

Veronica ANTON

**TIMP ȘI ETERNITATE
ÎN FILOSOFIA GREACĂ
ȘI ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ**

Cuvânt înainte de

Pr. prof. univ. dr. Nicolae Achimescu

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Doxologia
Iași, 2018

CUPRINS

Cuvânt înainte	9
Abrevieri	11
Introducere	13
Motivația și importanța temei în contextul cercetării moderne	13
Obiectivele cercetării și metodele utilizate	16
Scurtă prezentare a capitolelor	20
Capitolul I. Expresii ale eternității și ale timpului la gânditorii presocratici	26
I.1. Tabloul conceptual presocratic privind eternitatea și timpul	26
I.1.1. Aspectul cosmologic și ontologic al eternității	28
I.1.2. Aspectul cosmologic al timpului	32
I.2. Problema eternității atemporale la Parmenide	35
I.2.1. Ipoteza unei formule atemporale	38
I.2.2. Negarea formulei atemporale	46
I.3. Veșnicia timpului	51
I.3.1. Timpul ciclic și timpul în spirală	51
I.3.2. „Jocul timpului” la Heraclit	54
Capitolul II. Eternitatea durațională și timpul iconic la Platon	57
II.1. Αἰών: eternitate durațională sau non-durațională?	57
II.1.1. Exponenții tezei non-duraționale.	58
II.1.2. Viziunea durațională a lui J. Whittaker	67
II.2. Crearea timpului și a cosmosului între literal și metaforic	75
II.2.1. <i>Timaios</i> și perspectiva literală	78
II.2.2. Indicii pentru o interpretare metaforică	87
II.3. Componentele terminologice ale definiției timpului	96
II.3.1. Εἰκὼν αἰώνιος	97
II.3.2. Ἀριθμὸς	105
II.3.3. Timpul – standard imanent sensibil	107

Capitolul III. Timpul teologic și timpul fizic la Aristotel	113
III.1. Eternitatea temporală și supratemporală	113
III.1.1. Αἰών și αἰδίοσ: eternitatea cerului și a Primului Motor	113
III.1.2. Natura temporală și durațională a eternității aristotelice	125
III.1.3. Argumentele aristotelice împotriva unui început temporal al lucrurilor	129
III.2. Timpul ca număr al mișcării	132
III.2.1. Aporiile existenței și esenței timpului	132
III.2.2. Timpul și mișcarea (κίνησις)	135
III.2.3. Timpul ca număr (ἀριθμός) și ca măsură (μέτρον)	139
III.2.4. Timpul și clipa (νῦν)	143
III.2.5. Identitatea și alteritatea timpului	153
III.2.6. Lucrurile care sunt în timp	155
III.2.7. Atributele timpului	156
III.2.8. Timpul și sufletul	158
III.2.9. Timpul – numărul întregii mișcări	161
III.2.10. Cauza ultimă a timpului	165
 Capitolul IV. Inovații plotiniene cu privire la conceptele de timp și eternitate	167
IV.1. Structura plotiniană a universului inteligibil	167
IV.2. Eternitatea ca viață a Intellectului	182
IV.2.1. Identitatea dintre eternitate și Intellect	182
IV.2.2. Definiția eternității	188
IV.2.3. Ființă, eternitate și Intellect	195
IV.2.4. Eternitatea și gândirea propozițională	202
IV.2.5. Eternitatea atemporală și procesul durațional	214
IV.3. Timpul ca viață a Sufletului	228
IV.3.1. Critica tradițiilor anterioare privind timpul	228
IV.3.2. Timpul și Sufletul	235
IV.3.3. Timpul plotinian și timpul de-cosmologizat	247
IV.4. Eternitatea lumii la Plotin	251
IV.4.1. Semnificațiile lui γενητόν	251
IV.4.2. Exegeza neoplatonică la <i>Timaios</i> : convergențe și divergențe	255

IV.5. Temporal și atemporal în mistica plotiniană	261
IV.5.1. Aspecte ale misticii plotiniene	261
IV.5.2. Mistica plotiniană și sinele	263
IV.5.3. Eliberarea de timp	266
Capitolul V. Eternitatea lui Dumnezeu și timpul interiorității	
personale la Fericitul Augustin	276
V.1. Fericitul Augustin și neoplatonismul	276
V.2. Eternitatea atemporală și personală a lui Dumnezeu	281
V.2.1. Eternitate și imutabilitate	281
V.2.2. Eternitate și esență	291
V.2.3. Depășirea duratei temporale	298
V.3. Problematika augustiniană a timpului	310
V.3.1. Natura aporetică a timpului	310
V.3.2. Măsurarea timpului	324
V.3.2.1. De-cosmologizarea augustiniană a timpului	327
V.3.3. Dialectica lui <i>intentio</i> și <i>distentio</i>	338
V.3.4. Raportul dintre timp și eternitate	349
V.4. Creația temporală la Fericitul Augustin	364
V.4.1. Capcanele limbajului: un timp anterior timpului	369
V.4.2. Inițiativa divină și timpul	376
Capitolul VI. Abordări moderne privind timpul și eternitatea	387
VI.1. Abordarea teologică	387
VI.1.1. Timpul ciclic și timpul personal: considerații teologice comparative	387
VI.1.2. Eternitatea tripersonală și timpul ca interval: perspectiva teologică a Pr. Prof. Dumitru Stăniloae	391
VI.2. Argumentul irealității timpului în concepția idealistă	403
VI.3. Mircea Eliade și abolirea timpului din perspectiva Istoriei Religioilor	408
Concluzii	425
Bibliografie	437

CUVÂNT ÎNAINTE

Timpul constituie o dimensiune intrinsecă a existenței umane, căci nimeni nu îl poate ignora sau evita. Din momentul în care ne naștem, ni se poate măsura trecerea prin timp și, uneori, irosirea noastră în el. De aceea, efortul omului de a nu fi cu totul confiscat de timp – ce manifestă preocuparea pentru ceea ce este dincolo de acesta – reprezintă o constantă a oricărei religii. Diversitatea de expresie religioasă ce animă căutarea a ceea ce transcende timpul este însă transparentă, iar studiul sistematic al unor concepții, care deopotrivă au interferat și s-au demarcat una în raport cu cealaltă în elaborarea unor viziuni despre timp și eternitate, nu poate aduce decât beneficiul de a pune în relief specificitatea și originalitatea fiecăreia.

În plus, modernitatea își poate extrage fundamentele din aprofundarea trecutului ei teologic, care i-ar putea indica, de pildă, nou-tatea radicală pe care o aduce gândirea creștină prin noțiunea de timp interior și personal, atât de invocată astăzi. Această categorie de timp ne poate deschide spre eternitatea atemporală – dar iubitoare și personală – a lui Dumnezeu, ce ne dăruiește perspectiva unui progres nesfârșit în relație cu El, cu semenii și cu întreaga creație; sau, din contră, el se poate închide spre o eternitate a răului, în care nu mai există dinamica unei comuniuni cu Dumnezeu și, prin urmare, nici atenția iubitoare față de aproapele.

Lucrarea se prezintă ca o cercetare riguroasă asupra genezei conceptelor de timp și eternitate în gândirea greacă, și a resemnificării acestora în spațiul creștin. Această intenție ascunde o serie de dificultăți, precum aflarea sensului în care au fost utilizați cei doi termeni la autorii discutați sau modul în care aceste noțiuni au fost

încorporate în discursul creștin, un discurs care nu s-a rezumat doar la simpla preluare a unor idei platonice sau neoplatonice, el având drept miză transformarea cadrelor de gândire de până atunci. Utilizând metoda istorică și cea comparativă, cercetarea urmărește articulațiile filosofiei grecești cu privire la tema timpului și a eternității, de la prima lor conturare presocratică și până în vremea doctrinei neoplatonice – plaje terminologice pe care se va construi dialectica creștină a timpului și eternității. Perspectiva diacronică a investigației de față este compensată de faptul că înțelegerea unui gânditor poate fi operată și prin medierea viitorului, prin aportul posterității, ce aduce cu sine un procedeu hermeneutic permanent deschis, în care fiecare autor primește sensuri mereu aprofundate.

Remarcăm dificultatea temei și cutezanța demersului, formularea clară și explicită a cadrului problematic și a ipotezelor de lucru. Lucrarea denotă o înaltă ținută academică și științifică, conține o bibliografie bogată – adusă la zi și explorată inedit – și un aparat critic foarte consistent, argumente ce o creditează cu prisosință și o fac un instrument adecvat pentru oricine este interesat de modul în care s-au constituit marile paradigme ale timpului și eternității.

Pr. prof. univ. dr. Nicolae ACHIMESCU

ABREVIERI

Homer

Il. = *Ilias*

Platon

Leg. = *Leges*

Parm. = *Parmenides*

Phaed. = *Phaedo*

Phaedr. = *Phaedrus*

Phil. = *Philebus*

Polit. = *Politicus*

Rep. = *Republica*

Soph. = *Sophista*

Symp. = *Symposium*

Tim. = *Timaeus*

Aristotel

Cael. = *De caelo*

Cat. = *Categoriae*

De An. = *De Anima*

EN = *Ethica Nicomachea*

GC = *De generatione et corruptione*

Int. = *De interpretatione*

Metaph. = *Metaphysica*

Phys. = *Physica*

Plotin

Enn. = *Enneade*

Proclus

Elem. Theol. = *Institutio theologica*

In Tim. = *In Platonis Timaeum commentaria*

Ioannes Philoponus

Aet. Mund. = *De aeternitate mundi contra Proclum*

Fericitul Augustin

Conf. = *Confessiones*

Contra Acad. = *Contra Academicos*

De Civ. Dei = *De Civitate Dei*

De Gen. ad litt. = *De Genesi ad litteram*

De Trin. = *De Trinitate*

En. in Ps. = *Enarrationes in Psalmos*

Ep. = *Epistulae*

Io. Ev. Tr. = *In Iohannis Evangelium Tractatus*

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

LSJ = *The Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*

PG = *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*

PL = *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*

Introducere

Motivația și importanța temei în contextul cercetării moderne

Lucrarea de față face trimitere la modul în care conceptele de timp și eternitate au originat și s-au dezvoltat în gândirea greacă, precum și la analiza jocului de resemnificații produs de creștinism în jurul celor doi termeni. Presocraticii furnizează matca terminologică din care gânditorii ulteriori vor elabora viziunea despre timp și eternitate. Platon (427-347 î.Hr.) aduce la lumină distincția tehnică dintre timp și eternitate (modelată după deosebirea dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă), și transcendența acesteia din urmă în raport cu timpul. Problematika timpului este retrasată de Aristotel (384-322 î.Hr) în contextul studiului despre natură; în ceea ce privește eternitatea aristotelică, ea posedă un incontestabil contur durațional. Ambii filosofi, deși divergenți ca abordare, integrează timpul unei paradigme cosmologice sau fizice și leagă eternitatea de *durată*. Plotin (204-270 d.Hr.) inovează discuțiile asupra timpului și eternității: prin sistemul metafizic al Ipostazelor, el asociază timpul cu viața Sufletului și eternitatea situată dincolo de durată cu viața Intellectului, postulând un principiu ultim ce transcende chiar eternitatea. Fericitul Augustin (354-430 d.Hr), însumând tradiția greacă și cea creștină într-un efort care va marca întregul destin al gândirii teologice și filosofice, va inaugura un timp nesupus ciclicității, necesității și generării, și integrat interiorității personale, unice, libere și ireversibile. El va vorbi despre o eternitate deopotrivă *atemporală* (imutabilă) și *personală* (ce posedă viață) – termeni reuniți prin comentariul său la *Exod* 3, 14.

Lucrarea invită însă la o grilă de lectură multiplă: mai întâi, este vorba despre pledoaria *teologică* pentru o înțelegere *mediată* a gândirii Fericitului Augustin asupra timpului și eternității, ce face apel la construcțiile filosofice anterioare lui, cu scopul de a-i fi descifrată adecvat propria arhitectură intelectuală (fapt care aduce soliditate, noutate și prospețime demersului nostru). Dar fascinant e că putem și inversa perspectiva: dacă înțelegerea unui autor survine și prin medierea viitorului, a posterității sale interpretative, atunci centrul de interes s-ar putea deplasa și pe primii gânditori percepuți prin prisma interpretărilor ulterioare. Apoi, avem de a face și cu o viziune ce indică modul în care au călătorit ideile de timp și eternitate pe „orizontala” unei secvențe din istoria gândirii, la fiecare gânditor considerat în specificitatea lui, deoarece concepția fiecăruia are nu numai rolul de a servi un model ascendent, în care ea culminează, ci are și valoare intrinsecă. Astfel, în ceea ce privește problema eternității la Parmenide și Platon, explorăm conceptele de ἔστιν și, respectiv, αἰών, αἰδιος, αἰεὶ, și nenumăratele și ferventele controverse moderne legate de valoarea lor *atemporală* sau *durațională*, analiză concluzionată prin alegerea ultimei variante. În cazul lui Aristotel, profilul eternității (designat prin termenii de αἰδιος și αἰών) este, indisputabil, durațional. În medioplatonism putem detecta, pentru prima dată în mod clar, ideea eternității atemporale și a unui prezent etern (la Plutarh, c. 46-120 d.Hr.), deși e posibil ca ea să fi fost prezentă deja în mediile neopitagoreice. Oricum, neoplatonismul va da formula clasică pentru eternitatea atemporală divină, desemnând-o prin termenul de αἰών, în vreme ce perpetuității i se vor aplica termenii de αἰδιος și αἰδιότης (în neoplatonismul și patristica târzie, căci la Plotin semnificațiile acestor trei termeni se întrepătrund pentru a ilustra eternitatea atemporală), distincție ce corespunde în gândirea latină cu *aeternitas* (eternitatea lui Dumnezeu) și *sempiternitas* (eternitatea lumii). La Fericitul Augustin, ce canalizează variate curente de gândire, se observă postularea unei esențe divine a cărei eternitate și prezent atemporal posedă o imutabilitate de tip grec. Esența aparține însă Persoanelor: teologul se adresează lui Dumnezeu în nenumărate rânduri prin pronumele personal *Tu*.

De asemenea, ideea de timp străbate istoria gândirii sub fațete diverse, ca timp *ciclic* și *personal*, ca timp (*meta*)fizic sau *teologic*, ca timp *iconic* ori *natural*, ca timp asociat Sufletului *Lumii* sau sufletului *individual* (sub semnul căruia s-a dezvoltat întreaga modernitate, cu virtuțile și derapajele ei). O altă intenție, subiacentă celorlalte, constă în acea falie adusă gândirii ce deschide dialogul dintre teologie și filosofie asupra conceptelor în cauză. Însă odată cu inversarea produsă de modernitate, în cadrul căreia în raportul dintre vizibil și invizibil termenul tare devine vizibilul, cum putem avea acces la noțiuni precum eternitatea și toate celelalte? Răspunsul e că prin timp putem accede la eternitate, iar prin eternitate se poate decela temelia timpului.

Alegerea unui astfel de orizont tematic a fost motivată și de urgența situației teologice într-o actualitate care recuperează gândirea trecutului. Înțelegerea creatoare a prezentului nu poate surveni fără o cunoaștere sistematică și profundă a conceptelor și controverselor filosofice și teologice din trecut. În fața unor „mode” care favorizează un prezent ce uită de fundamente sau care, invers, recurg repetitiv la trecut fără a aduce prezentului aprofundări multiple, tema de față convoacă un segment al trecutului pentru a înțelege ce consecințe majore a avut pentru destinul gândirii emergența unui timp și a unei eternități personale. Tema dă mărturie pentru înțelegerea unui trecut plin de vitalitate și a unui prezent deopotrivă solid (pentru că e acordat la fundamente) și dinamic (pentru că își extrage din aceste fundamente interogații fertile adresate actualității). Un alt fapt ce dovedește, încă o dată, actualitatea și importanța subiectului prezentat, rezidă în interesul cercetătorilor și teologilor moderni asupra modului în care au interacționat conceptele de timp și eternitate la greci și creștini, precum și în atenția acordată timpului personal sau eternității atemporale. Toate acestea au fost concretizate în studii semnificative, dintre care vom aminti, selectiv: J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris, 2004; J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1948; R. Sorabji,

Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1983; G. E. L. Owen, „Plato and Parmenides on the Timeless Present”, în A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993², p. 271-292; J. Whittaker, „The «Eternity» of the Platonic Forms”, *Phronesis*, vol. 13, nr. 2, 1968, p. 131-144; R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 2003; Heleen M. Keizer, *Life, Time, Entirety – A Study of AIQN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, Ph.D. Diss., University of Amsterdam, Amsterdam, 1999; A. H. Armstrong, „Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Account of Noûς”, în P. Hadot (ed.), *Le Néoplatonisme*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 1969, p. 67-74; W. Beierwaltes, *Saggio introduttivo*, în *Eternità e tempo. Plotino, Enneade. Libro III, 7*, trad. A. Trotta, testo con traduzione e commentario, Vita e Pensiero, Milano, 1995, p. 33-111; G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007; P. Ricoeur, *Temps et récit*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1983; Dumitru Stăniloae, „Dumnezeu este iubire (I Ioan IV, 8)”, *Ortodoxia*, nr. 3, 1971, p. 366-402; R. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, The Aquinas Lecture, Marquette University Press, Wisconsin, 1996.

Obiectivele cercetării și metodele utilizate

Lucrarea își propune să investigheze semnificațiile conceptelor de timp și eternitate, și modul în care ele au fost reprezentate în cadrul tradiției filosofice grecești și a celei patristice creștine. Modalitățile diferite în care timpul și eternitatea sunt percepute în cele două tradiții, mai mult, felul în care ele sunt concepute distinct în interiorul aceleiași tradiții sau chiar la același autor, stabilirea raportului dintre timp și eternitate, clarificarea termenilor tehnici și analiza schimbului de semnificații operat asupra acestora de către fiecare gânditor în parte, constituie obiectivele acestei cercetări. Acestor

sarcini principale li se adaugă și o serie de chestiuni conexe, cum ar fi discuția asupra genezei, eternității sau finitudinii lumii.

Accepțiunea tehnică a timpului și eternității apare pentru prima dată la Platon: alături de distincția dintre αἰών și χρόνος, el introduce pentru prima dată în istoria gândirii termenul de αἰώνιος, ce desemnează modul de existență al lumii inteligibile. Aristotel va prelua problematica în cauză, vorbind despre un timp fizic și metafizic. Plotin și Fericitul Augustin vor produce mutații radicale asupra semnificațiilor termenilor menționați, vorbind despre o eternitate atemporală, dar vie, și despre un timp al Sufletului universal și, respectiv, individual. Aceste lucruri sunt creionate prin analiza textelor care sunt cele mai semnificative în acest sens; de aceea, examinarea surselor, însoțită de comentariile și interpretările autorilor moderni, constituie un obiectiv deloc neglijabil al cercetării de față. Printre cele mai relevante surse (al căror studiu a fost susținut de dicționare și de confruntarea mai multor traduceri, pentru a extrage sensul optim al textului), amintim: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, H. Diels, W. Kranz (ed.), Weidmann, Dublin/Zurich, 1966 [*Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, trad. Kathleen Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1948; *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I și a II-a, Adelina Piatkowski, I. Banu (coord.), Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979]; *Platonis opera*, vol. IV, J. Burnet (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1967 (*Timaios*, trad. P. Creția, C. Partenie, în *Platon, Opere complete*, vol. IV, p. 274-373); *Aristotelis Physica*, W. D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1966 [*Fizica*, trad. N. I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966; *Physics*, trad. R. P. Hardie, R. K. Gaye, în J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, vol. I: the revised Oxford translation, Princeton/ Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, Princeton, 1991⁴, p. 2-161]; *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., W. D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1970 (*Metafizica*, trad. Cornea, ed. a II-a, Humanitas, București, 2007); *Aristote, Du Ciel*, trad. P. Moraux, Société d'Éditions «Les Belles Lettres», Paris,

1965 (*Despre cer*, trad. Ș. Nicolau, Paideia, București, 2005); *Plotini opera*, vol. I-III, P. Henry, H.-R. Schwyzer (ed.), Brill, Leiden, 1951/1959/1973 (*Enneade I-II*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, IRI, București, 2003; *Enneade III-V*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, IRI, București, 2005; *Enneade VI*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Cristina Andrieș, Gabriel Chindea, Alexander Baumgarten, IRI, București, 2007; *Opere III*, trad. A. Cornea, Humanitas, București, 2009); Augustinus, *Confessiones*, CSEL, vol. 33, sectio I, pars I, P. Knöll (ed.), Viena, 1896 (*Confesiuni*, trad. Gh. Șerban, Humanitas, București, 2005²; *Confesiuni*, trad. E. Munteanu, ediție bilingvă, Nemira, București, 2006²), *De Civitate Dei (libri I-XIII)*, CSEL, vol. 40, sectio V, pars I, E. Hoffmann (ed.), Viena, 1899 [*City of God*, trad. M. Dods, în *St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*, „Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church”, vol. II, P. Schaff (ed.), The Christian Literature Publishing, New York, 1890, p. 13-818] și *De Trinitate*, PL, vol. 64, Migne (ed.), Paris, 1847 [*On the Trinity*, trad. A. W. Haddan, *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, M. Dods (ed.), vol. VII, T&T Clark, Edinburgh, 1873].

În ceea ce privește metodele de lucru, ele vor consta din trei tipuri de analiză: cea a *spiritului* unui autor, a *limbajului* și a *mentalității* lui. Numim *spirit* mesajul nou sau specific pe care un gânditor îl aduce în lume; acesta nu e dat niciodată în puritatea lui, ci el se folosește de planurile preexistente ale gândirii, îndeosebi de limbaj, pentru a fi decelat. Prin *limbaj* nu vom înțelege doar vocabularul, ci tot ceea ce suscită, prelungește și ajută gândirea (cum ar fi metaforele și miturile familiare și, în general, tot ceea ce derivă dintr-o școală de gândire): toate acestea deja impun spiritului anumite pliuri. Nu e întâmplătoare exprimarea doctrinei unui gânditor sub forma solilocviului, a confesiunii sau a dialogului. Mai mult, anumite diviziuni, repartizări, opoziții, concepte au fost stabilite înaintea

lui. El distinge noțiuni asemănătoare care, până la el, au fost confundate sau aduce expresii inedite, care vor deveni clasice pentru succesorii săi. Prin *mentalitate* se înțelege gândirea anterioară gândirii, humusul mental în care ideea cea mai personală se înrădăci-nează, sau ansamblul asumțiilor implicite care ne sunt impuse prin mediul în care trăim și care ne coordonează judecățile. Mentalitățile nu sunt niciodată mărturisite explicit, ele nu constituie un obiect de dispută între școli și, deseori, de-a lungul aceleiași epoci, partidele opuse le admit în mod egal. De pildă, la greci, ideea unui timp și a unei cauzalități circulare constituie ceea ce se numește o mentalitate. Pentru a discerne diferențele dintre spiritele anumitor autori (spirite traduse într-un limbaj, de-a lungul unor mentalități), vom apela la metoda *comparativă*. Comparația nu e un simplu mecanism de obținere a unor asemănări și deosebiri; ele nu sunt scopul, ci doar mijlocul prin care „spiritul” unui autor poate fi degajat în mod corespunzător și prin care sondarea unei similarități poate dezvălui o incompatibilitate esențială și invers¹.

Alături de această metodă comparativă și de perspectiva sistematică (care vor pune în lumină semnificațiile termenilor tehnici), vom utiliza și metoda *istorică*, evidențiind prin aceasta rădăcinile și evoluția în timp a conceptelor legate de tematica în cauză. O metodă prezentă aici constă și în a urmări derularea sau transmiterea unui text de-a lungul timpului, a modului în care el a fost receptat de succesori, pentru a desluși mai bine valențele ascunse și nevalorificate ale doctrinei.

În final, scoaterea din invizibil sau din uitare a unor problematici din trecut cu scopul de a desluși provocările viitorului, indicarea modului în care creștinătatea a reușit să fasoneze într-o manieră cu totul unică categoriile gândirii și ale acțiunii umane (din care modernitatea și postmodernitatea își mai extrag cadrele, însă într-un mod distorsionat uneori), fertilizând rațiunea prin datele inovatoare

¹ Cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris, 2004, p. 31-38 *passim*.

ale Revelației divine și susținând credința prin vocile căutătoare ale rațiunii, constituie miza lucrării de față:

În timp, capacitatea noastră de a uita poate face ca totul să pară lipsit de excepțional și predictibil, chiar și lucrurile care sunt de fapt destul de remarcabile și implauzibile. Cea mai importantă funcție a reflecției istorice e să ne trezească dintr-o uitare prea mulțumită de sine și să ne recheme spre o cunoaștere a lucrurilor care nu ar trebui să fie niciodată pierdute memoriei. Și cea mai importantă funcție a istoriei creștine este să ne reamintească nu numai cum am devenit bărbați și femei moderne, sau cum civilizația occidentală a fost formată, ci și de ceva de o minunăție incalculabilă și o frumusețe de neexprimat, a cărui cunoaștere poate încă să ne urmărească, încântă, chinuie și transfigureze².

Scurtă prezentare a capitolelor

Configurația tezei de doctorat implică o structură repartizată în șase capitole: cele patru capitole referitoare la autorii care au adus contribuții esențiale în problema analizată (Platon, Aristotel, Plotin, Fericitul Augustin) au ca obiectiv punerea în relief a modului în care gândirea lor s-a întrepătruns și totodată delimitat una în raport cu cealaltă, în conceperea timpului și a eternității; ele sunt precedate de un capitol introductiv, ce explorează instrumentele lingvistice și filosofice ce au fertilizat terenul pentru lansarea propriu-zisă a problemei teologice și filosofice a timpului și eternității, și succedate de un capitol final, al cărui obiectiv este prezentarea unor retraduceri sau recontextualizări moderne a problemei antice despre timp și eternitate.

În capitolul I, „Expresii ale eternității și timpului la gânditorii presocratici”, dorim să ilustrăm sensurile în care presocraticii au utilizat termenii ce desemnează timpul și eternitatea. Am arătat că noțiunea de eternitate are un conținut cosmologic sau ontologic,

² D. Bentley Hart, *Atheist Delusions. The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*, Yale University Press, New Haven & London, 2009, p. xiv.

fiind exprimată prin diverși termeni ca αἰών, αἰδιος, ἀεὶ, ἀέναον, dar și ἀείζωον, μακροαίων, δολιχαίων (aceștia fiind unici în filosofia greacă timpurie). În schimb, utilizarea presocratică a lui χρόνος are valențe strict cosmologice. În al doilea rând, în acest capitol, încercăm să răspundem la întrebarea: a fost Parmenide cel care a introdus pentru prima dată conceptul eternității atemporale, prin expresia νῦν ἔστιν (*Fr.* 8.5-6)? Prin analiza controverselor ivite în jurul acestui punct, am conchis că viziunea durațională, și nu atemporală, rămâne cea mai pertinentă. Privitor la conceptul de timp, am indicat faptul că Heraclit utilizează αἰών ca sinonim lui χρόνος (*Fr.* 52) și vorbește despre un timp deopotrivă ciclic și liniar, admițând realitatea schimbării din cuprinsul ciclurilor temporale.

În capitolul al II-lea, „Eternitatea durațională și timpul iconic la Platon”, se discută dacă Platon a investit substantivul αἰών și derivații săi (*Tim.* 37.c.6-d.7), precum și verbul ἔστιν (*Tim.* 37.e.6) cu o semnificație atemporală. J. Whittaker deconstruiește sistematic și riguros ipoteza atemporală. În dialogul *Timaios*, Platon distinge între timp (creat, relaționat schimbării sau devenirii și divizibil în zile, nopți, luni, ani) și durată (necreată, aparținând ființei și indivizibilă). Dar, deși Platon nu a inaugurat o eternitate non-durațională, el a pregătit calea spre elaborarea ei propriu-zisă. O problemă conexă acestei tematici are ca scop investigarea caracterului etern sau temporal al lumii la Platon, noi urmând prima opțiune. Cu referire la timp, Platon îl definește ca pe αἰώνιον εἰκόνα (*Tim.* 37.d.6-7), ca pe o copie veșnică, ca pe o consecință pozitivă a bunătății și generozității divine. Natura iconică a timpului trimite la o viziune potrivit căreia acesta poartă cu sine un grad de *realitate* incontestabil și nu este o iluzie sau un accident, el aflându-se într-o legătură intimă cu modelul său. Timpul este o *paradigmă immanentă sensibilă*, Ideea de eternitate traducându-se în univers prin timp.

În capitolul al III-lea, „Timpul teologic și timpul fizic la Aristotel”, punctăm faptul că eternitatea aristotelică este durațională. Existența transcendentă posedă o durată veșnică – αἰών (*Cael.* 279a.18-22),

iar durata infinită a lumii este desemnată prin același $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ (*Cael.* 279a.22-28). Astfel, conchidem că, în gândirea aristotelică, $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ nu este în mod cert *atemporal*, ci el poate fi echivalat cu termenul de *supratemporal* sau *sempitern*. Totodată, Aristotel respinge în mod clar vreun început al lucrurilor în timp și este adeptul eternității lumii. În ceea ce privește timpul, în *Fizica*, Aristotel îl asociază mișcării ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), numărului ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$), măsurii ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$) și clipei ($\nu\acute{\upsilon}\nu$), definindu-l ca pe „numărul mișcării, după anterior și posterior” (*Phys.* 219b.2). Perceperea mișcării ca atare nu înseamnă recunoașterea timpului, ci, pentru ca acest fapt să aibă loc, trebuie să existe o percepere a anteriorului și posteriorului în mișcare și un proces de numărare fondat pe acestea. O altă problemă luată în discuție este dacă Aristotel a *psihologizat* timpul: el se întrebă dacă timpul ar exista sau nu dacă nu ar fi sufletul (*Phys.* 223a.21-22). Am reliefat însă că nu este vorba aici despre o viziune subiectivă asupra timpului și că intenția aristotelică este de a creiona doar faptul că timpul este aspectul numărabil al mișcării și că nimic numărabil nu există fără ca cineva să numere.

Capitolul al IV-lea, „Inovații plotiniene cu privire la conceptele de timp și eternitate”, are ca obiect analiza definiției plotiniene a eternității atemporale ca *viață a Intellectului* și a timpului ca *viață a Sufletului*, în cadrul tratatului *Despre timp și eternitate* (III.7). După cum arată W. Beierwaltes, între eternitate și Intellect se stabilește o identitate *dinamică* și nu una tautologică, sterilă, ce păstrează și depășește în același timp diferența; cuprinderea și participarea ce determină relația celor doi termeni este reciprocă și imanentă. Eternitatea este desemnată în termenii lui „este”, „acum” (*Enn.* 3.7.3.29-38) și „întotdeauna” (*Enn.* 3.7.2.28-29), termeni pe care Plotin îi folosește într-un sens *detemporalizat*. Dar Plotin utilizează două reprezentări ale Intellectului, una durațională (când vorbește despre viața divină), cealaltă non-durațională (aplicată Intellectului identic cu Formele). Acest lucru poate fi pus pe seama stilului său de variație continuă a punctului de vedere, de paradox deliberat, de tensiune nerezolvată (A. H. Armstrong) sau putem pur și simplu postula că el alunecă

într-un limbaj durațional și că uzul detemporalizat al termenilor îl descalifică în final pe acesta (R. Sorabji). Timpul, după ce a ieșit din principiu, poate imita unitatea și totalitatea eternității doar în succesiune, din momentul generării sale fiind numai o imagine. Ambele însă sunt *viață*: eternitatea în măsura în care este unitatea imutabilă a stabilității și a mișcării Intelectului, iar timpul deoarece e mișcare și schimbare a Sufletului ce gândește *discursiv*. Important de subliniat este și faptul că Plotin nu *psihologizează* timpul *de-cosmologizându-l*. Timpul ca viață a sufletului uman se bazează întotdeauna pe timpul ca viață a Sufletului Lumii. În ceea ce privește chestiunea eternității lumii, prin analiza sensurilor conceptului de γενητόν, se observă poziția lui Plotin cu privire la acest punct: potrivit lui, toate ființele situate dedesubtul Unului sunt generate în măsura în care toate au un principiu deasupra lor. Dintre acestea, unele sunt temporale, iar restul atemporale. Această diviziune plotiniană reflectă o extraordinară și inovativă formulare a relației dintre exegeza din *Timaios* și teoria sa despre Ipostaze.

În capitolul al V-lea, „Eternitatea lui Dumnezeu și timpul interiorității personale la Fericitul Augustin”, dorim să înfățișăm modul în care gândirea augustiniană s-a intersectat sau s-a aflat în opoziție cu gândirea greacă, îndeosebi cu cea plotiniană, în dezbaterile asupra timpului și eternității, subliniind, prin aceasta, și specificitatea gândirii augustiniene. Astfel, observăm că la Fericitul Augustin imutabilitatea este în mod clar legată de temele neoplatonice ale ființei autentice, ale identității și eternității. În Dumnezeu nu există „a fost” sau „va fi”, ci doar *este* (*De Civ. Dei* XI, 6). Imutabilitatea divină nu împiedică afirmarea a noi lucruri despre Dumnezeu: faptul că ceva nou este spus despre Dumnezeu nu implică o schimbare a substanței Sale. Extrem de semnificativ este că Fericitul Augustin inițiază o *teologie a Exodului*, în măsura în care el a reținut ca decisivă în elaborarea conceptului de eternitate noțiunea platonice a ființei neschimbabile, retradusă într-o teologie a Trinității și a Întrupării de-a lungul meditației psalmice (*En. in Ps.* 101, 10). Cu privire la chestiunea timpului, confruntându-se cu aporia ființei și

neființei acestuia, și cu cea a măsurării lui, Fericitul Augustin ajunge la noțiunea unui prezent triplu căruia îi corespunde memoria, atenția și așteptarea, și la lovitura adusă paradigmei cosmologice și fizice a timpului, pentru a culmina în celebra definiție a timpului ca *întindere a sufletului personal* (*Conf. XI, 26, 33: distentio animi*), și nu universal, de sorginte plotiniană. În controversa în jurul de-cosmologizării totale a timpului, am indicat două poziții antagonice, cea a lui R. Teske (ce argumentează ideea unui Suflet al Lumii la Fericitul Augustin și a unui timp corelativ acestuia) și P. Ricoeur (ce arată că Fericitul Augustin respinge și se emancipează total de timpul fizic), noi optând pentru viziunea echilibrată a lui J. Guittou, ce admite timpul interior, fără excluderea totală a celui exterior. Cu referire la creația temporală a lumii, Fericitul Augustin pune între lume și Dumnezeu o *relație unilaterală*, în sensul în care lumea depinde total și necesar de Dumnezeu, atâta vreme cât ea există. Dar Dumnezeu nu depinde de lumea care îi este subordonată: el o produce cum vrea, când vrea și atâta timp cât o vrea. Pentru Plotin lumea este un *act secund*; pentru Augustin, ea este un *efect contingent*.

În capitolul al VI-lea, „Abordări moderne privind timpul și eternitatea”, am luat în considerare o serie de interpretări moderne ce vizează cele două concepte. Astfel, am început cu abordarea *teologică*, mai întâi printr-o privire comparativă între timpul ciclic și timpul personal, apoi prin analiza perspectivei pr. prof. Dumitru Stăniloae. Acesta accentuează că efortul de a reuni doctrina despre imutabilitatea divină (ce vine dinspre filosofia greacă) cu cea despre viața și iubirea lui Dumnezeu (de tip biblic) a fost împlinit prin doctrina despre *energiile necreate*. Eternitatea se fundamentează pe tripersonalitate, întrucât numai interioritatea și comuniunea oferă plenitudinea vieții. Timpul este perceput ca durata așteptării divine de la bătaia lui Dumnezeu la ușă până la deschiderea ei deplină. Acesta este timpul *viu*, când suntem receptivi chemării divine și orientați spre *viitor*, spre dinamica unei stări tot mai depline; acest timp este diferențiat de timpul *morții* sau de timpul *material*, egoist, în care ne închidem față de celălalt și în care îl percepem pe acesta

ca pe un obiect al propriilor interese. Timpul *real* suferă de ambiguitate, putând fi direcționat spre o existență dăruitoare sau moartă. Argumentele aduse în favoarea irealității timpului, cărora le-a dat expresie gânditorul idealist J. E. McTaggart prin configurarea unor *serii A* (ce corespund timpului dinamic) și *serii B* (asociate timpului static), au fost aduse în atenție deoarece ele au marcat întreaga dezbatere ulterioară asupra timpului. Nu putem uita, desigur, de M. Eliade și de contribuția sa adusă celor două concepte în domeniul Istoriei Religiilor. El vorbește despre un timp *cosmic* și un timp *istoric*, în cadrul studiilor sale asupra concepției arhaice a omului și a comparației acesteia cu mentalitatea iudeo-creștină, precum și despre o viziune ce abolește *orice* timp, de regăsit în gândirea indiană.

Capitolul I

Expresii ale eternității și ale timpului la gânditorii presocratici

I.1. Tabloul conceptual presocratic privind eternitatea și timpul

În gândirea presocratică, conceptul de eternitate are un conținut cosmologic sau ontologic. Aspectul cosmologic se referă la cosmogonia și/ sau natura substanței materiale, iar cel ontologic la viața celor supuse morții, la viața divină, natura gândirii și/ sau natura ființei. Cuvintele care denotă în mod obișnuit toate acestea sunt αἰών³

³ R. B. Onians (*The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 200-209 *passim*) arată că semnificația primară a lui αἰών nu se referă la o perioadă de timp, ci la *substanța vitală* necesară pentru a trăi: *Hymni Homerici In Mercurium* 4, 42: „și a scos măduva țestoasei de munte” – αἰών ἔξετόρησεν ὄρεσκάοιο χελώνης (cf. trad. H. G. Evelyn-White, în *Hesiod, The Homeric Hymns, and Homericica*, William Heinemann/ The Macmillan Co., London/ New York, 1914, p. 180); aici e posibil ca αἰών să însemne într-un mod mai general fluidul vital, substanța umedă opusă carapacei uscate. Semnificația de *sursă vitală de putere* apare în mod clar în: *Odyssea* 5.160-1: „nu lăsa viața să îți slăbească” – μηδέ τοι αἰών φθινέτω (cf. trad. A. T. Murray, în *The Odyssey*, vol. I, Harvard University Press/ Heinemann, Cambridge, Mass./ London, 1945, p. 180); cea care vizează *viața* sau un „lucru”, asemenea lui ψυχή, care persistă în timp, este prezentă în: *Od.* IX, 523-4: „aș fi eu în stare să îți răpesc sufletul și viața?” – αἶ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰώνος σε δυναίμην εὔνιν (cf. trad. A. T. Murray, p. 340); sensul de *durată* de a trăi acordată fiecărui om de a trăi este exemplificat în: *Ilias* IV, 478: „dar scurtă a fost durata vieții sale” – μινυθᾶδιος δέ οἱ αἰών (cf. trad. A.T. Murray, în *The Iliad*, vol. I, Heinemann/ Putnam’s sons, London/ New York, 1928, p. 188). Nu e greu de observat cum un cuvânt ce desemnează fluidul vital ajunge să însemne viața pe care acel fluid o conține și reprezintă, și deci viața considerată temporal, perioada de viață ce depinde de acesta. Conotația temporală crește gradual prin asocierea

și ἀίδιος⁴. Cu o frecvență mult mai redusă sunt utilizați termeni precum ἀέναν, ἀείζων, μακροίων, δολιχαίων, care presupun doar un aspect particular al eternității, în funcție de stilul specific presocraticului în cauză. Cuvintele ἀείζων, μακροίων și δολιχαίων sunt termeni compuși, folosiți poetic de către Heraclit și Empedocles

populară cu αἰεὶ, αἰεῖ, până ce termenul ajunge să indice eternitatea divină. Însă pentru a afla sursa conceptului nu trebuie să ne îndreptăm atenția către αἰεὶ, αἰεῖ sau *aevum*, ci către αἰό-λλω („mă mișc rapid”) și αἰό-λοσ („rapid”) corelate „sufletului” și către anglo-saxonul *sawol* și goticul *saiwala*, ce fac referire la sânge și la sinele conștient. De asemenea, sunt relevante goticul *saiws* („acumulare de apă”), sanscristul *ayúh* („mobil”, „viu”) și *āyúh* („element vital”, „viață”, „perioadă de viață”). E. Degani (*AIQN da Omero ad Aristotele*, Università di Padova, pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. 37, 1961, p. 17-20) amintește de prodigioasa evoluție semantică a termenului, punctând faptul că αἰών-ul homeric nu are, în cea mai mare parte a aparițiilor sale, valoare temporală, ci se referă la forța activă internă omului. El observă că legătura dintre αἰών și ψυχή se va perpetua, indicând Sufletul Lumii ce învește cosmosul. A. J. Festugière („Le sens philosophique du mot AIQN. À propos d’Aristote, *De Caelo* I 9”, în *Études de philosophie grecque*, J. Vrin, Paris, 1971, p. 269) insistă asupra faptului că semnificația primară a termenului αἰών este aceea de durată a vieții individuale, după cum se observă și în textele homerice. Această durată este în mod clar limitată. Tranziția către semnificația de eternitate păstrează însă caracterul datelor inițiale: atunci când durată de viață este cea a cosmosului care își reînnoiește indefinit unitatea, αἰών devine o durată de viață nelimitată. Atunci când această durată este cea a unei viețuitoare ce conține toate Inteligibilele imuabile, fiind și ea imuabilă, ca în neoplatonism, αἰών devine eternitatea propriu-zisă, eternul prezent. Pentru o discuție detaliată asupra semnificațiilor prefilosofice ale termenului vezi și Heleen M. Keizer, *Life, Time, Entirety – A Study of AIQN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, Ph.D. Diss., University of Amsterdam, Amsterdam, 1999, p. 15-57.

⁴ Termenul ἀίδιος are ca obiect ceea ce dăinuie pururi: *Hymni Homerici Hestian* 29.3: „sălaş veșnic” – ἔδρην ἀἰδίου (cf. trad. H. G. Evelyn-White, p. 454) sau timpul: Antiphon Orat., *In novercam* 21.2-3: „vă îndemn să îl răzbunați odată pentru totdeauna pe cel care fost dat morții pe nedrept” – Ἐγὼ μὲν γε τῷ θεονεῶτι ὑμᾶς κελεύω καὶ τῷ ἡδικημένῳ τὸν ἀἰδίου χρόνον τιμωροὺς γενέσθαι (cf. trad. K. J. Maidment, în *Minor Attic Orators*, vol. I: *Antiphon, Andocides*, William Heinemann/ Harvard University Press, London/ Cambridge, Mass., 1941, p. 26). Vezi *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, with a revised supplement, revised and augmented throughout by H.S. Jones (LSJ), new edition, Oxford University Press, 1996⁹, p. 36.

și unici în filosofia greacă timpurie. Un alt termen crucial în înțelegerea presocratică a eternității este temporalul *ἀεὶ* („întotdeauna”) ce desemnează durata temporală a subiectului cu referire la trecut (*ἦν*), prezent (*ἔστιν*) și viitor (*ἔσται*). În ceea ce privește timpul, utilizarea presocratică a lui *χρόνος*⁵ emerge în mod exclusiv într-un context cosmologic.

I.1.1. Aspectul cosmologic și ontologic al eternității

Semnificația cosmologică a eternității apare la o seamă de autori presocratici, însumând următoarele subiecte⁶:

Autorul și referința	Fragmente existente	Subiectul
Empedocles ⁷ , <i>Fr.</i> 16.9 (Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium</i> VII, 29)	τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών – „veacul de veac al acestora două capăt nu are” ⁸	Durata nesfârșită a Iubirii și a Conflictului în alcătuirea cosmosului.

⁵ Pentru popoarele antice, timpul nu era un cadru de referință neutru și abstract; mai mult, el nu era separat de propriile conținuturi: evenimentele nu erau în timp, ci ele erau timpul, motiv pentru care se poate vorbi de timpuri multiple și concrete (e.g., *Ecclesiastul* 3, 1-2). Gândirea teogonică și poetică greacă oferă prima sugestie potrivit căreia timpul este ipostaziat într-o singură entitate universală, într-un principiu cosmologic și într-un zeu (Pherecydes, *Fr.* 1.2). Filosofia naturală greacă începe să respingă viziunea unui timp personificat și deificat și să privească timpul, spațiul și mișcarea ca principii abstracte. Acest pas este realizat de Anaximander, pentru care timpul reține un rol în cursul naturii, însă nașterea și moartea nu mai sunt determinate de voința timpului, ci de cea a necesității (*Fr.* 1.2-5). Cf. P. E. Ariotti, „The Concept of Time in Western Antiquity”, în J. T. Fraser, N. Lawrence (ed.), *The Study of Time*, vol. II, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/ New York, 1975, p. 70-71.

⁶ Referințele îi aparțin lui G. Stamatellos, prezentate în lucrarea *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York Press, Albany, 2007, p. 97. Toate fragmentele presocratice au fost selectate din ediția *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, H. Diels, W. Kranz (ed.), Weidmann, Dublin/ Zurich, 1966⁶.

⁷ Empedocles este singurul presocratic care folosește sistematic, într-un sens poetic-filosofic, termenii de *αἰών*, *αἰδώς*, *χρόνος* și *ἀεὶ*, aplicându-le la trei niveluri ontologice diferite, organizate ierarhic astfel: 1. principiile veșnice și nemuritoare (Iubirea și Conflictul) 2. viața nepieritoare a zeilor și cea îndelungată a semizeilor

Empedocles, Fr. 17.20 (Simplicius, <i>In Aristotelis physicorum libros commentaria</i> 158, 1)	γίγνονταί τε καὶ οὐ σφίσιβ ἔμπεδος αἰῶν – „astfel ele se nasc și nu au o viață neîntreruptă” ⁹	Lucrurile muritoare nu au o viață care să dureze continuu.
Philolaus, Fr. 21.14 (Stobaeus, <i>Anthologium</i> I, 20, 2)	τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ – „partea care se mișcă se rotește de la veșnicie la veșnicie” ¹⁰	Partea activă a cosmosului se mișcă de la „veșnicie spre veșnicie”.
Philolaus, Fr. 21.20 (Stobaeus, <i>Anthologium</i> I, 20, 2)	κόσμον ἡμεν ἐνέργειαν αἰδιδιον θεῶ – „universul ar trebui să fie o activitate veșnică a zeului” ¹¹	Cosmosul este activitatea veșnică a Zeului.
Philolaus, Fr. 21.4-5 (Stobaeus, <i>Anthologium</i> I, 20, 2) Philolaus, Fr. 21.6-7 (Stobaeus, <i>Anthologium</i> I, 20, 2)	παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατ διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα – „căci el (universul) dăinuie deopotrivă indestructibil și neînfrânt într-un timp fără capăt” ¹² ἄλλ' ἦν ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα διαμενεῖ – „dar acest univers a fost din veșnicie și va dăinui până în veșnicie” ¹³	Cosmosul dăinuie etern, indestructibil și inepuizabil.

3. viața temporală și trecătoare a celor aflate în devenire. De asemenea, el este primul presocratic care asociază timpul și eternitatea vieții, prin introducerea cuvintelor compuse μακροαίων și δολιχαίων, ce exprimă viața (βίος) zeilor și a semi-zeilor. Cf. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics...*, p. 117.

⁸ Trad. Felicia Ștef, în Adelina Piatkowski, I. Banu (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979, p. 478.

⁹ Cf. trad. G. S. Kirk, J. E. Raven, în Idem (ed.), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* by idem, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 327.

¹⁰ Cf. trad. Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1948, p. 108.

¹¹ Cf. trad. Kathleen Freeman, p. 108.

¹² Cf. trad. Kathleen Freeman, p. 108.

¹³ Cf. trad. Kathleen Freeman, p. 108.

<p>Philolaus, <i>Fr.</i> 23.1-3 (Iamblichus, <i>In Nicomachi arithmeticae introductionem</i> 10, 22)</p>	<p>δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς κρατιστεύουσιν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν – „numărul este legătura conducătoare și autogenerată care menține stabilitatea perpetuă a conținuturilor universului”¹⁴</p>	<p>Numărul este legătura autogenerată ce controlează dăinuirea perpetuă a cosmosului.</p>
<p>Philolaus, <i>Fr.</i> 6, 2-3 (Stobaeus, <i>Anthologium</i> I, 21, 7)</p>	<p>περὶ δὲ φύσιος καὶ ἀρμονίας ᾧδε ἔχει ἅ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἰδῖος ἔσσα – „așa este cu natura și armonia: ființa lucrurilor este veșnică”¹⁵</p>	<p>Lucrurile veșnice sunt determinate de natură și armonie.</p>
<p>Heraclit, <i>Fr.</i> 30.2-5 (Clemens, <i>Stromata</i> V, 105)</p>	<p>κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεσσόμενον μέτρα – „această lume, aceeași pentru toți, n-a făurit-o nici vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge”¹⁶</p>	<p>Cosmosul e perpetuu datorită substanței sale, <i>i.e.</i>, un foc veșnic viu.</p>

¹⁴ Cf. trad. Kathleen Freeman, p. 108.

¹⁵ Cf. trad. Kathleen Freeman, p. 105.

¹⁶ Trad. A. Piatkowski, I. Banu, în Idem (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 354.

Aspectul ontologic al eternității este configurat tematic și terminologic astfel¹⁷:

Autorul și referința	Fragmente existente	Subiectul
Empedocles, Fr. 110.16 (Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium</i> VII, 29)	ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσοντα – „la îndemână toate ți-or fi de-a lungul vieții” ¹⁸	Învățăturile adevărate există pentru întreaga noastră viață.
Empedocles, Fr. 129.14 (Porphyrius, <i>Vita Pythagorae</i> V, 30)	δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν – „vârste de oameni” ¹⁹	Generațiile umane.
Empedocles, Fr. 21.16 (Simplicius, <i>In Aristotelis physicorum libros commentaria</i> 159, 13) Fr. 23.10 (Simplicius, <i>In Aristotelis physicorum libros commentaria</i> 159, 27)	τε θεοὶ δολιχαίων – „zei fără moarte” ²⁰ τε θεοὺς δολιχαίωνας – „zei fără moarte” ²¹	Zei posedă imortalitatea.
Empedocles, Fr. 115.51 (Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium</i> VII, 29; Plutarchus, <i>De exilio</i> 17, 607c)	δαίμονες οἶτε μακροαἰῶνος λελάχασι βίοιο – „semizeii a căror soartă e viața lungă” ²²	Semizeii posedă viață îndelungată.
Empedocles, Fr. 115.47-48 (Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium</i> VII, 29; Plutarchus, <i>De exilio</i> 17, 607c)	ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκους – „este-o sentință a Necesității, o hotărâre veche și veșnică, de zei votată și pecetluită” ²³	Decretul divin al necesității este veșnic și pecetluit prin jurământ.

¹⁷ Referințele aparțin lui G. Stamatellos, prezente în lucrarea *Plotinus and the Presocratics...*, p. 98 și 118.

¹⁸ Trad. Felicia Ștef, p. 512.

¹⁹ Trad. Felicia Ștef, p. 521.

²⁰ Trad. Felicia Ștef, p. 481.

²¹ Trad. Felicia Ștef, p. 482.

²² Cf. trad. G. S. Kirk, J. E. Raven, p. 351.

²³ Trad. Felicia Ștef, p. 516.

Heraclit, <i>Fr. 29.2-3</i> (Clemens, <i>Stromata V</i> , 60)	αἰεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν – „oamenii superiori preferă un singur lucru celorlalte: gloria veșnică față de cele trecătoare” ²⁴	Oamenii trebuie să caute gloria veșnică care e preferabilă lucrurilor trecătoare.
Heraclit, <i>Fr. 52.1-2</i> (Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium IX</i> , 9)	αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆ – „durata vieții este un copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc; este domnia unui copil” ²⁵	Durata vieții este un copil care se joacă.
Melissus, <i>Fr. 4.2-3</i> (Simplicius, <i>In Aristotelis physicorum libros commentaria 110</i> , 2)	ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδιόν οὔτε ἄπειρόν ἐστιν – „nimic, ce are început și sfârșit, nu e veșnic, nici nesfârșit” ²⁶	Tot ce are un început și un sfârșit în timp nu e veșnic și nici infinit (așa cum este ființa).
Melissus, <i>Fr. 7.4</i> (Simplicius, <i>In Aristotelis physicorum libros commentaria 111</i> , 18)	οὕτως οὖν αἰδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἐν καὶ ὅμοιον πᾶν – „astfel dar ființa e veșnică și nesfârșită, și una și aceeași în totul” ²⁷	Ființa este veșnică, infinită și omogenă.

I.1.2. Aspectul cosmologic al timpului

Fragmentele cosmologice ale timpului sunt dispuse după cum urmează²⁸:

²⁴ Trad. A. Piatkowski, I. Banu, p. 354.

²⁵ Cf. trad. C. H. Kahn, în Idem (ed.), *The Art and Thought of Heraclit. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 71 și trad. A. Piatkowski, I. Banu, p. 357.

²⁶ Trad. D. M. Pippidi, în A. Piatkowski, I. Banu (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 302.

²⁷ Trad. D. M. Pippidi, p. 302.

²⁸ Referințele aparțin lui G. Stamatellos, prezente în lucrarea *Plotinus and the Presocratics...*, p. 99.

Autorul și referința	Fragmente existente	Subiectul
Pherecydes, <i>Fr. 1.2</i> (Diogenes Laërtius, I, 119)	Ζᾶς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη – „Zeus și Timpul au existat întotdeauna, și Chthonia” ²⁹	Timpul este un principiu cosmic, autogenerat și care dăinuie mereu.
Anaximander, <i>Fr. 1.1-3</i> (Simplicius, <i>In Aristotelis physicomum libros commentaria</i> 24, 13)	ἀρχὴν (...) εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν – „începutul lucrurilor este apeiron-ul (...) de acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului” ³⁰	Timpul este ordonatorul cosmosului.
Pitagoreicii, <i>Fr. 33.1-3</i> (Aristotel, <i>Physica</i> IV, 10, 218a35)	οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναι φασὶν [τὸν χρόνον], οἱ δὲ τὴν σφαιραῖαν αὐτήν. Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαιραῖαν τοῦ περιέχοντος εἶναι – „unii spun că timpul este mișcarea întregului [Univers], iar alții că este însăși sfera. Totuși timpul este o parte a mișcării circulare” ³¹	Timpul este mișcarea sferei cerești.
Pitagoreicii, <i>Fr. 34.5-34.6</i> (Eudemus, <i>Fr. 51</i>)	μίας γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς κινήσεως, ὁμοίως δὲ καὶ πολλῶν τῶν αὐτῶν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν καὶ ταῦτόν, καὶ ὁ τούτων δὴ ἀριθμός· πάντα ἄρα τὰ αὐτά, ὥστε καὶ ὁ χρόνος – „căci mișcarea fiind una	Timpul este echivalat numărului și identic cu sine însuși.

²⁹ Cf. trad. G. S. Kirk, J. E. Raven, în Idem (ed.), *The Presocratic Philosophers*, p. 55.

³⁰ Trad. M. Marinescu-Himu, în A. Piatkowski, I. Banu (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979, p. 181.

³¹ Trad. M. Nasta, în A. Piatkowski, I. Banu (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, p. 54.

	singură și aceeași, ceea ce vine mai înainte și ceea ce vine ulterior, din multele întâmplări identice, nu este decât unul și același lucru și există un număr al acestora. Toate sunt deci aceleași, astfel încât și timpul [este identic întru totul cu sine însuși]" ³²	
Pitagoreicii, <i>Fr. 37.30</i> (Aristotel, <i>De Caelo</i> B13, 293a 18)	ἄστρον δὲ τὴν γῆν ἔλεγον ὡς ὄργανον καὶ αὐτὴν χρόνου – „și mai ziceau că pământul este un astru, întrucât trebuie socotit și el un instrument <de producere> a timpului” ³³	Pământul este un instrument al timpului.
Xenophanes, <i>Fr. 18.2-3</i> (Stobaeus, <i>Anthologium</i> I, 8, 2)	οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖο' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον – „Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci, cu vremea, căutând, izbutesc să găsească ce-i mai bun” ³⁴	Procesul temporal revelează știința ascunsă a lucrurilor.
Melissus, <i>Fr. 7.9-10</i> (Simplicius, <i>In Aristotelis physicorum libros commentaria</i> 111, 18)	εἰ τοίνυν τριχὶ μιῆι μυρίοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ – „Așa fiind, de s-ar preface fie și cu un fir de păr în zece mii de ani, în sumedenia timpului s-ar prăpădi cu totul și cu totul” ³⁵	Întregul temporal nu schimbă Ființa.
Empedocles, <i>Fr. 110.21-22</i> (Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium</i> VII, 29)	ἢ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένῳ χρόνῳ σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἰκέσθαι – „Cu-adevărat ele te-or părăsi în scurgerea vremii/ Căci ele tind să se regăsească-n urmași, din iubire” ³⁶	Recurența veșnică a Timpului.
Empedocles, <i>Fr. 30.6</i> (Aristotel, <i>Metaphysica</i> II, 4, 1000b12)	τελειομένῳ χρόνῳ – „s-a împlinit sorocul” ³⁷	Împlinirea Timpului.

³² Trad. M. Nasta, p. 54-55.

³³ Trad. M. Nasta, p. 53.

³⁴ Trad. D. M. Pippidi, în A. Piatkowski, I. Banu (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, p. 197.

³⁵ Trad. D. M. Pippidi, p. 302.

³⁶ Trad. Felicia Ștef, p. 512.

³⁷ Trad. Felicia Ștef, p. 485.

Empedocles, <i>Fr.</i> 115.53 (Hippolytus, <i>Refutatio omnium haeresium</i> VII, 29; Plut., <i>De exil.</i> 17, 607c)	φυσόμενος παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν – „din ei se nasc în scurgerea vremii, chipuri diverse” ³⁸	Formele muritoare sunt într-o continuă schimbare în Timp.
---	---	---

I.2. Problema eternității atemporale la Parmenide

Deși Parmenide³⁹ nu utilizează niciodată termenii de αἰών sau αἰδιος, el ajută la pregătirea îndelungatului drum care va culmina în emergența conceptului de *eternitate atemporală* și de *prezent etern*, prin postularea unei ființe ce rezidă în unitate și e neschimbătoare: „Nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce *e acum* laolaltă, una, neîntreruptă” (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές)⁴⁰. Fragmentul contrastează cu afirmația lui Heraclit – „a

³⁸ Trad. Felicia Ștef, p. 516.

³⁹ Parmenide din Elea (născut între 544-541/ 515-510 î.Hr. și mort spre finele primelor decade ale sec. al V-lea) este unul dintre cei mai influenți filosofi presocratici, respingând realitatea schimbării. El este autorul unei singure lucrări – poemul *Despre Natură* (redactat cel mai probabil spre sfârșitul sec. al VI-lea și începutul sec. al V-lea î.Hr.), al cărui stil este însă preponderent prozaic și deseori obscur. Poemul cuprinde două secțiuni: „Calea adevărului” și „Calea aparenței”. Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, în Idem (ed.), *The Presocratic Philosophers*, p. 263-266.

⁴⁰ Întregul pasaj ce integrează fragmentul 8.5-6 este imposibil de subdivizat, fiecare afirmație implicând o negație corespunzătoare (cf. *Ibidem*, p. 273), motiv pentru care îl vom reda integral: *Fr.* 8.1-21 (Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 145, 1): „Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea ce zice că <ființa> este. De-a lungul ei, sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e și nepieritoare, întreață, neclintită și fără capăt: (5) *nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una și neîntreruptă*. Ce obârșie i-ai putea găsi? Ce fel și de unde ar fi putut crește? Căci n-am să te las să spui nici să gândești că <s-a putut ivi din neființă>: nu se poate într-adevăr spune nici gândi că ceea ce nu este <este>. Și-apoi ce nevoie ar fi putut-o face (10) – ivită din nimic – să se nască mai târziu ori mai devreme? Așa că trebuie neapărat <să credem> că este întru totul, ori că nu este. Și iarăși niciodată tăria convingerii nu va încuviința că din neființă se poate naște altceva decât neființă. Din această pricină, Dreptatea n-a lăsat <Ființa> nici să se nască nici să piară, slobozind-o din legături, (15) ci o ține bine. Hotărârea în această privință stă în alternativa: este sau nu este. Hotărât e însă, cum și trebuie, că, neputând fi nici gândită nici formulată, una din căi să fie lăsată la

fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu⁴¹ – referitoare la perenitatea cosmosului. Dacă lumea heraclitiană *auto-generată*⁴² „a fost”, „este” și „va fi” *întotdeauna* în procesul generării și al distrugerii prin acțiunea focului „veșnic viu”, ființa parmenidiană *negenerată*⁴³ și indestructibilă „nici nu era” și „nici nu va fi”, existând continuu. În acest context, utilizarea de către Heraclit a termenului ἀεὶ și a compusului ἀείζωον dă mărturie clară pentru subzistența cosmosului și a substanței sale veșnic vii într-o temporalitate perpetuă și într-un prezent încadrat temporal. Parmenide însă omite adverbul și pare a respinge orice secvențialitate temporală din ecuația ființei⁴⁴. Acest fapt a generat în rândul cercetătorilor interpretări diverse vizavi de natura eternității parmenidiene, ce s-au configurat într-o seamă de poziții contradictorii.

Panorama controverselor este construită de exponenții eternității atemporale în diferite forme (G. E. L. Owen, A. P. D. Mourelatos,

o parte (căci nu e calea adevărată) și că cealaltă care zice *este*, e și cea adevărată. Cum ar putea, într-adevăr, să piară ceva care este, cum ar putea să se nască? (20) Căci, de s-a născut, nu este, și nici de trebuie să fie cândva în viitor. Astfel nașterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală” – ἐξ ἐμέθεν ὀρθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστὶ γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρεὸς ὤρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί. οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρισις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος [trad. D. M. Pippidi, în A. Piatkowski, I. Banu (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 235-236].

⁴¹ Fr. 30.3-4.

⁴² Fr. 30.2-3.

⁴³ Fr. 8.19.

⁴⁴ Cf. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics...*, p. 105-106.

W. Kneale, R. Sorabji, R. Hoy), de aderenții perspectivei punctualiste (J. Barnes) sau de susținătorii continuității temporale a ființei, a căror viziune rămâne cea mai pertinentă⁴⁵ (L. Taran, D. Gallop, P. Manchester)⁴⁶.

⁴⁵ Pe parcursul lucrării vom analiza punctual în ce măsură eternitatea atemporală și prezentul etern sunt produsul gândirii medioplatonice, neoplatonice și creștine, și nu al reflecției parmenidiene sau platonice.

⁴⁶ Printre cercetătorii care introduc virgula în fragmentul central 8.5-6, pentru a despărți pe „acum” de „laolaltă”, se numără: R. Sorabji (*Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1983, p. 99): „Nor was it ever, nor will it be, since it now is, all together, one, continous”; W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 26): „It was not in the past, nor yet shall it be, since it now is, all together, one and continous”; G. E. L. Owen [„Plato and Parmenides on the Timeless Present”, în A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993², p. 272]: „Nor was it ever nor will it be; for it is now, all together, single, continous”; A. P. Mourelatos (*The Route of Parmenides*, revised and expanded edition with a new introduction, three supplementary essays and an essay by G. Vlastos, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2008, p. 105): „Nor was it ever, nor will it be, since it is now, all of it together”; D. Gallop („Introducere” la Parmenides of Elea, *Fragments*, a text and translation by idem, University of Toronto Press, Toronto, „Phoenix” Series: Supplementary Volume 18, 2000, p. 14): „Nor was (it) once, nor will (it) be, since it is, now, all together, one, continous”; J. Barnes [*The Presocratic Philosophers*, „The Arguments of the Philosophers” Series, T. Honderich (ed.), Routledge & Kegan Paul Ltd, London/ New York, 1982, p. 151]: „Nor was it ever, nor will it be; since now it is, all together, one, continuous”; G. S. Kirk, J. E. Raven (*The Presocratic Philosophers*, p. 273): „it was not in the past, nor shall it be, since it is now, all at once, one, continous”. G. Stamatellos (*Plotinus and the Presocratics...*, p. 106) notează că faptul acesta vine însă în contradicție cu mărturia lui Simplicius și cu legătura existentă între completitudinea („laolaltă”) și dăinuirea Ființei („acum”). Cei care optează pentru versiunea lipsită de virgulă sunt: W. Kneale („Time and Eternity in Theology”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 61, 1960-1961, p. 87): „It neither was at any time nor will be, since it is now all at once, a single whole”; L. Taran [„Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato”, în *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Leiden, 2001, p. 216]: „Being was not once (not being now), nor it will once be (not being now), because it exists now all together, one, continous”;

I.2.1. Ipoteza unei formule atemporale

G. E. L. Owen începe discuția asupra atemporalității parmenidiene aducând în atenție afirmațiile care se află la timpul prezent, fără a poseda însă vreo referință la timp. Ele au un timp verbal din punct de vedere gramatical, dar logic sunt lipsite de flexiune verbală. Este cazul afirmațiilor matematice precum „ $2 \times 2 = 4$ ” sau „există un număr prim între 125 și 128”; utilizarea unor astfel de enunțuri nu este înțeleasă dacă se întreabă, de pildă, în ce măsură încă mai există acel număr prim care obișnuia să fie între 125 și 128. Pornind de la acestea, am putea opera următoarea inferență: „astfel de afirmații

F. M. Cornford (*Plato and Parmenides, Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an introduction and a running commentary by idem, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, 1939, p. 36): „Nor was it ever, nor will it be, since it is now all at once, one, continuous”; P. Manchester [*The Syntax of Time. The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander*, „Studies in Platonism, Neoplatonism, and The Platonic Tradition Series”, vol. 2, R. M. Berchman, J. F. Finamore (ed.), Brill, Leiden/ Boston, 2005, p. 127]: „And (it) not sometimes was, nor will be, since Now (it) is all at once total”. Cei care înțeleg prin „it” un subiect nespecific al discursului sunt: R. Hoy („Parmenides' Complete Rejection of Time”, *The Journal of Philosophy*, vol. 91, nr. 11. 1994, p. 575), pentru care doar la sfârșitul expunerii parmenidiene putem conchide că pronumele desemnează „Ființa” sau „Unul”; D. Gallop (*Ibidem*, p. 14), care numește subiectul „realitate” sau „adevăr” doar în încheierea demonstrației sale; P. Manchester (*Ibidem*, p. 109), pentru care subiectul nu este denumit direct, ci îl putem numi „despre ceea ce se vorbește”. De asemenea, G. E. L. Owen („Eleatic Questions”, *The Classical Quarterly*, new series, vol. 10, nr. 1, 1960, p. 92 și 95) constată că subiectul nu e „Unul”, „Ființa unică” (sau „Universul”), ci „orice poate fi gândit sau vorbit”, „orice este”, opțiune urmată și de R. Sorabji (*Ibidem*, p. 99). C. H. Kahn („The Thesis of Parmenides”, *The Review of Metaphysics*, vol. 22, nr. 4, 1969, p. 710) argumentează că subiectul logic al tezei parmenidiene este „obiectul cunoașterii” sau „ceea ce poate fi cunoscut”. N. L. Cordero (*By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004, p. 59 și p. 63-64) consideră că nu se poate vorbi de un subiect în deschiderea afirmațiilor parmenidiene (*Fr.* 2.3), mai ales de unul denotat prin substantivul „ființă”, ci avem de a face cu o structură impersonală. Cu toate acestea, odată ce textul progresează putem decela un „subiect”: „ceea ce este fiind” (*Fr.* 8.3), ce atestă prezența reală și efectivă a faptului de a fi.

lipsite de timp verbal sunt despre entități lipsite de timp verbal". Numărul 4 nici nu continuă, nici nu încetează să fie „2×2”, pentru că nu are nicio istorie, nefiind mai în vârstă azi decât ieri. Alte afirmații de acest tip ar putea invalida inferența: „Ceasurile sunt dispozitive de măsurare a timpului” este o afirmație fără timp verbal, dar nu face referire la o clasă de ceasuri din care timpul este absent. Dar preocuparea pentru un anumit set de exemple și un stadiu al gândirii în care nu se distingeau proprietățile afirmațiilor de proprietățile lucrurilor afirmate, motivează perceperea entităților lipsite de timp ca suprapunându-se peste afirmațiile fără flexiune verbală. Faptul detașării unui timp gramatical de afiliațiile timpurilor verbale a fost descoperit de Parmenide singur, neputând fi susținut prin nicio mărturie că matematica pitagoreică l-a ajutat în acest sens. Așadar, subiectul tezei parmenidiene nu poate avea vreun început sau sfârșit în timp, sau vreo variație temporală, potrivit următoarei argumentații: „X este neschimbător: nu începe sau nu încetează să existe și nimic nu i se întâmplă; prin urmare, nimic nu îi poate fi atribuit la timpul trecut sau prezent, nici măcar faptul că a continuat și va continua să fie același lucru”. Asumpția parmenidiană are la bază înclinația grecilor de a privi scurgerea temporală ca sursă a schimbării. Atunci când Aristotel afirmă că lapsul temporal este imposibil fără schimbare⁴⁷, el beneficia de o îndelungată tradiție cu privire la aceasta, provocată de gândirea parmenidiană. Parmenide discreditează distincțiile impuse de celelalte timpuri și oferă o afirmație la timpul prezent, al cărei verb este fără flexiune verbală, fapt ce deschide calea pentru uzul mai sofisticat al aceluiași mecanism de către Platon. Adepții continuității temporale susțin că „X nu a existat numai la un anumit moment trecut sau viitor, ci există și acum”. Potrivit lor, Parmenide nu putea respinge utilizarea diferitelor timpuri verbale, întrucât, în polemica sa împotriva posibilității schimbării, subiectul său *rămâne* la fel⁴⁸. Iar aceasta înseamnă că ceea ce a fost mai este și că va fi continuu ceea ce este. Dacă el utilizează această

⁴⁷ *Ph.* 218b.21-23.

⁴⁸ *Fr.* 8.29-30.

premisă pentru a respinge orice distincție a timpurilor verbale, concluzia sa ar fi invalidat premisa pe care se fundamentează. Însă gândirea parmenidiană are o serie de inconsistențe, fiindu-i caracteristic a demonstra imposibilitatea schimbării și lipsa de plauzibilitate a distincțiilor temporale și, pe de altă parte, a prezenta argumentul ca implicând permanenta imutabilitate a subiectului. Acest procedeu este asemănător situației care trece de la refuzul conceptului de non-existență la asertarea existenței subiectului, în același timp argumentul fiind redat ca respingând existența schimbării. De asemenea, înțelegerea expresiei οὐδέ ποτ' din fragmentul central ca „nu la un anumit moment particular în contrast cu altul”, prezintă pentru a sublinia ideea de continuitate temporală și nu de atemporalitate, nu se justifică prin uzul grec comun, care vedea în ea mai degrabă următoare semnificație: „la niciun moment”. În ceea ce privește faptul că ceea ce este nu poate avea un început, Parmenide atrage atenția că primul eveniment, care are loc în mod unic la un anumit moment t , nu poate satisface condiția potrivit căreia există o rațiune suficientă pentru care el nu ar putea avea loc și la un moment anterior $t-n$. În concluzie, într-o lume fără evenimente, este puțin probabil ca Parmenide să fi admis distincțiile temporale. Asumția nerostită a lui Parmenide rămâne cea a *identității indiscernabilelor*, viz. dacă orice timp A are aceeași stare de fapt ca orice timp B, atunci nu există timpuri distincte⁴⁹.

A. P. D. Mourelatos afirmă că ἐστὶ nu posedă flexiune verbală și că Parmenide a înțeles această utilizare specifică adevărurilor necesare și logice sau definițiilor. O construcție strict temporală a fragmentului 8.5 permite o serie de interpretări: o interpretare ar atribui lui „acum” nu sensul său literal, ci semnificația de „continuu”, „în fiecare moment”, „o dată pentru totdeauna”, fapt ce s-ar traduce prin a spune: „nu e nevoie să existe în trecut sau în viitor, deoarece este continuu”. Însă nu putem deriva acest sens din text, căci Parmenide nu argumentează că nu e *nevoie* să spunem „a fost” și „va fi”, ci aspectul pe care îl subliniază este că nu *putem* spune deloc

⁴⁹ G. E. L. Owen, „Plato and Parmenides on the Timeless Present”, p. 271-283 *passim*.

aceste lucruri. O altă opțiune s-ar formula astfel: „nici nu a fost la un moment dat în trecut, *dar nu mai este* (a pierit), nici nu va fi la un moment dat în viitor, *dar nu este încă* (va fi născută)”. Dar faptul că „este acum” presupune ideea că nu a pierit sau că nu a fost născută. Totodată, a citi fragmentul prin prisma refuzului generării și al distrugerii este incorect atâta timp cât Parmenide nu expune aici nimic împotriva lor. Prezența lui „acum” este nefericită, dar nu există o cale simplă și directă de a exprima pe $\epsilon\sigma\tau\iota$ lipsit de flexiune verbală. Mai mult, putem semnală un contrast deliberat între absența lui $\alpha\iota\epsilon\iota$ atunci când se vorbește despre calea adevărului și apariția lui în domeniul lui $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ⁵⁰. Se observă că Parmenide evită și juxtapunerea (specifică lui Heraclit) lui „a fost, este și va fi” cu ceea ce este, dar o utilizează categoric cu privire la lucrurile din regimul lui $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ⁵¹. Argumentul parmenidian cunoaște așadar următoarea formulă: ceea ce un lucru *este*, în realitatea lui, nu e ceea ce *ajunge* să fie, sau ceea ce *urmează* să fie; așadar, nu există niciun motiv să extragem din textul parmenidian teza „identității indiscernabilelor”. Spre deosebire de Owen, Mourelatos găsește că e un corolar neîntemeiat a susține negarea realității timpului la Parmenide; teza care îl preocupă cu adevărat este cea a *non-temporalității realității*. Este vorba cu certitudine de o doctrină care proclamă independența sau neutralitatea a ceea ce este față de orice parte a timpului; dar nu este sigur că ar trebui să o glosăm în termenii absenței timpului (independenței de orice timp)⁵².

W. Kneale distinge între termenii de *etern* (necondiționat de timp) și *sempitern* (ceea ce dăinuie în timp), stipulând că introducerea

⁵⁰ Fr. 15.3 (Plutarch, *De facie in orbe lunae* 16, 6): „veșnic căutând spre razele soarelui” – $\alpha\iota\epsilon\iota\ \pi\alpha\pi\tau\alpha\iota\nu\sigma\alpha\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\gamma\acute{\alpha}\varsigma\ \eta\epsilon\lambda\iota\omicron\iota\omicron$ (trad. D. M. Pippidi, p. 239).

⁵¹ Fr. 19.3-5 (Simplicius, *De caelo* 558, 8): „Astfel dar, potrivit părerii, au luat ființă lucrurile acestea, și acum sunt și o dată vor pieri, după ce vor fi crescut; iar oamenii le-au dat nume, ca să fie semn fiecăruia” – $\omicron\upsilon\tau\omega\ \tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu\ \epsilon\phi\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu\ \epsilon\acute{\alpha}\sigma\iota\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\tau\prime\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\delta\epsilon\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\rho\alpha\phi\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\prime\ \omicron\nu\omicron\mu\prime\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\theta\epsilon\nu\tau\prime\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\eta\mu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\iota$ (trad. D. M. Pippidi, p. 240).

⁵² Cf. A. P. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, p. 104-111 *passim*.

primei noțiuni a fost realizată în poemul parmenidian și că *Unul* nu există doar pentru un moment, fiind descris adecvat într-un limbaj care nu utilizează timpurile verbale și succesiunea temporală. Aici întâlnim un ton *religios*, îndreptat împotriva doctrinei heraclitiene a fluxului universal și merit a celebra imutabilitatea *sferei celeste* (ce rămâne continuu în același loc). Astfel, e posibil ca eleatul să se fi gândit la *Unul* ca la un *Întreg* spațio-temporal de tip sferic. Acest întreg conține timpul, dar nu este el însuși în timp; iar în vorbirea despre el se face uz de prezentul lipsit de timp, specific matematicienilor ce doresc să exprime proprietățile figurilor geometrice și relațiile dintre numere. Kneale identifică în acest caz un filon pitagoreic al afirmațiilor parmenidiene, care trimite la recurența numerică a acelorași lucruri (anotimpuri) sau mișcări (solstiții, echinocții), de unde se poate deduce că și timpul este un acum identic; mai mult, faptul că lucrurile care se petrec mai devreme sau mai târziu, precum și numărul lor, sunt de asemenea identice, conduce la concluzia că și timpul trebuie să fie la fel⁵³. Deși expunerea are titlul de simplă ipoteză, Kneale subliniază că ceea ce este semnificativ de reținut constă în noțiunea unui mod de existență ce respinge orice distincție între trecut, prezent și viitor, ce reapare în doctrina platonice din *Timaios*⁵⁴.

R. Sorabji pornește de la premisa potrivit căreia conceptul de eternitate apare în gândirea occidentală la Parmenide, pentru a fi

⁵³ Cf. Pitagoreicii, *Fr.* 34.5-6.

⁵⁴ *Timaios* 37.e.3-38a.2 [*Platonis opera*, vol. IV, J. Burnet (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1967]: „Toate acestea sunt părți ale timpului și a fost cât și va fi sunt forme născute ale timpului, pe care, nedându-ne seama, le atribuim în mod greșit existenței veșnice. Căci noi spunem a fost, este și va fi, dar, într-o vorbire adevărată, numai este i se potrivește, în timp ce a fost și va fi se cad a fi enunțate despre devenirea ce se desfășoară în timp” – ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει (trad. P. Creția, C. Partenie, în Platon, *Opere complete*, vol. IV, Humanitas, București, 2004, p. 297).

preluat apoi de către Platon și platonici, aceasta fiind ruta care ajunge să influențeze gândirea creștină. Subiectul parmenidian există, dar nu la un moment sau punct anume și nici de-a lungul unei perioade de timp, el fiind lipsit de timp, fapt demonstrat de Sorabji prin delimitarea de celelalte interpretări existente. Cei care filtrează textul parmenidian prin optica unui *prezent temporal* special sunt supuși unor grave incoerențe (aici este vizată noțiunea de *prezent care dăinuie* atribuită, după părerea lui Sorabji, lui G. E. L. Owen; acesta din urmă ar conchide că Parmenide sfârșește în această poziție incoerentă, după ce a încercat să urmeze linia diferită de abolire a distincțiilor temporale; însă Owen este categoric că, în pofida inconsistențelor, Parmenide reușește totuși să surprindă ideea enunțurilor atemporale; de asemenea, *teoria clipei* sau *a punctului*, promovată de J. Barnes, este inclusă în categoria prezentului temporal). Este greu de realizat cum un prezent temporal poate exista fără un trecut și un viitor sau cum poate exista o clipă care să nu fie limita unei perioade precedente sau următoare. Dacă prezentul dăinuie, cum poate fi eternitatea laolaltă? Viziunea eternității punctualiste amintește că universul parmenidian nu conține vreo schimbare, deci nu conține nici perioade temporale. Dar concluzia adecvată ar fi că, lipsindu-i perioadele temporale, ar trebui să îi lipsească și orice clipă. Prin urmare, expresia „este acum” nu trebuie construită temporal, ci trebuie pusă în legătură cu termenul „laolaltă” pentru a exprima că subiectul nu există secvențial, etapă după etapă. Așadar, funcția lui „este acum” nu este de a mai păstra vreun apel la ideea de timp, ci de a exprima lipsa extensiei de tip non-temporal și non-punctualist. Alte poziții care admit durata susțin că lucrurile eterne există de-a lungul întregului timp, fapt opus ideii atemporale, existenței lor non-temporale. Ele se constituie în varianta *veșniciei timpului*. Însă principalul obstacol în reprezentarea subiectului parmenidian ca veșnic este dat de modul acestuia de a exista laolaltă și fără diviziuni⁵⁵. În acest caz, cum se mai poate afirma că se întinde de-a lungul

⁵⁵ Fr. 8.22: „Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel” – οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον (trad. D. M. Pippidi, p. 236).

întregului timp? Totodată, Sorabji ia în calcul și insistența lui L. Taran asupra limbajului durațional prezent în poemul parmenidian. Însă o formulă ca „de vreme ce”⁵⁶ sau sublinierea rămânerii în loc⁵⁷ coexistă cu cele care neagă orice durată, motiv pentru care e necesar să fie reinterpretat unul din cele două seturi de expresii. În acest sens, expresiile aparent duraționale nu reprezintă decât o modalitate firească de a exprima o perspectivă negativă, *viz.*, că nu există mișcare sau schimbare, fără a fi nevoie deci de implicarea duratei. Formula „în felul acesta, e în întregime continuă”⁵⁸ ar putea sugera stadii temporale distincte, însă ea face parte din încercarea de a exprima punctul de vedere negativ al inexistenței diviziunilor. Atunci când Parmenide înclină spre un limbaj temporal – „căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ființă” – putem oferi o parafrază atemporală potrivită: „căci nimic altceva nu este sau va fi, decât numai ceea ce este”⁵⁹. O ultimă strategie interpretativă aparține lui W. Kneale. Sorabji o numește *interpretarea ciclică* deoarece putem interzice folosirea lui „a fost” și „va fi” și chiar a unui „este” de factură temporală, datorită repetiției tuturor evenimentelor: tot ceea ce este va avea loc din nou în cicluri, exact cum are loc acum, de unde și inadecvarea timpurilor verbale. Nu putem spune că ceva a fost, pentru că este în mod egal adevărat că va fi. Mai mult, subiectul parmenidian este asemenea unei sfere⁶⁰, deci ciclic. Însă este dificil a concepe preluarea unei viziuni pitagoreice de către Parmenide în fața

⁵⁶ Fr. 8.5.

⁵⁷ Fr. 8.29-30: ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶν τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει – „Aceeși în aceeași stare zăbovind, zace în sine și astfel neclintită, rămâne locului” (trad. D. M. Pippidi, p. 236).

⁵⁸ Fr. 8.25: τῶν ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν (trad. D. M. Pippidi, p. 236).

⁵⁹ Fr. 8.36-7: οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντο (trad. D. M. Pippidi, p. 236).

⁶⁰ Fr. 8.42-44: „De vreme ce <așa cum am spus> există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur, asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc” – αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρίης ἐναλίγκιον ὄγκω, μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη (trad. D. M. Pippidi, p. 236).

afirmației centrale de la 8.5-6, care nu trimite la noțiunea de periodicitate. În concluzie, interpretarea care rezonază cel mai mult cu gândirea parmenidiană este cea atemporală⁶¹.

R. Hoy este de părere că efortul lui Parmenide nu consistă într-un simplu refuz al vidului sau al genezei ca eveniment cosmic inițial, ci se concentrează în jurul respingerii radicale a oricărui tip de temporalitate, devenire și schimbare. Vidul este pentru greci ceva ce are potențialitatea de a deveni și el este respins tocmai în virtutea imposibilității devenirii. De asemenea, a descrie realitatea în termenii lui „era” și „va fi” este eronat, întrucât trebuie să se presupună că *ceea ce este* (realitatea) are de asemenea statutul de *ceea ce nu este* (prin apelul la lucrurile trecute și viitoare care nu există). Parmenide însă dă un asalt extrem asupra temporalității, prin aceea că nu admite nici viziunea realității necondiționate de vreun timp verbal (inclusiv de prezent), deoarece postularea unor adevăruri de acest fel ar însemna că ele sunt valide în orice moment, deci ar persista raportarea la un anumit mod temporal. Noțiunea de „prezent etern” este așadar problematică și contradictorie, căci nu se poate aplica ideea unei treceri temporale, a unei dănuiri de-a lungul întregului timp, pentru o realitate socotită atemporală⁶². Abolirea timpului nu ne lasă cu un prezent etern, ci Parmenide, pentru a exprima faptul că realitatea nu e un lucru care se dezvoltă, se folosește de

⁶¹ R. Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*, p. 98-108 *passim*.

⁶² Este cazul lui G. S. Kirk și J. E. Raven [Idem (ed.), *The Presocratic Philosophers*, p. 273-274] ce afirmă că, în cuprinsul întregului paragraf (8.1-21), este selectată premisa εἶναι ca fiind singura adevărată, motiv pentru care ea trebuie să fie etern adevărată; nu era un timp în trecut, și nici nu va fi un timp în viitor, când declararea lui εἶναι să nu fie adevărată. Urmează așadar că trecutul și viitorul sunt lipsite de sens, și că există doar un timp prezent perpetuu, al Ființei necreate și nepieritoare; în cursul argumentului sunt prezente și alte epitete: nemiscată, una, continuă, toate anticipând (această perspectivă este însă îndoielnică, deoarece συνεχές se referă la spațiu, nu la timp) faptul că Ființa este inalterabil într-un prezent etern. Însă pentru R. C. Hoy („Parmenides’ Complete Rejection of Time”, p. 595) prezentul etern nu poate fi prezent în niciun alt timp, cu atât mai mult el nu poate să dănuiască de-a lungul întregului timp.

credința populară că numai ceea ce este acum există, într-un mod neamestecat cu pseudo-entități ca trecutul și viitorul. De aceea, monismul parmenidian riguros ne obligă să recunoaștem că realitatea unică este cu totul atemporală⁶³.

I.2.2. Negarea formulei atemporale

J. Barnes detaliază cazul parmenidian ce respinge orice generare viitoare⁶⁴: „dacă O are să vină la existență la momentul t , O nu există acum”. Dar refuzul generării în trecut nu poate fi explicat în același mod: „dacă O a venit la existență la t' , aceasta nu conduce la ideea că „ O nu există acum”. De aceea, concluzia acestui raționament trebuie percepută astfel: „dacă O a venit la existență la t , atunci înainte de t O nu a existat, și dacă O a fost deficient în a exista vreodată, atunci O e întotdeauna deficient în a exista”. Barnes oferă precaut o interpretare *punctualistă* a fragmentului 8.5-6. Continuitatea expusă aici este de ordin temporal, însă înainte de a dezvolta propria opțiune, el o delimitează față de alte patru interpretări ale

⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 578 și p. 591-597 *passim*. În încheierea ipotezelor atemporale, amintim și de poziția lui W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. II, p. 29), pentru care Parmenide recunoaște *ceea ce este, eternul*, ca pe o categorie separată de *veșnicie* (adică de perpetuitate sau de dănuirea în timp: e.g., a spune că ceva este acum așa cum a fost cu o mie de ani în urmă și cum va fi și în viitor); pentru etern „era” și „va fi” sunt lipsite de sens, secvențialitatea temporală fiind abolită de existențialul „este”.

⁶⁴ Contextul investigației parmenidiene se îndreaptă către respingerea oricărei generări, existând și posibilitatea unor aluzii ca cea a unei existențe continue în viitor sau a lipsei de distincții temporale. Astfel, cu privire la generarea viitoare, ajungem la următorul raționament: dacă X a venit la existență, a fost un timp (t) înainte de generarea sa (la t_1) când X nu a existat. La t , este adevărat să se spună că X nu este, în vreme ce e adevărat că X este la t_1 . Aceasta echivalează cu a spune că X a venit la existență din ceea ce nu este, și cum numai nimicul poate fi generat de nimic, rezultă că X nu este. Deci orice este generat, vine la existență din nimic. Parmenide a crezut că a recunoaște ceva non-existent la un anumit moment și existent la un moment ulterior, înseamnă că acel lucru a venit la existență din ceea ce nu este. Cf. Charlotte L. Stough, „Parmenides' *Way of Truth*”, *Phronesis*, vol. 13, nr. 2, 1968, p. 99 și 102-103 *passim*.

fragmentului, mai exact, de cele care susțin că obiectivul demonstrației⁶⁵ parmenidiene este (1) doar negarea nașterii și a distrugerii din constituția a *ceea ce există*⁶⁶ (2) predicarea omnitemporalității conform raționamentului insuficient: „dacă *O* este negenerat și in-

⁶⁵ Tonalitatea parmenidiană nu face din demonstrație un exercițiu abstract.

⁶⁶ Patricia Curd (*The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004², p. 80) observă că, pentru Parmenide, natura unui lucru nici nu devine, nici nu se schimbă; textul ca atare nu ne poate spune însă dacă presocraticul credea că astfel de naturi sunt în afara timpului, așa cum a făcut-o Platon cu privire la Lumea Formelor. F. M. Cornford (*Plato and Parmenides*, p. 36-39) explică faptul că țelul investigației parmenidiene este acela de a respinge schimbarea. Parmenide caută să arate că *ceea ce este* nu poate proveni din nimic (*Fr.* 8.8-9) sau dintr-o sămânță ce s-a dezvoltat gradual, după cum susțineau pitagoreicii: *Pythagoristae* b.26.2-4 (Aristotel, *Metaphysica* N 3, 1091a13): „căci ei ne spun limpede că după ce s-a format Unul, fie din planuri, fie dintr-o suprafață, fie din sămânță sau din altele, pe care nu sunt capabili să le precizeze, îndată partea cea mai învecinată cu *nemărginirea* începu să fie atrasă și hotărnicită de către *finit*” – φανερώς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἐνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιάς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἴλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος (trad. M. Nasta, p. 42-43). Ființa nu poate ieși din Ființa originală, deoarece ea era acolo, absolut și complet, și nici din nimic, pentru că nimicul generează numai nimic. Este de notat aici și afirmația lui Aristotel: *Ph.* 187a.33-35 [*Aristotelis Physica*, W. D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1966]: „dar este cu neputință ca ceva să fie generat din ceea ce nu există (în această privință toți cei ce au scris despre natură au aceeași părere)” – τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον (περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως (trad. N. I. Barbu, în Aristotel, *Fizica*, Editura Științifică, București, 1966, p. 13). Cosmogoniile curente stipulau că nașterea și devenirea au început la un moment dat în timp, însă ele nu puteau justifica de ce aceste procese nu au început mai înainte sau mai târziu. Numai prezentul „este” poate surprinde adecvat *Ființa unică*, căci nu există proces al devenirii care să înceapă la un moment dat și care apoi să se termine, și pe parcursul căruia să se poată afirma că nu este încă deplin, dar că va fi astfel în viitor. Negarea devenirii include negarea oricărei schimbări: căci în schimbare ceea ce nu era ajunge să fie, iar ceea ce era nedezvoltat ajunge să fie ceea ce nu era înainte. Toate aceste lucruri Parmenide le privea ca iraționale. G. E. L. Owen („Eleatic Questions”, p. 101) declară însă că Parmenide nu scrie ca un cosmolog și nu moștenește datele cosmologiilor anterioare, ci el este un pionier al filosofiei, care a încercat să demoleze tradițiile de acest tip.

destructibil, atunci el este pentru totdeauna” (3) o eternitate situată dincolo de timp, filtrată prin teza platonice din *Timaios* sau (4) faptul că întregul timp este etern prezent într-un „acum” neschimbător. O astfel de noțiune are o aderență *teologică*⁶⁷ sau poetică, dar ea este extrem de confuză: nu are sens sugestia potrivit căreia timpul trecut și timpul viitor sunt una în timpul prezent și că toate momentele sunt etern prezente; căci ideea pluralității de timpuri implică un trecut și un viitor distincte de prezent. De aceea, Barnes ne propune să considerăm că nu există decât prezentul care nu se contopește în eternitate și care ocupă simultan fiecare punct al timpului, întrucât timpul nu are decât un punct. *Universul* parmenidian este întru totul neschimbător și, prin urmare, dacă timpul implică schimbare, universul este punctual. O, și tot ceea ce este, există doar la momentul prezent *t*. El concluzionează că e imposibil însă a promova o interpretare certă asupra întregii secțiuni parmenidiene (*Fr.* 8.5-21), din cauza dificultăților textuale, accentuând că viziunea sa nu e un lucru pe care îl susține, ci perspectiva pe care e cel mai puțin înclinat să o respingă⁶⁸.

⁶⁷ Plutarh, *De E apud Delphos* 393.a.7-11 [*Plutarchi moralia*, vol. 3, W. Sieveking (ed.), Teubner, Leipzig, 1972]: „dar divinitatea există – nu mai este necesar s-o spunem – și existența divinității nu este raportată la un anume interval temporal. Ea este eternă, imuabilă, în afara timpului, neatinsă de vicisitudini, nu presupune noțiunea de <anterior>, nici pe cea de <posterior>, nici <viitorul>, nici <trecutul>, nici <bătrânețea>, nici <tineretea>. Ființa divinității, unică fiind, cuprinde într-un prezent unic toată durata timpului etern” – Ἄλλ' ἔστιν ὁ θεός, εἰ χροῖ φάναί, καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὔ πρότερον οὐδὲν ἔστιν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρῳχημένον οὐδὲ πρῆσβύτερον οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ' εἷς ὢν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰεὶ πεπλήρωκε (trad. Adelina Piatkowski, Magda Mircea, în Plutarh, *Despre oracolele delfice*, studiu introductiv de Smaranda Bădiliță, note introductive și note explicative de Adelina Piatkowski, Polirom, Iași, 2004, p. 90). N.-L. Cordero (*By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, p. 171) vorbește de un prezent *permanent* redat prin „acum” și de o prezență temporală continuă, constantă, care nu sunt structurate în momente temporale și care nu pot fi controlate de parametrii temporali.

⁶⁸ Cf. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 150-153.

L. Taran susține faptul că, spre deosebire de Platon – exponentul unui „este” atemporal, Parmenide nu poate fi creditat cu descoperirea eternității atemporale și a unui prezent lipsit de timp verbal. Preocuparea presocraticului a fost aceea de a nega *Ființei* imutabile orice fel de schimbare. Dar aceasta nu înseamnă că el a văzut legătura necesară dintre schimbare și timp și a înțeles că negând *Ființei* schimbarea, ar fi trebuit să îi nege și durata. Contrar lui Owen, Taran pledează că însăși formularea frazei de la 8.5-6 nu elimină referința la timp și durată. Dacă e absurd a zice că „2×2 a fost sau va fi patru”, este la fel de absurd a stipula că „2×2 este acum patru”. La fel se întâmplă și cu expresia parmenidiană „este acum”. Aici este utilizat *prezentul verbului* „a fi” și nu un „este” atemporal, întrucât apare în acest context temporalul „acum” (νῦν); prezența termenului dovedește sau că Parmenide nu a dorit să facă o declarație lipsită de flexiune verbală sau că el nu a înțeles implicațiile utilizării ei⁶⁹. Persoana care realizează că o entitate neschimbătoare este atemporală, nu îi aplică trecutul și viitorul și nu poate afirma despre ea că „a fost, este și va fi”, fiind așadar imposibil a mai susține formula: ea „este *acum* laolaltă, una, neîntreruptă”. Negativul οὐδέ nu face decât să sublinieze refuzul lui Parmenide de a accepta că *Ființa* a încetat vreodată să existe sau că va veni vreodată în existență, căci în orice moment se poate spune despre ea că există continuu: „ea nu a fost odată (nefiind acum), nici nu va fi vreodată (nefiind acum), pentru că există acum laolaltă”. Astfel, cu greu se poate susține că în concepția de față nu persistă apelul la durată. În concluzie, Parmenide a eșuat în a surprinde eternitatea atemporală în chiar locul unde ar fi avut posibilitatea să stipuleze o astfel de doctrină⁷⁰.

⁶⁹ În acest sens, D. Sedley [„Parmenides and Melissus”, în A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, „Cambridge Companions to Philosophy” Series, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 118] notează că fragmentul parmenidian are semnificații controversate, căci el trimite la viziunea unei ființe lipsite de timp, eterne sau doar la abolirea *trecerii* timpului, prezența lui „acum” favorizând însă cea din urmă perspectivă.

⁷⁰ Cf. L. Taran, „Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato”, p. 212-217 *passim*.