

## TEORIA SOFISTĂ A EGALITĂȚII NATURALE

DE

ZOE PETRE

În cea mai mare parte a literaturii de specialitate, personalitatea și ideile sofștilor au fost considerate exclusiv ca rezultate ale unei epoci și nu ca expresie a unor interese de clasă; ca urmare, aspectul critic al tezelor lor social-politice a fost înțeles ca o negare destructivă a esenței democrației selavagiste<sup>1</sup>.

Acest mod de a vedea lucrurile nu poate fi însă susținut fără a substitui concluziilor către care conduce investigația critică a sofșticiei încheieri decurgînd dintr-o mentalitate modernizatoare. Din această pricină, o seamă din fragmentele sofște ajunse pînă la noi n-au mai putut fi integrate punctului de vedere amintit<sup>2</sup>. Singură atenta reconstituire a ansamblului gîndirii sofște, datorată lui Ettore Bignone<sup>3</sup>, a demonstrat netemeinicia afirmațiilor despre « anarhismul » sofștilor;

---

<sup>1</sup> V. de ex.: U. von Wilamowitz Moellendorf, *Plato*, I, p. 84; id., *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 217 și urm.; S. I. Lurie, *Eine politische Schrift des Redners Antiphon aus Rhamnus*, Hermes, 1926, p. 343–348; A. Stenzel, s. v. *Antiphon*, RE Suppl. V, 1924, col. 40, 10. St. Zeletin, *Începuturile individualismului*, Arhiva pentru științe sociale, 3–4, 1924, p. 374 și urm., consideră pe sofști ca fiind exponenții intereselor « plutocrației ateniene », dar în același timp protestatari individualiști, precursori ai lui Stirner și Nietzsche. Cităm articolul lui K. Gregoriades, *Begriff und Wirklichkeit des « Nomos » bei den Griechen*, Πλάτων, I Γ' 1961, A'-B', 25–26, p. 216–220, pentru că demonstrează persistența echivalării sofșticiei cu o doctrină anarhică în cercetarea actuală. Nu am avut la îndemînă studiul lui M. Pohlenz, *Nomos und Physis*, Hermes, 97, 1953, p. 418, dar din articolul lui Gregoriades rezultă că și savantul german susține aceleași teze.

<sup>2</sup> Ne referim la imposibilitatea de a concilia interpretarea anarhistă a fragmentelor sofște cu un alt grup de fragmente care preconizează fără putință de echivoc *concordia* ca suprem bine în viața cetății; dificultatea devine cu atît mai mare cu cît fiecare din cele două elemente ale presupusei contradicții sînt reprezentate de cîte un tratat al unuia și aceluiași autor, Antifon Sofștul. Diferitele încercări de a disjunge cele două doctrine nu ni se par convingătoare, fie că e vorba de omiterea fragmentelor din *Περὶ ὁμονοίας* (A. Stenzel, *loc. cit.*) sau de atribuirea lor lui Antifon din Rhamnus, oligarh notoriu (S. I. Lurie, *loc. cit.*). Ett. Bignone, în articolul *Antifonte Oratore ed Antifonte Sofista*, în *Studi sul pensiero antico*, Napoli, 1938, p. 162 și urm., demonstrează limpede paternitatea unică a tratatelor *Περὶ ἀληθείας* și *Περὶ ὁμονοίας*.

<sup>3</sup> La studiul citat în nota precedentă adăugăm *Antifonte Sofista ed il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, *ibid.*, p. 1–161. Pornind de la alte considerente, W. Jaeger (*Paideia*, vol. I, trad. ital., Florența, 1936, p. 426 și urm.) ajunge la concluzii asemănătoare cu Bignone în ce privește sensul general al doctrinelor sofște.

încheierile la care el a ajuns sînt pentru noi, ne grăbim să o spunem, în egală măsură valabile și esențiale <sup>1</sup>. Dacă totuși avem azi îndrăzneala de a relua acest subiect, o facem pentru că ni se pare că mărturiilor strînse de savantul italian li se pot alătura alte cîteva care îi întăresc concluziile; o facem însă mai ales din convingerea că singură reexaminarea în spirit materialist-dialectic a complexului raport între doctrina sofistă și societatea democrat-sclavagistă este în măsură să lămurească pînă la capăt problema de care avem a ne ocupa <sup>2</sup>.



Apariția curentului sofist constituie un fenomen ideologic necesar al perioadei de desăvîrșire a democrației sclavagiste ateniene. În cursul instaurării regimului democrat, mii de cetățeni capătă pe deplin nu numai conștiința unor drepturi politice extrem de largi, ci și putința de a le exercita efectiv. Ei sînt acum chemați a-și spune direct cuvîntul în domeniile cele mai variate ale vieții publice. În contradicție cu aceste noi stări, sistemul de educație al secolului precedent nu mai răspundea cerințelor epocii: prea restrîns și îndreptat în alt sens decît formarea pentru viața publică activă <sup>3</sup>, el corespundea și unui ideal uman aristocratic <sup>4</sup>, străin prin esența lui unui stat în care *demos*-ul reprezenta elementul preponderent.

În același timp însă se petrece și un alt fenomen: maturizarea conștiinței sociale face să apară cu limpezime și să se impună complexitatea problemelor izvorîte din viața socială, ai cărei participanți conștienți sînt tot mai mulți. În acest sens acționează și alte elemente. Dezvoltarea producției simple de mărfuri <sup>5</sup> necesită și determină o autonomie crescîndă a producătorului; în viața politică, acesta din urmă nu mai e o particulă amorfă a *genos*-ului, căci progresele democrației distrug rînd pe rînd multiplele fibre care îl legau de vechea comunitate și-l transformă într-un element conștient al clasei și statului său <sup>6</sup>.

Tuturor acestor transformări trebuia să le răspundă o ideologie care, îndreptîndu-și atenția cu precădere asupra sferei social-politice și acordînd individului social ponderea lui reală <sup>7</sup>, să-l educe pe acesta în vederea unei prezențe efective în treburile statului. Doctrina sofistă a apărut ca răspuns al acestor necesități de viață socială și ideologică a Atenei secolului al V-lea. Multiplicitatea intereselor sofiste și atenția pe care ei o acordă educației retorice pot părea îndreptate spre alcătuirea unei sume de locuri comune, care, laolaltă cu cîteva formulări paradoxale și cu o subtilă artă a cuvîntului, ar forma bagajul de artificii al oricărui politician abil. În realitate însă, oricîtă însemnătate ar avea aspectul formal pentru învățătura

<sup>1</sup> Concluziile lui Bignone nu au fost unanim acceptate. S. I. Lurie, *op. cit.*, p. 349, n. 2 le combate, iar în articolul citat, K. Gregoriades nici nu le menționează.

<sup>2</sup> Nu putem încheia aceste rînduri înainte de a aduce încă o dată mulțumirile noastre prof. D. M. Pippidi, din al cărui îndemn am pornit modesta noastră cercetare și ale cărui sugestii ne-au îndrumat mereu.

<sup>3</sup> Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, vol. I, ed. a III-a, Paris, Payot, 1925, p. 453 și urm.

<sup>4</sup> W. Jaeger, *loc. cit.*

<sup>5</sup> *Древняя Греция*, Moscova, 1956, p. 237 și urm.

<sup>6</sup> G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1928, p. 137—150.

<sup>7</sup> Un fenomen analog are loc în suprastructura juridică, care tinde să acorde o cît mai deplină libertate a persoanei. Cf. Demosth., *C. Timocr.*, 167; *C. Androt.*, 35; v. și G. Glotz, *op. cit.*, p. 300.

s sofistă, acest aspect nu este și nu poate fi unicul<sup>1</sup>. Sofiștii tindeau, dimpotrivă, să cultive spiritele către o «euritmie» și «euharmostie» interioară: Protagoras formulează înseși aceste principii<sup>2</sup>, și întreaga doctrină antifonteică implică ideea unei atari unități armonioase a eticului<sup>3</sup>. Or, un asemenea principiu formativ<sup>4</sup> putea fi realizat nu printr-o educație formal-retorică, ci prin intermediul unei doctrine coerente, cum se și dovedesc, la o privire mai atentă, a fi profesat principalii exponenți ai curentului sofist. Într-adevăr, în gândirea acestora, cele mai variate preocupări tind a se închea într-o unitate al cărei nucleu central este omul.

Fără îndoială, problema care a concretizat în cea mai mare măsură, pentru gândirea sofistă și contemporanii ei, relația dintre om și lumea exterioară a fost raportul dintre νόμος și φύσις, lege și natură. Acesta a însemnat în egală măsură raportul dintre individ și calitatea lui de cetățean, implicând astfel constituirea unei morale civice, și raportul între societate și lumea naturală, bază a unei ideologii social-politice.

Dezvoltarea societății sclavagiste din Grecia secolelor VI și V î.e.n. a determinat un continuu progres al conștiinței sociale, progres ce se manifestă, în anii despre care avem a ne ocupa, și printr-o delimitare precisă în gândire între sfera existenței sociale și restul lumii materiale. În acest stadiu de dezvoltare a gândirii filozofice, delimitarea despre care vorbeam se exprimă prin înlocuirea viziunii de ansamblu, spontan-dialectice, asupra lumii cu opoziția metafizică absolută între «social» și «natural». Confundînd societatea cu expresiile ei suprastructurale, politice și juridice, se ajunge a se considera întreaga existență socială ca fiind artificială. Era nevoie de o gândire pe măsura celei aristotelice pentru a intui, sub multiplele stări aparente, faptul că omul e un ζῷον πολιτικόν și societatea un fapt natural<sup>5</sup>. Accentuată pînă la opoziție în cadrul luptei ideologice între etica aristocratică și doctrinele orfico-pitagoreice<sup>6</sup>, extinsă apoi la cele mai variate domenii<sup>7</sup>, opoziția νόμος-φύσις revine tot mai frecvent în terminologia filozofică a vremii.

Domeniul în care gândirea greacă a operat de cele mai multe ori și cel mai eficient cu cele două concepte este teoria etică și social-politică, terenul lor specific de dezvoltare. În această direcție posedăm și cele mai numeroase mărturii, studiul raportului dintre νόμος și φύσις impunîndu-se aici cu necesitate. Într-adevăr, fundamentalele transformări ale realității sociale au adus cu ele și firești răsturnări ale valorii conceptelor. Rapiditatea cu care normele vieții publice se văd silite să

<sup>1</sup> Totuși L. Robin (*La Pensée grecque*, Paris, 1923, p. 168, 173, 177) consideră acest aspect ca esențial pentru sofisti.

<sup>2</sup> Plat., *Protag.*, 326 b.

<sup>3</sup> Ett. Bignone, *Antifonte sofista ed il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, în *Studi sul pensiero antico*, p. 1-161.

<sup>4</sup> V. mai ales W. Jaeger, *loc. cit.*

<sup>5</sup> Arist., *Pol.*, I, 1, 9, 1253 a 1 și urm.

<sup>6</sup> G. Glotz, *Histoire grecque*, vol. I, Paris, 1938, p. 503 și urm., 506; Ett. Bignone, *op. cit.*, p. 17.

<sup>7</sup> Democrit o aplică în gnoseologie (Galen., *De elem. sec. Hipp.*, I, 2); Protagoras — în studiul originii limbii (Arist., *Rhet.*, III, 5; *Soph. elench.*, 14; *Poet.*, 19; Diog. Laërt., IX, 52 și urm.) și al religiei (Plat., *Legi.*, X, 889 e; cf. W. Nestle, *Neues zur Sophistik*, Phil. Woch., 1932, p. 1360 și urm.). Antifon operează cu aceiași termeni în studiul categoriei de fenomen și esență (Arist., *Phys.*, II, 193 a 8 și urm.; cf. Ett. Bignone, *op. cit.*, p. 135).

se adapteze transformărilor din societatea ateniană aduce după sine ideea de mobilitate a legilor în calitate de alcătuirii convenționale și impune celor ce reflectau asupra acestor realități gândul că înnoirile sînt necesare <sup>1</sup>.

Esența însăși a procesului de trecere a Atenei la democrația sclavagistă — proces care s-a efectuat în etape și fără răsturnări violente generale — implică o continuă acțiune de înnoire parțială și de adaptare a unor stări anterioare la noile realități. Acest fapt a determinat în Atena democrată a secolului al V-lea o efervescență legislativă fără precedent <sup>2</sup>. Unul din reproșurile permanente ale oligarhilor, pentru care legea primează, avînd o valoare crescîndă în raport direct cu vechimea ei <sup>3</sup>, și care preferă « să moară respectînd legea decît să trăiască încălcînd-o » <sup>4</sup> este tocmă această căutare continuă de norme juridice mai adecvate intereselor democrației sclavagiste. Platon condamnă statul în care cetățenii « ajung să nu le mai pese de legi » <sup>5</sup> și chiar Aristotel dezaprobă pe ateniinii secolului al V-lea care « cîrmuiau. . . fără a mai acorda legilor aceeași atenție ca mai înainte » <sup>6</sup>. În aceste condiții, ideologia democrată era chemată să înlăture argumentele adversarilor ei politici care încercau să stea în calea dezvoltării firești a societății sclavagiste.

Dar transformarea suprastructurii politico-juridice nu era împiedicată numai de opoziția morală a grupărilor oligarhice reacționare. Din faptul că normele juridice noi, care exprimau și slujeau necesitățile reale ale statului democrat, continuă să coexiste cu totalitatea legilor anterioare, niciodată efectiv abrogate <sup>7</sup>, decurg dificultăți deosebite în calea oricărei inițiative legiuitoare. Incontestabil, măsurile pentru apărarea stabilității constituționale erau necesare, dar piedicile create se opuneau aproape în egală măsură și unor inițiative îndreptate spre perfecționarea statului democrat. Așa stînd lucrurile, era mai mult decît necesară o permanentă străduință de clarificare a ideilor contemporane, de modificare, în direcția cerută de realitate, a sensului noțiunilor fundamentale în gîndirea social-politică. Dezvoltarea sofisticii a reprezentat și un neîntreput efort, mai mult sau mai puțin conștient, spre aceste țeluri; principalul teren al acestei acțiuni l-a constituit studierea raportului între lege și natură.

Tendința constantă de sprijinire, pe această cale, a stărilor pe care le aducea cu sine guvernămîntul democrat-sclavagist, își găsește, în limitele raportului νόμος-φύσις, două expresii opuse absolut în mintea celor ce le-au reprezentat, dar relativ în fapt, din moment ce converg, fiecare în felul ei, într-o întări o aceeași realitate social-politică.

Prima dintre ele, de largă circulație desigur, dar susținută mai cu seamă de Protagoras, situează, în cadrul raportului contradictoriu νόμος-φύσις, adevărul și dreptatea <sup>8</sup> de partea convenției sociale, a legii.

<sup>1</sup> Cf. Arist., *Pol.*, II, 5, 11, 1268 b 32—1269 a 14.

<sup>2</sup> Cf. G. Glotz, *La cité grecque*, p. 298.

<sup>3</sup> Antiph. Orat., VI, 2; I, 24, 31; V, 7, 14 și urm., 17; cf. [Plutarch], *V. Antiph.*, 8; v. și Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.*, III, p. 424.

<sup>4</sup> Xen., *Mem.*, IV, 4, 4; cf. și 4, 1; 4, 13.

<sup>5</sup> Plat., *Rep.*, VIII, 563 d.

<sup>6</sup> Arist., *Constit. Ath.*, 26, 2; cf. 41, 2.

<sup>7</sup> G. Glotz, *La cité grecque*, p. 193.

<sup>8</sup> În fapt, noțiunile trebuie să coincidă pentru a avea valabilitate, atît din punct de vedere juridic (Prisc., XVIII, 2; Ulpianus, *Dig.*, 50, 17, 207) cît și filozofic (Parmenides, *fr.* 1, v. 14; v. 28 și urm.; Plat., *Minos*, 315 și urm.; Arist., *Rhet.*, I, 13, 1375 b 2; [Plat.] *Assiokos*, 371 b).

Înlocuind starea naturală de *bellum omnium contra omnes*<sup>1</sup> cu o eră de ordine și prietenie<sup>2</sup>, legile, izvorite din «opinia cetății» (δόξα πόλεως)<sup>3</sup> aduc cu ele supremul bine, practica cetățenească, și sînt criteriul dreptății<sup>4</sup>. În opinia primului dintre sofîști, legea, izvorită din rațiunea socială, e mobilă; atîta vreme cît durează, ea stabilește limitele dreptății și ale binelui<sup>5</sup>. Atunci cînd însă legile se cer modificate pentru o mai mare utilitate, limita dreptății și a nedreptății se deplasează și ea. În acest efort de desăvîrșire înțeleptul își capătă rosturi majore, ca unul ce are putința de a îndruma spre mai bine δόξα πόλεως — opinia concetățenilor săi<sup>6</sup>.

Nu toți contemporanii lui Protagoras au însă înțelegerea acestuia pentru realitățile politice în continuă transformare și îndrăzneala de a le răspunde printr-o doctrină a adevărului în devenire. Pentru o parte din sofîști, reprezentaiți mai cu seamă de Antifon și Hippias, cărora le-am adăuga și numele lui Euripide<sup>7</sup>, valabilitatea principiului dreptății atîrnă de permanența lui inamovibilă și imobilă, și e evident că legea nu mai putea reprezenta un atare adevăr într-un veac atît de efervescent.

Opoziția în raport cu doctrina protagoreică se accentuează și din pricina faptului că, premergînd în direcția pe care o va adopta gîndirea epocii elenistice, Hippias și mai ales Antifon transpun noțiunea de ἀρετή din viața civică în cea intimă, a eticului individual; cu toate acestea, prin însăși opoziția νόμος-φύσις, individul e permanent situat în mijlocul vieții sociale<sup>8</sup>.

Din aceste două puncte de vedere conjugate — cel al permanenței și cel al valorii morale — dreptul convențional e declarat de către Antifon și Hippias δόξα, opinie falsă, căreia i se opune dreptul natural. «Natura (φύσις) e substanța primă (οὐσία) care persistă (διαμένει) în pofida accidentelor (συμβεβηκότα) rezultate din convenție și artificiu» — astfel parafrazează Aristotel doctrina antifonteică asupra esenței<sup>9</sup>. Din moment ce legile sînt accidentale (ἐπιθετα), spre deosebire

<sup>1</sup> Plat., *Protag.*, 320 d — 322 b.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, 322 c — legile aduc cu ele κοσμοὶ καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγογοί.

<sup>3</sup> Plat., *Theait.*, 172 b.

<sup>4</sup> Antifon formulează astfel teza protagoreică a dreptății: δικαιοσύνη οὖν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα ἐν ἧ ἄν πολιτεύεται τις, μὴ παραβαίνειν (*Oxyrh. Pap.*, XI, 1364, fr. A, col. I, 6—11). Cf. Ett. Bignone, *op. cit.*, p. 22 și urm.

<sup>5</sup> Plat., *Theait.*, 167 c, 172 a și urm.; cf. Epicur, κ. δ., XXXII și urm.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, 172 c. Ni se pare interesant de semnalat faptul că și Pericle pare a fi împărtășit ideile protagoreice asupra legii — Xen., *Mem.*, II, 2, 42; v. și G. E. J. Mooren, *Plutarchus' leven van Pericles en enkele gestalten uit Pericles' omgeving (Indagationes Nouiomagensis, I)* Berkhout-Nijmegen, 1948, p. 120—126. Acest fapt ne întărește în convingerea că tezele protagoreice răspundeau necesităților guvernămintului democrat, și încă într-o măsură mulțumitoare, înlesnind statului sclavagist îmbunătățiri în spiritul care îi era propriu.

<sup>7</sup> De la Antifon ne-au rămas fragmente esențiale pentru studiul doctrinei dreptului natural: pasajele din tratatul Περί ἀληθείας, descoperite între papirii de la Oxyrhynchos (Grenfell-Hunt, *Oxyrh. Pap.*, XI, 1364 A—B; XV, 1797 = Diels, *Vors.*, II<sup>6</sup>, 87, *Antiph.*, fr. 44 A—B) cărora li se adaugă fragmente mai demult cunoscute din același tratat și din tratatul Περί ὁμοιοτάς. Am adăugat celor doi sofîști numele lui Euripide deoarece, chiar fără a avea o contribuție proprie la dezvoltarea doctrinei dreptului natural, Euripide constituie, pentru problemele pe care le avem în vedere, un izvor direct, măcar că, pînă la sfîrșitul vieții, punctul lui de vedere în teoria social-politică se va schimba radical. S. I. Lurie, *Noch einmal über Antiphon in Euripides' Alexandros*, *Hermes*, 1929, p. 492, nu e de părere că Euripide însuși a aderat la aceste doctrine.

<sup>8</sup> E interesant de remarcat faptul că opoziția între Antifon și Protagoras s-a manifestat printr-o aprigă polemică pe tema adevărului. V. Ett. Bignone, *op. cit.*, p. 71 și urm., 76 și urm.

<sup>9</sup> Arist., *Phys.*, II, 1, 193 a 9.

de cele cerute de natură, necesare (ἀναγκαῖα)<sup>1</sup>, nu convenția exprimă adevărul, ci natura, legea nescrisă (ἀγραφοῦ νόμος), căreia Hippias îi conferă valoare absolută fiindcă e permanentă<sup>2</sup>. Un veac mai târziu, Aristotel pare a fi partizanul acelorași idei când opune echitatea și legea naturală, permanente pentru că firești, legii scrise, labile<sup>3</sup>.

Considerînd desigur, ca și filozoful stagirit, că dreptatea e ceva ἀληθές και συμφέρον<sup>4</sup>, sofiștii partizani ai dreptului natural constată și inutilitatea convenției. Aceasta « nu e în stare să apere pe cei ce i se supun »<sup>5</sup> din pricină că nu previne răul<sup>6</sup> și nu atinge decît nedreptatea vizibilă<sup>7</sup>, fără a o putea întotdeauna pedepsi<sup>8</sup>. Din moment ce pentru Antifon « un lucru cu adevărat util nu trebuie să vatăme, ci să folosească »<sup>9</sup>, legea nu e utilă<sup>10</sup>. Ea nu se poate impune deci decît ca o constrîngere exterioară; dar această constrîngere înseamnă în primul rînd o non-participare etică pe care Antifon, mai înainte de toate moralist, nu o putea accepta.

Valoare are, deci, nu convenția, ci dreptul natural, — permanent, util, și ale cărui principii sînt, cum spune Isocrate, « săpate în sufletul cetățenilor »<sup>11</sup>. Aceste legi interioare, autonome determinate, au o evidentă superioritate morală în raport cu legea scrisă; ele constituie, ca și conceptul aristotelic de ἐπιεικής, o interpretare a legalității în sens larg filantropic<sup>12</sup>, un « drept care depășește legea scrisă »<sup>13</sup>, pentru care νόμος constituie o constrîngere și o limitare.

Particulară, legea e « definită pentru un popor în raport cu sine însuși »<sup>14</sup>; legea naturală e însă universală (κοινὸν δὲ κατὰ φύσιν). « Căci, spune Aristotel, există ceva pe care îl intuiesc toți, un sentiment al dreptății pe care îl au în comun din fire, chiar dacă nu există între ei nici unitate, nici convenție »<sup>15</sup>. Prin esența ei, convenția diferă în raport cu cazul dat; universală, legea naturală este aceeași față de oricine. Și astfel se ajunge la încheierea, de mulți împărțită, că legea

<sup>1</sup> Pap. 1634 A, col. I, 23—27.

<sup>2</sup> Diels, *Vors.*, II<sup>5</sup>, 86, Hipp. A 14; Xen., *Mem.*, IV, 4, 9; 4, 14; cf. I, 2, 40. Cf. Cic., *Resp.*, III, 24, 11 și urm.; Dio Chrys., *Or.*, 75 și urm. (Dindorf). Pentru ecoul unor atari idei, v. Hdt., III, 38; Soph., *Antig.*, 456.

<sup>3</sup> Arist., *Rhet.* I, 15, 1375 a 31 și urm. — τὸ μὲν ἐπιεικὲς αἰεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ' ὁ κοινός (κατὰ φύσιν γὰρ ἐστίν), ὁ δὲ γεγραμμένοις πολλαίαις.

<sup>4</sup> Arist., *loc. cit.*, 1375 b 2.

<sup>5</sup> Pap. 1364 A, col. VI, 167—183.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 183—192.

<sup>7</sup> *Ibid.*, col. I, 12 și urm.; cf. Hippias în Xen., *Mem.*, IV, 4, 19.

<sup>8</sup> Pap. 1364 A, col. VI, 193 și urm., col. VII, *pass.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, col. IV, 118 și urm. Hippias critică și el legile din punctul de vedere al utilității (Plat., *Hipp. maior*, 284 a și urm.).

<sup>10</sup> Pap. 1364 A, col. I, cf. Diels, *Vors.*, II<sup>5</sup>, 87, Antiph., *fr.* 58 și urm.; cf. Democrit, *fr.* 4, *fr.* 248.

<sup>11</sup> Isocr., *Areop.*, 31.

<sup>12</sup> Cf. Arist., *Rhet.*, I, 13, 1374 b 10 și urm.: « A fi echitabil înseamnă a fi îngăduitor cu cele omenești; și a lua în seamă nu legea, ci legiuitorul, și nu cuvîntul, ci gîndul acestuia; înseamnă să cauți nu fapta, ci intenția, nu partea, ci întregul. . . Și să-ți amintești mai degrabă binele ce ți s-a făcut decît cel pe care l-ai făcut tu. Și să rabzi nedreptatea. Și să preferi să te îndrepti către împăciuire mai degrabă decît spre judecată, căci împăciuitorul caută echitabilul, iar judecătorul legea ».

<sup>13</sup> Arist., *Rhet.*, 1374 a 27.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, I, 13, 1373 b 4 și urm.

<sup>15</sup> Id., *ibid.*, 1373 b 6 și urm.

tiranică inegalizează pe oameni, în timp ce din fire ei sînt egali, la teoria egalității naturale a oamenilor.

★

Ideea că oamenii sînt, prin fire, egali între ei nu a apărut în gîndirea greacă cristalizată ca o teză filozofică, fiind inițial legată de o altă formă a conștiinței sociale — religia. Într-adevăr, gîndul că natura i-a creat pe oameni asemenea și egali a fost pentru prima oară formulat de adepții cultelor orfice și dionisiace <sup>1</sup>.

Noua religie avea să capete o coloratură filozofică prin adaptarea ei de către doctrina pitagoreică, care preia și extinde ideea originii comune a tuturor viețuitoarelor. Însușită de Empedocles, teoria orfico-pitagoreică ajunge să proclame ca hotărîre că toate ființele vîi conțin aceleași elemente primare amestecate sub diferite forme <sup>2</sup>, că deci egalitatea, dragostea și fraternitatea între oameni și în întreaga natură sînt supremul bine <sup>3</sup>, și că:

„O singură lege-a dreptății cuprinde eterul  
În largul hotar al luminii ce scinteie-n ceruri” <sup>4</sup>.

Religia devine astfel o determinare autonomă a eticii, normă absolută de conduită în viața personală și civilă; sub o formă numai într-o anumită măsură nuanțată idealist, doctrina egalitaristă pătrunde în gîndirea filozofică.

Ea avea însă să-și capete deplina dezvoltare în cursul secolului al V-lea, susținută și definitiv formulată de o parte dintre sofisti și de adepții lor, ca un aspect particular al teoriei dreptului natural. E probabil că la cristalizarea acestor idei a contribuit și influența școlii hipocratice, și dezvoltarea cunoștințelor de anatomie și medicină pe care această școală a adus-o cu sine <sup>5</sup>. Modul de argumentare utilizat de Antifon, de exemplu, pentru a demonstra natura identică a oamenilor sugerează această apropiere <sup>6</sup>.

Hippias pare să fi considerat că una din cauzele pentru care legea e tiranică este acțiunea ei inegalizatoare: în pasajul din *Protagoras* care, de bună seamă, urma să dea în cîteva cuvinte cititorului cunoscător portretul sofistului și ceea ce era socotit a fi esența doctrinei sale, filozoful din Elis declara: « O voi, cei de față (...) vă socotesc pe toți rude, vecini și concetățeni după fire, dacă nu după lege; căci după natură, cel asemenea e rudă celui asemenea, dar legea, fiind tiran al oamenilor, silnicește în multe privințe natura » (ἜΩ ἄνδρες, οἱ παρόντες... ἡγοῦμαι ἐγὼ ὅμας συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὁμοίων τῶ ὁμοίῳ φύσει συγγενεῖς ἔστιν· ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται) <sup>7</sup>.

Din această viziune sintetică reies cu limpezime pe de o parte raporturile între teoria dreptului natural și cea a egalității naturale, pe de altă parte legăturile

<sup>1</sup> Cf. R. Pettazoni, *La religione nella Grecia antica*, Bologna, 1921, p. 133 și urm.; L. Gernet — A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, p. 323 și urm.; G. Glotz, *Hist. grecque*, I, p. 506; Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 171 și urm.

<sup>2</sup> Empedocles, *fr.* 9.

<sup>3</sup> *Id.*, *fr.* 21.

<sup>4</sup> *Id.*, *fr.* 135.

<sup>5</sup> Mulțumim și pe această cale prof. I. Tréncseny-Waldapfel, care ne-a atras atenția asupra aportului posibil al școlii hipocratice la constituirea doctrinei egalitariste.

<sup>6</sup> *Pap.* 1364 B, col. II, 62 și urm.; cf. Philemon, *fr.* 94 (Kock, CAF).

<sup>7</sup> *Plat.*, *Protag.*, 337 c-d.

strînse pe care gîndirea sofistă le păstrează cu doctrinele orfico-pitagoreice, în interpretarea dată lor de către Empedocles. Expresia συγγενεῖς se leagă direct de ideea orfică a unei origini comune a oamenilor care ar determina egalitatea lor prin fire, origine dedusă din aceea că oamenii sînt asemenea; teza că cel asemenea e înrudit cu cel asemenea lui se referă desigur la cunoscuta doctrină empedocleică a atracției celor asemenea<sup>1</sup>, asupra căreia vom mai avea prilejul să revenim. Concepția despre o lege tiranică, caracter exprimat și în aceea că, deși înrudiți prin natură, oamenii nu apar ca atare în fața legii, dovedește pe de altă parte în modul cel mai limpede, credem, raporturile între cele două concepte de *drept* și *egalitate* naturală.

Celelalte mărturii păstrate în acest sens, fie fragmente rupte din dezvoltări mai ample, fie idei fugar enunțate de personaje în confruntări dramatice, nu pot prezenta, în aceeași măsură cu pasajul citat, gînduri cristalizate și subordonarea lor reciprocă; ele au în schimb meritul că, păstrînd în linii mari aceeași direcție, adîncesc și diversifică discuția: referindu-se de cele mai multe ori la aspecte parțiale ale relațiilor dintre oameni, ele protestează împotriva inegalității pe diferite planuri.

În primul rînd, izbitoare era inegalitatea între nobil și omul de rînd: tocmai pentru că, din punct de vedere politic, Atena democrată nu cunoștea, teoretic și în mare măsură și real, deosebiri și privilegii ale obîrșiei, apare revoltător pentru moralisții veacului faptul că unui nobil i se acordă totuși mai multă considerație. Antifon socoate că « ne purtăm ca barbarii unii cu alții » (πρὸς ἀλλήλους βεβαρβάρωμεθα)<sup>2</sup> din pricină că « pe acei de neam ales îi cinstim și-i slăvim, dar pe cei născuți într-o casă care nu e nobilă nici nu-i cinstim, nici nu-i slăvim » (τοὺς ἐκ καλῶν πατέρων ἐπαιδούμεθα τε καὶ σεβόμεθα, τοὺς δὲ ἐκ μὴ καλοῦ οἴκου ὄντας οὔτε ἐπαιδούμεθα οὔτε σεβόμεθα)<sup>3</sup>. Licofron trebuia să fi gîndit în același fel din moment ce declară că « noblețea e un lucru deșert, prețul ei — o părere de loc evidentă, demnitatea ei — o vorbă goală »<sup>4</sup>. Modul de argumentare al acestei teze de către Licofron nu ne apare prea limpede, deoarece acesta nu pare să fi fost întru totul partizanul dreptului natural<sup>5</sup>; Antifon, în schimb, urmează în demonstrație un drum similar cu cel al lui Hippias, referindu-se la originea comună a oamenilor (φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν — după fire ne-am născut cu toții asemenea în toate privințele)<sup>6</sup> pe care o deduce din asemănările între oameni<sup>7</sup>.

Euripide, asupra căruia ideile sofiste au avut o influență deosebită, împărtășește, credem, idei asemănătoare și pe care le sprijină cu aceleași argumente. « Cuvintele sînt de prisos, declară corul din *Alexandros*, dacă stăm să lăudăm nașterea strălucită a oamenilor; căci în vechime, cînd pentru prima oară ne-am ivit plămuiți de pămîntul-mamă, ne-am născut cu toții cu aceeași înfățișare. Nu avem nimic deosebitor: obîrșia celui nobil și a celui de rînd e una și aceeași; numai legea și vremurile l-au slăvit pe unul mai mult ».

Περισσόμυθος ὁ λόγος, εὐγένειαν εἰ  
βρότειον εὐλόγησομεν, τὸ γὰρ πάλα

<sup>1</sup> Empedocles, *fr.* 22.

<sup>2</sup> *Pap.* 1364 B, col. II; 43 și urm.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 36 și urm.

<sup>4</sup> Ap. Ett. Bignone, *Antifonte sofista...*, *Studi...*, p. 30 și urm.

<sup>5</sup> Arist., *Pol.*, III, 6, 1280 b 10.

<sup>6</sup> *Pap.* 1364 B, col. II, 45 și urm.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 62 și urm.



καὶ πρῶτον ὅτ' ἐγενόμεθα,  
 δία δ' ἔκρινεν ἅ  
 τεκοῦσα γὰ βροτοῦς ὁμοί-  
 αν χθῶν ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὀ-  
 ψιν. Ἴδιον οὐδὲν ἔχομεν  
 μία δὲ γόνα τὸ τ' εὐγενές καὶ τὸ δυσ-  
 γενές, νόμφ δὲ γαῦρον αὐ-  
 τὸ κραίνει χρόνος<sup>1</sup>.

E drept, poetul însuși pare de multe ori a acorda nobleței singelui o valoare deosebită<sup>2</sup>; dar dacă faptul acesta ține pe de-o parte de originea și poziția lui socială, el se leagă și de ideea, frecvent exprimată, că noblețea e echivalentă cu excelența etică — ἀρετή. Euripide nu stabilește însă această identitate în sensul moralistilor aristocrați care socot noblețea de singe condiție *sine qua non* a nobleței morale; considerînd-o, dimpotrivă, pe aceasta din urmă ca singur semn al nobleței reale, poetul aduce un argument nou în favoarea egalității naturale a oamenilor. Căci, spune el în continuarea pasajului citat, «înțelepciunea și cumpătarea pe care ni le dăruie zeii sînt adevărata noblețe».

τὸ φρόνιμον εὐγένεια, καὶ τὸ συνέτον, ὁ  
 θεὸς δίδωσιν<sup>3</sup>.

Iar un personaj din *Dictys* vorbește astfel: «Despre obîrșia strălucită, puține lucruri bune am de spus. Pe cel ce are suflet ales, îl socotesc a fi un bărbat de viță nobilă; dar cel nedrept, fie el și odrasla lui Zeus, cel mai strălucit părinte, îmi pare a fi om de rînd».

Εἰς δ' εὐγένειαν ὀλιγ' ἔχω φράσαι καλά.  
 Ὅ μὲν γὰρ ἐσθλὸς εὐγενῆς ἔμοιγ' ἀνὴρ,  
 ὁ δ' οἱ δίκαιος, κἂν ἀμείνωνος πατρὸς  
 Ζητὸς πεφύκη, δυσγενῆς εἶναι δοκεῖ<sup>4</sup>.

În secolul al IV-lea, deși cu incomparabil mai puțină vigoare, ideea egalității de natură a oamenilor continuă să fie susținută de unii reprezentanți ai școlii peripatetice și, după unele opinii, de însuși întemeietorul ei într-o primă perioadă de activitate<sup>5</sup>.

Între peripateticieni, Teofrast cu deosebire susține, în tratatul *Περὶ εὐσέβειας*, egalitatea între toți oamenii, «vecini și înrudiți» (οἰκείους καὶ συγγενεῖς) pentru că au aceeași origine și un mod comun de a trăi și a simți<sup>6</sup>.

Spre deosebire însă de gânditorii care-i precedaseră, filozofii secolului al IV-lea nu se mai referă în primul rînd la egalitatea socială, ci la egalitatea între greci și

<sup>1</sup> Euripide, *fr.* 53 (Nauck), v. 1—10.

<sup>2</sup> V. de ex. *Electra*, 37 și urm.; *Heracleizii*, 297 și urm.; *Andromaca*, 1279—1282; *fr.* 287, 662 etc.

<sup>3</sup> Euripide, *fr.* 53, 10 și urm.

<sup>4</sup> *Id.*, *fr.* 212. Remarcăm că argumentul pe care poetul îl aduce — echivalarea conduitei superioare cu noblețea, înlocuirea, deci, a unei determinări exterioare, obîrșia, cu o măsură autonomă a valorilor — ἀρετή — e departe de a distona în ansamblul ideilor etice ale sofistilor.

<sup>5</sup> Ett. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 1936, vol. II, p. 274 și urm.

<sup>6</sup> Porph., *De abst.*, III, 25.

barbari. Acest aspect al doctrinelor egalitariste fusese exprimat și de Antifon în fragmentul mai sus discutat, care declară: « din fire, ne-am născut cu toții în toate privințele asemenea, și barbari și greci »<sup>1</sup>; « aceasta se vede din nevoile firești ale tuturor oamenilor; (...) nici unul dintre noi nu se distinge, nici ca barbar, nici ca grec, căci cu toții respirăm aerul prin gură și nări și... » (σκοπεῖν δὲ παρέχει τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαιῶν πάσιν ἀνθρώποις... καὶ ἐν πᾶσι τούτοις οὔτε βάρβαρος ἀφώρισται δ' ἡμῶν οὐδεὶς οὔτε Ἕλληνα ἀναπνεύομεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας καὶ...) <sup>2</sup>.

E posibil ca și pe Hippias să-l fi adus la încheieri asemănătoare studiile sale asupra populațiilor barbare; în orice caz, imitația platonicească din *Protagoras* nu exclude o atare interpretare<sup>3</sup>.

Ideea egalității între greci și barbari nu are totuși în sec. V î.e.n. o pondere egală cu cea pe care o va căpăta un secol mai târziu, nu atât din punctul de vedere al numărului textelor cât din cel al gravității problemelor cărora avea a le răspunde în veacul ce stă sub semnul cuceririlor lui Alexandru. Nu același lucru se poate spune despre un alt aspect al doctrinelor egalitariste, rareori pomenit în sec. IV, dar extrem de acut în cel care-l precedase: problema egalității naturale între sclav și omul liber.

La susținătorii acestor opinii se referă, sintetic, Aristotel, într-un pasaj din cartea I a *Politicii*, când spune că « unui pretind că puterea stăpînului e împotriva naturii, că numai legea creează oameni liberi și sclavi, dar că natura nu-i deosebește nicicum; ba chiar că sclavia e nedreaptă, fiind un produs al violenței » (τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν, νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν, διόπερ οὐδὲ δίκαιον, βίαιον γαρ.) <sup>4</sup>

Nici Antifon, nici Hippias nu par a fi exprimat încheieri atât de radicale ale propriilor lor doctrine; ele nu sînt mai puțin concluzia firească a teoriilor sofiste, explicit declarate de unii contemporani foarte apropiați ca gândire de acestea. Partizantul unui asemenea mod de a înțelege stările contemporane este și Euripide; socotind că « sclavii îndură ce n-ar trebui, biruiți de forță »<sup>5</sup>, el declară că « în faptul de a fi sclav, numai numele aduce cu sine rușinea; pentru celelalte, sclavul nu e cu nimic mai prejos decît cei liberi, cînd are un suflet ales »<sup>6</sup> și că « numele nu-i poate face rău unui sclav cu suflet nobil, căci mulți sînt mai buni decît oamenii liberi ».

Δοῦλον γὰρ ἐσθλὸν τοῦνομ' οὐ διαφθερεῖ  
πῶλλοῦ δ' ἀμείνους εἰσι ἐλευθέρων. <sup>7</sup>

Regăsim atât ideea curentă a inegalității prin convenție<sup>8</sup> tiranică și violentă, nu prin fire, cât și pe cea a determinării interioare, etice a valorii individuale, fapt care ne îndeamnă o dată mai mult să considerăm și teza egalității naturale între oameni liberi și sclavi ca avînd o largă circulație în cercurile sofiste.

<sup>1</sup> Pap. 1364 B, col. II, 45 și urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 62 și urm.

<sup>3</sup> Nu aceasta e opinia lui H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Teubner, 1912, p. 77 și urm.

<sup>4</sup> Arist., *Pol.*, I, 2, 1253, b 18 și urm.

<sup>5</sup> Euripide, *Hecuba*, 332 și urm.

<sup>6</sup> Id., *Ion*, 854—856.

<sup>7</sup> Id., *fr.* 515.

<sup>8</sup> Cf. ὄνομα; cf. și *Androm.*, 126 și urm. — « sclavul e pierdut în fața legii stăpînului ».

Influențat, poate, de gânduri asemănătoare, poetul comic Ferecrate regretă vremurile când nu existau sclavi<sup>1</sup>; în orice caz, Filemon, și el poet comic trăind în secolul următor, al IV-lea, împărtășește felul de a vedea lucrurile propriu sofiștilor când spune: «și chiar de-ai fi sclav, ești făcut din aceeași plămădă: căci firea n-a creat pe nimeni sclav, și numai soarta înrobește trupul».

Κἂν δοῦλος ἦ τις σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει.  
Φῦσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγεννήθη ποτέ,  
Ἦ δ' αὖ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλώσατο.<sup>2</sup>

Contemporanul lui, Timaios din Tauromenion, dezaprobă și el sclavia<sup>3</sup>, iar Teopomp susține că oracolul de la Delfi a condamnat pe chioți care, primii, ar fi cumpărat sclavi<sup>4</sup>. Ni se pare evident că, de la începuturile ei orfico-pitagoreice și pînă în secolul al IV-lea, doctrina egalitaristă s-a dezvoltat atît extensiv, am spune, ajungînd o idee curentă a dramei și, prin aceasta, răspîndindu-se în cele mai diferite pături ale societății, cît și ca intensitate, căpătînd o tot mai precisă orientare etică și apoi limpede socială; această evoluție s-a petrecut sub impulsul progresului aceluiași realități sociale care generaseră atari teorii.

Egalitatea politică devenise în bună parte, dintr-un deziderat al maselor oprimate, o realitate care pune de acord fie și pentru un moment principiile directoare ale statului cu necesitățile dezvoltării economico-sociale. Progresele Atenei se bazaseră în primul rînd pe o nemaiîntîlnită înflorire a producției simple de mărfuri, în care micul producător — meșteșugar sau agricultor — și, mai apoi, acele *ergasteria* bazate pe munca servilă, sau, mult mai rar, mari domenii sclavagiste angajate total în producția de marfă<sup>5</sup> — jucau rolul principal<sup>6</sup>. În cadrul producției meșteșugărești și în toate domeniile acesteia, alături de munca liberă, dar tot mai mult concurînd-o, forma predominantă o constituie micul atelier sclavagist, al cărui stăpîn participă și el direct la producție<sup>7</sup>.

În atari împrejurări în care ponderea economică — și deci rolul social — revine nu marii proprietăți agrare, ci micului producător, meșteșugar sau țăran, nu bunurilor imobiliare, ci celor circulante, reforma vieții politice ateniene în sensul democrat a fost necesară și reală, și ea s-a exprimat în primul rînd prin desființarea privilegiilor legate de obîrșie și, la capătul reformelor începute de Solon și desăvîrșite, mai ales în sensul putinței lor de realizare, de către Pericle<sup>8</sup>, prin instaurarea unei principiale egalități depline între toți membrii cetățeni ai comunității — πόλις. Aceasta constituie pentru atenienii secolului V mai mult decît oricare altul, principiul fundamental al democrației în genere și al Atenei în special; așa cum remarcă un învățat modern, «singurele cuvinte care slujesc pentru a distinge regimul republican de celelalte sînt *isonomia* și *isegoria*»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Athen., VI, 263.

<sup>2</sup> Philemon, fr. 94 (Kock, CAF).

<sup>3</sup> Athen., loc. cit.

<sup>4</sup> Id., VI, 265.

<sup>5</sup> Cf. *Древняя Греция*, p. 240.

<sup>6</sup> Cf. *Древняя Греция*, p. 237 și urm.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 216 și urm.; G. Glotz, *La cité grecque*, p. 137—150.

<sup>9</sup> G. Glotz, *op. cit.*, p. 151.

În aceste împrejurări declara Protagoras că toți membrii cetății, fără excepție, participă la sentimentele civice<sup>1</sup> și Tucicide proclamă, prin glasul lui Pericle, egalitatea și libertatea ateniilor ca principiu fundamental al democrației.

De atari principii beneficiau, într-o mică măsură, pînă și sclavii; aceasta nu atît pentru că, așa cum consideră G. Glotz, «ideea democrată, mereu aplecată asupra celor umili, trebuia să ducă poporul la a vedea (...) că sclavul însuși merită să fie tratat cu filantropie»<sup>2</sup>, cît ca expresie a unor realități și necesități precise pe plan economico-social. Din faptul că, în domeniile vitale ale producției meșteșugărești și chiar, în parte, ale celei agricole, munca servilă joacă tot mai mult rolul preponderent<sup>3</sup> izvorăște nevoia de a protegii aceste «unele însuflețite» împotriva abuzurilor excesive și de a le atenua revolta iminentă prin măsuri parțiale care nu alterau cu nimic fondul exploatării și contradicțiilor de clasă. Adăugînd la aceasta și existența unor categorii privilegiate — sclavi de casă, sclavi cu domiciliu separat (χωρίς οίκουόντες), sclavi publici (δημόσιοι) — al căror rol în viața economică, administrativă și privată nu e din cele mai mici<sup>4</sup> — vom înțelege mai ușor de ce «anarhia sclavilor» îi apărea lui Aristotel ca o trăsătură caracteristică a democrației<sup>5</sup>. Vom înțelege mai ușor cum a fost posibil ca într-un stat bazat pe exploatarea sclavilor, aceștia să fie protejați de lege, care interzice ca un sclav să fie pedepsit de altul decît de propriul lui stăpîn<sup>6</sup>, de al cărui tratament prea dur sclavul poate scăpa cerîndu-și vînzarea (πράσιν αἰτεῖν)<sup>7</sup>, care exilează pe ucigașul unui sclav<sup>8</sup> și care-l egalizează pe acesta din urmă cu omul liber pedep-sind injuriile care i-au fost aduse (γρᾶφῆ ὕβρεως)<sup>9</sup>. Vom înțelege mai ușor de ce sclavilor li se acordă unele libertăți incomplete ca aceea de a avea unele bunuri personale<sup>10</sup>, de a se căsători<sup>11</sup>, de a nu se distinge prin costum de oamenii liberi<sup>12</sup>.

În aceste împrejurări s-a putut dezvolta și răspîndi doctrina egalitaristă. Mai mult însă, ea trebuia să se formeze, avînd în primul rînd a răspunde necesităților unei lupte ideologice limpede conturată; căci, pe diferite căi, dușmanii democrației protestează împotriva acesteia mai cu seamă atacînd principiile de egalitate în fața legii, pe care, oricît de limitat, Atena secolului al V-lea se străduia să le promoveze. Principiul inegalității de natură între oameni este cu consecvență proclamat de teoria social-politică reprezentantă a oligarhiei, și statul utopic al lui Platon, în care locuitorii se împart din fire în elită nobilă și plebe, constituie un exemplu grăitor în acest sens<sup>13</sup>. Același mod de a gîndi îl adoptă și alte utopii politice, pentru care egalitatea între cîțiva aleși se îmbină cu superioritatea absolută a acestei minorități asupra maselor<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> Plat., *Protag.*, 322 e.

<sup>2</sup> G. Glotz, *op. cit.*, p. 303.

<sup>3</sup> *Древняя Греция*, p. 242, 245 și urm.; H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, 1879, I, p. 181 și urm.

<sup>4</sup> *Древняя Греция*, p. 246; G. Glotz, *op. cit.*, p. 240, 304.

<sup>5</sup> Arist., *Pol.*, VI, 2, 12—1319 b 29.

<sup>6</sup> Aristoph., *Cavalerii*, 5, *Pacea*, 452, 746; *Plut.*, 21; Xen., *Mem.*, II, 1, 16.

<sup>7</sup> H. Wallon, *op. cit.*, p. 310.

<sup>8</sup> Arist., *Constit. Ath.*, 57; Eur., *Hec.*, 291 și urm.

<sup>9</sup> G. Glotz, *op. cit.*, p. 305.

<sup>10</sup> Athen., VI, 248.

<sup>11</sup> Xen., *Econ.*, IX, 5; Arist., *Econ.*, I, 5.

<sup>12</sup> Xen., *Constit. Ath.*, I, 10; Aristoph., *Ad. fem.*, 1111.

<sup>13</sup> Plat., *Rep.*, III, 451 și urm.

<sup>14</sup> A. Croiset, *Les démocraties antiques*, p. 215 și urm.

Ideologia democrată, care educa *demos*-ul atenian în întregimea lui pentru viața cetățenească, trebuia să stea împotriva ideilor unui Teognis, pentru care energia și virtutea se permanentizează exprimate în noblețea singelui; pentru care numai cei nobili sînt ἀγαθοί, iar cei de rînd sînt κακοί, δειλοί; pentru care simplul contact cu un om de rînd amenința substanța nobleței<sup>1</sup>; pentru care, în sfîrșit, rațiunea (νόημα) nu poate fi plăsmuită și educația celor simpli constituie o întreprindere lipsită de sens și absurdă, din moment ce « niciodată învățătura voastră nu va face dintr-un om de rînd un om bun » (ἀγαθός)<sup>2</sup>. Trebuia să se închege o teorie etico-politică care să lupte cu revolta unui Socrate împotriva ecleciei unde « arhitecți sau fierari, neguțători și marinari, bogați și săraci, nobili și oameni de rînd... fără să fi învățat nimic, fără să fi avut vreodată vreun profesor, se amestecă totuși în sfat »<sup>3</sup>, sau cu ideile de mai tîrziu ale unui Aristotel, care exclude pe meșteșugari dintre cetățenii republicii perfecte<sup>4</sup>; ea nu putea lăsa fără răspuns glasuri ca acel al anonimului autor al *Constituției ateniene* pentru care starea ideală ar fi un stat în care numai « cei buni » (οἱ χρηστοί) să ia parte la treburile cetății, așa încît poporul (τὸ δῆμος) să redevină sclavul « celor buni » (τῶν ἀγαθῶν... ἂν εἰς δουλείαν καταπέσοι)<sup>5</sup>.

A face delimitări precise, fie ele și numai de ordin etic, între cîțiva de neam ales și restul poporului, a socoti că « cei nobili sînt rareori răzvrătiți și nedrepti, au mai multă aplecare spre cele folositoare, în timp ce poporul e mai ignorant, mai neliniștit și mai necinstit » (τὸ γὰρ τοῖς βελτίστοις ἐν ἀκολασία τε ὀλιγίστη καὶ ἀδικία, ἀκριβεία δὲ πλείστη εἰς τὰ χρηστά· ἐν δὲ τῷ δῆμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία)<sup>6</sup> înseamnă a încerca să lovești în principiul fundamental al democrației.

Sofistii au trebuit să răspundă, și au răspuns, acestor atacuri ale ideologiei reacționare antidemocratice, Protagoras prin întreaga sa teorie a dreptului și educației, Antifon sau Hippias prin doctrina egalității naturale a oamenilor. Ideilor profund aristocrate ale unui Calicles (sau a celor pe care îi simbolizează<sup>7</sup>) care, în numele dreptului natural, condamnă stările democratice, create de cei « slabi și mulți » (οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι καὶ οἱ πολλοί), ce tind să egalizeze acolo unde firea a creat pe de o parte pe cei « capabili și puternici » (οἱ ἔρρωμενέστεροι καὶ δυνατοί), pe de alta mulțimea (οἱ πολλοί), și care proclamă, ca mai înainte Pindar, dreptul bazat pe forță<sup>8</sup>, i-a stat împotriva teoria egalității naturale a oamenilor.

În această ciocnire de opinii, incontestabil, lupta cea mai strînsă s-a dat în jurul problemei de a ști dacă din fire sîngele ales conferă sau nu vreo superioritate, din moment ce de rezolvarea acesteia atîrna viabilitatea teoretică a democrației; dar nici afirmarea egalității între eleni și barbari, nici a egalității între oameni liberi și sclavi nu a rezultat din simpla nevoie de consecvență în gîndire. Egalizarea de natură a elenilor cu barbarii însemna, în fond, afirmarea teoretică a unei acțiuni reale a statului democrat, care, în opoziție cu principiile cetăților oligarhice<sup>9</sup>,

<sup>1</sup> Theogn., *Elegii*, I, 31–35; 101 și urm.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, 429 și urm.

<sup>3</sup> Plat., *Protag.*, 319 d. Cf. Xen., *Mem.*, III, 7, 5 și urm.

<sup>4</sup> Arist., *Pol.*, III, 3, 1, 1277 b 39 și urm.

<sup>5</sup> [Xen.] *Constit. Ath.*, I, 9.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, I, 5.

<sup>7</sup> Cf. A. Croiset, *nota* la Platon, *Opere*, v. III (col. Budé), p. 92.

<sup>8</sup> Plat., *Gorg.*, 483 a și urm.

<sup>9</sup> Cf. Hdt., IX, 35; Arist., *Constit. Ath.*, 13, 5; Demosth., *C. Aristocr.*, 211 și urm.

practică — măcar pînă la jumătatea secolului al V-lea — o politică tradițională de atragere a străinilor, de la Solon<sup>1</sup> la Pisistrate<sup>2</sup> și Clistene<sup>3</sup>.

De altminteri, în secolul al IV-lea, disputa capătă o cu totul altă acuitate, înscriindu-se între răspunsurile teoretice la grava problemă a lărgirii pe plan structural și politic a limitelor statului — *πόλις* — devenite insuficiente pentru dezvoltarea societății grecești. Faptul că teoria egalității naturale între greci și barbari continuă să fie susținută, mai cu seamă de către unii elevi ai lui Aristotel, și, se pare, la începutul carierei sale de acesta însuși<sup>4</sup>, în același timp în care doctrina panhelenică se cristalizează prin însăși opoziția între greci și barbari nu ni se pare lipsit de însemnătate. Se conturează astfel, în gîndirea greacă a secolului al IV-lea un alt curent de idei politice, opus în egală măsură conservatismului lui Demostene sau teoriilor unui Isocrate, care argumentează în favoarea aservirii orientului barbar de către civilizația greacă<sup>5</sup> tot așa cum, voit sau nu, Aristotel țintește spre un același țel socotindu-i pe barbari inferiori nu numai cultural ci și prin natură<sup>6</sup>.

E drept, modul de a gîndi care continuă ideile unui Antifon sau Hippias apare neînsemnat alături de popularitatea celorlalte teorii și de strălucitul renume al celor ce le-au susținut. Dar, în măsura în care putem adera la opiniile unor învățați moderni, pentru care Aristotel însuși ar fi susținut teorii egalitariste tocmai în perioada în care era preceptorul lui Alexandru<sup>7</sup>, faptele ne apar în mare măsură într-o lumină nouă. Departe de noi gîndul de a susține că teoriile maestrului ar fi constituit mobilul acțiunilor politice ale ilustrului elev; ni se pare, totuși, că e vorba aici de ceva mai mult decît de o coincidență, în sensul că, astfel interpretate, teoriile cu privire la egalitatea naturală între greci și barbari par a fi răspuns unei profunde necesități nu numai de expansiune a elenității ci și de simbioză a ei cu orientul, și filozofia pare să fi perceput, fie și incomplet sau obscur, necesități pe care istoria elenismului va avea a le satisface.

Pe de altă parte, raportul între greci și barbari e permanent actual prin strînsa lui legătură cu problema naturii diferite sau asemănătoare a sclavului și a stăpînului său, legătură care ajunge la identificare în argumentarea lui Aristotel, care spune: « Natura nu a creat ființe care să poruncească (la barbari) ci numai unirea între un selav și o sclavă. Așa că bine spun poezii « elenii au dreptul să poruncească barbarilor » din moment ce natura barbarului e identică cu a sclavului » (*ἀπτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσι, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου· αἰὸ φάσιν οἱ ποιηταί*·

« Βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκόσ »<sup>8</sup>  
ὡς ταυτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δούλον ἔν.)<sup>9</sup>

În sfîrșit, susținerea egalității între selav și omul liber se încadrează și ea, în mare măsură, în lupta ideologică între democrație și oligarhie. Autorul pamfle-

<sup>1</sup> Plut., *Solon*, 24.

<sup>2</sup> Arist., *loc. cit.*

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, 21, 2; *Pol.*, III, 1, 10, 1275 b 34 și urm.

<sup>4</sup> V. Ett. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, II, p. 280.

<sup>5</sup> Isocr., *Paneg.*, 30; cf. G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1938, p. 41 și urm.; id., *Introd.* la Isocrate, *Discursuri*, vol. 1, Paris, 1928 (col. Budé), p. XII și urm.

<sup>6</sup> Arist., *Pol.*, I, 1, 5, 1252 b 5 și urm.; cf. VII, 6, 1, 1327 b 23 și urm.

<sup>7</sup> Ett. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, vol. II, p. 280.

<sup>8</sup> Eur., *Iphig. în Aulis*, 1400.

<sup>9</sup> Arist., *Pol.*, I, 1, 5 și urm., 1252 b 7—9.

tului anonim despre constituția ateniană face o vină democrației din aceea că « nesupunerea sclavilor... e cât se poate de mare în Atena, și nici măcar n-ai voie să împingi pe vreunul din ei, deși nici sclavul nu-ți face loc să treci », că « nici la vestmînt, nici la înfățișare nu se deosebește un om din popor de un sclav sau metec », în sfîrșit că « slavii au voie să vorbească liber în fața celor liberi »<sup>1</sup>. Pentru el, legislația ateniană care proteja persoana fizică a sclavului trebuie să fi fost o aberație din moment ce socoate că trebuie ca « sclavul tău să se teamă de mine și invers, ca în Lacedemonia »<sup>2</sup>. Iar Aristotel teoretizează definitiv ideile potrivnice simpatiei pentru sclavi, afirmînd inferioritatea naturală a acestora față de oamenii liberi. Pînă și trupul oamenilor liberi e deosebit de cel al sclavilor<sup>3</sup>, și nu un principiu convențional face pe unul sclav și pe altul stăpîn<sup>4</sup>. « Există din fire unele ființe (create) pentru a comanda și altele pentru a se supune (ἄρχων δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει), căci ființa înzestrată cu rațiune și prevedere poruncește și e stăpînă din fire, iar cea capabilă, datorită trupului, să îndeplinească porunci este sclavă din fire »<sup>5</sup>. « Cei ce sînt inferiori semenilor lor, spune filozoful, în măsura în care trupul e inferior sufletului și animalul omului — și aceasta e situația tuturor celor pentru care întrebuițarea forței fizice e singura și cea mai bună utilizare a ființei lor — sînt sclavi prin fire » (« ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχῇ σώματος καὶ ἀνθρώπος θερίου (διάκείνεται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρῆσις καὶ τούτ' ἐστὶ ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον) οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δοῦλοι »<sup>6</sup>.

Și, în altă parte: « Cel care, printr-o lege a naturii, nu-și aparține sieși ci, deși e om, aparține altuia, e sclav din fire » (ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἀνθρώπος ὢν, οὗτος φύσει δοῦλος ἐστίν)<sup>7</sup>. « Pentru aceștia... cel mai bun lucru e să fie supuși puterii (stăpînului) » (οἷς βέλτιόν ἐστιν ἀρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν)<sup>8</sup>. Or, am văzut că același Aristotel socotește reprobabilă și impută democrației « anarhia sclavilor »<sup>9</sup>: lupta de opinii înlăuntrul căreia s-au dezvoltat teoriile de care avem a ne ocupa apare astfel limpede definită.

Am încercat să dovedim, de-a lungul acestui întreg capitol consacrat doctrinelor egalitariste, în ce măsură ele au însemnat în gîndirea greacă nu atît un elan umanitarist cît un răspuns la cerințele epocii în care ele s-au încheat. Protestul împotriva dreptului convențional și al inegalității, mai ales, luat în sine apare totuși ca o doctrină depășind cu mult limitele vremii ei. Sofiștii nu protestează niciodată împotriva inegalității de avere ca atare<sup>10</sup>, și faptul este firesc din partea unei ideologii care, într-o societate întemeiată pe proprietatea privată, exprimă, asemenea întregii gîndiri antice, punctul de vedere al clasei dominante. Dar a afirma în genere că oamenii sînt egali, și mai ales că slavii au o natură identică cu cea a oamenilor liberi, întru sprijinirea democrației sclavagiste, la a cărei temelie stă tocmai exploa-

<sup>1</sup> [Xen.] *Const. Ath.*, I, 10–12.

<sup>2</sup> *Id.*, *ibid.*, I, 11.

<sup>3</sup> *Arist.*, *Pol.*, I, 2, 14, 1254 b 28–30.

<sup>4</sup> *Id.*, *ibid.*, I, 2, 16–19, 1255 a.

<sup>5</sup> *Id.*, *ibid.*, I, 1, 4, 1252 a 31 și urm.

<sup>6</sup> *Id.*, *ibid.*, I, 2, 13, 1254 b 16 și urm.

<sup>7</sup> *Id.*, *ibid.*, I, 2, 7, 1254 a 15 și urm.

<sup>8</sup> *Id.*, *ibid.*, I, 2, 13, 1254 b 20.

<sup>9</sup> *Id.*, *ibid.*, VI, 2, 12, 1319 b 29.

<sup>10</sup> Cu excepția lui Euripide, care o face însă într-un alt context de idei decît cel egalitarist și cu alte implicații.

tarea sclavilor, pare a fi sau un paradox<sup>1</sup> sau o teorie anarhică<sup>2</sup>; or, înlănțuirea precisă a ideilor sofiste în materie nu ne permite a le considera ca fiind un simplu joc de inteligență; pe de altă parte, chiar dacă sofistica a reprezentat realmente punctul de vedere al democrației sclavagiste, și al păturilor celor mai avansate din cadrul clasei exploatoare, ea nu s-ar fi putut rupe niciodată de aceasta și de interesele ei. Desigur, sofistii sînt, prin însăși natura preocupărilor lor, extrem de sensibili la realitățile, deseori dure, ale democrației sclavagiste, și vor fi percepuți, sub forma acestei doctrine, începuturile crizei ce se va declanșa în veacul următor; dar, oricît de aplecați înspre viața contemporană, oricît de înțelegători față de cei umili, ei nu se puteau depăși pe sine în calitate de reprezentanți ai atît de limitatei democrații sclavagiste. Cu atît mai dificil de susținut apare acest punct de vedere cu cît se știe că la Atena, datorită politicii concesive continuu promovate de Pericle și urmașii lui, contradicțiile între cele două clase antagoniste ale societății sclavagiste nu s-au manifestat — cel puțin în perioada de care ne ocupăm — cu atîta violență ca în alte părți<sup>3</sup>. Ne vine greu să credem că în aceste condiții raporturile antagonice între stăpîni și sclavi s-au putut impune cu atîta vigoare încît reprezentanți ai clasei dominante să se ridice hotărît în interesul clasei oprimate. Clasa exploataată, clasa sclavilor, a fost în întreaga antichitate de altminteri lipsită de o conștiință limpede a propriului său destin istoric; așa cum spune Lenin, sclavii « n-au putut constitui o majoritate conștientă. . . , n-au putut înțelege cu claritate în spre ce țel se îndreaptă »<sup>4</sup>. Ar fi absurd să presupunem că în acest unic moment al existenței ei gîndirea greacă a încercat să exprime un punct de vedere pentru care nu existau elemente reale în baza societății<sup>5</sup>.

De altminteri, pentru a fi în adevăr înnoitoare, doctrina sofistă ar fi trebuit să tragă concluziile firești ale propriilor ei teze și să ceară desființarea inegalității între oameni. Or, sofistii n-au gîndit niciodată așa: pentru ei, egalitatea naturală constituie, împreună cu întreaga doctrină a dreptului natural, motivarea teoriei etico-sociale și politice despre *concordie*.



Așa cum am arătat la începutul acestor rînduri, principală dificultate de care s-a izbit majoritatea cercetătorilor în reconstituirea ansamblului doctrinei dreptului natural a fost stabilirea raportului între teza despre supremația stărilor naturale și fragmentele despre concordie. În ce ne privește, socotim convingătoare interpretarea lui Ett. Bignone, care demonstrează că între teoria despre φύσις, cu toate implicațiile ei, și cea a concordiei există o unitate organică și că, în opinia sofistilor, ὁμόνοια echivalază cu dreptatea.

<sup>1</sup> Aceasta e opinia lui L. Robin, *loc. cit.*

<sup>2</sup> De această părere sînt foarte mulți; v. mai sus p. 69, n. 1.

<sup>3</sup> *Древняя Греция*, p. 274—276.

<sup>4</sup> V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, p. 449.

<sup>5</sup> După părerea noastră, declarația lui Teramene, după care la Atena ar fi existat la sfîrșitul secolului al V-lea unii « care consideră că nu poate exista o adevărată democrație pînă ce (. . .) sclavii nu vor participa la putere » (*Xen., Hell.*, II, 3, 48), nu poate fi acceptată ca atare. Ni se pare greu de crezut ca o doctrină atît de radicală să nu-și mai fi găsit alt ecou în afara acestui pasaj; pe de altă parte, și în acest caz se aplică argumentele invocate cu privire la doctrina egalitaristă. Credem că e vorba mai degrabă de exagerarea moderatului Teramene, înspăimîntat de radicalismul adversarilor lui democrați. Folosim acest prilej pentru a mulțumi prof. Ch.-E. Welskopf, care ne-a atras atenția asupra pasajului citat.



Din moment ce a fi drept înseamnă «a nu nedreptăți și a nu fi nedreptățit»<sup>1</sup>, dreptatea e identică cu prietenia și simpatia reciprocă<sup>2</sup>, firești între oameni asemenea, conform doctrinei empedocleice preluate de sofști<sup>3</sup>. Concordia e un concept care desemnează o stare firească, din moment ce întreaga natură i se supune<sup>4</sup>; ea corespunde cerințelor pe care le implică noțiunea sofistă a dreptății, fiind în același timp utilă pentru toți<sup>5</sup> și, interior, autonom determinată<sup>6</sup>.

Justețea reconstituirii operate de savantul italian ale cărui încheieri le-am rezumat în rîndurile de mai sus e demonstrată, după părerea noastră, și de cunoscutul «discurs al lui Hippias», citat în parte mai sus, dar pe care ne permitem să-l amintim. «O, voi, cei de față — spune filozoful din Elis — (...) vă socot pe toți rude, vecini și concetățeni, după fire dacă nu după lege; căci după natură cel asemenea e rudă celui asemenea; dar legea, tiran al oamenilor, silnicește în multe privințe natura. Ar fi rușinos (așadar) (...) ca, asemeni celor mai de rînd minți, să nu vă înțelegeți între voi. Eu... vă rog și vă sfătuiesc să ajungeți amîndoi la o linie de mijloc»<sup>7</sup>.

Ni se pare că imitația platonice dovedește limpede legătura pe care, în chip invariabil, sofștii o fac între legea naturii și înțelegere; mai mult chiar, pasajul citat indică raportul stabilit de sofști între ideea egalității naturale și concordie, în sensul că oamenii, ca ființe de aceeași stirpe și egale între ele, trebuie să se înțeleagă între ei. Pentru sofști, adepți ai teoriei dreptului natural, căutînd mobilul interior, firese și esențial al fiecărei acțiuni, egalitatea naturală a oamenilor constituie justificarea autonomă a doctrinei etice și social-politice a concordiei<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Pap. 1797, col. II, 19 și urm.

<sup>2</sup> Cf. Arist., *Eth. Eudem.*, 1234 b: «Dacă cineva vrea să facă astfel încît oamenii să nu fie nedrepti unii față de alții, e de ajuns să-i facă să fie prieteni. Așadar același lucru, sau ceva foarte apropiat, sînt dreptatea și prietenia». Așa cum arată Ett. Bignone (*op. cit.*, p. 86 și urm., 110 și urm.), Platon se referă la sofștii partizani ai dreptului natural, cînd vorbește de cei ce identifică dreptatea cu concordia (*Clitoph.*, 409 d; cf. *Rep.*, V, 351 d). Aceeași identitate o stabilește și Dio Chrysostomul, în discursurile *Περὶ ὁμονοίας* (*Or.* I, 38—41—Dindorf), desigur inspirate din tratatul omonim al lui Antifon. (*V. Or.* 38, p. 73, 6; p. 76, 13 și urm.; p. 79 și urm., p. 82, 11; *Or.* 40, p. 95, 7; p. 97, 5 și urm.; p. 99, 15 și urm.) V. Ett. Bignone, *op. cit.*, p. 137 și urm.

<sup>3</sup> Empedocles, *fr.* 22.

<sup>4</sup> Pornind de la aceleași discursuri ale oratorului din Prusa, Bignone reconstituie (*loc. cit.*) imaginea unei naturi guvernate de concordie (Dio Chrys., *op. cit.*, 40, p. 99, 22 și urm.; p. 100, 10 și urm.; 20 și urm.) așa cum trebuie să o fi descris și Antifon în fragmentele așa-zise *meteorologice* (Diels, *Vors.*, II<sup>5</sup>, 87, *Antiph. fr.* 22, 24 a, 27, 29), în fapt ocupîndu-se de echilibrul și subordonarea reciprocă spontană din univers. Cf. și Soph., *Aias*, 675 și urm.

<sup>5</sup> Plat., *Clitoph.*, 410 d — prietenia și concordia au calitatea de a aduce «bine întotdeauna și rău niciodată».

<sup>6</sup> Așa cum spune Aristotel (*Eth. Eudem.*, *loc. cit.*), acțiunile drepte față de neprieteni sînt «impuse de lege și nu spontane (οὐκ ἀφ' ἑμῶν); dimpotrivă, «cele ce privesc pe prieteni sînt singurele acțiuni drepte derivate din propria noastră voință».

<sup>7</sup> Plat., *Protag.*, 337 c — 338 a — ὦ ἄνδρες, ... οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οικείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ φύσιν βιάζεται. Ἡμᾶς οὖν αἰσχροὺν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι... ὥστερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις. Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ δέομαι καὶ συμβουλεύω... συμβῆναι ὑμᾶς... εἰς τὸ μέσον (κτλ.).

<sup>8</sup> De acest punct de vedere putem apropia și un pasaj din *Feniciencele* lui Euripide (*Phoin.*, 535—538): «e cu mult mai bine, fiule, să cînstezi egalitatea, care leagă întotdeauna pe prieteni de prieteni, cetățile de cetăți și aliații între ei». Deși concluzie în primul rînd a circumstanțelor politice concrete de la sfîrșitul războiului peloponeziac, pasajul citat reprezintă și un ecou al înlănțuirii de idei citate mai sus.

Înțelegă în acest sens, era firesc ca doctrina despre *ὁμόνοια* să-și găsească aplicarea mai cu seamă în teoria social-politică, și în fapt așa s-a și întimplat, și în așa măsură încât Aristotel ajunge să restrângă acțiunea conceptului în cauză exclusiv la acest domeniu. Într-adevăr, el spune: « Concordia e străduința în a conduce și a fi condus, nu în interesul personal, ci în cel public. Și concordia este o prietenie politică »<sup>1</sup>.

Fragmentele sofiste nu afirmă explicit soluționarea prin concordie nici a inegalității între nobili și oameni de rînd<sup>2</sup>, nici a celei între greci și barbari<sup>3</sup>. În schimb, ele ne pun la îndemîna mărturie în ce privește aplicarea principiului de *ὁμόνοια* în încercarea de a evita antagonismele rezultate din inegalitatea de avere, niciodată condamnată ca atare<sup>4</sup> de sofisti, din pricini lesne de înțeles, ci numai relevantă<sup>5</sup>.

Reluînd motivul esopic al bogatului care-și îngroapă banii și nu-i împrumută, Antifon condamnă implicit pe avar, ca fiind unul din cei « care nu vor să fie folositori nimănui » și pentru că n-a înțeles că împrumutînd banii ar fi cîștigat și el și ar fi ajutat și pe un altul<sup>6</sup>. Ni se pare că din acest fragment reiese limpede care era atitudinea filozofului față de inegalitatea de avere, pe care n-o condamnă în niciun fel, ci doar încearcă s-o remedieze parțial prin efectele concordiei.

Euripide sintetizează aceste încercări de conciliere zăgrăvind o cetate ideală în care « bogatul are o privire înțelegătoare pentru sărac, iar săracul îl privește cu îndemn »<sup>7</sup>. « Căci, spune poetul, e bine numai acolo unde e unire; cele pe care nu le are săracul, le dă cel bogat, și ceea ce lipsește celui avut dobîndim prin truda săracilor »<sup>8</sup>.

Aceleași teze trebuie să fi stat la baza programului politic expus de Isocrate în *Discursul Areopagitic*; iată cum descrie el Atena ideală a epocii soloniene: « Cei mai săraci dintre cetățeni, departe de a invidia pe cei ce aveau mai mult, purtau caselor celor mari aceeași grijă ca și celor ale lor proprii, socotind că bunăstarea acelor a o resursă pentru ei înșiși. Iar cei avuți, în loc să disprețuiască pe nevoiași, gîndeau că e o rușine pentru ei înșiși lipsa de mijloace a concetățenilor lor și-i ajutau »<sup>9</sup>.

În ce măsură o atare atitudine filantropică se exercită în favoarea păturilor posedante și tinde să apere proprietatea privată ne-o dovedește limpede încheierea la care însuși Isocrate ajunge: « Capital pentru buna înțelegere reciprocă este

<sup>1</sup> Arist., *Eth. Eudem.*, 1241 a 30 — « Ἔστι δ' ὁμόνοια, ὅταν περὶ τοῦ ἀρχειν καὶ ἀρχεσθαι ἢ αὐτῇ προαίρεσις ἢ μὴ τοῦ ἑκατέρου, ἀλλὰ τοῦ τῶν αὐτῶν. Καὶ ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτικῆ. »

<sup>2</sup> Indirect, soluția pe această cale poate fi totuși dedusă din faptul că filozoful condamnă desconsiderarea celor lipsiți de origine ilustră (*Pap.* 1364 B col. II, 36 și urm.), ceea ce înseamnă că problema s-ar rezolva printr-un respect acordat tuturor.

<sup>3</sup> Un ecou destul de indirect ar putea fi eventual conceptul epicureu de *φιλία* care unește pe toți oamenii — cf. Sent. Vat. 52 — *Φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην.*

<sup>4</sup> Euripide, ca și mai tîrziu Isocrate, oratorii sau Aristotel, condamnă doar stările de spirit nocive intereselor cetății și care rezultă din bogăția sau sărăcia extremă.

<sup>5</sup> Cf. Eur., *Phoin.*, 538—540: « Ε ο lege (νόμιμον) constantă între oameni: celui ce are mai mult îi stă veșnic împotriva cu război (πολέμιου καθίσταται) cel ce are mai puțin ».

<sup>6</sup> Diels, *Vors.*, II<sup>6</sup>, 87, Antiph., *fr.* 54; cf. Isocr., *Areop.*, 35.

<sup>7</sup> Eur., *Suppl.*, 176—178.

<sup>8</sup> Id., *fr.* 21, 4 și urm.

ἀλλ' ἔστι τις συγκράσις, ὥστ' ἔχειν καλῶς.

Ἄ μὴ γὰρ ἔστι τῷ πένητι πλοῦσιος  
δίδωσ'· ἀ δ' οἱ πλουτοῦντες οὐ κεκτῆμεθα  
τοῖσιν πένησι χρώμενοι παιδῶμεθα

<sup>9</sup> Isocr., *Areop.*, 31 și urm.; aceeași idee apare și la Democrit (*fr.* 255).

faptul că proprietățile celor ce le stăpîneau pe drept erau de neclintit, în timp ce folosința lor era comună pentru toți cetățenii care aveau nevoie »<sup>1</sup>.

Ceea ce ni se pare însă deosebit de important pentru a înțelege sensul în care a acționat doctrina sofistă este faptul că textele ajunse pînă la noi ne dau puțința de a reconstitui chipul în care se aplică principiul de *ὁμόνοια* în cazul raporturilor între stăpîn și sclav.

Euripide exprimă desigur punctul de vedere al întregii teorii a dreptului și egalității naturale cînd socoate că inegalitatea între oameni liberi și sclavi, fundamentală pentru societatea ateniană a secolului V și pentru întreaga antichitate, se cere a fi rezolvată prin acordul, în fapt imposibil, al celor două clase pe o linie de mijloc; ameliorarea reciprocă de atitudini și sentimente ar duce la o stare ideală în care « sclavul are parte de un stăpîn bun, iar stăpînul, de un sclav prieten al casei »<sup>2</sup>.

Aceeași idee e evidentă din faptul că poetul împodobește deseori caracterul personajelor pe care le admiră cu o purtare blindă față de sclavii<sup>3</sup> întotdeauna credincioși<sup>4</sup>. Nici în acest domeniu, teoria egalitaristă nu se îndreaptă în spre desființarea unor stări de fapt, ci în spre atenuarea contradicțiilor pe plan etic, în spre conciliere.

Ansamblul doctrinei sofiste a dreptului natural se dovedește astfel a susține în toate direcțiile societatea democrat-sclavagistă, prin efortul de a stabili imposibila *ὁμόνοια* care să asigure permanentizarea alcătuirilor Atenei secolului al V-lea. De altminteri, un pasaj din *Etica Nicomachee* dovedește fără echivoc încotro se îndreaptă teoria concordiei — și deci întreaga doctrină a dreptului și egalității naturale. Vorbind despre legiuitori, Aristotel spune: « ei tind mai presus de toate către concordie, și mai presus de toate stîrpesc dușmana acesteia, răzvrătirea (στάσις) »<sup>5</sup>.

Iată așadar că, indignați de ideea unei redistribuiri a avuției care să facă reală egalitatea ai cărei susținători erau și convinși că, dreptatea însemnînd concordie, dreptatea socială se poate realiza prin înțelegere, adepții teoriei dreptului natural conferă compromisului valoare de principiu suprem: opriți de limitele propriiei lor clase, al cărei punct de vedere îl exprimau, departe de a încerca să dărîme legile pe care le criticaseră, ei nu fac altceva decît să caute o justificare interioară a respectării lor; departe de a cere desființarea inegalității, ei o apără, predicînd ameliorarea etică și condamînd orice încercare de a o depăși. Într-o atare ordine de idei, declarații de felul « nu e nimic mai rău pentru oameni decît anarhia » (*ἀναρχίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις*)<sup>6</sup> aprecieri deosebite ale valorii educației<sup>7</sup>, stăpînirii de sine<sup>8</sup>, moderației și înțelepciunii<sup>9</sup> în conduita cetățenească și particulară se integrează perfect.

<sup>1</sup> Isocr., *Areop.*, 35 — *Κεφάλαιον δὲ τοῦ καλῶς ἀλλήλοισ ὁμιλεῖν· αἱ μὲν γὰρ κτήσεις ἀσφαλεῖς ἦσαν, οἴσπερ κατὰ τὸ δίκαιον ὑπῆρχον, αἱ δὲ χρήσεις κοιναὶ πᾶσιν τοῖς δεομένοις τῶν πολιτῶν.* — Cf. Demosth., *Phil.*, IV, 41—45.

<sup>2</sup> Eur., *fr.* 533 ... *δοῦλοις δεσπότας χρηστοὺς λαβεῖν, / καὶ δεσπότηταις δοῦλον εὐμενῆ ὁμόνοιας.*

<sup>3</sup> Id., *Alc.*, 193—195; *Heracl.*, 788 și urm.; 888—890; *Ion*, 734; *Suppl.*, 869—871.

<sup>4</sup> Cf. de ex. id., *Alc.*, 210—212.

<sup>5</sup> Arist., *Eth. Nic.*, VIII, 1155 a 24 și urm. — *ταύτης (sc. τῆς ὁμονοίας) δὲ μάλιστα ἐφιενται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσι.*

<sup>6</sup> Diels, *Vors.*, II<sup>o</sup>, 87; Antiph., *fr.* 61.

<sup>7</sup> *Ibid.*, *fr.* 60.

<sup>8</sup> *Ibid.*, *fr.* 59.

<sup>9</sup> *Ibid.*, *fr.* 52, 58.

Astfel, mai întâi sofiiții iar apoi cei ce s-au inspirat din teoriile sociale ale acestora încheagă o doctrină care tinde să împace interese ale unor clase și grupuri sociale fundamental opuse și ireconciliabile — doctrina politică a concordiei.

În fapt, un atare mod de a gândi susținea, pe plan teoretic, o orientare politică prezentă în întreaga dezvoltare a democrației sclavagiste ateniene. De la Solon, care socotea despre sine a se fi așezat « ca o piatră de hotar » între partida aristocratică și partizanii unei redistribuiri a bunurilor, pînă la acțiunile de echilibru politic ale unui Pericle, sau pînă la jurămîntul repetat de fiecare heliast: « nu voi fi pentru abolirea datoriilor particulare, nici pentru vreo împărțire a pămînturilor și caselor ateniene »<sup>1</sup>, aceeași atitudine moderată și aceeași teamă de răsturnări înnoitoare au întemeiat și acțiunile și gîndurile democrațiilor ateniene. Negînd implicațiile radicale ale propriei sale teorii asupra egalității și proclamînd principiul concordiei, filozofia sofistă a însemnat, o dată mai mult, expresia ideologică a acelei atît de contradictorii democrații, bazate în același timp pe libertatea și egalitatea în drepturi a unei minorități tot mai sfîșiate de inegalitatea averii și pe exploatarea și oprimarea extremă, de către această minoritate, a majorității sclavilor lipsiți de orice drept, care a fost democrația sclavagistă ateniană.



Am urmărit, pe cît ne-a fost cu putință mai îndeaproape, legăturile dintre diversele aspecte ale doctrinei egalitariste și societatea ateniană a secolului al V-lea î.e.n., atît în sensul genezei cît și al finalității acestei doctrine. Credem însă că soarta ei în cadrul evoluției pe care a suferit-o ansamblul tezelor de drept natural este revelatoare pentru o mai adecvată înțelegere a caracterului acestei ideologii și a raporturilor ei cu existența socială pe care o reflectă.

Ecourile numeroase pe care doctrina dreptului natural le are în gîndirea secolului al IV-lea izbesc prin aceea că, în mod constant, renunță la acel aspect al doctrinei care ne preocupă aici — la tezele egalitariste. Cu excepția puținelor mărturii menționate mai sus<sup>2</sup>, și care pe de-o parte pornesc dintr-o altă preocupare decît cea de etică socială, fără să angajeze, pe de altă parte, o discuție de răsunset, cum se întîplase în veacul precedent; în afara acestor cîteva mărturii, așadar, nimic nu mai amintește de aspectul egalitarist al doctrinei dreptului natural. Chiar Euripide, care împărtășește aceste idei o bună parte a carierei sale, renunță la ele în ultimele sale drame, proclamînd teoria « clasei de mijloc »<sup>3</sup> și negînd așadar implicit ideea că toți oamenii au o valoare morală egală.

În secolul următor, Isocrate adoptă ideea concordiei obținute prin ameliorarea etică a tuturor cetățenilor în sensul normelor autonome ale dreptului firii<sup>4</sup>, dar nu mai justifică nicăieri *δμόνοια* prin proclamarea identității de natură a tuturor oamenilor. Mai mult chiar, teoria lui cu privire la expansiunea elenității în Orient neagă implicit doctrina egalitaristă<sup>5</sup>: chiar dacă noțiunea de *elenic* se încheagă

<sup>1</sup> Ap. G. Glotz, *op. cit.*, p. 280.

<sup>2</sup> V. mai sus p. 79.

<sup>3</sup> Eur., *El.*, 366—390; *Oreste*, 917—920. Formularea cea mai precisă a acestor idei se află în *Suppl.*, 238—245, pasaj despre care Stobaeus ne informează că ar fi interpolat dintr-o dramă tirzie a poetului; H. Grégoire (*nota la Suppl.*, Euripide, *Opere*, v. III, p. 112) presupune că ar fi putut fi inserat de Euripide însuși cu ocazia reluării dramei în 411.

<sup>4</sup> Isocr., *Areop.*, 31—35.

<sup>5</sup> Id., *Antiđ.*, 293; *Panath.*, 150 și urm.; *Phil.*, 124.

mai degrabă în sens de  $\piαιδεις$ , ea nu e mai puțin definită prin opoziție cu « barbarii »<sup>1</sup>.

Problema preluării de către Aristotel a conceptelor și teoriilor vehiculate de sofști se prezintă întrucîtva mai complex. Oricum, credem că putem spune fără a greși prea mult, că evoluția ideilor aristotelice în acest domeniu are loc pe de-o parte în direcția adoptării ideilor de lege naturală și concordie, pe de altă parte în sensul negării egalității naturale, prin fundamentarea concordiei pe calea demonstrării inegalității de natură a oamenilor. Iată ce spune el cu privire la raporturile între stăpîni și sclavi: « Același lucru folosește părții și întregului, trupului și sufletului; cum sclavul este ca o parte a stăpînului — ca și cînd ar fi o parte a trupului acestuia însușită dar trăind aparte, există o oarecare comunitate de interes și prietenie ( $\phiιλία$ ) între stăpîn și sclav, în cazul în care au în chip firesc această calitate »<sup>2</sup>.

Vedem așadar că, unitară la primii ei susținători, doctrina dreptului natural se dislocă, am spune, în interpretarea dată ei de ideologia secolului al IV-lea, care nu mai susține în nici un fel aspectul egalitarist. Pricina pentru care suferă această amputare apare limpede cînd ne gîndim la condițiile în care ea s-a efectuat. Criza cetății grecești din acest veac face ca legile să apară tot mai insuficiente pentru apărarea ordinii selavagiste, și îndreaptă astfel spiritele spre dreptul natural, a cărui concluzie de compromis,  $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\zeta$  imposibilă în fapt, pare tot mai mult clasei dominante, înspăimîntată de puțința unei răsturnări, ca singură salvare. Pe de altă parte, ascuțirea contradicțiilor sociale se exprimă deseori tocmai printr-o tendință egalizatoare de data aceasta proclamată nu de filozofi, ci de masa sărăcită a cetățenilor, și care acum e într-adevăr distructivă pentru societatea selavagistă, țintind către o reală redistribuire a averilor.

Aristotel spune: « S-a pretins să se absolutizeze o egalitate care nu există, de fapt, decît în unele privințe. Pentru că toți sînt în aceeași măsură liberi, au crezut că trebuie să fie absolut egali »<sup>3</sup>. În aceste condiții, reprezentanții ideologici ai clasei dominante nu-și mai pot îngădui ca, prin teoretizarea identității de natură a oamenilor, să sprijine tocmai tendința de « absolutizare a egalității » pentru înfrîngerea căreia cetățile vor renunța pînă și la autonomia care le era proprie.

În acest mod se desăvîrșește transformarea doctrinei dreptului natural, dintr-un ansamblu de idei umanitariste într-o teorie cu un pronunțat caracter conservator. Organic legată de soarta cetății democratice întru sprijinirea căreia apăruse, această ideologie social-politică are un caracter progresist atîta vreme cît alcătuirile sociale pe care le reprezintă sînt purtătoarele progresului social; atunci cînd însă acestea sînt depășite, încercarea de a le apăra o transformă într-o teorie potrivnică mersului înainte al societății.

Din acest cadru, însă, ideea egalitaristă se desprinde. Tocmai abandonarea ei de către ideologia secolului al IV-lea dovedește că, îndreptată spre întărirea societății ateniene în momentul ei de maximă înflorire, atunci cînd aceleași stări devin contrare progresului, această teorie nu le mai poate sluji decît transformată în contrariul ei.

Pe de altă parte, răspîndite de dramă, ideile egalitariste au trezit alte ecouri decît acelea de ameliorare morală și și-au adus astfel aportul la radicalizarea gîndirii

<sup>1</sup> Isocr., *Paneg.*, 50; cf. G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, p. 41 și urm.

<sup>2</sup> Arist., *Pol.*, I, 2, 20, 1255 b 10 și urm.

<sup>3</sup> Id., *Pol.*, V, 1, 2, 1301 a 30 și urm.

sociale. Chiar dacă a intenționat să se mărginească la domeniul etic, chiar dacă a avut din totdeauna un caracter contradictoriu, în calitatea ei de justificare naturală a compromisului cerut de *δύνοια*, doctrina egalității naturale nu e mai puțin, în mod obiectiv, un punct de vedere înaintat în ideologia secolului al V-lea.

Pentru toate acestea, pentru umanismul adevărat și simțirea profund democratică de care sînt străbătute, doctrinele sofiste de care am avut a ne ocupa merită un loc aparte în istoria gîndirii și societății grecești.

## ТЕОРИЯ СОФИСТОВ О ПРИРОДНОМ РАВЕНСТВЕ

### РЕЗЮМЕ

Автор рассматривает вопрос теории о равенстве, выдвигавшихся софистами, сторонниками природного права, пытаюсь установить, с марксистской точки зрения, значение этих теорий.

В понимании софистов природное право чрезвычайно широко и идентично по отношению к любому человеку; с понятием природного равенства всех людей тесно связано понятие природного права.

Софисты различают три случая условного неравенства: неравенство между аристократами и рядовыми людьми, между греками и варварами и между хозяином и рабом.

Эти убеждения, хотя они кажутся радикальными и протестующими, тем не менее направлены к укреплению рабовладельческой демократии. Представители олигархии на каждом шагу провозглашают природное неравенство людей. С другой стороны, массивное проникновение рабской трудовой силы в афинскую экономию, приводит к необходимости охранять рабов, эти ценные орудия, и попыткам смягчить неизбежный конфликт между эксплуататорами и эксплуатируемыми: теории софистов о равенстве являются идеологическим выражением этого стремления.

Рассматриваемые таким образом доктрины софистов выглядят не как анархическое проявление личности, а как теоретическое содействие укреплению рабовладельческой демократии, тем более, что софисты никогда не доводят понятие о природном равенстве до последнего вывода, т.е. уничтожения неравенства.

Между прочим, подобный вывод не имел бы никакой основы в социальной структуре древней Греции. Софисты требуют только этического улучшения путем применения принципа общего согласия, являющегося следствием доктрины природного права.

Теории равенства объективно имели все же передовой характер, как идеологическое выражение момента высшего расцвета, достигнутого демократическим полисом. Когда эта организационная форма рабовладельчества устарела, идеология, ее поддерживающая, признала теории природного права и всеобщего согласия, но опустила или прямо отвергла идеи равенства.

Идея природного равенства, даже будучи ограниченной с двух сторон (поскольку она применялась исключительно в области морали и была постоянно связана с доктриной всеобщего согласия), все же способствовала радикализации социального мышления древней Греции.

## LA THÉORIE SOPHISTE DE L'ÉGALITÉ NATURELLE

### RÉSUMÉ

L'auteur reprend le problème des théories égalitaires soutenues par les sophistes partisans du droit naturel, pour essayer d'établir, du point de vue marxiste, la signification que nous devons leur attacher.

Pour les sophistes, la notion de loi naturelle est extrêmement large et la même par rapport à chacun ; à l'idée de droit naturel s'attache celle de l'égalité de nature entre tous les hommes.

Les sophistes distinguaient trois cas d'inégalité conventionnelle : l'inégalité entre nobles et gens du peuple, celle entre Grecs et Barbares et l'inégalité entre maître et esclave.

Bien qu'elles peuvent paraître curieusement radicales et protestataires, ces idées n'étaient pas moins destinées à raffermir le régime de la démocratie esclavagiste. Les oligarques affirmaient à chaque instant l'inégalité naturelle des hommes. D'autre part, la profonde pénétration de la main-d'œuvre servile dans l'économie athénienne demandait l'effort de protéger les précieux outils qu'étaient les esclaves et d'atténuer l'inévitable conflit entre exploiters et exploités ; les théories égalitaires des sophistes sont une expression idéologique de cette tendance.

Ainsi envisagées, les doctrines sophistes ne paraissent plus être une manifestation anarchique de l'individu, mais une contribution théorique à la stabilité de la démocratie esclavagiste. Ceci d'autant plus que les sophistes ne confèrent jamais aux idées d'égalité naturelle leur portée ultime, d'autant plus qu'ils n'ont jamais demandé la suppression de l'inégalité.

Une telle conclusion n'aurait trouvé, d'ailleurs, aucune raison d'être dans la structure sociale de la Grèce antique. Les sophistes demandent uniquement l'amélioration éthique par l'application du principe de la concorde, corollaire de la doctrine du droit naturel.

Les théories égalitaires ont eu, toutefois, un caractère objectivement progressiste, en tant qu'expression idéologique du développement de la cité démocrate. Au moment même où cette forme d'organisation esclavagiste commença à être périmée, l'idéologie qui combattait en son nom adopta les théories du droit naturel et de la concorde, mais omit ou même nia les idées égalitaires.

Bien que doublement limitée, par sa portée éminemment éthique comme par sa corrélation constante avec la doctrine de la concorde, l'idée d'égalité naturelle a contribué à la radicalisation de la pensée sociale de la Grèce ancienne.