoia: cf. *promētheia.*
Proteus: 31-32; 132; 134-135; 168-170; 196-197, n. 134.
Prōtógonos: 156.
prudență: cf. *phrónēsis.*
Psamathe: 196-197, n. 134.
Pugliese-Carratelli, G.: 255, n. 47.
putere malefică: cf. ochi (deochi).
pyrpalámēs: 317.

Radermacher, L.: 58, n. 101; 315, n. 4.
Raven, J. E.: 168, n. 32.
Rayet, O.: 267, n. 96.
răsturnare: cf. răsucire.
răsucire: 47; 50-52; 57-58; 59-60; 62; cf. *stréphein.*
războaie: 206-212.
război naval: 338-342.
războinic: cf. război.
Rehm: 283, n. 164.
rețea: cf. plasă.
Rhea: 82-87; 106; 168.
Rhode, P.: 338, n. 92.
Richmond, J.: 47, n. 50.
Rivier, A.: 363, n. 182; 364, n. 186.
Robert, L.: 218, n. 21; 219, n. 26; 329, n. 49.
Roeder: 283, n. 164.
Roux, G.: 231, n. 70; 232; 233, n. 74; 249, n. 30.
Roux, R.: 190, n. 115.
Rudhardt, J.: 149, n. 59.

sacrificiu: 150; 186, n. 103; 191; 241; 263, n. 84; 268-269; 288.
Sappho: 26.
Schachermeyr, F.: 217; 230, n. 66; 240, n. 93; 267, n. 94; 276, n. 134.
Schrekenberg, H.: 333, n. 67.
Schuhl, P. M.: 65, n. 131.
Schwabl, H.: 164, n. 18.
Schwartz, J.: 129, n. 8; 215, n. 6.
Scolii la Aristofan: 58-59.
Scolii la Hesiod: 129; 131.
Scolii la Iliada: 129; 167.
Scolii la Lykophron: 119, n. 142; 167; 271.
Scolii la Pindar: 51, n. 68.
Séchan: 227, n. 57.
Seleukos din Tarsos: 43.
Seligman, P.: 324, n. 36.
Sepias (Capul): 194, n. 129; 195.
sepie: 53-54; 57; 194-200.
Servius: 204-206.
Seth: 141.
Severyns, A.: 194, n. 129; 210, n. 27; 215, n. 6; 282, n. 161.
sfoară: 274-275.
Simonides: 176.
Siret, L.: 195.
Siska, H.: 259, n. 70.
Sisyphos: 215-216.
Skelmis: 237-238.
Skótos: 164.
Smets, G.: 338, n. 91.
Snell, B.: 71, n. 1; 335, n. 73.
Socrate: 321, n. 30; 335, n; 74; 347.

sophía: 365.
sóphisma: 39; 54; 196; 216.
sofist: 55-56; 59-60; 352; 361.
SOFOCLE: 64; 257.
Sounion (Capul): 281-284.
Sphinx: 347-349.
STADLER: 221, n. 34.
STANFORD, W. B.: 55, n. 91; 262, n. 78.
stăncuță de mare: 242-250.
STEIER: 243, n. 4; 244, n. 7.
STIGLITZ, R.: 217, n. 12.
Stînci Cyanee: cf. *Kyáneai.*
Stînci Zăbătătoare: 189, n. 111; 249; 327.
stohastic: 363-364.
stokházesthai: 44; 356-360.
STRABON: 293.
stréphein: 57-59; 346.
STROHM, H.: 253, n. 40.
Styx: 149; 186, n. 103.
Suda: 178.
SUETONIUS: 292; 298; 317.
suveranitate: 72-151.

TAILLARDAT, J.: 44, n. 34; 49, n. 54; 60, n. 119; 64, n. 130; 198; 198, n. 141; 223, n. 41; 273, n. 120; 292, n. 3 și 4; 338, n. 90; 339, n. 98; 341, n. 101 și 102; 354, n. 140.
talion (legea): 82; 85; 87.
Taráxippos: 219-220; 233.
Tartar: 102-111; 137; 183-187; 186, n. 103; 332-334.
tăietor de lemne: cf. lemn (prelucrarea lui).
tékhnē: 18, n. 3; 28; 37; 39; 73; 82; 134; 180-181; 253, n. 45; 320; 344.
tekhnítēs: 180; 365; cf. artizan.
tékmar: cf. *tékmōr.*
tékmōr: 172; 176-181; 184-185; 327.
Tékmōr: 164-165; 172; 177-184; 192; 200; 325-326; 357.
tektaínesthai: 276.
Tekton: 272.
Telkhini: 165; 212; 291-293; 298; 302-304; 308.
TEOCRIT: 191.
Tethys: 125; 167; 193.
teuthís: cf. calmar; sepie.
Themis: 85; 97; 125-128.
Themistokles: 361-364.
THEOGNIS: 317, n. 8.
Thetis: 74-76; 99; 132-133; 133-135; 164-200; 209; 289, n. 193; 343, n. 106.
Thetis *Kyanéa:* 193.
THÉVENOT: 298 și n. 21.
THOMPSON, D'A. W.: 243, n. 4; 244, n. 6; 248, n. 24.
Tiphys: 247; 271; 284-289.
tísis: cf. talion (legea).
Titani: 72-118; 159.
tors: cf. țesut.
trăsnet: 99-111; 123; 140-145.
TREU, M.: 164, n. 18.
trickster: 14; 143, n. 49.
trident: 101-102.
Triton: 340.
trîmbiță: 209 și n. 24.
TUCIDIDE: 27; 362-364.
tunet: 99-102.
Týkhē: 253-256.
Typhoeus: cf. Typhon.
Typhon: 53; 100-101; 105-109; 138-151; 186 și n. 103; 190.
TYRTAIOS: 95, n. 72.
TZETZES: 88; 98, n. 76; 206, n. 6; 220, n. 30.

tesut: 161; 211, n. 33; 278; 342-343; 353.

Ulise: 34-35; 55; 72, n. 2; 260-264; 273-276.
Ullikumi: 139-141.
UNTERSTEINER, M.: 174, n. 53.
USENER, H.: 71, n. 1; 216, n. 8; 250, n. 31.

VALERIUS FLACCUS: 188-189; 269.
VAN GRONINGEN, A. B.: 275, n. 128.
VAN NES, D.: 223, n. 40; 258, n. 63; 335, n. 76.
VERDENIUS, J.: 251, n. 35.
VERMEULE, E.: 60, n. 114; 337, n. 87.
VIAN, F.: 53, n. 76; 138, n. 33; 139, n. 34; 146, n. 51; 186, n. 103; 208, n. 15; 210, n. 27; 227, n. 57.
viclenie: cf. *dólos; sóphisma.*
vicleşug: cf. viclenie.
VIDAL-NAQUET, P.: 63, n. 127; 337, n. 87; 338, n. 93.
VIGNERON, P.: 228, n. 60.
vizitiu: 19-24; 213-241.
vînătoare: 40-46; 58; 61-64; 146; 276; 345-346; 352; 356.
vînător: cf. vînătoare.
vînturi: 141-142; 184-187.
VOS, H.: 307.
vulpe: 47-52; 59-61; 63.

WACHSMUTH, D.: 247, n. 19; 250, n. 31; 252, n. 37; 255, n. 51.
WALCOT, P.: 103, n. 92; 138, n. 33; 146, n. 51; 207, n. 10.
WASER: 270, n. 108.
WASZINK, J. H.: 138, n. 30.
WEICKER: 220, n. 32.
WEIL, R.: 65, n. 131.
WEST, M. L.: 73, n. 7; 78, n. 24; 83, n. 41; 85, n. 51; 88, n. 59; 92, n. 69; 93; 95, n. 72; 96, n. 72; 98, n. 76; 100, n. 83; 104, n. 94; 116, n. 135; 140, n. 39; 164-166; 172; 173, n. 52; 177, n. 63; 180, n. 73.
WIDE, S.: 260, n. 72.
WIESNER, J.: 228, n. 60; 230, n. 67; 235, n. 79.
WILAMOWITZ, U. von: 17; 227; 334, n. 70; 349, n. 131.
WILL, Éd.: 49, n. 62; 49, n. 63; 213, n. 1; 216, n. 11; 217, n. 13; 219, n. 28; 220, n. 31; 228, n. 60; 238, n. 88.
WILLETTS, R. F.: 348, n. 126.

XENOPHON: 218-219.

YALOURIS, N.: 223, n. 43; 227; 238, n. 88; 276, n. 134; 345, n. 112.

zăbală: 222-230.
Zeus: 21-22; 32; 71-124; 125-151; 155-163; 173; 176-177; 206; 209-210; 313; 314; 350-351; 353.
Zeus *Amboúlios:* 263, n. 83.
Zeus *Oúrios:* 254-256

TABLA DE MATERII

Introducere.....7

I. JOCURILE VICLENIEI

I. Cursa lui Antilokhos..... 17

II. Vulpea și caracatița..... 36

II. CUCERIREA PUTERII

III. Luptele lui Zeus..... 71

IV. Uniunea cu Metis și stăpînirea cerului... 125

III. LA OBÎRȘIA LUMII

V. Metis la orfici și sepia zeiței Thetis..... 155

IV. MEȘTEȘUGURILE DIVINE: ATHENA, HEPHAISTOS

VI. Ochiul de bronz..... 203

VII. Zăbala însuflețită..... 213

VIII. Stăncuța de mare..... 242

IX. Picioarele lui Hephaistos..... 291

V. CONCLUZIE

X. Cercul și legătura..... 313

Index.....371

Marcel
DETIENNE
Jean-Pierre
VERNANT

Viclesugurile inteligenței
Metis *la greci*

În linii mai generale, *metis* a grecilor aduce în discuție poziția pe care o ocupă, în economia miturilor mai multor popoare, personajul de tipul «înșelătorului», numit de anglo-saxoni, de comun acord, *trickster*, șarlatanul. Fără a aborda în mod direct astfel de chestiuni, cartea noastră contribuie, în această privință, la dosarul studiilor comparative cu o documentație în mare parte inedită. Cum însă nu ne-am mărginit investigația la poziția ocupată de Metis în cadrul mitului și la rolul care îi este atribuit, ci ne-am pus întrebări cu privire la forma particulară de inteligență pe care ea o reprezintă, la mijloacele sale de acțiune și la procedurile folosite pentru a-și atinge scopul, vom contribui poate, totodată, și la orientarea comparatismului într-o nouă direcție.

7

SERIA LUX PERPETUA
SYMPOSION

ISBN 973-97963-1-1