

## PERSOANĂ ȘI POLIS ÎN GRECIA ANTICĂ

Pr. lect. asoc. dr. NICHIFOR TĂNASE

Facultatea de Litere, Istorie și Teologie  
Universitatea de Vest din Timișoara

Există, într-adevăr, aproape întotdeauna, după P.-M. Schuhl, o continuitate între religie și filosofie, chiar și atunci când acestea se opun; „*logos-ul se definește treptat, în raport cu mitul; iar neliniștile religioase se prelungesc în problemele filosofice, unde sunt transpuse în forme noi*”.<sup>1</sup> Pe de altă parte, antropologul se declară incapabil să emită o judecată de ordin intelectual sau moral asupra valorilor unui alt sistem de credințe: „*Antropologii își interzic din respect pentru popoarele pe care le studiază să formuleze judecăți cu privire la valoarea comparată a culturii unora și altora... deoarece o cultură nu poate evada din sine, iar aprecierea ei rămâne în consecință prizoniera unui relativism împotriva căruia nu există recurs*”.<sup>2</sup>

Pentru grecul antic este problematică existența unor indivizi cu „*o dimensiune existențială pur interioară, ce se manifestă ca centre și izvoare ale acțiunii, ca agenți responsabili*”, atât în ceea ce privește divinitatea, dar și omul. Pornind de la aceste aspecte ale eului sau ale omului interior, Jean-Pierre Vernant se întreabă: „*în ce măsură individualizarea și umanizarea puterilor supranaturale se referă la categoria persoanei*”.<sup>3</sup> Pe de o parte, între zei și cetate, între calitățile religioase și virtuțile civice, nu se găsește nici un fel de ruptură sau discontinuitate. Astfel, legătura credinciosului cu zeul implică mereu o ‘mediere socială’, însă aceasta nu pune direct în relație doi subiecți personali. Din acest motiv, ruperea relației mediatoare, înseamnă pierderea statutului de om: „*Izgonit de lângă altarele casnice, exclus din templele orașului său, exilat de pe pământul patriei sale, individul se află rupt de lumea divină. El își pierde atât eul social, cât și esența religioasă; el nu mai reprezintă nimic*”.<sup>4</sup>

Sunt puse în opoziție/complementaritate, pe o parte, religia politică a cărei funcție este „sacralizarea ordinii umane și naturale și integrarea indivizilor în ea” și cultul dionisiac, care aduce o eliberare de constrângerile instituționale ale Polis-ului. Acesta aduce, așadar, o experiență religioasă opusă cultului oficial: „*nu sacralizarea unei ordini în care individul trebuie să se integreze, ci depășirea acestei ordini*”.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii grecești* (Teora: București, 2000), p. 7.

<sup>2</sup> Claude Levi-Strauss, *Antropologia și problemele lumii moderne* (Iași: Polirom, 2011), p. 188.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de historique. Nouvelle édition revue et augmentée*; Paris, Éditions de la Découverte, Paris, 1988 (traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu cuvânt înainte de Zoe Petre, Editura Meridiane, 1995, p. 425).

<sup>4</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 426.

<sup>5</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 427.

Cultul civic era legat de un ideal de *σωφροσύνη* (autocontrol, stăpânire de sine).<sup>6</sup> Însă, prin abolirea tuturor limitelor dintre om și zeu, dintre natural și supranatural, depășirea convențiilor sociale și chiar frontierelor propriului eu, în cultul dionisiac, dimpotrivă, prin *μανία* (nebulie divină, posedare de către zeu), omul se eliberează de ordinea ce constituia *hieron*-ul, domeniul propriu al sacrului religiei oficiale.<sup>7</sup> Astfel, prin experiența extazului „*adeptul încearcă acum să ajungă, prin contactul nemijlocit cu divinitatea, la o altă stare, de sfințenie și puritate totală, ce poartă numele de ὄσιος, consacrarea completă - în sensul propriu; eliberarea față de sacru*”.<sup>8</sup> Însă, nici această fuziune sau unire ori contact „direct” cu zeul nu este o comuniune personal, fiind mai degrabă o frenezie colectivă, o deposedare de eu și o posedare din partea zeului. Așadar, nu în cultul dionisiac trebuie căutată o formă de relație „personală” între om și zeu.

În schimb, cultele misterelor se adresează individului oferindu-i conștiința unei alegeri. Un mister constituie o comunitate, nu socială, ci spirituală, dar comuniunea cu zeul nu reprezintă nici aici „*un schimb de afecțiune între doi subiecți sau la o intimitate spirituală, ci la relații cu caracter social și familial ce îl aduc pe inițiat în postura de fiu, de copil adoptiv*”.<sup>9</sup>

Ca și cultul dionisiac, misterele nu manifestă un interes special pentru suflet (*psyche*). Din acest motiv, „*inițierile nu par să fi presupus exerciții spirituale, tehnici de asceză menite a-l transforma pe om în interiorul său. Ele acționează în virtutea aproape automată a formulelor, a riturilor*”.<sup>10</sup> Între divinitate și adoratorul său s-au țesut legături de prietenie, *φιλία*, o intimitate pasionată, *ὄμιλία*, o relație constantă, exprimată prin verbul *συνεῖνα*.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*; traducere de Florica Bechet și Dan Stanciu, postată de Zoe Petre (Editura Symposium, 1995), p. 117-118, afirmă că **sophrosyne avea să capete, în climatul religios al sectelor, o tentă ascetică**. Totuși, în ansamblu, *sophrosyne* dobândește o semnificație morală și politică precisă în afara sectelor. Foarte curînd, se produce un clivaj între două curente de gândire, fiecare avînd o orientare complet diferită: unul se preocupă de mîntuirea individuală, celălalt e interesat de aceea a cetății.

<sup>7</sup> Michel Meslin, *Știința Religiilor* (Humanitas: București, 1993), p. 158, afirmă că pentru Eliade sensul pe care omul caută să-l dea propriei sale vieți îl găsește într-un **sacru metaistoric** care, pentru a fi perceput, se manifestă în hierofanii și simboluri. Morfologia sacrului ar revela deci o soteriologie.

<sup>8</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 428.

<sup>9</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 428.

<sup>10</sup> Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, p. 78-79: „Taina capătă astfel, în contrast cu caracterul public conferit cultului oficial, o semnificație religioasă aparte: ea circumscrie o **religie a mîntuirii personale** ce urmărește să-l transforme pe individ făcînd abstracție de ordinea socială și să determine înfăptuirea unei schimbări lăuntrice a acestuia, echivalentă întrucîtva cu o nouă naștere care ar avea darul de a-l sustrage statutului general și de a-i permite trecerea pe un plan existențial diferit.” (p. 79). Misterul oferă tuturor aceluia care doresc să cunoască inițierea, fără a se ține seama de obîrșie sau de rangul lor, făgăduința unei nemuriri ce constituia la origine un privilegiu aparținînd în exclusivitate regilor;

<sup>11</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 429-430. Tezeu îi reproșează fiului său, Hipolit, că practică o *ἄσκησις* opusă pietății adevărate, care implică supunere față de ordinea tradițională a valorilor, o asceza excesivă și forțată, instrument al intimității sale cu divinitatea, care nu are în realitate alt scop decît cultul propriei persoane: *σautὸν σέβειν*, iar acest aspect „personal” conține pentru Tezeu un element de *hybris*. În ultimii șaptezeci de ani, teoreticienii din științele sociale

Potrivit analizei lui Vernant, panteonul grec nu elaborase încă noțiunea unei forme de existență pur spirituală, a unei dimensiuni interioare a omului, nu-și pune problema în termeni personal-impersonal: „Zei elenici sînt Puteri, nu persoane”,<sup>12</sup> „grecii nu au cunoscut unitatea persoanei divine, ci unitatea esenței divine”<sup>13</sup>. Ei pot concepe fără dificultate unitatea de acțiune fără unitatea persoanei, ca centru autonomă de existență și acțiune, ca unitate ontologică: „O putere divină nu are realmente o ‘existență în sine’. Ea nu ființează decît prin rețeaua de relații ce o unește cu sistemul divin în ansamblul său. Iar în această rețea, divinitatea nu apare neapărat ca un subiect singular, ci și ca un plural”.<sup>14</sup> Aspectele zeului, ca agent responsabil, și ale libertății sale interioare nu sunt abordate niciodată. Nu se observă nici o referire la un „sine“ anume, și nici nu se vorbește de un *ego* cu o voință, sentimente și un destin propriu. Zeii grecilor, potrivit lui Gheroghe Vlăduțescu, **sunt mai degrabă în condiție imanentă** („lumea este plină de zei”, va fi socotit Thales, cf. Diogenes Laertios, I, 27), **decît în regim de transcendență**. Lumea lor este „în *oikouménē*” și la ea muritorii, chiar dacă mai greu, pot să ajungă.<sup>15</sup>

La marginea religiei oficiale, în mediile sectelor, se elaborează, între secolele al VI-lea și al V-lea, o nouă concepție asupra sufletului care va face carieră în gîndirea filosofică: „**Sufletul** apare în om ca un element străin vieții terestre, ca o făptură venită de altundeva și exilată, înrudită cu divinitatea. Pentru a căpăta substanță, experiența unei dimensiuni pur interioare, a trebuit mai întîi să

---

și umaniste, spune Richard Valantasis, *Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism* (Eugene, OR: Wipf and Stock, Cascade Books, 2008), p. 3 și 212-233, „au explorat asceza ca pe o componentă vitală a sociologiei, istoriei sociale și hermeneuticii”. Întîlnim aici, problema sinelui și o teorie a ascezei în cadrul căreia el definește „funcția socială a ascezei”. Potrivit lui Michel Foucault, „Morală și Practica Sinelui” în *Istoria Sexualității II. Practicarea plăcerilor* (București: Editura Univers, 2004), p. 141-144, nu se poate învăța arta de a trăi, *techne tou biou*, fără o asceză care trebuie luată ca o formă de sine de către sine însuși. Valantasis, *Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*, p. 546-548, afirmă și el că la baza activității ascetice se află fundamentele culturale: „În centrul activității ascetice se află un sine care, prin schimbări de comportament, caută să devină o persoană diferită, un nou sine; să devină o persoană diferită în cadrul unor noi relații; și să devină o persoană diferită într-o nouă societate care formează o nouă cultură. Pe măsură ce acest nou sine apare (în relația cu el însuși, cu ceilalți, cu societatea, cu lumea), el stăpînește comportamentele care îi permit, în același timp, să deconstruiască vechiul sine și să-l construiască pe cel nou. Așadar, asceza construiește deopotrivă sinele vechi, sinele reformat, precum și culturile în cadrul cărora funcționează aceste sine”. Asceza leagă individul de cultură, permițînd integrarea individului în cultură. Așadar, asceza inaugurează o cultură alternativă, pentru a permite relații sociale diferite și pentru a crea o nouă identitate.

<sup>12</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 431.

<sup>13</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 433.

<sup>14</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 432. Pentru grecul antic, faptul că aceeași Putere divină este simultan unică și triplă, nu reprezintă nici o dificultate. Dacă ne gîndim la discuțiile aprinse asupra trinității din creștinism, apreciem amploarea schimbării de perspectivă față de divinitate, concepută aici ca persoană, nu ca *dynamis*.

<sup>15</sup> Gheroghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci - Presocraticii* (Paideia: București, 1998), p. 55.

descoperi, în interiorul omului, o forță misterioasă și supranaturală, sufletul - daimon.”<sup>16</sup>

Se poate constata că, în acest stadiu al dezvoltării sale, categoria persoanei nu se referă la individul izolat, de neînlocuit și unic, și nici la ceea ce-l distinge pe om de restul naturii, în specificitatea sa umană, ci, în ascimb, se caută coincidențe (dimensiunea Inimioară a individului se înrudește cu forța vitală care animă și pune în mișcare întreaga natură) și o contopire a părților în totalitate (identificarea cu divinitatea). Vernant vorbește, însă, despre această **cucerire a sinelui de către individ**, ca o „*elaborare progresivă a universului experienței interioare în fața lumii exterioare*”, care se dezvoltă pe căi diferite (poezia lirică, reflecția morală, tragedia, medicina, filosofia vor juca fiecare rolul lor). „*Va fi deci necesar ca ulterior să se recupereze trupul, spre a-l integra eului, pentru a constitui persoana atât în singularitatea sa concretă cât și ca expresie a omului integral*”.<sup>17</sup>

E. R. Dodds analizează *ab initio* acea experiență a ispitei divine sau a infatuării (*ate*),<sup>18</sup> despre care cititorul modern grăbit ar putea identifica în cuvintele lui Agamemnon o scuză preară, sau o eludare a responsabilității față de răpirea iubitei lui Ahile. Dar ***ate nu este pentru Homer un agent personal în sine***, ci, afirmă Dodds, aproape întotdeauna, „*ate este o stare de spirit, o întunecare, o confuzie temporară a conștiinței normale. Este, de fapt, o nebunie parțială sau vremelnică; și, ca orice nebunie, nu este atribuită unor cauze fiziologice sau psihologice, ci unui factor extern, daimonic*.”<sup>19</sup> El v-a analiza pe scurt alt tip de „*intervenție psihică*” care este tot atât de frecventă la Homer, și anume, **comunicarea puterii de la zeu la om**. În *Iliada* cazul tipic este transmiterea *menos*-ului în timpul unei bătălii. „*Menos nu este în primul rând forță fizică, sau un organ permanent al vieții mentale ca thymos sau noos. Este, mai degrabă, ca și ate, o stare de spirit*”.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 437. Magii se vor deținătorii unei puteri asupra sufletului demonic, ce le asigură dominația și controlul acestuia: „*Prin practici ascetice și exerciții de concentrare spirituală, legate poate de tehnici corporale, cu precădere de oprirea respirației, ei pretind că adună și unifică forțele psihice risipite în individ și că pot separa sufletul de trup după voie*” (p. 438).

<sup>17</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 443, n. 37-38.

<sup>18</sup> E. R. Dodds, *Grecii și Iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția (Iași: Polirom, 1988), p. 14. Această „*ate*” îl face pe Agamemnon să se consoleze de pierderea iubitei sale prin răpirea iubitei lui Ahile: „*Nu eu sînt de vină, ci numai Zeus, Ursita și Furia, iasma hoinară prin umbră./Care-n sobor mă făcură din minte să-mi ies ca nebunii/ Și să răpesc lui Ahile răsplata ce obște-i dăduse./ Ce puteam eu împotriva? O zână le pune la cale/Toate, fiica mai mare a lui Zeus, Orbirea dușmană./ care smintește pe toți.*” (Homer, *Iliada*, 19.86 și urm. trad. G. Murnu, ESPLA, 1955). Dodds arată faptul că există o serie de pasaje în Homer în care un comportament nesăbuit și inexplicabil este explicat prin *ate* sau descris cu ajutorul verbului din aceeași familie de cuvinte, *aasasthai* fără vreo referință explicită la intervenția divină.

<sup>19</sup> Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 16.

<sup>20</sup> Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 19. O trăsătură caracteristică a *Odiseii* este modul în care personajele atribuie toate tipurile de evenimente mentale (sau fizice) intervenției unui *daimon*, a unui „zeu” sau a unor „zei” nedeterminați și fără nume.

Pornind, așadar, de la analiza lui *ate* și *menos*, ca stări de spirit, Dodds, ajunge la concluzia potrivit căreia o primă trăsătură negativă a omului Homeric este aceea că „nu are un concept unificat despre ceea ce noi numim ‘suflet’ sau ‘personalitate’”.<sup>21</sup> Se știe că Homer pare să atribuie omului o *psyche* numai după moarte sau în pragul leșinului, al morții și al amenințării cu moartea.<sup>22</sup> Singura funcție înregistrată a *psyche*-i în legătură cu omul viu este aceea de a-l părăsi.<sup>23</sup> Iar Homer nu are alt cuvânt cu care să desemneze personalitatea unui om viu. Este posibil, potrivit lui Dodds, ca *thymos* să fi fost cândva un primitiv „suflet respirator” sau „suflet al vieții”; dar la Homer, el nu este nici sufletul, nici (ca la Platon) o „parte a sufletului”, îl putem defini, mai curând, în linii foarte mari, **ca organ al simțirii**.<sup>24</sup> Dar omul homeric tinde a nu resimți *thymos*-ul ca făcând parte din „eu”; el apare, de obicei, ca o voce interioară independent.

Într-o a doua caracteristică identificată de Dodds, care pare să fie în strânsă legătură cu prima, e vorba de „obiceiul de a explica un caracter sau un comportament în termeni de cunoaștere”.<sup>25</sup> „Acest mod de a gândi a încurajat probabil credința în intervenții psihice. Atunci când caracterul este cunoaștere, tot ce nu este cunoaștere

<sup>21</sup> Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 24. În acest, sens, subliniază Dodds, „recunoașterea, intuiția, amintirea, ideea strălucită sau perversă au o trăsătură comună, și anume aceea de a trece omului „prin cap dintr-o dată”. Adesea, el este conștient că nu a ajuns la ele cu ajutorul unui raționament. Dar atunci cum le poate numi „ale sale”? Cu câteva clipe înainte nici nu-i treceau prin minte; iar acum iată-le. Ceva le-a pus acolo, și acest ceva este altfel decît el. Mai mult nu știe. De aceea vorbește de „zei” sau de „vreun zeu” sau, mai des (în special când îndemnul a avut rezultate proaste) de un daimon. Și, prin analogie, el aplică aceeași explicație ideilor și faptelor altor oameni când nu le poate înțelege și când i se pare că nu le stau în fire” (p. 21).

<sup>22</sup> Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii grecești*, p. 77, afirmă că la Homer, mortul nu mai trăiește în mormântul său, când *thymos*, căldura vitală l-a părăsit, *psyche*, imagine (eidolon) a acestui corp care este ars merge în mulțimea umbrelor. În pitagorism, însă, sufletul este o emanație caldă a eterului; după moarte, sufletele se ridică spre zonele supreme, cele damnate plutesc în aerul înconjurător (Keres care rătăcesc în timpul Anestheriilor), care este plin de suflete, așteptând momentul reîncarnării; aceasta ar fi transpunerea nemuririi orifice în lumea pitagoreică (p. 130).

<sup>23</sup> W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, volumul 1; trad. M. Moise și I.L. Muntean (Teora: București, 1999). Pitagora propovăduia transmigratia, sufletul uman era nemuritor datorită înrudirii sale esențiale cu sufletul divin universal (*harmonia* și identificarea aerului cu *pneuma* sau cu sufletul care respiră). Anaximene accepta chiar teza că aerul care formează sufletul uman este aceeași substanță cu zeul presupus a fi universal. Democrit, orficii și pitagoreicii credeau că „dacă lumea este o creatură vie, eternă, divină, trăind prin respirarea aerului sau prin respirarea infinitului din jurul ei, că dacă și omul ia viață prin respirație (fapt care era o dovadă în plus că sufletul uman însuși era aer), atunci înrudirea dintre om și univers, dintre microcosmos și macrocosmos trebuia să fie foarte strânsă”. Sufletul nu este muritor, fiind o fărâamă, o scânteie a sufletului divin și universal, ruptă și încarcerată într-un trup efemer - „Sufletul este o fărâamă (ἀπόσπασμα) smulsă din *aither* din cald și rece, el nu este coincident cu viața, fiind nemuritor pentru că el s-a desprins din ceva nemuritor” (Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, volumul 1, p. 213 și 149).

<sup>24</sup> Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 24. Acest *thymos* se bucură însă de o oarecare independență: θυμός ἀνώγει [sufletul îndeamnă] sau κέλεται δέ με θυμός [sufletul îmi poruncește]. Poți sta de vorbă cu *thymos*-ul, cu „inima” ta, aproape ca de la om la om.

<sup>25</sup> Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 25. Așadar, când omul acționează într-un mod contrar sistemului său temperamental conștient, despre care se spune că și-l „cunoaște”, acțiunea sa nu este propriu-zis a sa, ci i-a fost dictată.

nu face parte din caracter, ci vine din afara omului. Cu alte cuvinte impulsurile nesistemizate, non-raționale și actele care rezultă din ele, tind să fie **excluse din „eu“ și atribuite unei origini diferite**”.<sup>26</sup>

Situația pentru care noțiunea de *ate* constituie un răspuns nu s-a născut numai din impulsivitatea omului homeric, ci și din tensiunea existentă între impulsul individual și presiunea conformității sociale, caracteristică culturii-rușinii. Eșecul moral ca, de pildă, pierderea stăpînirii de sine a lui Agamemnon, au ajuns să fie „proiectate“ asupra unui agent divin, rezultatul inevitabil, așadar, al **„absenței conceptului de voință”**.<sup>27</sup> *Psyche* nu mai este atunci, ca la Homer, acel abur inconsistent, fără contur și fără putere pe care o expiră omul cînd moare, ci este o putere situată în inima omului viu, care-i aparține și pe care el are sarcina să o dezvolte, să o purifice și să o elibereze. „Devenită acea făptură demonică din om cu care acesta caută să se identifice, *psyche* capătă consistența unui obiect, a unei ființe reale, putînd exista și în afara omului, a unui „dublu“. Dar ea face parte în același timp din om, definind înlăuntrul acestuia o dimensiune nouă pe care el trebuie să o cucerească și să o aprofundeze neîncetat, impunându-și o disciplină spirituală severă. Realitate obiectivă și, totodată, experiență trăită în intimitatea individului, ***psyche* reprezintă primul cadru ce permite universului interior să se obiectiveze și să se concretizeze, precum și punctul de plecare pentru edificarea progresivă a structurilor eului**”.<sup>28</sup>

Această **origine religioasă a categoriei persoanei** va avea, în civilizația greacă, o dublă consecință. În primul rînd, prin opoziția sa față de trup și autoexcluzându-se din el, sufletul își capătă obiectivitatea și forma proprie de existență. Descoperirea lumii interioare este paralelă cu afirmarea dualismului somato- psihologic. Sufletul se definește ca un contrar al corpului; el este sechestrat în interiorul acestuia ca într-o închisoare sau îngropat ca într-un mormînt. **Trupul este deci exclus încă de la început din conținutul noțiunii de persoană, fără legătură cu individualitatea subiectului**. În al doilea rînd, sufletul, fiind divin, nu ar putea exprima unicitatea subiecților umani; prin menirea sa, el depășește individualul. Este foarte semnificativ, din această perspectivă, faptul că el aparține categoriei „demonicului”, adică, în mod paradoxal, acelei zone care este cel mai puțin individualizată.

Natura *polis*-ului grecesc contribuie și ea la definirea noțiunii de persoană. Astfel, pentru gîndirea greacă, capacitatea umană de organizare politică nu este doar diferită de, ci se și află în opoziție directă cu acea asociere naturală în centrul căreia stau casa (*oikia*) și familia. Apariția orașului-stat a însemnat potrivit lui Hannah Arendt că, „pe lângă viața sa privată, omul primea un fel de a doua viață, un *bios politikos* al său. Fiecare cetățean ținea acum de două ordine de existență; iar în viața

<sup>26</sup> Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 26.

<sup>27</sup> Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 33, n. 105. Dilema este dacă omul homeric crede în intervenția psihică fiindcă este impulsiv, sau mai degrabă se lasă în voia impulsurilor, fiindcă este condiționat social să creadă în intervenția psihică (p. 34, n. 110).

<sup>28</sup> Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 438.

lui se făcea o distincție clară între ceea ce era al său (*idion*) și ceea ce era comun (*koinon*)”.<sup>29</sup>

Pentru Protagoras, spre deosebire de Platon, condiția de a fi un bun cetățean - a fi bun în ceea ce privește *politeia* individuală în sensul său original și de bază - nu poate fi separată de excelența în treburile publice ale orașului particular, situat istoric.<sup>30</sup> Socrate oferă în *Republica* 4 o relație de susținere reciprocă între respectul pentru legile și obiceiurile - *politeia* - orașului ideal, consacrat în procesul lung de educație și aculturație descris în *Republica* 2–3, și respectul pentru regula rațiunii în atingerea idealului sufletului cetățeanului. Legea e privită, așadar, ca reflectare a rațiunii și ca parte integrantă și definitorie a unei *politeia*.<sup>31</sup> În utilizarea metaforică a două concepte politice de către Alcmaeon, există o comparație, nu a persoanei umane sau a sufletului, ci a corpului cu o *politeia*, sau *polis*, dar care se găsește totuși, doar rar și este puțin discutată în literatura secundară.<sup>32</sup> Spre deosebire de *Theaetetus*, cu interesul său evident epistemologic pentru adevăr, *Protagoras* privește cunoașterea cu referire la valoarea vieții unei persoane. Preocuparea este clar politică; ridică întrebări despre condițiile epistemologice pentru libertate, pentru *politeia*, pentru o viață de succes și despre educarea altora pentru succes. În loc să contrastăm atitudinea „socratică” (angajamentul fără compromisuri față de un adevăr absolut, chiar și până la moarte), cu atitudinea „protagorică” (educație pentru comoditate, adaptare la condițiile de supraviețuire, ambalarea opiniilor tale pentru a apela la orice politică în comunitatea careia te adresezi), probabil că Platon îi arată pe Socrate și Protagoras, mai degrabă, folosind tactici similare.<sup>33</sup>

Opinia obișnuită cu privire la om și la modul politic de viață, era opinia potrivit careia toți cei din afara *polis*-ului - sclavii și barbarii - erau lipsiți de un mod de viață (*aneu-logou*), în care vorbirea avea sens, o preocupare centrală a tuturor cetățenilor fiind aceea de a vorbi unii cu alții.<sup>34</sup>

Comunitatea naturală din locuința domestică a luat naștere din necesitate, și necesitatea guverna toate activitățile desfășurate în sînul ei. „Domeniul *polis*-ului, dimpotrivă, spune Arendt, forma sfera libertății și, dacă între cele două sfere exista o relație, controlul necesităților vieții în casă reprezenta, ca un lucru de la sine înțeles, condiția libertății *polis*-ului”.<sup>35</sup> De altfel, în înțelegerea conceptului de persoană e implicată această idee a libertății.

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea (Idea Design & Print, Casa Cărții de Știință: Cluj, 2007), p. 26.

<sup>30</sup> Verity Harte, Melissa Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (Cambridge University Press 2013), p. 8.

<sup>31</sup> V. Harte, M. Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, p. 61.

<sup>32</sup> V. Harte, M. Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, p. 80. Comparațiile în termeni generali între trup/corp și *polis/politeia* sunt la Pl. R. 464b, Lg. 906c, între ființa vie și *polis* la Arist. MA 10.703a29–b2, între trup și *rei publicae corpore* la Cic. Phil. 8.15.

<sup>33</sup> V. Harte, M. Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, p. 192.

<sup>34</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 29.

<sup>35</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 31.

Conținutul *polis*-ului, scopul (*telos*) inerent lui, transcende viața înspre cea „viață bună”.<sup>36</sup>

Domeniul public, *polis*-ul, era pătruns el însuși de un feroce spirit agonal, fiecare fiind obligat neîncetat să se distingă de toți ceilalți, să dovedească prin fapte sau prin realizări unice că este cel mai bun dintre toți (*aien aristuein*). Altfel spus, **„domeniul public era rezervat individualității**; era singurul loc unde oamenii puteau arăta cine sunt cu adevărat și ce îi face de neînlocuit”.<sup>37</sup> Prezența altora, care văd ceea ce vedem noi și aud ceea ce auzim noi, ne asigură de realitatea lumii și de realitatea noastră.<sup>38</sup>

*Polis*-ul a fost pentru greci, așa cum *res publica* a fost pentru romani, în primul rând o „garanție împotriva zădărniceii vieții individuale”<sup>39</sup>, spațiul protejat împotriva acestei zădărnicii și rezervat relative durabilității a muritorilor, dacă nu chiar nemuririi lor. Astfel, înțelesul termenului „privat”, în sensul său privativ originar, se definește în raport cu aceste multiple semnificații ale domeniului public. A trăi o viață în întregime privată înseamnă, mai presus de toate, a fi privat de lucrurile esențiale ale unei vieți cu adevărat umane: a fi privat de realitatea care decurge din faptul de a fi văzut și auzit de alții, a fi privat de o relație „obiectivă” cu ceilalți, relație care rezultă din faptul de a fi legat și separat de ei prin intermediul unei lumi comune de obiecte, a fi privat de posibilitatea de a realiza ceva mai durabil decât viața însăși. Caracterul privativ al privatului stă în absența celorlalți; față de ei, omul privat nu se arată și, de aceea, este ca și cum nu ar exista. Orice ar face rămîne fără însemnătate și fără urmări pentru alții, iar ceea ce contează pentru el este li psit de interes pentru ei.<sup>40</sup> În circumstanțele moderne, această privire de relații „obiective” cu ceilalți și de realitatea garantată prin intermediul lor a devenit **fenomenul de masă al singurătății**, luînd astfel forma sa cea mai extremă și cea mai antiumană.

Acest neprevăzut al urmărilor este strâns legat de caracterul revelator al acțiunii și al vorbirii, în care **individul își dezvăluie eul fără a se cunoaște pe sine și fără a putea să calculeze în prealabil pe cine dezvăluie**.<sup>41</sup> Dictonul antic potrivit căruia nimeni nu poate fi socotit *eudaimon* înainte de a muri poate clarifica chestiunea, căci *eudaimonia* nu înseamnă nici fericire, nici beatitudine; e un termen ce nu poate fi tradus și poate nici chiar explicat. Cuvîntul sugerează binecuvîntare, lipsită însă de orice nuanțe religioase, și semnifică literal ceva de felul bună-stării **acel eudaimon care însoțește fiecare om de- lungul vieții, care este identitatea distinctă a fiecărei persoane, dar care se înfățișează - și este vizibil - doar privirii celorlalți. Această identitate neschimbătoare a persoanei**<sup>42</sup>, cu toate că se dezvăluie într-un mod intangibil în acțiune și în vorbire, devine tangibilă abia în

<sup>36</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 36.

<sup>37</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 40.

<sup>38</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 46.

<sup>39</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 51.

<sup>40</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 53.

<sup>41</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 160.

<sup>42</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 161.



povestea vieții agentului și a vorbitorului; însă ca atare ea nu poate fi cunoscută, adică percepută ca entitate palpabilă, decît după ce a ajuns la sfârșit.

Remediul grecesc inițial, prefilosofic, pentru această fragilitate a identității neschimbătoare a persoanei, fusese, așadar, întemeierea *polis*-ului. „Oriunde veți merge, veți fi un polis”: aceste faimoase cuvinte nu au devenit numai cuvîntul de ordine al colonizării grecești; ci, spune Hannah Arendt, „ele exprimau convingerea că acțiunea și vorbirea creează între participanți un spațiu ce își poate găsi o amplasare justă aproape oricînd și oriunde. Este spațiul înfățișării în sensul cel mai larg al termenului, și anume spațiul unde eu mă înfățișez altora așa cum și alții mi se înfățișează mie, unde oamenii nu există pur și simplu ca un obiect printre altele, vii sau neînsuflețite, ci își fac în chip explicit apariția”.<sup>43</sup>

*Persoana* umană reprezintă contribuția creștinismului la antropologie.<sup>44</sup> De fapt, cuvîntul ebraic (פָּנִים, *panim*) poate comunica fie ideea de „față”, fie pe cea de „prezență”.<sup>45</sup> Corpul uman, și în special chipul sau fața unei persoane, este capabilă să comunice relația cu Dumnezeu. Biblia mărturisește că fața este „esența unei persoane”.<sup>46</sup> Ideea biblică de ființă umană cuprinde și trupul (basar - trup însuflețit), alături de dimensiunea spiritual interioară a sufletului (*nephesh*, chiar *ruah*), dar și pe cea de libertate de acțiune, dimensiuni lipsă în antropologia elenă clasică.

În această lume nouă, indivizii caută în continuare intimitatea cu alți oameni, dar nu mai sunt animați de dorința de a cunoaște pe altcineva; în schimb, *sinele caută în primul rînd să-și satisfacă propriile nevoi*. Există o foame profundă de autorealizare și o înțelegere latentă a faptului că relaționarea cu ceilalți este un pas necesar pentru această autorealizare. Cu toate acestea, în cele din urmă, întotdeauna este vorba despre proiectul “eu”. Dar persoanele devin cinice în ceea ce privește relațiile sau interacțiunea socială și *astfel se creează un cerc vicios: tânjim după intimitate, să avem un sentiment profund de conectare cu noi înșine și cu ‘Ceilalți’*. Însă, *proiectul de autorealizare îl îndepărtează în cele din urmă pe ‘Celălalt’*. *Singur, proiectul realizării de sine se prăbușește asupra lui însuși. Cu astfel de temeri, persoana se ascunde în spatele unor măști, fără să se conecteze vreodată într-adevăr cu ceilalți, fără să își satisfacă nevoia de relaționare intimă, reciprocă, nedistorsionată - și, astfel, nu reușește niciodată să se ridice la înălțimea a ceea ce înseamnă să fii o ființă umană.*

<sup>43</sup> Arendt, *Condiția umană*, p. 163.

<sup>44</sup> Vladimir Lossky, “The Theological Notion of the Human Person” Chapter 6 of *In the Image and Likeness of God* (St Vladimir’s Seminary Press: New York, 1974) 111-123; W. Pannenberg, “Person,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, edited by K. Gallig, 3rd ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1961), 5:230-235; J.D. Zizioulas, “Personhood and Being,” in Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1997), 27-65; P. Ricoeur, “Meurt le personnalisme, revient la personne,” in *Lectures 2: La Contrée des philosophes* (Paris: Editions du Seuil, 1992), 195-202, 198f.

<sup>45</sup> David H. Wenkel, *Shining Like the Sun. A Biblical Theology of Meeting God Face to Face* (Wooster, OH: Weaver Book Company, 2016), 3.

<sup>46</sup> Nonna Vernon Harrison, *God’s Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation* (Grand Rapids: Baker, 2010), 7; și Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU 42; Leiden: Brill, 1998), 141, n. 59.

**Bibliografie:**

- Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii grecești* (Teora: București, 2000);
- Claude Levi-Strauss, *Antropologia și problemele lumii moderne* (Iași: Polirom, 2011);
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de historique. Nouvelle édition revue et augmentée*; Paris, Éditions de la Découverte, Paris, 1988 (traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu cuvânt înainte de Zoe Petre, Editura Meridiane, 1995);
- Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*; traducere de Florica Bechet și Dan Stanciu, postată de Zoe Petre (Editura Symposion, 1995);
- Michel Meslin, *Știința Religiiilor* (Humanitas: București, 1993);
- Richard Valantasis, *Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism* (Eugene, OR: Wipf and Stock, Cascade Books, 2008);
- Michel Foucault, „Morala și Practica Sinelui” în *Istoria Sexualității II. Practicarea plăcerilor* (București: Editura Univers, 2004);
- Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci - Presocraticii* (Paideia: București, 1998);
- E. R. Dodds, *Grecii și Iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția (Iași: Polirom, 1988);
- W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, volumul 1; trad. M. Moise și I.L. Muntean (Teora: București, 1999);
- Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea (Idea Design & Print, Casa Cărții de Știință: Cluj, 2007);
- Verity Harte, Melissa Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (Cambridge University Press 2013);
- Vladimir Lossky, “The Theological Notion of the Human Person” Chapter 6 of *In the Image and Likeness of God* (St Vladimir’s Seminary Press: New York, 1974) 111-123;
- W. Pannenberg, “Person,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, edited by K. Galling, 3rd ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1961), 5:230-235;
- J.D. Zizioulas, “Personhood and Being,” in Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1997), 27–65;
- P. Ricoeur, “Meurt le personnalisme, revient la personne,” in *Lectures 2: La Contrée des philosophes* (Paris: Editions du Seuil, 1992), 195-202;
- David H. Wenkel, *Shining Like the Sun. A Biblical Theology of Meeting God Face to Face* (Wooster, OH: Weaver Book Company, 2016);
- Nonna Vernon Harrison, *God’s Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation* (Grand Rapids: Baker, 2010);
- Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU 42; Leiden: Brill, 1998).