SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XL - XLI

2004–2005

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE XL–XLI

2004–2005

In honorem magistri
Eugen Cizek

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Bucureşti, 2006

https://biblioteca-digitala.ro

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor responsabil

EUGEN CIZEK

Redactor responsabil adjunct,
redactor responsabil de volum

ALEXANDRU BARNEA

Membri

GHEORGHE CEAUŞESCU
GABRIELA CREŢIA
ALEXANDRU AVRAM
FLORICA BECHET
ANA-CRISTINA HALICHIAS

Secretar de redacţie

LIVIU STROIA

Redactor: ADRIANA GRECU
Tehnoredactor: MARIA CRISTOGEL
Culegere computerizată: MARIUS DIACONESCU

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE
DIN ROMÂNIA

© 2006, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sect. 5
050711, Bucureşti, România
Tel: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XL–XLI 2004–2005

SUMAR

LIVIU FRANGA, **Eugen Cizek.** Profesorul, savantul, omul 7
ANA-CRISTINA HALICHIAS, Bibliografia lucrărilor profesorului Eugen Cizek 19
GABRIEL-ANDRÉ PÉROUSE, *Eugenius quadrifrons* 31

COMUNICĂRI ŞI STUDII

ALINE CANELLIS, Fulgence le Mythographe : Remarques sur une relecture et une réécriture du *Conte d'Amour et Psyché* (Apulée, *Met.* 4, 28 – 6, 24) 35
ANDRÉ DAVIAULT, Eumolpe et les masques de la Matrone d'Éphèse 45
FRANCISCO DE OLIVEIRA, La misogynie chez Térence 57
ROBERT ÉTIENNE, L'interdiction d'exporter des produits alimentaires chez les barbares 73
JEAN PIERRE MARTIN, Philosophie et réalité à Rome. La pauvreté 77
RENÉ MARTIN, De Rome à Byzance, ou la métamorphose d'un empire 89
ALAIN MICHEL, L'antique, la modernité, l'avenir 101
GUY SABBAH, Trois noms propres problématiques chez Ammien Marcellin 107
MARIANA BĂLUŢĂ-SKULTÉTY, *Dicta Catonis* 123
FLORICA BECHET, Les vertus des ἀρεταί 139
LIVIA BUZOIANU, Numele în formule hesiodice 151
ALEXANDRA CIOCÂRLIE, Metamorfozele lui Amphitryo 157
IOANA COSTA, *Ex ipsis fontibus* (Erasmus: *Institutio Principis Christiani*) 173
GABRIELA CREŢIA, «Les derniers mots d'amour». En marge de l'*Énéïde* 179
ŞTEFAN CUCU, Quelques considérations sur la littérature latine patristique 191
TUDOR DINU, Michael the Brave, Hero of the Christendom and Awaited Restorer of the Byzantine Empire in Stavrinos' Poem 197
MARIA-LUIZA DUMITRU, Sacrificiul fondator în Roma arhaică 203
LIVIU FRANGA, MARIANA FRANGA, Ovidiana Pontica. Sur les deux mondes réels du poète 215
ROXANA IORDACHE, La coordination alternative chez Petrone 223
FLORENTINA NICOLAE, Observaţii asupra denumirilor de instituţii laice şi religioase în *Historia Moldo-Vlachica* şi *De antiquis et hodiernis Moldaviae Nominibus* de Dimitrie Cantemir 231
CRISTIAN OLARIU, Despre Dominat 239
CONSTANTIN C. PETOLESCU, C. Statilius Crito 251
ZOE PETRE, Le *Triptolème* de Sophocle et la date du *Prométhée enchaîné* 255
DAN SOLCAN, Sur le prologue de l'*Euthyphron* de Platon (2a – 5c) 271
LIVIU STROIA, The Question of Time in Cantemir's *Metaphysics* – The Critics on Aristotle 287
LUCIA WALD, Tăcerea – act de limbaj în *Metamorfozele* lui Apuleius 295

SC XLI–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 1–312

https://biblioteca-digitala.ro

RECENZII

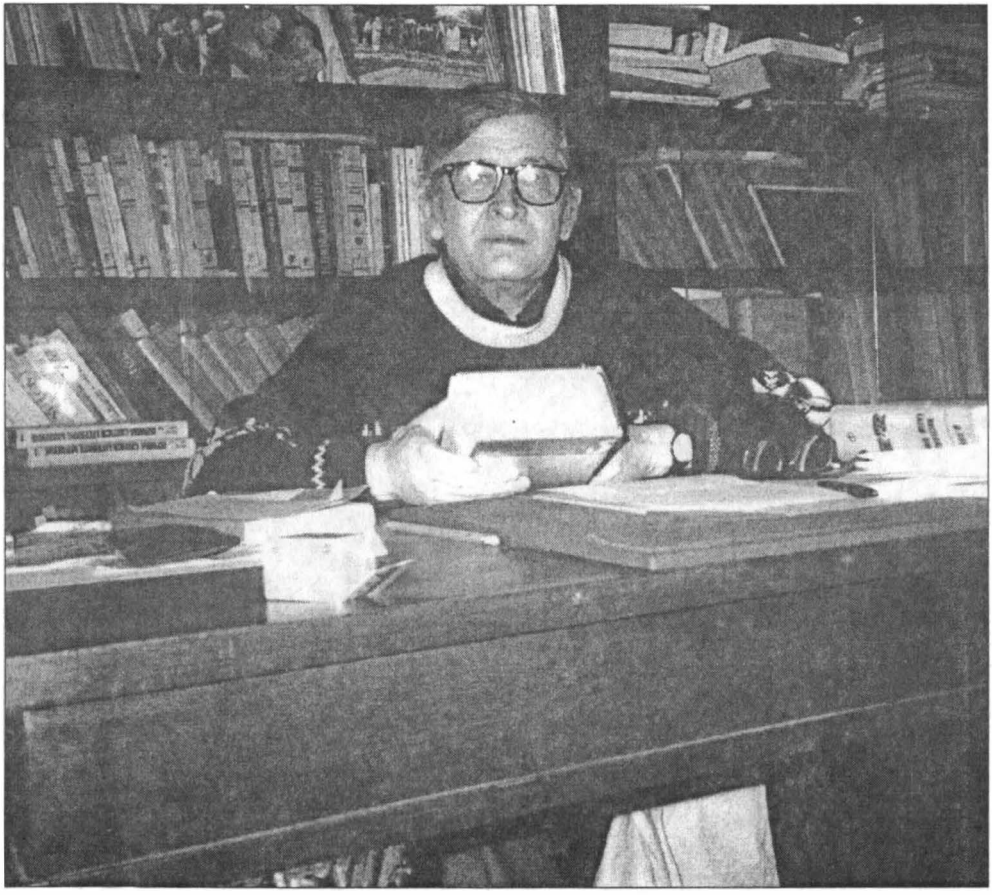
EUGEN CIZEK, *Istoria literaturii latine*, Bucureşti, Grupul Editorial Corint, 2003, vol. I + II, 386 + 490 p. (*Gabriela Creţia*) 297
GABRIELA CREŢIA, ***Dignus*** *et ses dérivés. Étude de lexicologie diachronique latine*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2003, 116 p. (*Florica Bechet*) 298

STUDIILE CLASICE ÎN ROMÂNIA

Cronica Societăţii de Studii Clasice din România (*Tudor Dinu*) 301
Actul de înfiinţare a Societăţii de Studii Clasice din România (*Alexandru Barnea*) 303

Cărţi primite la Societatea de Studii Clasice din România în perioada 2004–2005 (*Liviu Stroia*) 309

https://biblioteca-digitala.ro



EUGEN CIZEK

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LIVIU FRANGA

EUGEN CIZEK. PROFESORUL, SAVANTUL, OMUL

Port, de exact treizeci de ani, cu mine, în minte şi în suflet, încă din vremea primului an de studenţie la Facultatea care pe atunci se numea, în momentul de maximă expansiune a autorităţii ştiinţifice şi a stabilităţii sale administrative, de Limbi Romanice, Clasice şi Orientale, chipul, turnat parcă în liniile severe ale busturilor romane ce privesc dincolo de timp, al aceluia dintre dascălii mei de odinioară pe care nu mi i-am putut vreodată închipui altfel, în viaţa de zi cu zi, decât fie la catedră, în faţa studenţilor sau a unui public mai larg, fie în mijlocul bibliotecii şi al cărţilor, întotdeauna având o foaie albă în faţă şi un maldăr de altele, deja străbătute de o mână neobosită, alături.

Acest chip nu mi s-a şters niciodată, oricâte zguduiri mi-a suferit memoria. Nici nu avea cum. Profesorul şi savantul scos de destin pentru prima oară, pe culoarele Facultăţii, în calea unui student timid, dar iremediabil îndrăgostit de Filologia Clasică, nu şi-a schimbat înfăţişarea dintâi, cu o statornicie a firii pe care, într-adevăr, numai busturile romane, privitoare peste timp şi timpuri, o trăiesc şi o exhibă. Ca şi acelea, care, durând, rămân, noi trecem, profesorul Eugen Cizek rămâne ...

Rămâne mai presus printr-o operă exemplară dăruită nouă, Europei şi lumii, printr-o carieră ştiinţifică pe care doar câteva, foarte puţine, personalităţi – şi acelea, aparţinând deja trecutului secol – au mai ilustrat-o în cultura clasică de la noi, dar şi în cultura românească în general[1]. Rămâne, de asemenea, printr-o carieră profesional-profesorală ale cărei urme, înscrise în formaţia celor peste patruzeci de serii şi promoţii de absolvenţi, de la Filologie Clasică, Istorie, Litere, Teologie, se văd printre noi înşine, fiindcă suntem noi înşine, foşti discipoli, pioşi purtători ai torţei primite şi încredinţate, la rândul nostru, după pilda Magistrului, altor purtători care ne-au ajuns din urmă. Rămâne, în sfârşit, prin acest chip al omului, înţelegător şi apropiat, de la care, dincolo de erudiţia şi performanţa creatoare a savantului, dincolo, în acelaşi timp, de rigoarea, dar şi de supleţea modelului profesoral, poţi întotdeauna afla, la nevoie, în orice împrejurare, un sfat bun sau un răspuns înţelept întrebărilor ce te frământă, pentru simplul motiv că acela către care te îndrepţi, într-o clipă mai grea, este, şi el, om ...

[1] Aducându-i, pe această cale, viile mele mulţumiri, mă declar profund îndatorat doamnei Ana-Cristina Halichias, autoarea extrem de amănunţitei şi exactei *Bibliografii a profesorului Eugen Cizek*, publicate în paginile următoare ale prezentului volum: fără repertoriul bibliografic întocmit de Domnia Sa, înseşi rândurile articolului de faţă s-ar fi rătăcit negreşit în hăţişul de date şi opere care însumează, ca să reiau celebrul titlu folosit de Iorga, „o viaţă de om, aşa cum a fost"...

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 7–18

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru toţi cei care îl cunosc, mai mult sau într-o mai mică măsură, pe Eugen Cizek, din cărţi, de la catedră sau amical, în viaţa cotidiană, aş dori, cu îngăduinţa dumneavoastră, să adun laolaltă, în însemnările de mai jos, ceea ce ştiu şi am putut să aflu despre Domnia Sa, aşternându-le mai departe ca şi cum aş încerca să dăltuiesc şi eu, după puterile mele, un bust de cuvinte, în acea dezordonată ordine a gândurilor, pe care numai bătăile inimii iubirii o pot înţelege.

Eugen Cizek (în acte: Cizek A. Eugen Antoniu) s-a născut la Bucureşti, pe 24 februarie 1932, ca fiu al lui Alexandru Cizek, funcţionar public (disponibilizat în anul 1949) şi al Virginiei Cizek (născută Bălescu), profesoară de istorie şi, în a doua parte a vieţii, funcţionară.

A urmat şcoala primară „Zalomit" din vecinătatea locuinţei părinteşti (în prezent, şcoala, cu clase I–VIII, poartă numărul 150, fiind situată în Bulevardul Eroilor Sanitari), între anii 1939 şi 1943, ani care aveau să aducă al Doilea Război Mondial şi în România. Cursul inferior al liceului îl găseşte înscris la Liceul Arhiepiscopal Romano-Catolic „Sfântul Iosif" (1943–1948). Acesta, după naţionalizare (11 iunie 1948) şi – mai ales – după celebra de tristă amintire şi aşa-zisă reformă a învăţământului din 1948 (atunci a intrat prima dată, cel puţin în bagajul lexical al domeniului căruia i s-a consacrat o viaţă domnul profesor, cuvântul atât de îndrăgit la noi, „reformă"), devine Liceul Clasic Mixt din Bucureşti, cu sediul în fosta şi actuala stradă General Berthelot, acolo unde, după desfiinţarea lui definitivă, se vor instala, succesiv, sediile mai multor altor licee, dintre care cele mai importante au fost Liceul German şi cel de Arte Plastice „Nicolae Tonitza" (ultimul, încă prezent în deja vechea, istorica clădire...). De neuitat va rămâne pentru tânărul Eugen Cizek, licean în cursul superior, figura profesorului Gheorghe Guţu, care i-a legat pentru totdeauna viitorul, pe atunci destul de incert, de frumuseţea literelor latine. Multe din gândurile savantului de mai târziu, câteva însemnate ca dedicaţie pe frontispiciul vreunei cărţi dintre primele publicate, s-au îndreptat cu recunoştinţă spre cel dintâi mare dascăl al său de umanioare, mai presus de orice de latinitate.

A absolvit Liceul Clasic în vara lui 1951, an în care se şi înscrie la Facultatea de Filologie din Bucureşti, în denumirea de atunci. Urmează cei patru ani de studii la secţia de Filologie Clasică, sub îndrumarea unei echipe de profesori străluciţi, aflaţi la apogeul carierei, ca Aram Frenkian, Alexandru Graur, Dionisie M. Pippidi, Constantin I. Balmuş, N. I. Barbu, Vlad Bănăţeanu, sau, în plină putere a vârstei şi activitate creatoare, precum Maria Marinescu-Himu, Adelina Piatkowski, I. Fischer. Între colegii de promoţie, inclusiv în afara secţiei de Filologie Clasică, s-au numărat viitoare personalităţi de notorietate, între care Mihai şi Margareta Nasta, Ion Vianu, Sorin Stati, Radu Florescu, Eugen Simion, Matei Călinescu ş.a.

Din anul 1955, când a absolvit facultatea prin susţinerea examenului şi a tezei de licenţă (ultima cu titlul: *Controversele ideologice în opera lui Seneca*), dobândind diploma de merit, Eugen Cizek nu a mai părăsit, nici după pensionare, spaţiul academic universitar. Este încadrat, prin concurs, ca preparator în chiar anul absolvirii, devenind asistent în 1957, lector în 1964 şi conferenţiar în 1969. În

https://biblioteca-digitala.ro

pofida numeroaselor şi răsunătoarelor cărţi apărute de acum înainte aproape anual sau la scurte intervale în ţară şi în străinătate (inclusiv cărţile proprii traduse), în pofida unui volum de-a dreptul uriaş de articole şi studii ştiinţifice pur şi simplu risipite în publicaţiile (periodice sau ocazionale) ale celor mai prestigioase universităţi şi academii, în primul rând europene, dar în perfecta logică strâmbă a unui regim care urca, an după an, nestingherit, cotele paroxismului aberaţiei, Eugen Cizek a rămas la gradul universitar de conferenţiar, cu totul nepotrivit faţă de prestigiul timpuriu al personalităţii şi al activităţii sale, o foarte lungă perioadă – 23 de ani, până în 1992. Mai mult decât atât, în mod doar aparent paradoxal, i-a fost recunoscută şi conferită funcţia didactică de profesor universitar mai întâi în străinătate (ca profesor invitat de latină şi istorie romană, în 1990–1991, al Universităţii Lyon II Lumière şi Saint Étienne – va reveni, ca profesor asociat, la Universitatea Lyon II, în anul universitar 1993–1994), şi abia apoi în ţară (în 1992 devine, prin concurs, profesor universitar şi primeşte, în acelaşi an, dreptul de a conduce doctorate).

Ultimii patru ani înainte de pensionare (1996–2000) îi petrece în fruntea Catedrei de Filologie Clasică a actualei Facultăţi de Limbi şi Literaturi Străine a Universităţii din Bucureşti. Din anul 2000, studenţii, masteranzii şi doctoranzii secţiei s-au bucurat şi se bucură în continuare de prezenţa în mijlocul lor a domnului Eugen Cizek, în calitatea sa, permanentă şi inalienabilă, de profesor consultant şi, fără îndoială, de cel mai prestigios conducător de doctorate în filologia clasică din ţară.

De altfel, în anii fructuoşi ai formării sale filologico-istorice, Eugen Cizek susţinuse el însuşi formele de pregătire aferente şi teza de doctorat în filologie clasică la două universităţi: la cea din Bucureşti, în iunie 1968, printr-o teză cu tema *Controversele de idei în epoca lui Nero*, teză din care s-a născut primul său succes internaţional de autor şi de librărie, faimoasa *L'Époque de Néron et ses controverses idéologiques* (apărută la Leiden, Brill, 1972); şi în iunie 1973, la Lyon, unde obţine doctoratul de stat (*doctorat ès lettres*) pe ansamblul lucrărilor.

Faţă de situaţia şi tendinţa actuală – care încurajează afirmarea şi, prin acte de mecenatism intelectual, chiar sprijină material publicarea cercetărilor ştiinţifice ale pasionaţilor (nu foarte rari, dar nici numeroşi) în domeniul filologic, inclusiv clasic, încă de pe băncile facultăţii –, rodul primelor eforturi de investigaţie ştiinţifică ale viitorului prolific autor va ieşi la lumină relativ târziu, la trei ani după absolvirea facultăţii. Debutul ştiinţific (1958) al tânărului asistent universitar Eugen Cizek se consemnează, aşadar, la vârsta de 26 de ani şi circumscrie un domeniu – cel al poeziei latine, în speţă opera lui Ovidius – care va ceda, începând chiar din anul următor (1959) şi decenii la rând în continuare, întâietatea spaţiilor predilecte ale istoriei şi istoriografiei, mentalităţilor, instituţiilor romane etc. De la vârsta de 27 de ani datează, prin urmare, prima contribuţie ştiinţifică publicată de Eugen Cizek având ca obiect domeniul istoric, într-un sens larg, inclusiv literar, al termenului (articolul *Observaţii asupra compoziţiei şi stilului din opera lui Florus [Epitome rerum Romanarum]*, 1959).

https://biblioteca-digitala.ro

Urmează primii ani – aproape un deceniu, totuşi – de studii neroniene, dedicate, în ansamblu şi preponderent, culturii în epoca faimosului ultim lulio-Claudian. Între 1960 şi 1968 se decantează, în diverse articole şi studii, teme şi subiecte, minuţioase sau ample, care dau substanţă conceptului de cultură, predominant literară, a epocii lui Nero: redactarea scrisorilor şi a anumitor dialoguri ale lui Seneca, tehnici literare particulare practicate într-o serie de biografii suetoniene, compoziţia operei (majore) a aceluiaşi Suetonius, ideologie şi literatură în epoca lui Nero, prezenţe etice şi filosofice în epistolele adresate de Seneca lui Lucilius, dimensiunea pamfletară a *Apokolokyntosei* senecane, comentarii explicative la Seneca, Petronius, Calpurnius Siculus, romanul petronian şi problematica sa (datare, autor, procedee compoziţionale), controversele estetice ale epocii lui Nero. Anul 1962 marchează prima colaborare a autorului la alcătuirea unei antologii de texte, destinate studenţilor de la Facultatea de Istorie, iar anul 1964 prima colaborare într-un amplu volum colectiv, deja clasicul tratat de *Istorie a literaturii latine*. Vol. I. *De la origini până la sfârşitul Republicii*, coordonat de N. I. Barbu (reeditat, cu revizuiri şi adăugiri, în 1972). Acelaşi an 1964 va cunoaşte şi prima editare datorată lui Eugen Cizek a unui text literar antic de notorietate (*Eneida*), tradus în epoca interbelică de Eugen Lovinescu, şi anume prin îngrijirea filologică a ediţiei (revederea textului traducerii, prefaţă, note, indice). Anul imediat următor (1965) consemnează prima şi ultima contribuţie a lui Eugen Cizek la un tratat de natură gramatical-lingvistică (în volumul academic *Istoria limbii române*. I. *Limba latină*, coordonator, Al. Graur): se remarcă aici varietatea abordărilor, dar şi substanţiala contribuţie în număr de pagini (35 în total, consacrate celor patru părţi fundamentale de propoziţie din limba latină, dar şi problemelor sintactice ale acordului şi topicii). În sfârşit, anul 1967 se distinge, în contextul intensei perioade de cercetare ştiinţifică personală consacrată culturii epocii neroniene a debutului Principatului, prin publicarea primei traduceri a lui Eugen Cizek din autorii latini. Desigur, aceştia nu puteau aparţine decât perioadei şi culturii pentru care profesorul şi filologul Cizek nutrea o neascunsă pasiune şi cărora îi dăruise – şi avea să îi mai dăruiască ... – atâţia ani: este vorba de Seneca (*Apokolokyntosis*) şi Petronius (*Satyricon*, ed. I), traduşi, adnotaţi de-a lungul textelor şi comentaţi într-o prefaţă care îşi păstrează şi azi, odată cu întreaga ediţie, interesul şi atractivitatea.

Sfârşitul anilor de studii neroniene coincide, în linii mari, cu sfârşitul celui de-al şaptelea deceniu al secolului abia trecut. Mai notăm, pentru anul următor (1968), cea dintâi abordare a operei lui Tacitus (despre problema cauzalităţii istorice), de atunci şi până în prezent, vreme de aproape 40 de ani, profesorul Cizek neostenind vreodată să focalizeze asupra grandioasei literaturi tacitiene luminile celei mai pătrunzătoare, complexe şi extrem de nuanţate analize critice. În acelaşi an, cu facilitatea dexteră a savantului polimorf, universitarul român – deja reputat în mediile ştiinţifice europene (de pildă, primul studiu – amintit mai sus – consacrat unei problematici de importanţă majoră în bibliografia modernă a lui Tacitus îi

https://biblioteca-digitala.ro

apăruse într-un volum, redactat în germană şi în alte limbi, publicat la Budapesta, la editura Academiei maghiare, sub coordonarea lui Janos Harmatta) – îşi oferă (pentru prima, dar nu şi pentru ultima oară !) elevilor de liceu bogăţia cunoştinţelor şi informaţiilor sale de specialitate, cu ocazia colaborării la redactarea manualului de limba latină pentru clasa a X-a, licee clasice (reeditat, 1972). Peste mai bine de un deceniu (1979), savantul român nu va ezita să redacteze şi să coordoneze un alt manual de limba latină (care a cunoscut numeroase tiraje şi reeditări succesive, inclusiv o refacere „din temelii" după 1989), destinat de această dată tuturor elevilor din clasa a XI-a, de la liceele cu profil umanist.

Anii '70 declanşează apariţia în şir, uneori chiar în succesivitate imediată, a operelor majore – primele, deci, de ample proporţii şi remarcabile ca penetranţă, acuitate şi complexitate a interpretării critice. Este deceniul pe care l-aş numi al începuturilor superlative. Prima carte de autor apare în 1970 şi poartă asupra modernităţii şi priorităţii (nu doar cronologice) a unui gen foarte gustat şi înainte cu mai bine de două mii de ani (*Evoluţia romanului antic*, Editura Univers, 222 p.). Prima carte, o vastă monografie (440 p.), redactată în franceză (limba străină şi cultura predilecte ale lui Eugen Cizek, care se înscrie astfel într-o stabilă tradiţie şi tendinţă culturală românească, de sorginte post-iluministă şi modernă) şi, totodată, prima apărută sub semnătura autorului în Occident (*L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leiden, Brill) vede tiparul în 1972, ca reelaborare profundă a tezei de doctorat (1968), şi cunoaşte din primul moment, ca şi mulţi ani după aceea, o receptare excepţională, unanim favorabilă. *L'époque* încununează mai bine de un deceniu de pasionate şi pasionante investigaţii asupra istoriei, culturii şi destinului la răscruce ale Romei aflate pe drumul, deja larg deschis, al misiunii sale civilizatoare, în mod precumpănitor pentru Europa de mai târziu. Prima carte a lui Eugen Cizek despre neronism şi, prin acesta, despre istoria, cultura şi destinele romanităţii, va chema nenumărate altele, până azi ...

Primul studiu amplu redactat în română şi consacrat unui scriitor latin apare tot în 1972 (*Seneca*, Editura Albatros, 190 p.), urmat de prima monografie românească a lui Tacitus (*Tacit*, Editura Univers, 1974, 286 p.). Între timp, Eugen Cizek termină şi publică (1973) cea dintâi (şi singura, de altfel) traducere a sa în română a unei opere contemporane celebre în peisajul filologiei clasice de atunci (Pierre Grimal, *Civilizaţia romană*. Traducere, prefaţă şi note, vol. I–II, Bucureşti, Editura Minerva, 744 p. în total). Peste doi, respectiv trei ani (1975, 1976) apare cel dintâi tratat personal, ca viziune şi redactare integral proprie, al unui segment fundamental în cultura literară latină: *Istoria literaturii latine. Imperiul* (I–II, Bucureşti, T.U.B., 333 + 363 p.). Spre sfârşitul deceniului opt, autorul îşi publică a doua carte redactată direct într-o limbă străină şi în coeditare Bucureşti-Paris (*Structures et idéologies dans les Vies des douze Césars de Suétone*, 1977, Bucureşti, Editura Academiei – Paris, Les Belles Lettres, 264 p.), monografie tematică întâmpinată, ca şi *L'époque de Néron*, cu mult interes de lumea clasicistă din ţară şi – mai ales – din străinătate.

https://biblioteca-digitala.ro

Deceniul se încheie, între altele, cu o colaborare la dicţionarul intitulat *Scriitori greci şi latini* (1978, coordonat de N. I. Barbu şi Adelina Piatkowski), unde contribuţiile autorului se îndreaptă, cel puţin aparent surprinzător, spre autori greci (Aristotel, Parmenide, Platon, Plotin) şi doar spre unul singur latin (Petronius). Încheierea propriu-zisă marchează în acelaşi timp o reîntoarcere şi o plecare mai departe, spre orizonturi noi. Căci, în volumul colectiv cu titlul *Culegere de studii de civilizaţie romană* (Bucureşti, T.U.B., 1979, coordonat de Eugen Cizek), studiul acestuia poartă semnificativul şi sugestivul titlu *Traian şi moştenirea neroniană* ...

Într-adevăr, într-o internă şi firească logică a cercetării „în spirală", deceniul nouă se deschide printr-o monografie de maxime proporţii, minuţioasă până la limita exhaustivităţii informaţionale („stilul Eugen Cizek"), dedicată *Epocii lui Traian. Împrejurări istorice şi probleme ideologice* (Bucureşti, 1980, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 488 p.). Reluată de autor ca analiză şi interpretare, îmbogăţită cu ultime achiziţii bibliografice în domeniu, monografia, amplificată la 567 de pagini, va fi tradusă de Caius Frantescu (*L'époque de Trajan. Circonstances politiques et problèmes idéologiques*) şi publicată de aceeaşi editură din Bucureşti împreună cu prestigioasa casă de editură Les Belles Lettres din Paris (1983).

Anii '80 încep şi se sfârşesc, aşadar, din perspectiva deja reputatului cercetător universitar bucureştean, sub semnul preocupărilor pentru Traianus, a cărui figură şi acţiune istorică îi apare, acum, drept o veritabilă emblemă a destinului unei istorii romane active, autoimplicate în descoperirea şi crearea de structuri funcţionale, în acelaşi timp globale şi stabile. Pot fi sesizate, în consecinţă, trei trăsături caracteristice definitorii în ceea ce priveşte natura cercetării întreprinse de profesorul Cizek de-a lungul penultimului deceniu al secolului trecut.

Mai întâi, definirea rolului personalităţii lui Traianus şi a importanţei demersurilor sale politico-militare în istoria, contextuală sau mai îndepărtată (înainte şi înapoi), a Imperiului Roman. Numeroase studii, risipite, ca de obicei, în varii periodice sau volume, ale acestei perioade Eugen Cizek le dedică unor teme precum: războaiele în Dacia şi cucerirea acesteia (reflectate în scrierile lui Plinius cel Tânăr), succesorii lui Traianus, potenţarea autocrată a politicii cuceritorului Daciei („cotitura din 112 e.n."), textele privitoare la evacuarea aureliană a Daciei, sinteza daco-romană (în termenii autorului, pornind de la premisele traianee), literatura şi cercurile cultural-politice în epoca lui Traianus. Semnificativ în această privinţă ne apare faptul că deceniul al nouălea începe şi se sfârşeşte cu câte un studiu, de mari proporţii, dedicat aceluiaşi Traianus: *Epocii* lui (1980) îi răspunde, la celălalt capăt, studiul publicat în prestigiosul periodic germano-american (*ANRW, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin–New York, 1989) despre cultura literară şi tendinţele politice majore care au marcat, respectiv străbătut epoca traianee.

Cea de-a doua direcţie notabilă de cercetare care se cristalizează în anii '80 a fost una de maximă generalitate şi a privit o anume percepţie filosofică a Istoriei,

https://biblioteca-digitala.ro

de la resorturile imediate şi vizibile ale evenimentelor până la subteranele profunde ale universului mental, reflectate în utilajul şi angrenajul instituţional al etnostilului roman în Istorie. Un mic studiu, de cinci pagini doar, intitulat *Despre diacronie, sincronie şi dialectica schimbării*, publicat în „Revista de filosofie" în anul 1980, deschide această nouă direcţie de cercetare, punând-o sub semnul unei viziuni largi, meta-evenimenţiale, asupra raporturilor dintre Istorie şi (chiar dacă termenul nu apare formulat, prezenţa lui se intuieşte permanent) Destin. Urmează, în aceeaşi revistă, dar şi în altele aparţinând propriu-zis presei culturale de atunci („Viaţa românească", „Cahiers Roumains d'Études Littéraires"), studii de larg ambitus tematic: de pildă, de la filosofia istoriei în opera lui Pârvan la imaginea celuilalt, a „străinului" (în termenii de azi, alteritatea) reflectată în mentalităţile romane ale epocii imperiale; sau de la scrierea istoriei unei literaturi antice, cum este cea latină, şi determinarea ei de către metavalorile specifice universului mental roman, până la coordonatele cele mai generale şi, totodată, fundamentale ale unui atare univers. Aceasta va fi, de altfel, direcţia cea mai fructuoasă în rezultate şi, nu mai puţin, în renume pe care o va continua şi încununa activitatea savantului român din următorii cincisprezece ani, după 1990, până în prezent.

Scrierile anilor '80 vor defini, în sfârşit, şi o a treia direcţie de investigaţie abordată de Eugen Cizek cu predilecţie de atunci şi până azi. Aceea care urmăreşte constituirea fundamentelor şi a principiilor teoretice în temeiul cărora funcţionează – dar şi evoluează ! – un gen sau o specie practicat(ă) în literatura antică. Altfel spus, în termenii autorului, poetica unor domenii literar-culturale (sau, în alte cazuri, a unor mari personalităţi), precum, în ordinea apariţiei studiilor respective din acei ani: romanul grec (1980), istoriografia latină a Imperiului târziu (1983), debuturile istoriografiei latine şi „genurile" ei (1985), istoria în viziune ciceroniană (1988).

Au fost, aceia, ani de binemeritată satisfacţie, oferită în primul rând de propria – adeseori, trudnica, fără odihnă – muncă, de la o lună la alta şi de la un an după altul. Dar o satisfacţie născută firesc şi în urma recunoaşterii, naţionale şi internaţionale, a meritelor incontestabil originale ilustrate mai cu seamă de cărţile purtând semnătura profesorului Cizek, pecete şi garanţie a calităţii ştiinţifice ireproşabile. Unele dintre aceste cărţi, în special *Néron* (ed. I, Paris, Fayard, 1982), vor cunoaşte o carieră europeană uluitoare, polarizând atenţia specialiştilor asupra fenomenului Nero, contribuind la apariţia unei societăţi ştiinţifice europene de studii neroniene şi a unor publicaţii aferente, creând o atmosferă fertilă schimbului internaţional (mai ales european) de idei privitoare la experienţele autocratice în spaţiul cuprins între Antichitate şi lumea de azi (reformă axiologică, revoluţie sau dictatură, pornind de la cazul Nero). *Néron* este reeditat de trei ori în Franţa (1987, 1992, 1996), este tradus, de asemenea cu reeditare, în italiană (*La Roma di Nerone*, Milano, Garzanti, 1984; ed. a II-a, *ibid.*, 1986), şi, cu permisiunea vigilentă a cenzorilor de la Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste, prin intermediul Editurii Politice (care între timp îi modifică titlul), cartea apare tradusă şi în română (*Secvenţă romană*, Bucureşti, 1986). Aceeaşi senzaţională carte – nu ezit să o afirm

https://biblioteca-digitala.ro

drept cea mai valoroasă monografie publicată până acum în domeniul neronismului şi dedicată fondatorului acestuia – adună premii europene şi naţionale: chiar în anul apariţiei (1982), autorului i se decernează, la Paris, Premiul Literar European al Asociaţiei Scriitorilor de Limbă Franceză (Premiul *AELF*), iar în anul următor aceeaşi carte, încă netradusă în română şi publicată direct în străinătate, primeşte Premiul „Timotei Cipariu" al Academiei Române (1983). Recunoaşterea, în această privinţă, a meritelor *scriitorului* Eugen Cizek, dincolo de originalitatea, soliditatea şi densitatea conceptuală a contribuţiei sale ştiinţifice propriu-zise, mi se pare mai mult decât semnificativă: ea avusese loc deja în 1973, când autorul devine membru al Uniunii Scriitorilor din România, cu aproape un deceniu înainte de a primi premiul amintit al asociaţiei scriitorilor de expresie franceză.

Ultimii cincisprezece ani, până în prezent (1990–2005), au depăşit, însă, ca intensitate şi ritm al apariţiilor editorial-publicistice, propriile ritmuri autoimpuse, atât de înalte, de lucru, cu care Eugen Cizek însuşi ne obişnuise. Un deceniu şi jumătate de activitate ştiinţifică fără nici un moment de pauză, altfel atât de necesară pentru cercetătorii obişnuiţi. Un deceniu şi jumătate de cărţi şi – la fel de importante – de alte contribuţii ştiinţifice inducând întotdeauna puncte de vedere noi şi foarte personale, circumscrise în studii şi articole neobosit răspândite în prestigioase periodice europene, onorate de colaborarea sa. Spirala cercetării, de care aminteam mai înainte, leagă şi ultimul deceniu al secolului trecut de anii precedenţi, căci savantul Eugen Cizek lucrează după o legitate proprie ritmurilor şi orizonturilor personale în funcţie de care, venind din preocupări anterioare, cercetarea fiecărui nou an îi continuă, îi adânceşte şi multiplică investigaţia pornită dinainte.

O carte fundamentală, întâmpinată cu numeroase recenzii în revistele europene de specialitate, ca *Mentalités et institutions politiques romaines* (Paris, Fayard, 1990, 400 p., tradusă în română abia în 1998), duce mai departe preocupările de mentalitistică (romană, dar nu exclusiv) care îl frecventaseră cu precumpănire pe autor spre sfârşitul deceniului nouă (1987–1989). Cu ocazia Congresului Internaţional de Studii Umaniste Greco-Latine din Portugalia, savantul român enunţase, în intervenţia sa publicată în 1988, necesitatea scrierii „unei noi istorii a Romei", în paralel şi în contiguitate cu „o nouă istorie a literaturii latine". Programatic sau nu, Eugen Cizek îşi definea atunci, cu impresionantă exactitate a intuiţiei şi determinare, propriile direcţii – de importanţă majoră şi de maximă deschidere – pe care avea să evolueze, în următoarele decenii, niciodată oprita sa investigaţie ştiinţifică.

Într-adevăr, după 1990, istoria Romei şi scrierea ei au condus activitatea savantului român, în forme diverse de exprimare, către prima dintre cele două direcţii fundamentale asumate în 1988. Eugen Cizek reia, în studii variate ca dimensiuni (de la câteva până la zeci de pagini), aspecte – multe inedite, puţin sau parţial cunoscute – ale istoriei şi istoriografiei romane, inclusiv pe acelea deja minuţios investigate anterior chiar de către el însuşi: poetica istoriei în operele celor mai reprezentativi scriitori latini de istorie romană (Sallustius, 1990; Tacitus, 1991; Titus Livius, 1992;

https://biblioteca-digitala.ro

abreviatorii din secolul al IV-lea p. Chr., 1994; Ammianus Marcellinus, 1995; *Historia Augusta*, 1996); succesiunea lui Aurelianus (1991); ideologia lui Marcus Antonius şi reflexele ei neroniene (1992); locul lui Tacitus şi al lui Suetonius în evoluţia gândirii şi expresiei istorice latine (1993, 2001); Traianus şi „secolul" lui (1993, 1994, 1995–1996, 2002); formarea Principatului augustan şi problemele lui (1998, 2003); Nero, Claudius, Britannicus: în epoca lor; în opera istorică a contemporanilor şi a posterităţii istoriografice; în documentele arheologice ale Antichităţii (1998, 1999, 2002); criza Imperiului Roman în secolul al III-lea p. Chr. etc.

Parafrazând o formulare celebră în peisajul cultural românesc interbelic, putem observa şi noi că puzderia de studii (cu care s-ar mai putea alcătui nu una, ci cel puţin patru-cinci cărţi noi) risipite – reiau cuvântul, mi se pare că defineşte cel mai bine acest elan impetuos al cuprinderii totale, care a definit şi particularizat atitudinea intelectuală a savantului Eugen Cizek – nu au fost altceva decât tot atâtea pietre pentru templul înălţat, cu pricepere şi pasiune unică, de negăsit la nici unul dintre ceilalţi contemporani ai săi clasicişti, spre strălucita glorie perenă a Istoriei Romane şi a scriitorilor acesteia. Din astfel de absolut necesar premergătoare studii s-au născut, de-a lungul ultimului deceniu şi jumătate, cărţi esenţiale ale domeniului, pe care îmi permit aici să le alătur într-o simplă enumerare: *L'empereur Aurélien et son temps* (Paris, Les Belles Lettres, 1994, 310 p.; redactată direct în franceză, încă netradusă în română); *Histoire et historiens à Rome dans l'Antiquité* (Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995, 356 p.; ca mai sus); ambele cărţi s-au bucurat de prestigioase recenzii; *Istoria în Roma antică. Teoria şi practica genului* (Bucureşti, Editura Teora, 1998, 224 p.); *Essai sur une théorie de l'histoire* (Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 1998, 190 p.; cu un rezumat în limba engleză; de asemenea, netradusă încă în română, deşi constituie, atât în peisajul editorial contemporan, cât şi, desigur, la noi, una dintre rarisimele abordări din perspectivă filosofică şi culturală a problematicii Istoriei ca mit şi existenţă); *Claudiu* (Bucureşti, Editura Teora, 2000, 296 p.); *Istoria Romei* (Bucureşti, Editura Paideia, 2002: lucrare monumentală, de 674 p.).

Ideea unei „noi istorii a literaturii latine" îl preocupase pe savantul român de mai multă vreme, în orice caz cu mult înainte de programatica (în opinia mea) intervenţie din 1998, semnalată mai sus. Această idee îi apăruse, sunt convins, încă de pe la mijlocul anilor '70, pe când redacta cele două masive părţi ale *Istoriei literaturii latine. Imperiul*: cercetarea literaturii Imperiului, în globalitatea sa, şi nu una arbitrar selectivă[2], se impunea a fi extinsă la ansamblul culturii şi expresiei

[2] Un capitol distinct era dedicat de profesorul Cizek şi literaturii creştine în expresie latină, peste 30 de pagini, fapt ce a constituit, în epocă, o noutate mai mult decât semnificativă în comparaţie cu similara *Istorie a literaturii latine de la 69–476 e.n.*, publicată de N. I. Barbu cu 13 ani înainte, din care literatura Părinţilor Bisericii era total, cu premeditare şi fără nici cea mai mică menţiune justificativă exclusă: pur şi simplu, ea nu exista; o „istorie literară" a apogeului culturii romane, care – atenţie ! – începea, nu sfârşea, cu următoarele cuvinte: „Secolele al IV-lea şi al V-lea, în care, în cântecul de lebădă al câtorva poeţi, se auzeau trosniturile prăbuşirii lumii sclavagiste romane". (p. 4). Acesta a fost saltul de la N. I. Barbu la Eugen Cizek.

https://biblioteca-digitala.ro

literare latine, de la originile lor cele mai îndepărtate. Astfel, abia intrat în zenitul unei luminoase senectuți, Eugen Cizek publică, la aproape douăzeci de ani de la apariția istoriei literaturii Imperiului, în 1994 – fericită coincidență: este anul în care văd tiparul încă trei istorii ale literaturii latine, semnate de alte ilustre nume ale filologiei clasice mondiale: Pierre Grimal, Fabio Cupaiuolo și Michael von Albrecht –, o nouă lucrare monumentală, în două volume, care a rămas până astăzi și va rămâne, cu certitudine, multe decenii de acum înainte, prima referință bibliografică românească în materie: *Istoria literaturii latine*. I–II. (București, Societatea „Adevărul" S.A., în total 825 p.). Ca și cum nu ar fi fost de ajuns, în anii rămași până la sfârșitul deceniului, savantul român, parcă nemulțumit de faptul că nu a spus totul despre autorii latini, și că nici nu a putut lua în considerare aspecte pe care alte cercetări, apărute după 1993–1994, le-au avut în vedere, rescrie, practic – și nu doar o îmbogățește bibliografic –, *Istoria literaturii* din '94, rafinând, nuanțând analiza și, de multe ori, revenind critic asupra propriilor idei, confruntate mai ales cu cele impuse de convingătoare cercetări recente sau foarte recente în domeniu. Putem afirma că ediția a II-a, „revăzută și adăugită", apărută în 2003 la Editura Corint și însumând peste 60 de pagini în plus față de totalul volumelor din 1994 (mai exact, 886 p.), reprezintă, de fapt, nu o nouă ediție, ci o carte nouă.

Munca depusă pentru a duce la îndeplinire (și împlinire !...) atâtea proiecte, și de o asemenea anvergură, nu cred că ar fi lăsat altcuiva răgazul de a se mai ocupa de vreo activitate conexă. Nu a fost și nu este cazul lui Eugen Cizek, savantul pentru care ziua de lucru începe în inima nopții, puțin după ceasurile trei. Pentru acest *monstrum laboris*, nimic din ceea ce a lucrat până în prezent, nimic din ceea ce lucrează în prezent și nimic din ceea ce va lucra din prezent pe mai departe nu este, totuși, suficient: mai trebuie, tot mai trebuie ! Nu ne vom mira, atunci, că strălucita minte a savantului și incomensurabila și incomparabila sa forță de muncă au reușit să descopere analogii de substanță (pe care filollogul clasic tradiționalist, din plin activ și astăzi, ori le evită, ori nici măcar nu se gândește să le facă) între, de pildă, Céline și Petronius (1990), Orsenna, Céline și Petronius (1995), Malraux și Tacitus (1998). Nu ne vom mira, de asemenea, nici de faptul că, între atâtea câte are întotdeauna de făcut, Eugen Cizek își mai ia, din când în când, câte un răgaz și pentru a traduce din clasici, în speță latini. Obicei de și din tinerețe, căci prima traducere publicată de acest fel, reamintesc, datează din 1967 și are ca obiect *Apokolokyntosis* senecană alăturată marelui roman petronian. Cum ediția acestuia din '67 avea textul traducerii amputat, pasajele licențioase sau obscene, lăsate în latină (tot nu le înțelegea nimeni !), fiind trecute ca note în subsolul paginilor, după 1990 una dintre grijile permanente ale autorului (chiar dacă, aparent, trecute în plan secund) a fost republicarea, de data aceasta integrală, fără ciuntiri ideologico-puritaniste, a textului romanului petronian. Ceea ce se va întâmpla de două ori: în 1995, când apare, la Editura Univers, prima traducere integrală a *Satyricon*-ului (însoțită de cuvenita nouă prefață și de înnoite note), și în 2003, când, sub auspiciile Editurii Paideia, este publicată.„ediția nouă și revizuită",

https://biblioteca-digitala.ro

implicând, aşadar, o revizuire globală a traducerii şi notelor, precum şi înlocuirea prefeţei cu o mai accentuat confesivă „postfaţă".

Eugen Cizek, şi în această privinţă, este departe de a fi spus totul ! Ultimii ani, imediat după intrarea într-un nou deceniu de viaţă (2002), savantul şi-i petrece în locul său cel mai drag, la biroul umbros care priveşte în grădina casei din Pasteur 21, loc niciodată părăsit pentru vreun altul aducător de mănoase, dar întotdeauna trecătoare foloase ... De acolo, în aceşti ultimi ani până azi (2003, 2004), au pornit spre noi, dând glas unei îndoite pasiuni ivite, ca la orice bun filolog, încă din preaplinul tinereţii – pentru traduceri din clasicii latini şi, mai cu seamă, pentru unicul scriitor care a fost şi rămâne Tacitus –, acele trei tălmăciri care (mă întreb) stau, oare, cumva să anunţe viitoarea integrală Tacitus. *Opera* numai aparent *minora* tacitiene, *Biografia lui Agricola. Începuturi ale istoriei Marii Britanii* (Bucureşti, Editura Paideia, 2003, 54 p.: traducere, studiu introductiv, note) şi *Germania*; monografie tacitiană tradusă, comentată şi publicată concomitent de Eugen Cizek cu *Dialogul despre oratori* al aceluiaşi (*ibid.*, 2004, 102 p.), alcătuiesc, să spun aşa, tripticul de pe frontispiciul intrării în templul operei celui mai valoros istoric al Antichităţii greco-latine. Vom fi, îndrăznesc din nou aceeaşi întrebare, invitaţi să intrăm în curând în templul însuşi, călăuziţi de mâna sigură a celui care cunoaşte *Historiae* şi *Annales* rând cu rând şi pagină cu pagină ?

Nici un filolog clasic român nu a dobândit până acum privilegiul unui titlu academic internaţional, după ştiinţa mea, exceptându-i pe Nicolae Iorga în secolul trecut şi pe Bogdan Petriceicu Hasdeu în cel dinainte – amândoi, însă, depăşind cu mult orizonturile strict definite ale clasicismului în materie de filologie. Iubitor al Antichităţii multimorf percepute, Eugen Cizek s-a identificat cu ea şi a devenit, prin fiecare contribuţie a sa, la esenţiala, ca şi la fenomenala ei cunoaştere, un adevărat simbol-emblemă al filologiei clasice. Academia Regală de Litere din Barcelona i-a recunoscut, din 1997, această calitate, incluzându-l între membrii ei corespondenţi. La fel şi Academia de Ştiinţe, Litere şi Arte din Lyon, înfiinţată, ca şi precedenta, în anul 1700, Academie care l-a primit în rândurile sale ca membru de onoare asociat în anul 2000. Oare are rost să ne întrebăm, căutşi de puţin retoric, de ce Academia Română nu a schiţat, din proprie iniţiativă – subliniez –, şi în pofida mai multor semnale, inclusiv recente, nici cel mai mic gest până acum ?

Membru, încă de la fondare (1958), al Societăţii de Studii Clasice din România, actualmente preşedinte al ei (ales în ianuarie 2003), precum şi membru-fondator al Societăţii Internaţionale de Studii Neroniene (*SIEN*, al cărei vicepreşedinte a fost neîntrerupt până în anul 2004, când a demisionat din cauza vârstei, propunând în locul său un coleg român mai tânăr), membru, în sfârşit, al altor reputate societăţi ştiinţifice internaţionale, ca Société d'Études Latines (Paris) şi Societatea Internaţională de Studii Petroniene (Gainesville, U.S.A.), profesorul şi savantul Eugen Cizek a străbătut, odată cu propria operă, Europa şi hotarele lumii ştiinţifice, luând parte, în măsura posibilului, la cele mai importante congrese şi conferinţe, sesiuni, colocvii şi mese rotunde pe teme de filologie clasică, istorie

https://biblioteca-digitala.ro

antică, arheologie, epigrafie, istoria mentalităţilor, antropologie culturală, politologie etc. din Portugalia, Spania, Olanda, Belgia, Franţa, Luxemburg, Italia, până în Polonia, Cehia, Ungaria, fără ca menţiunea noastră în această privinţă să fie, de bună seamă, completă, şi fără ca ea să amintească extrem de numeroasele, de nenumărat, participări la manifestările ştiinţifice corespunzătoare organizate, de peste o jumătate de veac, în ţară.

Laboris et eruditionis monstrum ...

Nu pot să închei înainte de a face, în dezordine, trei observaţii. La care, tocmai pentru că sunt adânc subiective, dar şi în ciuda acestui fapt, mărturisesc că ţin enorm şi că mă gândesc în permanenţă, frământându-mă, chiar şi atunci când nu vreau ori nu pot să gândesc.

Au existat doar doi ani, de-a lungul întregii cariere publicistice ştiinţifice a lui Eugen Cizek, în care sub numele domniei sale nu a apărut nici o contribuţie: 1969 şi 1997. Doi ani din patruzeci şi şapte (incluzând, desigur, şi anul în care ne aflăm, 2005). Evident, nu interesează aici şi acum motivele ori cauzele, apropiate sau îndepărtate, care au stat la baza acestei absenţe a contribuţiilor publicate pentru anii respectivi. Contează că au fost doar doi ani din patruzeci şi şapte (până în prezent) şi din mulţi alţi ani care – suntem convinşi, dorim şi urăm din tot sufletul autorului – vor veni şi vor urma ...

Mai presus decât oricine altcineva, Eugen Cizek a rămas şi va rămâne pentru mine, discipolul care am ales să merg doar pe una din împletitele cărări deschise de domnia sa spre luminişul crângului paradisiac al Filologiei Clasice, modelul absolut. Nimeni altcineva mai mult decât Eugen Cizek, prin persoana ca şi – mai cu seamă – prin opera sa, nu mi-a arătat mai bine şi mai clar ce înseamnă *filologie clasică* şi cum se face, cu atâta trudă până ajungi la satisfacţie, adevărata *ştiinţă* ... Nu îi voi fi niciodată suficient de recunoscător.

Urmărindu-i drumul de azi, pe cât de calm, pe atât de triumfal, spre bucuria celor 75 de ani care se întrezăresc în mai puţin de jumătate de lustru, îmi dau seama de ce Eugen Cizek a rămas şi va rămâne, cel puţin pentru mine şi pentru noi, *modelul* filologului clasic. L-am cunoscut şi preţuit ca profesor. Îl iubesc şi stimez ca om. Puţine generaţii, din nefericire pentru ele, dar şi pentru noi, vor mai avea şansa de a-l cunoaşte ca profesor, de a se apropia de Domnia Sa ca om. Dar, dincolo de ceea ce ţine de rotirile destinului, cei care vor veni îi vor cunoaşte, prin cărţi, statura de savant. Opera sa nu se va clinti niciodată, nu se va ştirbi nicicând sub povara anilor fugari care se tot adună, rămânând întru eternitate şi fiind şansa generaţiilor viitoare.

29 aprilie 2005 Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

ANA-CRISTINA HALICHIAS

BIBLIOGRAFIA LUCRĂRILOR PROFESORULUI EUGEN CIZEK

Atunci când ne-am propus să realizăm repertoriul lucrărilor profesorului Eugen Cizek, ştiam că ne-am asumat o sarcină dificilă. Impresionanta sa activitate ştiinţifică este reprezentată de numeroase contribuţii cu o tematică variată, care au văzut lumina tiparului în publicaţii de specialitate din ţară şi din străinătate, precum şi în reviste literare, pedagogice etc. Faptul că multe dintre aceste lucrări au caracter interdisciplinar ne-a determinat să renunţăm la intenţia iniţială de a le organiza tematic şi să optăm pentru ordonarea cronologică: sub fiecare an au fost menţionate mai întâi lucrările al căror autor unic este: volume, studii, traduceri, urmând după aceea lucrările în colaborare: manuale, antologii, culegeri de studii, prefeţe (cu precizarea, între paranteze rotunde, a contribuţiei profesorului Eugen Cizek). De asemenea, am decis să nu includem în bibliografia de faţă recenziile (fie cele consacrate lucrărilor profesorului Cizek, fie cele semnate de acesta) şi articolele presărate în nenumărate ziare şi reviste de cultură din ţară şi din străinătate, uneori imposibil de identificat, deoarece am socotit că această omisiune onest mărturisită este de preferat riscului reprezentat de o informaţie incompletă şi inegală. Repertoriul nostru a fost întocmit pe baza semnalărilor făcute de profesorul Eugen Cizek, precum şi a datelor cuprinse în *Bibliografia clasică românească* şi în *L'Année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine*.

Abrevieri

AUB	Analele Universităţii [din] Bucureşti.
AUT	Analele Universităţii din Timişoara.
BAGB	Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Paris.
EA	Editura Academiei Române, Bucureşti.
EDP	Editura Didactică şi Pedagogică.
EPL	Editura pentru Literatură.
EŞE	Editura Stiinţifică şi Enciclopedică.
ET	Editura Tineretului.
Latomus	Latomus. Revue des études latines, Bruxelles.
LEC	Les Études Classiques, Namur.
REA	Revue des Études Anciennes, Paris.
REL	Revue des Études Latines, Paris.
RESEE	Revue des Études Sud-Est Européennes.
StCl	Studii clasice. Revistă a Societăţii de Studii Clasice din România, Bucureşti.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 19–29

https://biblioteca-digitala.ro

1958

1. [În colaborare cu Toma Vasilescu, Janina Vilan, I. Berciu] *Publius Ovidius Naso.* Cu prilejul a 2000 de ani de la naşterea poetului, EDP, Bucureşti, 1958, 108 p.

1959

2. *Observaţii asupra compoziţiei şi stilului din opera lui Florus (Epitome rerum Romanarum)*, [în] AUB. Seria Ştiinţe Sociale. Filologie, XV, 1959, p. 451–464.

1960

3. *Despre redactarea scrisorilor lui Seneca*, [în] StCl, II, 1960, p. 257–277.
4. *O anumită tehnică literară în câteva bigrafii ale lui Suetoniu*, [în] AUB. Seria Ştiinţe Sociale. Filologie, XVI, p. 305–318.

1961

5. *Sur la composition de* Vitae Caesarum *de Suétone*, [în] StCl, III, p. 355–360.

1962

6. *Aspecte ideologice ale literaturii latine din epoca lui Nero*, [în] StCl, IV, p. 221–240.
7. [În colaborare cu Janina Vilan-Unguru] *Antologie de texte pentru facultatea de istorie*, EDP, Bucureşti, 152 p.

1963

8. *Sur les traces de Zénon dans les Lettres à Lucilius*, [în] „Helikon", Messina, III, p. 196–208.
9. *L'Apoloquintose, pamphlet de l'aristocratie latine*, [în] „Acta Antiqua Philippopolitana. Studia Historica et Philologica", Sofia, p. 295–303.
10. *Despre redactarea dialogului* ***De uita beata***, [în] StCl, V, p. 211–222.

1964

11. [În colaborare] *Istoria literaturii latine*, vol. I. *De la origini până la sfârşitul republicii* [red. resp. N.I. Barbu], EDP, Bucureşti, 515 p. (redactarea capitolelor: *Izvoarele de cunoaştere a literaturii latine*, p. 10–15; *Istoricul studiului literaturii latine*, p. 15–25; *Bibliografia generală*, p. 25–28; *Începuturile istoriografiei latine*, p. 236–242; *Istoricii minori*, p. 483–486).
12. Text revăzut, prefaţă, note, indice, [în] Vergiliu, *Eneida* [trad. de Eugen Lovinescu], EPL, Bucureşti, 448 p.
13. [În colaborare cu Maria Hetco, Janina Vilan-Unguru] *Antologie latină*, vol. I *(Sec. I e.n.)*, EDP, Bucureşti, 328 p. (Seneca, Calpurnius Siculus, unele note explicative la Petronius).

https://biblioteca-digitala.ro

1965

14. *Autour de la date du Satyricon de Pétrone*, [în] StCl, VII, p. 197–207.
15. [În colaborare] *Istoria limbii române*, vol. I. *Limba latină* [red. resp. acad. Al. Graur], EA, Bucureşti, 300 p. (redactarea capitolelor: *Subiectul:* p. 215–219; *Predicatul:* p. 219–223; *Atributul:* p. 224–233; *Complementul indirect:* p. 239–244; *Acordul părţilor de propoziţie:* p. 278–282; *Topica propoziţiei:* p. 282–285).

1966

16. *Detaşarea ironică – procedeu compoziţional în „Satyriconul" lui Petroniu*, [în] StCl, VIII, 1966, p. 171–181.
17. Seneca, Apokolokyntosis. Petroniu, *Satyricon* (traducere, prefaţă, note), EPL, Bucureşti, XLVIII + 286 p.
18. Prefaţă, note [în] Terenţiu. Seneca, *Teatru* [trad. de Nicolae Teică şi Ion Acsan], EPL, Bucureşti, XXXIX + 336 p.

1967

19. [În colaborare cu Maria Hetco, Janina Vilan-Unguru] *Antologie latină*, vol. II *(sec. II – V e.n.)*, EDP, Bucureşti, 254 p. (*Tacit – introducere biografică.* p. 27–28 şi texte din *Annales* p. 47–90; *Florus* p. 91–95; *Suetoniu* p. 96–119; *Iustin* p. 142–146; Scriptores Historiae Augustae p. 166–173; *Aurelius Victor* p. 179–182; *Ammianus Marcellinus* p. 183–202).
20. Text revăzut, note [în] Vergiliu, *Eneida* [trad. de E. Lovinescu; prefaţă şi note finale de Edgar Papu]. ET, Bucureşti, 408 p.

1968

21. *Les controverses esthétiques de l'époque dans la lettre 114 de Sénèque*, [în] *Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra.* Acta Congressus Internationalis Habiti Brunae diebus 12–16 mensis Aprilis MCMLXVI [ed. J. Burian, L. Vidman], Academia, Praga, p. 353–360.
22. *Autour de la causalité historique chez Tacite*, [în] *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums* [hrs. von J. Harmatta], Akademiai Kiadó, Budapest, p. 181–190.
23. *La* structure *du temps et de l'espace dans l'Agricola de Tacite*, [în] „Helikon", Messina, VIII, p. 238–249.
24. *À propos de la littérature classique au temps de Néron*, [în] StCl, X, p. 147–157.
25. *Czy Satyryki Petroniusza sa nowo czesnym dziełem literackim ?* [în] Filomata, 227 [1969–1970], p. 349–355.
26. [În colaborare cu Toma Vasilescu, David Popescu] *Limba latină.* Manual pentru clasa a X-a, licee clasice, EDP, Bucureşti, 232 p.
27. Prefaţă [în] Plaut, *Casa cu stafii. Teatru* (I) [traducere de N. Teică], EPL, Bucureşti, XXXV + 370 p.

1970

28. *Evoluţia romanului antic*, Editura Univers, Bucureşti, IX + 222 p.

Recenzii: - A. Michel, [în] REL, XLIX, 1971, p. 419–420.
- Verdière, [în] „Rivista di Studi Classici", Torino, XIX, 1971, p. 251–253.
- Al. Belu, [în] AUT, IX, 1971, p. 342–344.
- E. Dobroiu [în] StCl, XIV, 1972, p. 329–332.

https://biblioteca-digitala.ro

29. *Interprétations de texte: Cicéron, De l'Orateur, 1,5,17 et Tacite, Vie de l'Agricole, 4, 5 – 6*, [în] AUB. Seria Limbi clasice şi orientale, XIX, p. 17–20.
30. [În colaborare] *Antologie de literatură universală*, vol. I, [coord. dr. doc. Al. Dima], EDP, Bucureşti, (*traducere* din Lucan, *Pharsalia*, p. 29–35; Petronius, *Satyricon*, p. 93–95).

1971

31. *Structure du temps et de l'espace dans la Germanie et le Dialogue des Orateurs de Tacite*, [în] AUB, XX, p. 15–26.
32. *Stosunek Tactytii do filozofii*, [în] „Filomata", 244.
33. *Le Congrès de Bucarest. Conuentus omnium gentium latinis litteris linguaeque fouendis*, [în] LEC, XXXIX, p. 3–5.

1972

34. *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Brill, Colecţia Roma Aeterna IV, Leiden, XII + 440 p.
Recenzii: – P. Grimal, [în] REL, XLIX, 1971, p. 470–473.
– F.Cupaiuolo, [în] „Bolletino di Studi Latini", Torino, III, 1973, p. 439–440.
– Petit, [în] „L'Antiquité classique", Louvain, XLII, 1973, p. 695–697.
– C. Poghirc, [în] StCl, XVI, 1974, p. 361–362.
– Gh. Ceauşescu, [în] „Revista de istorie", Bucureşti, XXVII, 1974, 10, p. 1580–1582.
– Richard, [în] „Gymnasium", LXXXI, 1974, p. 447–448.
– Bradley, [în] „American Journal of Philology", Baltimore, XCV, 1974, p. 200–203.
– Winterbottom, [în] „Classical Review", Oxford, XXV, 1975, p. 103–105.
– Warmington, [în] „Gnomon", LXVII, 1975, p. 216–217.
– Hovak, [în] „Eirene", Praga, XIII, 1975, p. 170–171.
– A. Michel, [în] „Revue de Philologie", Paris, XLIX, 1975, p. 160–162.
– Bouttier, [în] „Études Théologiques et Religieuses", Montpellier, p. 78.
– Coccia, [în] „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica", Torino, CIV, 1976, p. 235–242.
– Griffin, [în] „Journal of Roman Studies", Londra, LXVI, p. 229–230.
– Esposito, [în] „Vichiana". Rassegna di Studi Filologici e storici", Napoli, V, 1976, p. 319–325.
– Cupaiuolo, [în] „Paideia", XXXI, 1976, p. 184–186.
– Hijmans, [în „Mnemosyne", Leiden, XXXI, 1978, p. 102–107.
35. *Seneca*, Editura Albatros, Colecţia „Oameni iluştri", Bucureşti, 1972, 190 p.
36. *L'image de renouvellement historique chez Velleius Paterculus*, [în] StCl, XIV, p. 85–93.
37. [În colaborare cu Janina Vilan-Unguru] *Antologie de texte pentru facultatea de istorie*, ed. a II-a, TUB, Bucureşti, 202 p.
38. [In colaborare] *Istoria literaturii latine*, vol. I *De la origini până la destrămarea republicii*, [red. resp. N.I. Barbu], ed. a II-a, EDP, Bucureşti, 572 p. (redactarea capitolelor: *Izvoarele de cunoaştere a literaturii latine*, p. 5–9; *Istoricul studiului literaturii latine*, p. 10–20; *Bibliografia generală*, p. 21–22; *Începuturile istoriografiei latine*, p. 267–279; *Istoricii minori*, p. 540–544).
39. [În colaborare cu Toma Vasilescu, David Popescu] *Limba latină*. Manual pentru anul II licee clasice, EDP, Bucureşti, 248 p.

1973

40. *La diversité des structures dans le roman antique*, [în] StCl, XV, p. 115–124.
41. Traducere, prefaţă, note: Pierre Grimal, *Civilizaţia romană*, 2 vol., Editura Minerva, Bucureşti, vol. I: XXIII + 376, vol. II: p. 376–744.

https://biblioteca-digitala.ro

1974

42. *Tacit*, Editura Univers, Bucureşti, III + 286 p. [cu un rezumat în lb. fr.]
Recenzii: – P. Grimal, [în] REL, LII, 1974, p. 513–516.
– Topliceanu, [în] StCl, XVII, 1975, p. 338–339.
43. *Le roman moderne et les structures du roman antique*, [în] BAGB, XXXIII, 4, p. 421–444.
44. *Structure du* De grammaticis et rhetoribus *de Suétone*, [în] REL, LII, p. 303–317.

1975

45. *Istoria literaturii latine. Imperiul*, partea I, TUB, Bucureşti, 334 p.
46. *Face à face éloquent: Encolpius et Agamemnon*, [în] „La parola del Passato". (Neronia 1974), Napoli, XXX, fasc. CLX, p. 91–101.
47. *À propos des premiers chapitres de Satyricon*, [în] „Latomus", XXXIV, p. 197–202.
48. *Epictète et l'héritage stoïcien*, [în] StCl, XVII, p. 71–87.
49. *La mort de Vitellius chez Suétone*, [în] REA, LXXXVII, p. 125–130.
50. *Suétone et le théâtre*, [în] *Actes du IX^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Rome, 13–18 avril 1973*, Paris, I, p. 480–485.
51. Prefaţă [în] Terentius, *Fata din Andros. Teatru* (II) [trad. de Nicolae Teică], Editura Minerva, Colecţia Biblioteca pentru toţi, Bucureşti, XXII + 306 p.
52. *Colocviul de la Gargnano al Societăţii Internaţionale de Studii Neroniene (SIEN)*, [în] StCl, XVII, p. 213–214.

1976

53. *Istoria literaturii latine. Imperiul*, partea a II-a, TUB, Bucureşti, 364 p.
Recenzie: Andrei, [în] StCl, XIX, 1980, p. 164.

1977

54. *Structures et idéologies dans les vies des douze Césars de Suétone*, EA–Les Belles Lettres, Bucureşti–Paris, 264 p.
Recenzii: – A. Michel, [în] REL, LV, 1977, p. 510–512.
– Stenuit, [în] LEC, XLV, 1977, p. 415.
– Bevivino, [în] „Nuova Rivista Storica", Roma, LXII, 1978, p. 458–460.
– Mayer, [în] „Faventia", I, 1979, p. 315–319.
– Knecht, [în] „L'Antiquité classique", Louvain, XLVIII, 1979, p. 318–319.
– Oroz, [în] „Augustinus", XXIV, 1979, p. 446.
– Cova, [în] „Paideia", XXXIV, 1979, p. 167–169.
– Martin, [în] „Latomus", XXXIX, 1980, p. 238–239.
– Segurado, [în] „Euphrosyne", Lisboa, X, 1980, p. 279–282.
– D. Sluşanschi, [în] StCl, XX, 1981, p. 153–154.
55. *Juvénal et certains problèmes de son temps. Les deux exils du poète et leurs conséquences*, [în] „Hermes", 105. Band, Heft 1, p. 80–101.
56. *Probleme de ideologie politică în Imperiul roman*, [în] „Revista de istorie", Bucureşti, XXX, 8, p. 1489–1501.
57. *Les structures du roman antique*, [în] *Erotica Antiqua. Ican 1976*, Bangor, p. 117–128.
58. Prefaţă [în] Epictet, *Manualul* [trad. de D. Burtea]. Marcus Aurelius, *Către sine* [trad. de M. Peucescu, D. Burtea], Editura Minerva, Colecţia Biblioteca pentru toţi, Bucureşti, XXVII + 247 p.

https://biblioteca-digitala.ro

1978

59. *Sources littéraires relatives aux débuts de la romanisation de la Dacie*, [în] *Études romanes dédiées à Iorgu Iordan à l'occasion de son 90-ème anniversaire*, Bucureşti, p. 113–126.
60. [În colaborare] *Scriitori greci şi latini*, [coordonatori N.I. Barbu, Adelina Piatkowski], EŞE, Bucureşti, 448 p. (redactarea articolelor Aristotel, Parmenide, Platon, Plotin, Petroniu).
61. Prefaţă, tabel cronologic, bibliografie [în] Plaut – Terenţiu, *Teatru*, [trad. de Nicolae Teică], Editura Albatros, Bucureşti, XXXI + 408 p.

1979

62. *„Sine ira et studio" et l'image de l'homme chez Tacite*, [în] StCl. XVIII, 1979, p. 103–113.
63. [În colaborare] *Culegere de studii de civilizaţie romană*, TUB, Bucureşti, 124 p. (redactor responsabil; studiul *Traian şi moştenirea neroniană*, p. 29–45).
64. [În colaborare cu Margareta Nasta, Viorica Bălăianu] *Limba latină pentru clasa a XI-a*, EDP, Bucureşti, 94 p.

1980

65. *Epoca lui Traian. Împrejurări istorice şi probleme ideologice*, EŞE, Bucureşti, 488 p.
Recenzie:– Godefroid, [în] Latomus, XLI, 1982, p. 432–433.
66. *Despre poetica romanului grec*, [în] *Studii de poetică şi stilistică*, Cluj-Napoca.
67. *Cucerirea Daciei în scrierile lui Pliniu cel Tânăr*, [în] *2050 de ani de la făurirea de către Burebista a primului stat independent centralizat al geto-dacilor*, Bucureşti.
68. *Despre diacronie, sincronie şi dialectica schimbării*, [în] „Revista de filosofie", XXVII, p. 423–427.
69. *L'éloge de Caius Avidius Nigrinus chez Tacite et le „complot des consulaires"*, [în] BAGB, XXXIX, p. 276–294.
70. [Cuvânt înainte] *Observaţii asupra romanului grec* [în] *Romanul grec*, vol. I (Xenofon din Efes, *Efesiaca*, trad. şi note de Marina Marinescu; Longos, *Dafnis şi Cloe*, trad. şi note de Petru Creţia; Longos, *Etiopicele*, trad. şi note de Marina Marinescu), Editura Univers, Colecţia Clasicii literaturii universale, Bucureşti, 160 p.

1981

71. *Plinio il Giovane e la conquista della Dacia*, [în] „Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali", Catania, III, 5, p. 63–76.
72. *Pour un Tacite nouveau*, [în] „Latomus", XL, p. 21–36.
73. [În colaborare] *Istoria literaturii latine*, vol. II, partea I, *Perioada Principatului (44 î.e.n.–14 e.n.)*, [coordonator Mihai Nichita], TUB, Bucureşti, 390 p. (redactarea capitolelor: *Augustus:* p. 31–39; *Cilnius Maecenas:* p. 40–43; *Marcus Valerius Messala Corvinus:* p. 44–47).
74. [În colaborare] Seneca, *Scrieri filosofice alese*, Editura Minerva, Colecţia Biblioteca pentru toţi, Bucureşti, XXXIV + 270 p. (coordonarea volumului; prefaţă, tabel cronologic: p. V–XXXIV).

1982

75. *Néron*, Fayard, Paris, 474 p. [Premiul Asociaţiei Scriitorilor de Limbă Franceză; Premiul „Timotei Cipariu" al Academiei Române].
76. *L'expérience néronienne: réforme ou révolution ?*, [în] REA, LXXXIV, p. 105–115.

https://biblioteca-digitala.ro

77. [În colaborare] *Istoria literaturii latine*, vol. II, partea a II-a. *Perioada Principatului (44 î.e.n.–14 e.n.)* [coordonator Mihai Nichita], TUB, Bucureşti, 456 p. (redactarea capitolelor *Trogus Pompeius, Istoricii minori:* p. 362–369; *Marcus Vipsanius Agrippa:* p. 404–407).
78. [În colaborare] *Istoria literaturii latine*, vol. III *(14 e.n.–117 e.n.)* TUB, Bucureşti, 604 p. (coordonarea volumului; redactarea capitolelor *Introducere:* p. 3–38; *Seneca:* p. 159–227; *Lucan:* p. 228–260; *Petroniu:* p. 261–292; *Calpurnius Siculus, Carmina Einsidlensia, Caessius Bassus:* p. 29–300; *Quintilian:* p. 458–475).
79. [În colaborare] *Enciclopedia civilizaţiei romane*, [coordonator prof. univ. dr. doc. Dumitru Tudor], EŞE, Bucureşti, 827 p. + XXXII pl. (*Istoriografia latină*, p. 392–394; *Scrierea*, p. 700–701).

1983

80. *L'époque de Trajan. Circonstances politiques et problèmes idéologiques*, EŞE – Les Belles Lettres, Bucureşti – Paris, 568 p. [trad. în lb. fr. de Caius Franţescu].
81. *Cotitura lui Traian din 112 e.n.*, în „Revista de istorie", XXXVI., p. 372–383.
82. *Despre filosofia istoriei în opera lui Vasile Pârvan*, [în] „Revista de filosofie", XXX, p. 18–23.
83. *Metavalorile şi istoria literaturii*, [în] „Viaţa românească", 78, 9, p. 36–39.
84. *Quelques remarques sur l'historiographie romaine du Bas-Empire*, [în] *Actes du VII-e Congrès de la FIEC*, Budapest, II, p. 193–195.
85. *La noua Vrbs e la riforma assiologica neroniana*, [în] *Neronia* III. *Actes du III-e Colloque de la Société Internationale d'Études Néroniennes (Varenna, juin 1982)*, XII, Roma, p. 31–39.
86. *Ovide et le goût littéraire de l'époque impériale*, [în], BAGB, XLII, p. 277–283.

1984

87. *La Roma di Nerone*, Garzanti, Milano, 420 p. [trad. în lb. italiană de Mario Bonini].

1985

88. *Les débuts de la poétique de l'histoire à Rome*, [în] *Études d'historiographie* [sous la direction de Lucian Boia], Bucureşti, 272 p.; p. 31–38.
89. *Les genres de l'historiographie latine*, [în] „Faventia", 7, 2, p. 15–33.

1986

90. *La Roma di Nerone*, ed. a II-a, Garzanti, Milano, 420 p.
91. *Secvenţă romană*, Editura Politică, Bucureşti, 430 p. [trad. în lb. rom. de Sanda Chiose-Crişan şi Constantin Crişan].
92. *Les textes relatifs à l'évacuation de la Dacie*, [în] „Latomus", XLV, p. 147–159.
93. [În colaborare] *Romano-Dacica* I. *Izvoarele antice ale României*, TUB, Bucureşti, 130 p. (coordonarea volumului; redactarea capitolului: *Sinteza daco-romană*, p. 7–50).
94. [În colaborare] *Istoria literaturii latine*, vol. IV *(117 e.n.–sec. VI e.n.)*, TUB, Bucureşti, 714 p. (coordonarea volumului; redactarea capitolelor: *Introducere:* p. 3–51; *Suetoniu:* p. 52–85; *Florus:* p. 86–102; *Istoriografia târzie:* p. 301–307).

1987

95. *Universul mental al romanilor*, [în] „Revista de filosofie", XXXIV, p. 532–539.
96. *Néron*, ed. a II-a, Marabout, Paris, 474 p.

https://biblioteca-digitala.ro

1988

97. *L'univers mental des Romains*, [în] RESEE, XXVI, 3, p. 215–227.
98. *La poétique cicéronienne de l'histoire*, [în] BAGB, XLVII, 1, p. 16–26.
99. *Pour une nouvelle histoire de Rome, pour une nouvelle histoire de la littérature latine*, [în] *Congresso International As Humanidades Greco-Latinas e la Civilizacao do Universal* [f.l., f. ed., f. p.].
100. *Mentalităţile romane şi reprezentarea străinului (I)*. [în] „Viaţa românească", 83, 6, p. 32–36.
101. *L'image de l'autre et les mentalités romaines du I-er e au IV-e siècle de notre ère*, [în] „Cahiers Roumains d'Etudes Littéraires", 4, p. 4–15 – preluat în „Latomus", XLVIII, 1989, p. 360–371.
102. Prefaţă la *Quintus din Smyrna, Războiul Troiei sau sfârşitul Iliadei* [trad. de D. St. Rădulescu], Editura Minerva, Colecţia Biblioteca pentru toţi, Bucureşti, 246 p.

1989

103. *La littérature et les cercles culturels et politiques à l'époque de Trajan*, [în] „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt". Teil II. *Principat*, Band 33,1. Berlin – New York.
104. [în colaborare] *Romano-Dacica* II. *Izvoarele antice ale istoriei României*, TUB, Bucureşti. 220 p. (coordonarea volumului; *Cuvânt înainte*, p. 3–4, redactarea capitolului *Pliniu cel Tânăr despre războaiele dacice ale lui Traian*, p. 129–171).
105. *Great Historians from Antiquity to 1800. An International Dictionary* [coordonator Lucian Boia], Greenwood Press, New York – Westport – London, 417 p. (redactarea capitolelor privind istoricii latini şi Cassius Dio).

1990

106. *Mentalités et institutions politiques romaines*, Fayard, Paris, 400 p.
Recenzii: – G. Freyburger, [în] „Revue de Philologie, de littérature et d'histoire", Paris, 65 (2), 1991, p. 84–85.
– P. Le Roux, [în] „Annales: économies, sociétés, civilisations", Paris, XLVII, 1992, p. 412–413.
– J.-M. Bertrand, [în] „Latomus", LI, 1992, p. 914–915.
– C. Gonzáles, [în] „Anuari di filologia, Secció D: Studia Graeca et Latina", Barcelona, 16, 1993, p. 128–129.
107. *La poétique salustienne de l'histoire*, [în] *Miscellanea in Onore del Prof. Giusto Monaco*, [f.l.], [f.e.], p. 859–868.
108. *Céline et Pétrone: un Satyricon moderne*, [în] BAGB, XLIX, 3, p. 253–261.

1991

109. *La poétique de l'histoire chez Tacite*, [în] REL, LXIX, p. 136–146.
110. *La succession d'Aurélien et l'échec de Tacite*, [în] REA, XCIII, p. 109–122.

1992

111. *Néron*, ed. a III-a, Fayard, Paris, [474 p.].
112. *À propos de la poétique de l'histoire chez Tite Live*, [în] „Latomus", LI, p. 355–364.

https://biblioteca-digitala.ro

113. [În colaborare] *Romano-Dacica* I. *Izvoarele antice ale istoriei României*, ed. a II-a, TUB, Bucureşti, 144 p. (coordonarea volumului, redactarea capitolului *Sinteza daco-romană*, p. 11–57).
114. [În colaborare cu Margareta Nasta, Viorica Bălăianu] *Limba latină pentru clasa a XI-a*, ed. a II-a, EDP, Bucureşti, 200 p. (revizuită şi adăugită împreună cu Ilieş Câmpeanu şi Aurel Lungu).
115. *Avant-propos*, [în] *Marc Antoine. Son idéologie et sa descendance.* (Actes du Colloque organisé à Lyon, le jeudi 28 juin, 1990). De Bouard, Paris, p. 7–8.
116. *L'idéologie antonienne et Néron*, [în] *Marc Antoine. Son idéologie et sa descendance.* (Actes du Colloque organisé à Lyon, le jeudi 28 juin, 1990), De Bouard, Paris, p. 107–126.

1993

117. *Autour de Tacite*, [în] „Rivista di Cultura Classica e Medioevale", Roma, XXXV, 2, p. 219–244.
118. *À propos de quelques Vies des Césars de Suétone*, [în] „Vita Latina", 132, p. 27 ss.
119. *Le* saeculum Traiani, *apogée de la culture et de la civilisation romaines*, [în] „Acta Musei Napocensis. Preistorie – Istorie veche – Arheologie", 1,I [1989–1993].

1994

120. *L'empereur Aurélien et son temps*, Les Belles Lettres, Colecţia Histoire, Paris, 310 p.
Recenzii: – F. Paschoud, [în] „Latomus", LIII, 3, p. 689–691.
– O. Devillers, [în] LEC, LXIV, 1, p. 102–103.
121. *Istoria literaturii latine*, Societatea „Adevărul" S.A., Bucureşti, 2 vol., 826 p.
122. *À propos de la guerre parthique de Trajan*, [în] „Latomus", LIII, 2, p. 376–385.
123. *La poétique de l'histoire dans les abrégés du IV-e siècle ap. J.-C.*, [în] „Revue de Philologie", 68, fasc.1/2.
124. [În colaborare] *Romano – Dacica* II. *Izvoarele antice ale istoriei României*, ed. a II-a, Editura Universităţii, Bucureşti, 240 p. (coordonarea volumului; *Cuvânt înainte* la ediţia a II-a, p. 4; *Cuvânt înainte* la ediţia I, p. 5–6; redactarea capitolului *Pliniu cel Tânăr despre Războaiele Dacice ale lui Traian*, p. 143–192).

1995

125. *Histoire et historiens à Rome dans l'antiquité*, Presses Universitaires, Lyon, 356 p.
Recenzii: – R. Chevallier, [în] LEC, LXIV, 4, 1996, p. 393–394.
– M. Seita, [în] „Paideia", LI, 1996, p. 271–273.
– J. Hellegouarc'h, [în] „Revue de Philologie", Paris, LXIX, 2, p. 401–403.
126. *Un Satyricon moderne? Orsenna, Céline et Pétrone*, [în] BAGB, LV, 3, p. 277–284.
127. *La poétique de l'histoire chez Ammien Marcellin*, [în] „Bolletino di Studi Latini", XXV, fasc. II, p. 550–564.
128. *Tacite face à* Trajan, [în] „Itaca", 9–11, [1993–1995], p. 121–135.
129. Petroniu, *Satyricon*, Editura Univers, Bucureşti (traducere integrală, prefaţă, note).

1996

130. *Néron*, ed. a IV-a, Fayard, Paris, [474 p.].
131. *Tacite face à Trajan*, [în] „Quaderns Catalans de Cultura Classica", 9–11, p. 123–135.

https://biblioteca-digitala.ro

132. *La poétique de l'histoire dans l'Histoire Auguste*, [în] REL, LXXIV, p. 282–298.
133. *Il* saeculum Traiani *apogeo della cultura e della civiltà romana*, [în] *Epigrafia e Territorio. Politica e Società. Temi di Antichità Romane*, [a cura di Mario Pani], Edipuglia, Bari, p. 301–321.

1998

134. *Mentalităţi şi instituţii politice romane*, Globus, Bucureşti, 304 p. [trad. în lb. rom. de Ilieş Câmpeanu].
135. *Istoria în Roma antică. Teoria şi poetica genului*, Editura Teora, Bucureşti, 224 p.
136. *Essai sur une théorie de l'histoire*, Editura Universităţii, Bucureşti, 190 p. [cu un rezumat în lb. engl.].
137. *La formation du Principat d'Auguste*, [în] „Latomus", LVII, 1, p. 72–95.
138. *Le pythagorisme dans les Florides d'Apulée*, [în] *Études Luxembourgeaises d'Histoire et de Littérature Romaines*, vol. II, *Le Pythagorisme en Milieu Romain*.
139. *Claude chez Suétone: un personnage énigmatique*, [în] *Claude de Lyon. Empereur Romain*. Actes du Colloque Paris – Nancy – Lyon, Novembre, 1992, [ed. Yves Burnaud, Yann Le Bohec, Jean-Pierre Martin], Paris, p. 47–58.
140. *Les chênes qu'on abat ... André Malraux et Tacite*, [în] BAGB, LVIII, 3, p. 272–281.

1999

141. *Néron chez certains auteurs d'abrégés du IV-e siècle ap. J.-C. (Aurelus Victor et Festus)*, [în] *Neronia* V. *Néron: histoire et légende*. Actes du V-e Colloque International de la Société Internationale d'Études Néroniennes (Clairmond-Ferrand et Saint-Etienne, 2–6 novembre 1999), „Latomus", LVIII, p. 21–35.
142. *Brittanicus a-t-il été empoisonné?* [în] „Helmantica", L, 151–153 [En Hommage à Alain Michel].

2000

143. *Claudiu*, Editura Teora, Bucureşti, 296 p. (cu un rezumat în lb. franceză).
144. *La crise de l'Empire romain au III-e siècle ap. J.-C.*, [în] StCl, XXXI–XXXIII, [1995–1997], p. 63–85.

2001

145. [în colaborare] *Romano-Dacica* III. *Izvoarele antice ale istoriei României*, Editura Universităţii Bucureşti (coordonarea volumului; redactarea capitolului *Tacit despre daci, sarmaţi şi traci*, p. 97–126).

2002

146. *Istoria Romei*, Editura Paideia, Colecţia Cărţilor de referinţă – Seria Istorii, 674 p.
147. [În colaborare] Aurelius Victor, *Scurte istorii romane (de la Octavianus Augustus până la al X-lea consulat al lui Constantinus Augustus şi al III-lea consulat al lui Iulianus Caesar*, traducere şi note de Teodora Gavrilă şi Doina Ionescu, Editura Vinea, Bucureşti, 110 p. (*Prefaţă*, p. 5–25).

https://biblioteca-digitala.ro

148. *La littérature de l'époque de Néron. Un des sommets de la culture à Rome,* în *Neronia* VI. *Rome à l'époque néronienne* (Jean-Michel Croisille et Yves Perrin éd.), Collection Latomus, volume 268, Éditions Latomus, Bruxelles.

149. *La personnalité de Trajan.* Communication de Eugène Cizek – Membre d'Honneur associé – le 5 février 2002, în „Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon", 4-e série, tome 2, Lyon.

2003

150. Publius Cornelius Tacitus, *Biografia lui Agricola. Începuturi ale istoriei Marii Britanii.* Studiu introductiv, traducere şi note, Editura Paideia, Colecţia Cărţilor de referinţă–Seria Istorii, Bucureşti, 54 p.

151. Petroniu (Titus Petronius Niger), *Satyricon.* Ediţie nouă revizuită. Traducere, postfaţă şi note, Editura Paideia, Colecţia Cărţilor de seamă, Bucureşti, 180 p.

152. *Istoria literaturii latine.* Ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Corint, Bucureşti, vol. I, 387 p.. vol. II, 500 p.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

GABRIEL-ANDRÉ PÉROUSE

EUGENIUS QUADRIFRONS

Trés honoré que les collègues bucarestois du Professeur Eugen Cizek m'aient invité à participer à l'hommage qu'ils lui adressent, je me trouve évidemment incapable de fournir une contribution utile dans le domaine qui est le sien, c'est-à-dire les sciences de l'antiquité classique: simple amateur et humble praticien du latin, je ne peux, en l'espèce, qu'écouter Cizek, non certes le haranguer de pair à égal ... Quoi donc, alors ? Lui dédier un article sur quelque point relevant de ma propre spécialité (c'est-à-dire la Renaissance) ? Non, car la disparate éclaterait trop, dans un recueil d'études antiques. Une seule voie me reste ouverte, bien plus personnelle, qui sera de dire en quelques mots comment je comprends, sens et estime celui auquel s'adresse le présent volume : *Eugenius quadrifrons* ...

Premier visage : le savant. Je ne connais pas ses premiers éducateurs, mais tiens à les saluer de loin et bien bas. Eugen Cizek à reçu d'eux un fond de culture à toute épreuve, structuré pour toute la vie, outre qu'ils out très tôt suscité l'activité de son esprit ; car, non content d'acquérir le savoir, il s'essaya dès l'enfance à de vastes projets d'écriture : vocation d'écrivain. Au cours de ses « humanités », il à appris la pratique d'une exemplaire probité dans l'usage des textes, tout à l'opposé de ces rhéteurs qui brodent de vagues généralités autour d'ouvrages qu'ils connaissent de loin. J'ai fait sa connaissance pour des éclaircissements dont j'avais grand besoin sur le *Satyricon* – et ai été d'emblée stupéfié par sa connaissance de l'œuvre, de son contexte, de sa bibliographie, du genre où elle s'inscrit. Et lorsque, devenus amis, nous avons pratiqué la conversation à bâtons rompus, j'ai toujours admiré son implacable information, sans parler de sa virtuosité linguistique. Je crois fermement que la vraie culture est celle qui est généreuse, sans réticence ni « réserves » (à tous les sens de ce mot) : celle d'Eugen Cizek l'est éminemment, et ses thésards le savent mieux encore que ses collègues : il continue aujourd'hui cette activité privilégiée de directeur de thèse. Culture vraiment humaniste, servie par un verbe copieux, « mediterranéen » sur le penchant du Pont-Euxin.

Son domaine de prédilection est situé aux riches confins de l'histoire proprement dite et de la littérature romanesque, dont je le connais friand. Sans violenter jamais les documents que l'érudition à etablis, la sensibilité et l'imagination de l'homme vivant apportent leur supplément d'âme aux données historiques, qu'elles « font parler » : chose bien nécessaire lorsqu'il s'agit d'évoquer l'empereur Aurélien... C'est pourquoi Eugen Cizek triomphe dans la biographie, où la chaleur de l'écrivain prend une bonne part, tandis que l'érudition le tient à l'abri des tentations du « roman historique ». L'ouverture de son esprit au roman moderne et la conscience qu'il a de la continuité du « genre » narratif à travers

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 31–34

https://biblioteca-digitala.ro

l'histoire, depuis les âges épiques, sont des caractéristiques qui impressionnent le chercheur occidental, devenu trop insoucieux de « générologie ». Et c'est grâce à cette conception « compréhensive » de la biographie que Cizek a pu ressusciter Marc-Antoine, ou re-composer un très vraisemblable Trajan. Quelle démarche plus humaniste, en effet ?

Une autre note me frappe chez notre historien, mais d'autres en parleraient mieux que moi. C'est le goût et la volonté de conceptualiser, voire de théoriser en philosophe les apports de sa science. Cette tendance apparaît, je crois, à deux niveaux. D'une part, il ne peut écrire l'histoire sans réfléchir et raisonner sur l'historiographie, sur la « poétique » de l'écrit historique. D'autre part, quand il dégage les actes et opinions d'un de ses héros, il pousse l'analyse jusqu'à tenter de mettre en lumière le cadre de pensée ou ces traits ont dû s'inscrire : d'où son attention aux écoles et sectes philosophiques, aux partis qui divisent et agitent la république romaine (et nous retrouvons là Marc-Antoine), aux structures institutionnelles enracinées dans les « mentalités ». Tout se passe, en somme, comme si cet esprit passionnément concret se sentait le devoir d'épurer ses acquis jusqu'à l'« abstraction ». Cette tendance trouve peut-être en partie sa cause dans certains aspects de la formation universitaire telle que la connaissait la Roumanie des années 1950–1960 – mais je m'avise que nous avons insensiblement abordé la deuxième phase de mon propos.

Parlons d'Eugen Cizek l'Européen. L'homme est vigoureusement patriote et fier d'être roumain. De même qu'il voudrait que la voix de sa patrie s'entende plus fort en Europe, il cherche sans cesse sa Roumanie dans l'histoire romaine, et ce n'est pas par hasard que l'historien s'attache à Trajan ou à Aurélien. La question des frontières de son pays, aujourd'hui comme autrefois, sollicite sa science. Dacité et romanité ... Avec quelle chaleur ce citadin ne m'a-t-il pas recommandé, quand je passais à Bucarest: la visite de l'émouvant Musée du Village !

Mais ce patriotisme fervent n'implique nul confinement de l'esprit, et bien au contraire. Cizek se souvient de l'Europe des Césars. Rome est le point focal de sa pensée, et il à hanté l'Italie avec une passion filiale, notamment dans ses fonctions de président de Sociétés savantes comme celle des études néroniennes. Il n'oublie pas l'Espagne, à l'autre extrême de l'*orbis romanus*, et l'Université catalane de Barcelone l'a accueilli parmi les siens. Tropisme « méditerranéen », disais-je: au sein d'us comment en route vers l'unité, Eugen Cizek témoigne de la vive conscience d'une Europe du Sud, non sans quelque exclusivisme à ce niveau-là ! car, s'il possèede (héréditairement ?) une solide culture allemande, il me semble avoir moins d'affinités avec le monde anglo-saxon : *penitus divisos orbe Britannos* ...

Reste la France, au cœur de cet espace intellectuel et sensible. Le Français que je suis remercie Eugen Cizek de nous avoir fait l'honneur de choisir notre langue – à coté de la sienne – pour véhicule de ses recherches et de ses publications : ce français appris de sa mère et de ses premiers éducateurs et dont il connaît les finesses mieux que beaucoup de natifs (même si ses scrupules

https://biblioteca-digitala.ro

l'engagent parfois à faire relire ses manuscrits par des amis du cru !). À Paris, notre ami éprouve une vraie exaltation de l'esprit, dans l'émotion et la jouissance d'un patrimoine commun. Il est fier, je crois, et à juste titre, d'être devenu un écrivain français. Un tel amour est exigeant, et nous autres Français comprenons que nous avons à bien nous tenir pour continuer à le mériter ...

Naturellement, notre ami a beaucoup souffert du cloisonnement du monde « de Yalta ». Que d'énergie il a dû déployer pour obtenir les passeports et visas divers que convoitait son cœur d'Européen, lui qui a une sainte horreur des démarches imposées par une bureaucratie envahissante – et cela a été un bonheur pour nous de pouvoir parfois l'y aider quelque peu !

Troisième face du *quadrifrons :* Cizek le Lyonnais ... Séduit par les travaux du regretté Pr Michel Rambaud sur les *Commentaires* de Jules César, le jeune Roumain entra assez tôt en contact avec notre ville, qui eut la chance de l'attacher d'emblée. Il y soutint sa thèse de doctorat. Puis les accords de coopération entre l'Université de Bucarest et celles de Lyon (Universités Lumière / Lyon-2 et Jean Moulin / Lyon-3), qui commençaient timidement, lui permirent de venir résider chez nous, à tittre de lecteur et de professeur associé : il assura même un long remplacement dans une des chaires de latin. Tout compte fait, Eugen Cizek aura vécu à Lyon plus longuement que dans toute autre ville, à l'exception bien sûr de Bucarest. Sa science, mais aussi la spontanéité de son abord lui firent rapidement beaucoup d'amis lyonnais, avec lesquels il reste en chaleureux contact.

Il connaît admirablement ce pays d'adoption.. L'empreinte romaine qui à marqué pour toujours le site grandiose de la capitale des Gaules est bien selon son cœur. Il aime à hanter nos bibliothèques et cette Maison de l'Orient Méditerranéen qui est pour lui un exceptionnel lieu de travail. Il flâne volontiers entre Vieux-Lyon et quartiers neufs, d'une rive à l'autre (nous avons la chance d'en posséder quatre!). Et, puisque l'homme ne vit pas seulement des choses de l'esprit et que Lyon est réputé pour ses traditions gastronomiques, notre ami à appris à en profiter, dans la mesure où la chicheté de ses bourses et allocations le lui permettait: des fruits de mer (paradoxale spécialité lyonnaise) aux « cochonnailles » et fromages, sans négliger les beaux raisins qui mûrissent sur nos collines beaujolaises, il fait honneur à tout – et c'est véritable allégresse de s'attabler avec lui pour l'entendre parler de ses sujets favoris.

Lyon a acquis une dette de reconnaissance et conféré à notre ami une sorte de citoyenneté d'honneur lorsque son Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts (fondée en 1700 par lettres patentes du roi Louis XIV) a accueilli Eugen Cizek au rang de membre d'honneur associé. Notre nouveau confrère y a pris la parole et participé aux débats. Nous ne doutons pas qu'il œuvrera à l'une de nos tâches principales, qui est la défense et même la promotion des études classiques, sans cesse mises en péril par des « réformateurs » irresponsables : un récent article de sa plume nous en assure. La France doit bien des marques de reconnaissance à de pareils alliés – surtout lorsqu'ils sont lyonnais de cœur...

https://biblioteca-digitala.ro

La discrétion m'empêchera d'insister sur le quatrième visage, qui est celui de l'ami. Ne glossons que quelques mots, en toute pudeur.

Différent en cela des vieux Roumains de la légende, dont on dit qu'ils sont toujours nostalgiques de leur terre et du silence de leurs forêts, Eugen Cizek est homme de la ville et des cercles, lieux de sociabilité et de causerie – comme Socrate ... L'amitié est pour lui, avant tout, « interlocution », échange, dialogue sur les idées qui comptent et qui méritent d'être partagées. Le professeur est aussi un causeur étourdissant.

Mais l'amitié ne se borne pas là. Notre homme à médité Sénèque et Cicéron, et il est exigeant dans la vie du cœur comme dans celle de l'intelligence. L'attachement s'étend à la famille, à tous ceux qui sont chers à l'être cher. L'ami a droit aux confidences mais aussi aux silences d'une complicité confiante, comme entre « frères » (Eugen C. a raison d'aimer ce beau mot).

Entre ses livres, ses amis, ses anciens élèves, auprès de son épouse Olga (peintre aux pinceaux agiles, témoin de l'art auprès du savant), Eugen Cizek est tout armé pour une retraite heureuse. Que le destin lui accorde une longue santé sous l'égide de Pallas! Inutile de le prier de ne point oublier ses amis!

Université Lumière / Lyon-2

https://biblioteca-digitala.ro

ALINE CANELLIS

FULGENCE LE MYTHOGRAPHE : REMARQUES SUR UNE RELECTURE ET UNE RÉÉCRITURE DU *CONTE D'AMOUR ET PSYCHÉ* (APULÉE, *MET.* 4, 28–6, 24)

Vers 500 ap. J.-C., en Afrique proconsulaire, Fabius Planciades Fulgentius, un évêque, sans doute, à différencier de Fulgence de Ruspe[1], publie trois livres de *Mythologies*[2], enchaînant des interprétations allégoriques des grands mythes de l'antiquité classique. Parmi ces récits légendaires une place de choix (III, 6) est donnée à la célèbre fable milésienne qui occupe le centre des *Métamorphoses* d'Apulée : le *Conte d'Amour et Psyché*[3]. Si l'interprétation allégorique et la portée symbolique de la *fabula* de Fulgence a pu retenir l'attention, l'artiste manière dont est composé et réécrit le conte n'a guère été étudiée...[4]

La *fabula* du Mythographe présente une structure bipartite : les trois premiers paragraphes racontent l'histoire d'Amour et de Psyché, plus exactement de « la déesse Psyché » et de « Cupidon, *Cupido* », le «désir sensuel», non « l'amour noble et pur », ce qui révèle une première trahison de Fulgence par rapport au roman apuléien : Psyché n'est qu'une mortelle et l'éphèbe divin est nommé *Amor*, dès que la jeune fille le voit et entreprend sa quête... ; l'interprétation littérale le cède alors à une explication « à plus haut sens », spirituelle, dans la seconde partie de la *fabula* – les deux derniers paragraphes –. La narration vire ainsi à l'exégèse.

La méthode littéraire du Mythographe se révèle dans sa manière de narrer le *Conte* : obéissant à un *crescendo* littéraire, elle se métamorphose progressivement au fil du texte ; Fulgence suit globalement la chronologie du *Conte* d'Apulée ; il commence par citer presque mot pour mot l'*incipit* de son excellent modèle puis se lance dans le jeu subtile de la *variatio/imitatio*, entrelaçant savamment les reprises de termes clés ou d'expressions du romancier et des formules à l'emporte pièce,

[1] Voir *art.* « Fulgentius », *RE*, 7, 1, 1910, col. 214–227.

[2] Fulgence, *Opera*, éd. R. HELM, Leipzig, 1898 : Fabii Planciadis Fulgentii V. C. *Mitologiarum Libri Tres* ; *III, 6 : Fabula Deae Psicae et Cupidinis*, p. 113–118.

[3] Voir Apulée, *Les Métamorphoses*, livres 1 à 11, éd. P. Valette, Paris, CUF 1 à 3, 1965, 1976, 1985 (notre édition de référence dans la suite de ce travail) ; Apulée, *Metamorphoseis* 4, 28–6, 24 (*Le conte d'Amour et Psyché)*, éd., introd. et notes de P. Grimal, Paris, PUF, 1963, Coll. « Érasme » n° 9.

[4] On trouvera en annexe le texte latin de Fulgence, « mis en forme », et sa traduction.

https://biblioteca-digitala.ro

résumant les principaux événements de l'histoire. Les expressions se raccourcissent progressivement, se limitant le plus souvent à des maîtres mots, porteurs de sens, et insignifiants pour qui n'a pas le texte d'Apulée sous les yeux. Mais le procédé évolue : non content d'insérer des termes apuléiens dans la trame de son propos, Fulgence recourt à l'ellipse et à la prétérition ; avec un certain humour, voire avec ironie, il renvoie le lecteur à Apulée lui-même et à l'athénien Aristophon, contemporain ou postérieur à Apulée, connu de nous par ce seul texte... Il laisse ainsi délibérément de côté toute la partie du *Conte* évoquant les épreuves, communes à tous les contes de fées[5], que doit surmonter la jeune fille pour accéder à un statut supérieur.

Loin d'être objectif, ce récit du *Conte* révèle déjà la partialité du fabuliste : Fulgence substitue à la pudique allusion aux premières relations amoureuses du jeune couple une description des *proelia amoris,* chers aux élégiaques, et évoquant les amours de Lucius et de Photis... changeant ainsi volontairement de registre linguistique. Ce même écart apparaît avec l'emploi du mot *choragium,* qui désigne non pas un cortège funèbre, mais le matériel scénique, le décors théâtral ; la cruauté du *Conte* est ainsi dédramatisée, stylisée, caricaturée par ce jugement de valeur. Pour finir, le fabuliste dénigre Apulée et son « tas de mensonges » alors qu'il l'admirait – du moins en donnait-il l'impression – au début de son récit (*planissime).* Ces décalages verbaux s'accompagnent d'un glissement significatif vers la récupération chrétienne du mythe, anticipant ainsi l'interprétation spirituelle et moralisatrice du *Conte.* En effet, alors que le fabuliste résume le *Conte,* il recourt subrepticement à des thèmes et à un vocabulaire chrétiens : la crédulité est perçue comme trompeuse ; la lampe est cachée « sous le boisseau » et assimilée à la parabole de l'*Évangile* de Matthieu (5, 15) ; enfin l'*Orcus* et le *Tartare* païens deviennent l'*Infernum* chrétien.

Ces éléments paraîtraient anodins s'ils n'anticipaient l'interprétation allégorique du mythe, c'est-à-dire « l'objectif particulier » de l'ouvrage de Fulgence. Exprimant un syncrétisme où se reconnaît l'influence de Platon (*Phèdre* ; *le Banquet*) et de Plotin (*Ennéades* III, V [50] et VI, IX [8]), Fulgence use de la méthode allégorique dans la tradition alexandrine, pour donner une interprétation chrétienne du mythe : tout en la reprenant, le mythographe déconstruit l'interprétation philosophique du mythe qu'il voit comme un avatar de l'épisode biblique du péché originel commis par Adam et Ève devant l'arbre, non de la connaissance,

[5] Rappelons que le *Conte d'Amour et Psyché* a fait l'objet de trois types d'interprétation : une interprétation folkloriste, mettant en valeur les différents éléments d'un conte de fées, tels que les a explicités Vladimir Propp (*Morphologie du conte, Poétique*/Seuil, 1965–1970, ch. 3 : Fonctions des personnages « dans l'ordre dicté par les contes eux-mêmes » – p. 35–80) ; une interprétation psychanalytique, mettant en lumière les différents éléments d'un roman de formation ; enfin une interprétation philosophique faisant valoir le syncrétisme entre les théories platonicienne et pythagoricienne (irrésistible ascension de l'âme et la quête de l'idéal). A ces interprétations, il faut ajouter l'humour et le goût pour la parodie.

https://biblioteca-digitala.ro

mais de la *concupiscence* (*Genèse*, 2, 25–3, 13). Par un écho verbal (*de sub modio)*, Fulgence fait une nouvelle allusion à l'*Évangile de Matthieu*, en décryptant, cette fois, ce qu'il avait annoncé précédemment. Il va même plus loin : au lieu de reprendre le terme *cupido, désir*, pour désigner l'amour sensuel, il recourt au vocable *cupiditas, désir*, donc *desiderium, manque*, plus moral que le premier. Nouveau glissement, nouvelle trahison : « Cupidon » n'est pas l'« Amour », *Amor*, noble et pur, que recherche et reconquiert la *puella* des *Métamorphoses* ! La Psyché de Fulgence n'est qu'une pécheresse, une autre Ève chassée du Paradis ! D'ailleurs, l'interprétation allégorique tourne court et s'arrête sur la chute de la jeune fille. En escamotant ainsi la suite du *Conte* et son interprétation positive de la conquête du bonheur et de l'immortalité, Fulgence enlève au chrétien tout espoir de rédemption et de salut. Et ses derniers mots ne parviennent pas à annihiler le désarroi du chrétien et l'insatisfaction du lecteur...

Fulgence, en tronquant son interprétation allégorique de moitié, malgré le pessimisme et le désespoir qu'il inspire au lecteur, propose une interprétation nouvelle et originale du *Conte d'Amour et Psyché* : il entremêle les interprétations littéraire, philosophique, spirituelle, éthique, théologique même et psychanalytique, aussi anachronique et paradoxal que cela puisse paraître...

Son approche met davantage en lumière l'aspect polymorphe du mythe d'Amour et Psyché, qui, en dépit de cette exégèse chrétienne moralisatrice, conserve un peu du secret de *Psyche* et d'*Amor* d'Apulée ; à leur tour, les *Métamorphoses* se métamorphosent... sous le calame de Fulgence, aussi habile à raconter, à écrire qu'à synthétiser ou trahir.

ANNEXE : TEXTE DE FULGENCE ET TRADUCTION

MITOLOGIARUM LIBER III
VI. FABULA DEAE PSICAE ET CUPIDINIS[6]

Apuleius in libris *Metamorfoseon* hanc fabulam planissime designauit dicens ESSE IN QUADAM CIUITATE REGEM ET REGINAM[7], HABERE TRES FILIAS, duas NATU MAIORES esse TEMPERATA SPECIE, IUNIOREM UERO tam magnificae esse figurae[8] quae crederetur VENUS esse terrestris[9]. Denique duabus maioribus quae TEMPERATA

[6] La PETITE CAPITALE souligne les mots et expressions repris à Apulée. La *PETITE CAPITALE ITALIQUE* signale les termes ou expressions d'Apulée repris à une place qui n'est pas la leur dans le *Conte*. Le **gras** indique les expressions chrétiennes. *L'italique* signale les termes et idées de la première partie repris et commentés dans la seconde.

[7] *Met.* 4, 28, 1 : Erant in quadam ciuitate rex et regina (ed. P. VALETTE, CUF 2, p. 32).

[8] *Ib.* : Hi tres numero filias forma conspicuas habuere, sed maiores quidem natu, quamuis gratissima specie (...), at uero puellae iunioris tam praecipua tam praeclara pulchritudo (p. 33).

[9] *Ibid.*, 4, 28, 4 : uel certe rursum nouo caelestium stillarum germine non maria sed terras Venerem aliam uirginali flore praeditam pullulasse (p. 33).

https://biblioteca-digitala.ro

erant specie conubia euenere[10] ; illam uero ueluti deam non QUISQUAM amare ausus[11] quam uenerari pronus atque hostiis sibimet deplacare[12]. Contaminata ergo HONORIS MAIESTATE[13], Venus succensa inuidia[14] Cupidinem petit, ut IN CONTUMACEM formam SEUERITER UINDICARET[15]. Ille ad matris ultionem aduentans uisam puellam adamauit[16] ; poena enim in affectum conuersa est, et ut magnificus iaculator IPSE SE SUO TELO PERCUSSIT[17]. Itaque Apollinis denuntiatione[18] iubetur PUELLA IN MONTIS cacumine sola dimitti et uelut feralibus deducta exequiis pinnato serpenti sponso destinari[19] ; perfecto iamque c(h)oragio[20], puella per montis decliuia ZEPHIRI flantis leni uectura[21] DELAPSA[22] in quandam DOMUM[23] AUREAM[24] rapitur[25], quae PRETIOSA SINE PRETIO[26] sola consideratione laude deficiente poterat aestimari[27], ibique UOCIBUS sibi tantummodo seruientibus[28] IGNOTO atque mansionario utebatur coniugio[29] ;

[10] *Ibid.*, 4, 32, 3 : Olim duae maiores sorores, quarum temperatam formonsitatem nulli diffiamarant populi, procis regibus desponsae iam beatas nuptias adeptae ... (p. 37).

[11] *Ibid.*, 4, 32, 1–2 : Spectatur ab omnibus, laudatur ab omnibus, nec quisquam, non rex non regius nec de plebe saltem eius nuptiarum petitor accedit (p. 37).

[12] *Ibid.*, 4, 29, 4 : Puellae supplicatur et in humanis uultibus deae tantae numina placantur, et in matutino progressu uirginis uictimis et epulis Veneris absentis nomen propitiatur... (p. 34).

[13] *Ibid.*, 4, 30, 5 : Venus, quae cum mortali puella partiario maiestatis honore tractor (p. 34).

[14] *Ibid.*, 4, 29, 5 : tum immodica translatio uerae Veneris uehementer incendit animos (p. 34).

[15] *Ibid.*, 4, 31, 2 : et in pulchritudinem contumacem seueriter uindica (p. 35).

[16] *Ibid.*, 5, 24, 3 : Ego quidem, simplicissima Psyche, parentis meae Veneris praeceptorum immemor, quae te miseri extremique hominis deuinctam cupidine infimo matrimonio addidi iusserat, ipse potius amator aduolaui tibi (p. 62–63).

[17] *Ibid.*, 5, 24, 4 : Sed hoc feci leuiter, scio, et praeclarus ille sagittarius ipse me telo meo percussi (p. 63).

[18] *Ib.*, 4, 32, 6 : Sed Apollo... sic Latina sorte respondit (p. 37).

[19] *Ibid.*, 4, 33, 1 : Montis in excelsi scopulo, rex, siste puellam / ornatam mundo funerei thalami. / Nec speres generum mortali stirpe creatum / sed saeuum atque ferum uipereumque malum / quod pinnis uolitans super aethera cuncta fatigat... (p. 37–38).

[20] *Ibid.*, 4, 35, 1-2 (p. 39-40).

[21] *Ibid.*, 4, 35, 4 : Psychen (...) mitis aura molliter spirantis Zephyri uibratis hinc inde laeniis et reflato sinu sensim leuatam suo tranquillo spiritu uehens ... (p. 40).

[22] *Ibid.*, 4, 35, 4 (suite) : ... paulatim per deuexa rupis excelsae uallis subditae florentis cespitis gremio leniter delapsam reclinat (p. 40).

[23] *Ibid.*, 5, 1, 2 : domus regia est (p. 41).

[24] *Ibid.*, 5, 1, 3 : Nam summa laquearia citro et ebore curiose cauata subeunt aureae columnae (p. 41) ; 5, 1, 6 : Iam ceterae partes longe lateque dispositae domus sine pretio pretiosae totique parietes solidati massis aureis splendore proprio corruscant... (p. 41–42).

[25] *Ibid.*, 4, 35, 4–5, 1–2.

[26] *Ibid.*, 5, 1, 6 : Iam ceterae partes longe lateque dispositae domus sine pretio pretiosae totique parietes solidati massis aureis splendore proprio corruscant... (p. 41–42).

[27] *Ibid.*, 5, 1, 1–5, 2, 2 (p. 41–42).

[28] *Ibid.*, 5, 2, 4 : Nos, quarum uoces accipis, tuae famulae sedulo tibi praeministrabimus ... (p. 42).

[29] *Ibid.*, 5, 4, 4 : Haec diutino tempore sic agebantur (p. 44) et sqq.

https://biblioteca-digitala.ro

NOCTE enim aduenienS MARITUS[30], *VENERIS PROELIIS* obscure peractis[31], ut inuise uespertinus aduenerat, ita crepusculo incognitus etiam DISCEDEBAT[32].

Habuit ergo uocale seruitium[33], uentosum dominium[34], nocturnum commercium[35], ignotum coniugium[36]. Sed ad huius MORTEM deflendam SORORES aduenIunt[37] montisque conscenso cacumine GERMANUM[38] LUGUBRI UOCE flagitabant uocabulum[39], et quamuis ille coniux LUCIFUGA[40] sororios ei comminando uetaret aspectus[41], tamen consanguineae caritatis inuincibilis ardor maritale obumbrauit imperium[42]. Zephyri ergo flabrantis aurae anhelante UECTURA ad semet sororios perducit affectus[43], earumque uenenosis consiliis de mariti forma quaerenda CONSENTIENS[44] CURIOSITATEM[45], suae salutis nouercam, arripuit et

[30] *Ibid.*, 5, 4, 1 : iamque prouecta note ; 5, 4, 3 : Iamque aderat ignobilis maritus et torum inscenderat (p. 43-44).

[31] *Ibid.*, 5, 4, 3 : et uxorem sibi Psychen fecerat... (p. 44) ; cf. les amours de Lucius et de Photis : 2, 15, 6 : prorsus gladiatoriae Veneris antecenia » (CUF 1, p. 42) ; 2, 17, 3 : proeliare, inquit (Photis) et fortiter proeliare » (p. 44) ; 2, 17, 4 : Veneris fructu me satiauit (p. 44) ; 5, 21, 5 : Nox aderat et maritus aderat primisque Veneris proeliis uelitatus <in> altum soporem descenderat (p. 60).

[32] *Ibid.*, 5, 4, 3 (suite) : ... et ante lucis exortum propere discesserat (p. 44).

[33] *Ibid.*, 5, 2, 3 (p. 42-43) ; 5, 4, 4 : Statim uoces cubiculo praestolatae nouam nuptam interfectae uirginitatis curant (p. 44).

[34] *Ibid.*, 5, 6, 8 : Sed istud etiam meis precibus, oro, largire et illi tuo famulo Zephyro praecipe simili uectura (p. 46) ; 5, 6, 4 : Tunc uocatum Zephyrum praecepti maritalis admonet. Nec mora, cum ille parens imperio statim clementissimis flatibus innoxia uectura deporta illas (p. 47).

[35] *Ibid.*, 5, 4, 3–4 ; 5, 5–6 ; 5, 11, 3–6.

[36] *Ibid.*, 5, 4, 3 : ignobilis maritus (p. 44) ; 5, 5, 1 (p. 44) ; 5, 6, 6 : monuit (=Cupido) ne quando sororum pernicioso consilio suasa de forma mariti quaerat (p. 46).

[37] *Ibid.*, 5, 4, 6 : Interea parentes eius indefesso luctu atque maerore consenescebant, latiusque porrecta fama sorores illae maiores cuncta cognorant propereque maestae atque lugubres deserto lare certatim ad parentum suorum conspectum adfatumque perrexerant. (p. 44).

[38] *Ibid.*, 5, 13, 4 : germani complexus indulge fructum (p. 53).

[39] *Ibid.*, 5, 7, 1–2 : « At illae sorores percontatae scopulum locumque illum quo fuerat Psyche deserta festinanter aduenIunt ibique difflebant oculos et plangebant ubera, quoad crebris earum heiulatibus saxa cautesque parilem sonum resultarent. Iamque nomine proprio sororem miseram ciebant... (p. 47).

[40] *Ibid.*, 5, 19, 2 : ... maritum incerti status et prorsus lucifugam tolero... (p. 57).

[41] *Ibid.*, 5, 5, 3 : Sorores iam tuae mortis opinione turbatae tuumque uestigium requirentes scopulum istum protinus aderunt, quarum si quas forte lamentationes acceperis, neque respondeas immo nec prospicias omnino ; ceterum mihi quidem grauissimum dolorem tibi uero summum creabis exitium (p. 45).

[42] *Ibid.*, 5, 7, 2–3 : ... quoad sono penetrali uocis ululabilis per prona delapso amens et trepida Psyche procurrit e domo .... Lugubres uoces desinite et diutinis lacrimis madentes genas siccate tandem, quippe cum iam possitis quam plangebatis amplecti. (p. 47).

[43] *Ibid.*, 5, 7, 4 : Nec mora, cum ille (=Zephyrus) parens imperio statim clementissimis flatibus innoxia uectura deportat illas. (p. 47).

[44] *Ibid.*, 5, 8–18 ; 5, 11, 1 : malis ... consiliis (p. 50) ; 5, 11, 3 : Sed iam pestes illae taeterrimaeque Furiae anhelantes uipereum uirus... (p. 52) ; 5, 19, 2 : ... recte dicentibus uobis merito consentio (p. 57).

[45] *Ibid.*, 5, 19, 3 : ... malumque grande de uultos curiositate praeminatur (p. 58).

https://biblioteca-digitala.ro

facillimam credulitatem[46], quae semper deceptionum mater est, postposito cautelae suffragio[47] arripit : denique credens sororibus « se marito SERPENTI[48] coniunctam »[49], uelut BESTIAM[50] interfectura[51], NOUACULAM sub puluinal abscondit[52] LUCERNAMque **modio**[53] contegit[54]. Cumque ALTUM SOPOREM maritus extenderet[55], illa FERRO *ARMATA*[56] LUCERNAque modii CUSTODIA eruta[57], Cupidine cognito[58], DUM inmodesto amoris torretur affectu[59], scintillantis olei desputamento maritum succendit[60], fugiensque Cupido multa super curiositate puellae increpitans[61] domo

[46] *Ibid.*, 5, 18, 4–5, 19, 4 (p. 57–58).

[47] *Ibid.*, 5, 13, 1 : Iam dudum, quod sciam, fidei atque parciloquio meo perpendisti documenta, nec eo setius adprobabitur tibi nunc etiam firmitas animi mei. (p. 53) ; 5, 18, 4 : extra terminum mentis suae posita prorsus omnium mariti monitionum suarumque promissionum memoriam effudit. (p. 57).

[48] *Ibid.*, 5, 18, 4–5, 19, 4 (p. 57–58).

[49] *Ibid.*, 5, 17, 3–4 : ... nec te (...) celare possumus immanem colubrem multinodis uoluminibus serpentem, ueneno noxio colla sanguinantem hiantemque ingluuie profunda, tecum noctibus latenter adquiescere (p. 56).

[50] *Ibid.*, 5, 17, 4 : Nunc recordare sortis Pythicae, quae te trucis bestiae nuptiis destinatam esse clamauit (p. 56) ; 5, 18, 2–3 : ... utrum (...) sororibus adsentiri uelis et declinata morte nobiscum secura periculi uiuere an saeuissimae bestiae sepeliri uisceribus. Quodsi (...) uenenati serpentis amplexus delectant (p. 57) ; 7, 19, 2 : ... sed tantum noctumis subaudiens uocibus maritum incerti status et prorsus lucifugam tolero, bestiamque aliquam recte dicentibus uobis merito consentio (p. 57).

[51] *Ibid.*, 5, 20, 5 : ... et ancipiti telo illo audaciter, prius dextera sursum elata, nisu quam ualido noxii serpentis nodum ceruicis et capitis abscide (p. 59) ; 5, 24, 4 : ... teque coniugem meam feci, ut bestia scilicet tibi uiderer et ferro caput excideres meum quod istos amatores tuos oculos gerit (p. 63).

[52] *Ibid.*, 5, 20, 2 : Nouaculam praeacutum adpulsu etiam palmulae lenientis exasperatam tori qua parte cubare consuesti latenter absconde... (p. 58) ;

[53] cf. Matthieu, 5, 15 : Vulgate : *neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio sed super candelabrum ut omnibus qui domo sunt* (BJ : Et l'on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison)

[54] *Ibid.*, 5, 20, 2 : ... lucernamque concinnem completam oleo claro lumine praemicantem subde aliquo claudentis aululae tegmine... (p. 58).

[55] *Ibid.*, 5, 20, 3 : ... iamque porrectus et exordio somni prementis implicitus altum soporem flare coeperit ... (p. 58) / 5, 21, 5 : Nox aderat et maritus aderat primisque Veneris proeliis uelitatus <in> altum soporem descenderat (p. 60).

[56] *Ibid.*, 5, 22, 3 : ... et ferrum quaerit abscondere (p. 60) ; 5, 26, 6 : ... ubi me ferro et igni conspexit armatam (p. 65).

[57] *Ibid.*, 5, 22, 1 : Tunc Psyche et corporis et animi alioquin infirma fati tamen sacuitia subministrante uiribus roboratur, et prolata lucerna et adrepta nouacula sexum audacia mutatur (p. 60).

[58] *Ibid.*, 5, 22, 2 : ... uidet omnium ferarum mitissimam dulcissimamque bestiam, ipsum illum Cupidinem formonsum deum formonse cubantem, cuius aspectu lucernae quoque lumen hilaratum increbuit et acuminis sacrilegi nouaculam paenitebat (p. 60).

[59] *Ibid.*, 5, 23, 3 : Sic ignara Psyche sponte in Amoris incidit amorem. Tunc magis magisque cupidine fraglans Cupidinis prona in eum efflictum inhians patulis ac petulantibus suauiis festinanter ingestis de somni mensura metuebat (p. 61–62).

[60] *Ibid.*, 5, 23, 4 : Sed dum bono tanto percita saucia mente fluctuat, lucerna illa, siue perfidia pessima siue inuidia noxia siue quod tale corpus contingere et quasi basiare et ipsa gestiebat, euomuit de summa luminis sui stillam feruentis olei super umerum dei dexterum. (p. 62) ; 5, 26, 5 : ... casu scilicet pessumo lucerna feruens oleum rebulliuit in eius umerum (p. 65).

https://biblioteca-digitala.ro

extorrem ac profugam derelinquit[62]. Tandem multis iactatam Veneris persecutionibus[63] postea Ioue petente[64] in coniugio accepit[65].

Poteram quidem totius fabulae ordinem hoc libello percurrere, qualiter et ad **infernum** descenderit[66] et ex STIGIIS AQUIS URNULAM delibauerit[67] et SOLIS armenta uellere spoliauerit[68] et SEMINUM germina confusa discreuerit[69] et de Proserpinae pulchritudine particulam moritura praesumpserit[70] ; sed quia haec saturantius et Apuleius pene duorum continentia librorum tantam falsitatum congeriem[71] enarrauit et Aristofontes Atheneus in libris qui *Disarestia* nuncupantur hanc fabulam inormi[72] uerborum circuitu discere cupientibus prodidit, ob hanc rem superuacuum duximus ab aliis digesta nostris libris inserere, ne nostra opera aut a propriis exularemus officiis aut alienis addiceremus negotiis.

Sed dum is qui hanc fabulam legerit in nostra haec transeat sciturus quid sibi illorum falsitas sentire uoluerit : *Ciuitatem* posuerunt quasi in modum mundi, in qua *regem et reginam* uelut deum et materiam posuerunt. Quibus *tres filias* addunt, id est carnem, ultronietatem[73] quam libertatem arbitrii dicimus, et animam. *Psice* enim Grece « anima » dicitur, quam ideo *iuniorem* uoluerunt, quod corpori iam facto postea inditam esse animam dicebant ; hanc igitur ideo *pulchriorem*, quod et a libertate superior et a carne nobilior. Huic *inuidet* Venus quasi libido ; ad quam perdendam *cupiditatem* mittit ; sed quia cupiditas est boni, est mali, cupiditas animam diligit et ei uelut in coniunctione miscetur ; quam persuadet *ne suam faciem uideat*, id est cupiditatis delectamenta discat – unde et Adam quamuis uideat nudum se non uidet, donec de **concupiscentiae** arbore comedat[74] – neue

[61] *Ibid.*, 5, 23, 6-5, 24, 3-5 : Sic inustus exiluit deus (...) et manibus infelicissimae coniugis tacitus auolauit. (...). Le mot *curiositas* n'apparaît pas ici mais l'adjectif apparaît en 5, 23, 1 : Quae dum insatiabili animo Psyche, satis et curiosa... (p. 61)..

[62] *Ibid.*, 5, 24, 5 : Et cum termino sermonis pinnis in altum se proripuit (p. 63).

[63] *Ibid.*, 5, 30, 3–6, 21 (p. 69–91).

[64] *Ibid.*, 6, 23 (p. 91–92).

[65] *Ibid.*, 6, 24 (p. 92–93).

[66] *Ibid.*, 6, 16, 3–6, 21 : ... protinus usque ad inferos et ipsius Orci ferales penates te deriges (...) ad Tartarum ... ad inferos ... ad imum Tartarum... ad ipsam Orci regiam ... et offulis infernum decurrit meatum ... ab inferis recurrit. (p. 85–91).

[67] *Ibid.*, 6, 13, 4-6, 16, 1 : Indidem (...) rorem rigentem hauritum ista confestim defer urnulam (...). Diis etiam ipsique Ioui formidabiles aquas istas Stygias uel fando comperisti... (p. 82-85).

[68] *Ibid.*, 6, 11, 4–6, 13, 1 : Oues ibi nitentis auri uero decore florentes (...) Inde de coma pretiosi uelleris floccum ... afferas censeo... Sed dum meridies solis sedauerit uaporem ... (p. 81).

[69] *Ibid.*, 6, 10, 3–6, 11, 2 : Discerne seminum istorum passiuam congeriem singulisque granis dispositis atque seiugatis .... (p. 79–80).

[70] *Ibid.*, 6, 16, 3–6, 21 : « Petit de te » dicito « modicum de tua mittas ei formonsitate (...) (p. 85–91).

[71] *Ibid.*, 6, 10, 3–6, 11, 2 : Discerne seminum istorum passiuam congeriem singulisque granis dispositis atque seiugatis .... (p. 79–80).

[72] = *enormi*.

[73] Le *Grand Gaffiot* dit *ultroneitas, tatis*.

[74] Cf. Genèse, 2, 25–3, 13.

https://biblioteca-digitala.ro

suis sororibus, id est carni et libertati, de suae formae curiositate perdiscenda consentiat ; sed *illarum conpulsamento perterrita*[75] *lucernam desub modio eicit*, id est desiderii flammam in pectore absconsam depalat uisamque taliter dulcem amat ac diligit. Quam ideo *lucernae ebullitione* dicitur *incendisse*[76], quia omnis cupiditas quantum diligitur tantum ardescit et **peccatricem** suae carni configit maculam. Ergo quasi cupiditate nudata et potenti fortuna priuatur et periculis *iactatur* et regia domo expellitur.

Sed nos, quia longum est ut dixi omnia persequi, tenorem dedimus sentiendi. Si quis uero in Apuleio ipsam fabulam legerit, nostra expositionis materia, quae non diximus ipse reliqua recognoscit.

CONTE DE LA DEESSE PSYCHE ET D'AMOUR

Apulée, dans ses livres des *Métamorphoses*, a parfaitement composé ce conte en disant qu'il était une fois, dans certaine ville, un roi et une reine, qu'ils avaient trois filles, que les deux aînées étaient d'une apparence moyenne, mais que la plus jeune était d'une beauté si remarquable qu'on la prenait pour Vénus sur terre. Puis, les deux aînées qui étaient d'une apparence moyenne, trouvèrent à se marier, mais la dernière, considérée comme une déesse, personne n'eut l'audace de l'aimer, mais plutôt on était enclin à la vénérer et à chercher à se la concilier par des sacrifices. Souillée donc par des honneurs dus à sa majesté, Vénus, enflammée de jalousie, demande à Amour de punir sévèrement l'insolente beauté. Lui, quand il vint pour venger sa mère, vit la jeune fille et il se mit à l'aimer passionnément. Le châtiment se transforma en tendresse, et, en archer remarquable, il se frappa lui-même de son propre trait. C'est pourquoi, à la suite d'un oracle d'Apollon, ordre est donné de reléguer la jeune fille, seule, au sommet d'une montagne, et, après l'avoir accompagnée comme en un convoi funèbre, de la donner comme épouse à un serpent ailé. La « mise en scène » une fois accomplie, la jeune fille est enlevée par le souffle du Zéphyr qui la transporte doucement au-dessus des pentes de la montagne, et la dépose dans une espèce de palais d'or, qui, au seul regard –l'éloge n'y suffisant pas–, pouvait être jugé précieux au point de n'avoir point de prix. Là, avec des voix pour uniques servantes, elle n'avait qu'une vie avec un époux inconnu et momentané ; en effet, son mari venait la nuit, et, après avoir accompli dans l'obscurité les combats de Vénus, il s'en allait à l'aube, sans se faire connaître, comme il était venu le soir, sans se faire voir.

Elle avait donc des voix à son service, un vent à ses ordres, un commerce nocturne, une vie avec un inconnu. Mais voici que ses sœurs viennent pleurer sa

[75] *Ibid.*, 5, 18, 4 : Tunc Psyche misella, utpote simplex et animi tenella, rapitur uerborum tam tristium formidine (p. 57).

[76] *Ibid.*, 5, 26, 5 : ... casu scilicet pessumo lucerna feruens oleum rebulliuit in eius umerum (p. 65).

https://biblioteca-digitala.ro

mort et, arrivées au sommet de « la » montagne, elles appelaient leur cadette par son nom avec des cris lugubres, et bien que son époux ennemi de la lumière lui eût, avec force menaces, interdit de voir ses sœurs, cependant, l'ardeur invincible de son affection pour son propre sang obscurcit l'ordre de son mari. Ainsi donc, grâce au souffle du Zéphyr qui les transporte de sa brise, elle fait venir jusqu'à elle ses tendres sœurs, et, acquiesçant à leurs conseils empoisonnés de chercher à connaître l'aspect de son mari, elle fut prise de curiosité, cette marâtre <hostile> à son salut, et, sacrifiant sa promesse de défiance, elle est prise d'une très naïve crédulité, qui toujours est la mère des déceptions : bref, croyant ses sœurs <qui lui disaient> qu'elle avait pour mari un serpent, dans son désir de tuer le soi disant monstre, elle cache un rasoir sous son oreiller et couvre une lampe d'un boisseau. Et, tandis que son mari avait sombré dans un profond sommeil, elle, armée de son fer, tire la lampe de sa cache sous le boisseau, reconnaît Amour, et, dans l'ardeur de son amour sans mesure, elle brûle son mari avec l'huile étincelante qui jaillit. Prenant la fuite, Amour blâme longuement la curiosité de la jeune fille et l'abandonne, bannie et exilée qu'elle est de son palais. A la fin, après avoir été ballottée par les nombreuses persécutions de Vénus, Amour, à la demande de Jupiter, la reçut en mariage.

J'aurais pu, certes, raconter dans cet opuscule le déroulement de tout le conte, la façon dont elle est aussi descendue en Enfer, dont elle a prélevé une petite urne des ondes du Styx, dont elle a dépouillé de leur toison les troupeaux du Soleil, dont elle a trié les graines mélangées des semences, et dont elle a risqué sa vie pour prendre un petit peu de la beauté de Proserpine. Mais puisque Apulée a couvert presque deux livres en totalité, pour raconter un si gros tas de mensonges, et que l'Athénien Aristophon, dans ses livres intitulés *Disarestia,* a transmis ce conte à qui désirait le connaître, avec de vastes commentaires, eh bien, c'est la raison pour laquelle nous avons jugé superflu d'introduire dans nos livres ce qui a été traité par d'autres, de crainte de détourner nos ouvrages de leurs objectifs particuliers ou de les ajouter aux travaux d'autrui.

Mais, puisque le lecteur de ce conte, en passant à nos ouvrages, le parcourt pour savoir ce que signifient leurs mensonges[77], ces auteurs ont mis *ville,* pour signifier le monde ; dans cette ville, ils ont mis *un roi et une reine,* pour désigner Dieu et la matière. A cela ils ajoutent *trois filles,* c'est-à-dire la chair, la libre volonté – que nous appelons le libre arbitre–, ainsi que l'âme. *Psychè* en Grec signifie « âme » ; ils ont voulu qu'elle soit *la plus jeune*, précisément parce qu'ils disaient que l'âme avait été introduite par la suite, dans le corps déjà formé ; elle est donc *plus belle* précisément parce qu'elle est à la fois supérieure à la liberté et plus noble que la chair. Elle est *jalousée* par Vénus, la sensualité ; pour entraîner sa perte, celle-ci dépêche *Amour* ; mais, parce qu'il y a un amour du bien, et un amour du mal, Amour s'éprend de l'âme, et, pour ainsi dire, s'unit à elle par

[77] *Illorum* = Apulée et Aristophon.

https://biblioteca-digitala.ro

fusion. Il la persuade *de ne pas voir son visage,* c'est-à-dire <de ne pas> chercher à connaître les attraits du désir – ainsi, Adam, bien qu'il se voie nu, ne se voit pas ainsi, avant qu'il ne mange le fruit de l'arbre de la concupiscence–, et de ne pas partager la curiosité *de ses sœurs*, c'est-à-dire de la chair et de la liberté, en tentant de connaître parfaitement son aspect ; mais, *épouvantée par les exhortations de ses sœurs, elle sort la lampe de dessous le boisseau*, c'est-à-dire, elle met au jour la flamme de son désir qui était enfouie au fond de son cœur, et, la voyant ainsi, agréable, s'en éprend et l'aime. Or il est dit que *celle-ci s'est embrasée sous l'effet de l'ébullition de la lampe,* parce que tout désir s'enflamme d'autant plus qu'il est épris, et il inflige une tache de pécher à la chair. Donc, elle[78] est comme dépouillée de l'amour, et privée de sa belle situation ; elle est *ballottée* dans les dangers et chassée de son palais royal.

Mais nous, parce qu'il serait trop long, comme je l'ai dit, de tout rapporter, nous n'avons donné que l'essentiel du sens. Celui qui lira intégralement le conte chez Apulée, repèrera de lui-même, d'après le contenu de notre interprétation, ce que nous n'avons pas dit.

Université de Reims-Champagne Ardenne (France)

[78] = L'âme.

https://biblioteca-digitala.ro

ANDRÉ DAVIAULT

EUMOLPE ET LES MASQUES DE LA MATRONE D'ÉPHÈSE

La relecture que nous proposons de cet extrait de Pétrone ne ressortit pas à une étude structuraliste, ni sémiotique, ni narratologique, ni même pathologique. Nous ne tirerons donc pas parti ici des travaux de Todorov, Tomachevski, Auerbach, Bakhtine ou Genette ni des nombreuses analyses qu'ils ont inspirées et dont a été l'objet la *Matrone* de Pétrone. Elle ne participe pas non plus d'une perspective psychanalytique intéressée par le rapport ou la proximité, dans ce récit, de la mort et de la sexualité, d'Éros et de Thanatos, qui expliquerait le succès de cette histoire qui a donné lieu à tant de *retractationes* du Moyen Age jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit plus modestement d'une petite critique textuelle.

Nous ne parlerons guère de l'autre version quasi-contemporaine de l'histoire, c'est-à-dire la fable 118 de Phèdre (ou la 13e de l'Appendice de Perotti) à laquelle on prête traditionnellement le titre de *Vidua et miles* , « La Veuve et le Soldat » : en tout cas la difficile question de l'anteriorité d'une oeuvre par rapport à l'autre sera laissée de côté. Qu'il soit seulement permis d'invoquer ce court poème de 31 sénaires iambiques pour rappeler que jamais le fabuliste ne désigne autrement sa veuve que par les expressions *quaedam (v. 1), mulier (v. 10,* v. *17), domina (v. 13), femina (v. 17)* et *uidua (v. 21, v. 28)* et que jamais il n'emploie le terme *matrona*, qui est le premier mot du conte d'Eumolpe : *Matrona quaedam Ephesi.*

Eumolpe introduit son histoire avec une formule qui parodie le ton de l'épopée : « Tous les yeux donc, toutes les oreilles vers lui tournés, c'est ainsi qu'il commença son récit »[1]. Ce tour parodique annonce la couleur, l'espèce de *pasticcio* ou de bigarrure littéraire qui caractérisera son récit, amalgame d'imitations de divers genres ou styles; à cet égard, le nom même de matrone est révélateur de la démarche ludique du conteur.

PREMIER MASQUE : MATRONE

La place liminaire réservée à l'expression est significative de l'importance qu'Eumolpe accorde au statut de son héroïne : il exprime la qualité d'une dame de famille honorable, d'une épouse qui est responsable de sa *familia* devant les dieux et devant les hommes et dont le première obligation est la défiance des sens et de l'amour charnel comme le proclame, par exemple, Alcmène dans l'*Amphitryon*

[1] Pétr., *Sat.* 110, 8 *Conuersis igitur omnium in se uultibus auribusque sic orsus est.* La formulation rappelle l'introduction du récit d'Énée au début du chant II de l'*Énéide* (voir l'edition de Pétrone par A. Ernout, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 1923, p. 120, n. 1).

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 45–56

https://biblioteca-digitala.ro

839–840 : « Non, ma dot à moi, ce n'est pas ce qu'on entend généralement par le nom 'dot' : C'est la chasteté, la pudeur, le contrôle de la passion »[2]. Mais la matrone ou la femme mariée fait en même temps partie de la distribution des personnages de la Comédie, depuis l'Ancienne Comédie grecque, en passant par la Moyenne et la Nouvelle, jusqu'à la *Palliata* romaine dans laquelle elle est traditionnellement plaisantée : la matrone est représentée comme une épouse fidèle, soit, mais qui a, hormis la dot, la vraie dot, la fortune, tous les défauts, elle est laide, jalouse, acariâtre et autoritaire. C'est un personnage destiné à faire rire la plupart du temps à ses dépens. L'ambivalence de la figure de la matrone fait partie d'un code connu.

DEUXIÈME MASQUE : MATRONE D'ÉPHÈSE

Cette appellation, qui est comme on le sait proprement pétronienne puisque jamais Phèdre ne confère ce statut à son éphésienne, a une connotation singulière comparable à des expressions hybrides comme si on disait « Kuria d'Istamboule », « Frau de Londres » ou « Lady de Paris ». Il est vrai que pour être plus réaliste, le conteur aurait dû parler de la *Gunê* (ou *Déspoina)* d'Éphèse, car il n'y avait guère à proprement parler de matrone romaine en Grèce ou en Ionie. L'héroïne éponyme ne semblait pas appartenir à la classe politique des occupants romains, et la renommée invoquée de sa vertu, si elle avait été une dame étrangère, n'aurait certainement pas exercé autant d'attraction auprès des femmes des cités environnantes. Naturellement, nous comprenons bien que, pour les besoins de ses auditeurs latinophones, Eumolpe ne fait que traduire et qu'il donne l'équivalent latin du statut de cette dame d'Éphèse : il s'agit d'une femme qui appartient à la population asiatique hellénisée et qui enterre son mari *Graeco more* .

Il n'est pas indifférent de rappeler que le choix de la localisation éphésienne est logique, car il entre dans la cohérence de la diégèse ou de l'ensemble de la trame narrative du *Satiricon :* c'est en effet en Asie Mineure qu'Eumolpe, le conteur, à fait son service militaire (85,1) – c'est également dans cette région qu'il avait déjà situé le conte érotique du jeune garçon de Pergame (85–87) sans parler de son poème sur la Prise de Troie (89) –, et ce choix est aussi révélateur de l'attachement à un continent et à une culture que Pétrone connaissait bien par tradition familiale et pour y avoir été proconsul à Izmit, à Nicomédie, la capitale de la Bithynie[3].

[2] Pl., *Amph.* 839–840 *Non ego illam mihi dotem duco esse, quae dos dicitur, / sed pudicitiam et pudorem et sedatam cupidinem.*

[3] Nous adhérons à la *communis opinio* qui attribue la paternité du *Satiricon* à Titus Petronius Niger, le célèbre « arbitre des élégances » de la cour de Néron (Tacite, *Annales,* 16, 18, 5; voir entre autres K.F.C. Rose, *The Date and Author of the Satyricon,* Leiden, 1971 et G. Schmeling, *The Novel in the Ancient World,* Leiden, 1996, ch. *The Satyrica of Petronius,* p. 457–490). Le Pétrone de Tacite appartenait à une famille qui depuis plus de deux siècles avait eu à faire avec l'Asie et le Moyen-Orient *(RE* 19.1 [1937] 1231, nos 86 [C. Petronius] et 84 [Petronius] ; *PIR*^{2} P 270 [P. Petronius] = S. Demougin, *Prosopographie des chevaliers romains julio'claudiens, CEFR* 153, Rome, 1992, p. 62, n° 49 [C. Petronius] ; *PIR*^{2} P 267/8 [C. et P. Petronius] , 264 [Petronius *centurio*]. 318 [Q. Petronius Umber]) et il avait été lui-même proconsul de Bithyme en Asie Mineure (G. Bagnani, *Arbiter of Elegance :* à *Study of the Life and Works of C. Petronius, Phoenix* Suppl. 2, Toronto, 1954, p. 51–53).

https://biblioteca-digitala.ro

Mais cette petite histoire, censée se dérouler à Éphèse, est pardoxalement devenue emblématique des fables milésiennes, des contes drolatiques concernant, du moins à l'origine du genre, les habitants de Milet[4] : ce conte de la *Matrone d'Éphèse* de Pétrone est généralement considéré comme l'échantillon le plus représentatif de ce genre de littérature. Ceci étant dit, on pent se demander pourquoi Eumolpe n'a pas intitulé son histoire la *Matrone de Milet*. Si tel avait été le cas, on admettra qu'il aurait alors été difficile de reconnaître d'emblée à cette matrone une personnalité spécifique parmi toutes les femmes de Milet qui ont dû défrayer la chronique des histoires milésiennes, et le titre aurait spontanément eu une résonance croustillante qui aurait défloré l'effet de surprise.

D'autre part, Éphèse, ville inséparable de la célèbre Artémis éphésienne et de son temple, qui figure dans la liste canonique alexandrine des *Sept Merveilles du Monde*[5] offre une connotation religieuse forte : en effet l'Artémis éphésienne est une figure syncrétique originale, qui absorbe à la fois les vertus de la déesse mère, la Cybèle phrygienne, symbolisant à son tour la fécondité et représentée avec sa poitrine couverte de mamelles, et qui assimile également la virginité et la sauvagerie de l'Artémis grecque et de la Diane italique, formant ainsi un intéressant mélange de maternité et de chasteté. On se souvient du légendaire attachement des Éphésiennes pour la déesse et son temple, vénération qui se manifesta de façon remarquable après l'incendie sacrilège d'Érostrate en 356 avant J.-C. : elles n'hésitèrent pas à fondre leurs bijoux d'or pour contribuer à la reconstruction de l'édifice, qui integra ainsi la liste des sept merveilles de Philon de Byzance[6].

Par ailleurs, tout le monde connaît le prestige dont jouissaient les grandes métropoles de l'Orient hellénisé dans l'Antiquité greco-romaine, et le Temple d'Artémis d'Éphèse servira à accentuer la dimension religieuse des « romans d'amour » de Xénophon d'Éphèse, qui fait commencer l'histoire d'Habrocomès et d'Anthia par la procession solennelle en marche vers le sanctuaire d'Artémis (Éphésiaques, I, 8) et d'Achille Tatius, qui situe dans l'Artémision le triomphe final de l'amour à la suite des ordalies prouvant la pureté de Leucippé promise à Clitophon *{Les aventures de Leucippé et de Clitophon,* VII, 8–VII, 14). Donc choisir la grande cité culturelle et religieuse d'Éphèse comme patrie de notre matrone revient à renforcer, si on peut dire, le préjugé de sainteté en faveur de

[4] C'est ce type de récits, inventé par Aristide de Milet au IIe siècle av. J.-C:, dont on sait par divers témoignages (Ov., *Tr.* 2,413 ; Plut., *Grass.* 32 ; Lucian., *Am.* I ; Jul.Capit., *Hist.Aug., Clod. Albin. 12, 12)* qu'ils consistaient en courtes histoires érotiques, racontées sur le mode licencieux et destinées à divertir, qu'on publiait collectivement dans un recueiL

[5] Jean-Pierre Adam et Nicole Blanc, *Les sept merveilles du monde*, Perrin, Paris, 1989, p. 53 et 123–145.

[6] Cic., *Div.* 1,47 et *Nat.* 2,69 ; Str. 14, 1, 22; Val.-Max. 8, 14; Plut : *Alex.* 3; Él, N.A, 6, 40. Voir Ch. Picard, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord, BEFAR,* de Boccard, Paris, 1922, p. 31 et 130–131; A.-M.Vérilhac etC.Vial, *Le mariage grec du VIe siècle avant J.-C. à l'époque d'Auguste,* École Française d'Athènes, *BCH,* suppl. 32, Athènes, 1998, p. 178–179.

https://biblioteca-digitala.ro

l'heroïne et à charger l'effet de contraste que l'on escompte obtenir entre sa réputation présumée ou son comportement exemplaire anticipé et sa chute accélérée ou progressive.

Dans le récit de Pétrone, Eumolpe, après conclusion de la bataille rangée sur le pont du navire de Lichas, s'était proposé de raconter une histoire dont la drôlerie permettrait de sceller et consolider la fragile réconciliation entre les belligérants (Encoipe, Giton et leurs défenseurs en face de leurs poursuivants Lichas, Tryphène et une partie de l'équipage). Son propos portait en épigraphe un vieux préjugé antiféministe sur l'irrésistible inconstance du sexe faible, mâle opinion que son conte allait servir à illustrer : sa fable en effet prouverait une fois de plus l'universelle inconstance des femmes, et l'exemple était tiré d'un fait réel récent[7].

TROISIÈME MASQUE : VEUVE FIDÈLE

Le début emprunte un matériau de l'affabulation des romans d'amour grec, dont la beauté des héros attire toujours une foule nombreuse d'admirateurs. Mais ici la fiction affecte de traiter une donnée plus sérieuse : c'est la vertu, la *pudicitia* de la matrone qui lui vaut l'admiration des femmes de la ville et des régions avoisinantes[8]. L'heroïne éphésiaque vient de perdre son man, elle est veuve. Quelque triste et grave que soit cet état, Pétrone nous a prévenus que son narrateur avait pris la parole pour provoquer l'hilarité et nous savons que la comédie romaine ne se privait pas à l'occasion de se moquer des veuves : ainsi le grammairien Servius[9] atteste que les auteurs des comédies *Togatae* appelaient les veuves *Victrices*, « les Victorieuses » ou « les Survivantes », jeu de mots d'essence paronymique leur consacrant, avec une certaine nuance de rancune comique, un championnat de longévité qui est loin d'avoir une connotation tragique.

[7] Petr., *Sat.* 110, 6–8 *multa in muliebrem leuitatem coepit iactare: quam facile adamarent, quam cito etiam filiorum obliuiscerentur, nullamque esse feminam tam pudicam, quae non peregrina libidine usque ad furorem auerterentur. Nec se tragœdias ueteres curare aut nomina saeculis nota sed rem sua memoria factam, quam expositurum se esse, si uellemus audire.*

[8] Sur l'importance du motif de la foule ou du public dans la stylisation des auteurs de romans d'amour grecs, voir A. Billault, *La création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*, PUF écriture, Paris, 1991, p. 32–35 et 167–169.

[9] Serv., *Én.*, II, 160 Viuendo uici mea fata ... VIVENDO VICI], *id est superuixi : ueteres enim « uiuendo uincere » dicebant superuiuere, ut Multa uirum uoluens uiuendo saecula uincit (sic Serv. tradidit* Lucr. 1, 202) : *nam et in Togatis « uictrices » appellantur, quae uiros extulerunt ; Plautus in Epidico*, 11, 1, 8 (V.177) *Quia tibi licuit eum uiuendo uincere (sic Serv. tradidit Plaut)* – « En vivant j'ai vaincu mes destins ... EN VIVANT J'AI VAINCU] c'est-à-dire j'ai survécu : les Anciens en effet disaient « vaincre en vivant » pour survivre, comme dans *Déroulant une durée de nombreuses générations d'hommes il vainc en vivant* (variante de Lucr. 1,2 02) : car dans les *Togatae* aussi on appelle « victorieuses », les femmes qui ont enterré leur mari; Plaute dans l'*Epidicus*, 11. 1, 8 (V. 177) *Parce qu'il t'a permis de le vaincre en vivant* (variante de Plant., *Epidic.* 177) ». Properce (3, 13) confère un autre sens à l'appellation *uictrix* qu'il réserve à celle parmi les veuves du même époux en Orient qui à remporté la compétition pour obtenir la favent de brûler sur le bûcher de son défunt mari.

https://biblioteca-digitala.ro

On à rappelé que le code moral de la matrone la destinait à la fidélité. L'imaginaire antique, en tout cas tel qu'il est manifesté dans la grande littérature antique, semble plus prompt à concevoir la fidélité conjugale du côté de la femme (figure de Pénélope) et à excuser l'inconstance masculine (figure d'Ulysse) dont on faisait retomber la véritable responsabilité sur d'autres figures féminines redoutables (figures de Circé ou de Calypso).

Mais la fidélité qui est convoquée ici est une fidélité posthume: le fantasme masculin de la fidélité éternelle de l'épouse ne va pas chez les Romains jusqu'à exiger le sacrifice ultime de la *Sâti* indienne, de l'épouse dite *sâti* ou *setti,* c'est-à-dire « véritable », parce qu'elle s'immolait sur le bûcher funèbre de son mari défunt[10], ou le veuvage définitif prôné par les Péres de l'Église[11] hostiles au remariage. La situation était différente à Rome, où le ménage prenait fin à la mort de l'un des conjoints et où la veuve, mais non le veuf, était tenue à un deuil de dix mois pour des raisons d'ordre juridique et patrimonial[12]. La personne survivante y gardait donc sa liberté d'action. Cette garantie d'autonomie n'était naturellement pas incompatible avec le chagrin que pouvait causer la perte d'un conjoint, et la littérature latine, tout comme la littérature grecque de l'époque hellénistique[13], porte aussi témoignage de la tendresse et de l'affection qui pouvaient unir un couple marié. L'exemple symbolique de Pyrame et Thisbé montre que les lecteurs d'Ovide pouvaient être touchés par la sincérité d'un sentiment qui conduit les amoureux à la mort. Mais il est vrai que l'histoire est avare d'exemples de veufs inconsolables et que la litterature est plus exigeante sur ce plan pour l'épouse que pour l'époux[14].

La veuve romaine de la fin de la République et du début de l'époque impériale se présentait sous deux modèles prédominants : il y avait, d'une part, le type plus modeme, que l'on pourrait appeler celui de la riche veuve joyeuse

[10] Cic., *Tusc.* 5, 77–78; Hier., *Jovin.1,42;* voir J. André - J. Filliozat, *L'Inde vue de Rome,* Les Belles Lettres, Paris, 1986, notes 6, p. 339–340 et note 414, p. 402.

[11] Tert., *Ux.* 1, 1; Hier., *Ep. 54.*

[12] Cic., *Cluent.* 12, 25 ; Ov., *F.* 1, 35 ; Sén., *Ep.* 63, 13 ; Plut, *Num.* 12, *Q.R.*. 26 ; Apul., *Met.* 8, 9 ; Fragjm.Vat. 321 et le *Dig.* 3, 2, 9, pr. ; voir Ch. Lécrivain, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* s.v. *Matrimonium,* p. 1661.

[13] À titre d'exemple rappelons l'épitaphe de Diotimos de Milet, retenue dans l'*Anthologie grecque* (7, 475. 3), qui honore le souvenir d'une jeune veuve morte de chagrin deux mois après le décès de son époux (voir C. Vatin, *Recherche sur* le *mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique,* BEFAR, Paris, Éditions E. de Boccard, 1970, p. 54). Le sacerdoce de fidélité n'était pas le domaine totalement exclusif de la femme puisqu'on relève à titre de témoignages quelques sincères protestations d'amour de maris qui regrettent l'absence de leur femme (Plin., *Ep.* 7, 5), qui considèrent leur union indéfectible (Stat., *S.* 3, 5, 106–107) ou qui déplorent de n'être pas morts avant leur épouse *(Laudatio Turiae,* 1, 27–32) ; dans la reine des élégies de Properce (4, 11), l'épicède de Cornélie, la défunte Cornélie va jusqu'à envisager la possibilité que son époux veuf ne contracte pas un second mariage, c'est dire que le veuvage fidèle de l'homme n'était pas impensable.

[14] Encore que les *Éphésiaques* (5, 1, 11) de Xénophon d'Éphèse imaginent le cas plutôt insolite du vieux pecheur sicilien Aigialée, qui, après la mort de son épouse bien-aimée, continue à vivre avec sa dépouille embaumée.

https://biblioteca-digitala.ro

entourée de prétendants qui avaient aussi un oeil sur son héritage[15], et, d'autre part, un type de veuve plus respectueuse de la tradition : en effet, plusieurs témoignages d'historiens ou d'écrivains romains célèbrent la pureté des moeurs de l'ancienne République romaine et évoquent avec nostalgic ces temps où les veuves avaient refusé de se remarier, avaient su se contenter d'un seul homme et rester, comme on les appelait alors, *uniuiriae*[16]. La matrone endeuillée d'Éphèse semble adopter une attitude conforme à l'idéal héroïque de la veuve chaste. Dans sa détresse, les manifestations de la douleur de la Matrone d'Éphèse – larmes, meurtrissures, renoncement inflexible à la vie – offrent toutes les garanties de la plus profonde sincérité[17], à telle enseigne que sa volonté de se laisser mourir d'inanition par amour fait l'admiration cette fois de tous les hommes d'Éphèse pour qui le comportement de notre Matrone apparait comme « le seul exemple authentique de chasteté et d'amour conjugal »[18].

QUATRIÈME MASQUE : MILÉSIENNE

Eumolpe prend maintenant soin d'ajouter une dernière caractéristique susceptible de rendre sa matrone irrésistible : à son rôle de veuve inconsolable il joint une beauté incomparable[19] de façon à créer une proie idéale destinée à provoquer le désir de conquête de l'homme, désireux de faire dévier le sujet de cette fidélité vers lui-même.

L'autre protagoniste de cette histoire, le *miles,* faisait aussi partie de la distribution des personnages de comédie, et son apparition dans cette *fabula* était de nature à favoriser le rire. D'autant plus que sa présence auprès d'une matrone d'Éphèse ne pouvait que rappeler spontanément le souvenir du célèbre couple comique d'Éphèse, celui de Pyrgopolinice, le soldat fanfaron de Plaute, et de la

[15] Pensons. par exemple, à Clodia, veuve de Metellus. Voir P. Veyne, *Histoire de la vie privée de l'Empire romain à l'an mil,* Seuil, Paris, 1985, p. 85.

[16] Par exemple, Liv. 10, 23, 3–9 qui évoque l'autel de Virginie dédié à la *Pudicitia plebeia* pour rivaliser avec la chapelle de la *Pudicitia patricia,* et Val. Max. 2, 1, 3 mentionnant la couronne de chasteté reéervée aux veuves non remariées.

[17] D'ailleurs *Sat.* 111, 12 *errore muliebri* assimilant ce vœu de fidélité posthume à une « aberration feminine » confirme que cette espèce de désir mimétique de mort passait pour un trait de caractère féminin. Il est intéressant d'observer en revanche que le beau mythe d'Orphée paraît condamner ce qu'aurait d'excessif la fidélité éternelle de l'homme au souvenir de sa compagne disparue, par l'exemple de la fin tragique du poète musicien qui sera déchiré par les bacchantes thraces éconduites ; même les Mânes de la jalouse Cynthia (Prop. 4, 7, 93 *Nunc te possideant aliae ! Mox sola tenebo* – « Sois maintenant à d'autres ! Bientôt je t'aurai à moi toute seule ») consentent que Properce, qui est en quelque sorte un veuf par rapport à elle, se console avec d'autres femmes en attendant d'être enlacé à jamais par le squelette de la brillante Cynthia.

[18] *Sat.* 111, 5 *solum illud adfulsisse uerum pudicitiae amorisque exemplum omnis ordinis homines confitebantur.* S'il est tout à fait logique que cette attitude apparût unique aux yeux des Éphésiens de la diégèse, un tel héroïsme pouvait cependant rejoindre la réalité des contemporains de Néron, qui ont entendu ou entendront parler de la tentative de suicide stoïcien de Pompeia Paulina, la femme de Sénèque, qui voulait mourir en même temps que son mari (Tac. *Ann.* 63–64).

[19] Petr., *Sat. 111, 7 uisaque pulcherrima muliere* ; 112, 4 *forma mulieris.*

https://biblioteca-digitala.ro

fausse matrone d'Éphèse, Acrotéleutie, la pseudo-épouse de Périplectomène. Mais ici notre soldat, qui n'a plus rien de fanfaron, à échangé la suffisance burlesque pour un inhabituel discours lyrique. Or, un militaire accomplissant un service contre nature, le *seruitium amoris,* ne pouvait que démériter[20].

La stratégie d'Eumolpe passait par la parodie littéraire plurielle: imitation de l'épopée d'abord, et surtout de Virgile[21] recours plaisant au discours philosophique moral[22], utilisation amusante d'une métaphore familière des poètes élégiaques[23], nouvel emprunt à la comédie avec l'emploi du personnage de la servante[24] et retour à l'emphase tragique[25] contrastant vivement avec la plaisanterie qu'elle précède immédiatement. Bref, les étapes de ce siège en règle se présentent comme les mouvements d'une petite comédie : victoire sur le jeûne de la servante, victoire sur le jeûne de la matrone et victoire sur la vertu de la matrone. Le symbolisme de la rupture du jeûne, qui annonce la chute de la matrone, est nourri par le souvenir de Perséphone mangeant la grenade d'Hadès, geste qui la rendra à son insu prisonnière des Enfers.

[20] Outre les hâbleurs de la Comédie, invoquons également la représentation négative du soldat séducteur chez Properce (2, 16). Sur le parallèle entre le militaire rival du poète élégiaque et Antoine, le *miles* dépravé soumis à Cléopatre, voir R.M. Lucifora. *Voci politiche in Properzio «erotico». Ideologia e progetto elegiaco in II, 16 et III, 11,* Edipuglia, Bari, 1999.

[21] Après la formule épique inaugurale *(Sat.* 110,8), que nous avons soulignée dans notre note liminaire, Eumolpe confie à l'*ancilla* de la matrone le rôle *d'Anna soror* et lui prête deux répliques virgiliennes : *Sat.* 111, 12 *Id cinerem aut Manes credis sentire sepultos ?* (En. 4, 34) – « Cela, crois-tu que les cendres ou les Manes enterrés y soient sensibles ? » et *Sat.* 112, 2 *Placitone etiam pugnabis amori ? (= En. 4, 38)* – « Est-ce que tu continueras de combattre un amour qui te plaît ? ».

[22] Ainsi le soldat philosophe entend tirer parti de la communion de l'humaine condition qui nous réunit tous pour réduire la distance qui le sépare encore de celle qu'il veut persuader dans son entreprise de séduction : 111, 8 *omnium eundem esse exitum et idem domicilium* – « tous nous avons même fin et même suprême demeure ». Plus loin, c'est le narrateur lui-même qui prend le relais en invoquant l'expérience commune à tout être humain pour gagner cette fois la complicité des auditeurs et leur adhésion à l'humanité de ses personnages : 111, 13 *Nemo inuitus audit, cum cogitur aut cibum sumere aut uiuere* – « Personne ne refuse d'entendre une invitation à prendre de la nourriture ou à vivre » et 112, 1 *Ceterum scitis quid plerumque soleat temptare humanam satietatem* – « Du reste, vous savez quelle tentation a l'habitude d'habiter l'être humain qui a mangé à satiété ».

[23] En effet la métaphore militaire est spirituellement appliquée aux menées du soldat amoureux : 111,10 *Non recessit tamen miles.* – « Le soldat ne battit cependant pas en retraite. »; 112, 1 *Isdem etiam pudicitiam eius aggressus est.'* « Avec les mêmes caresses il entreprit la conquête de sa l'ertu. »; 112, 2 *uictorque miles utrumque persuasit.* – « et notre soldat victorieux la persuada sur les deux points. ».

[24] Il ne s'agit pas d'une discrète *ancillula* comme chez Phèdre (118, 12), mais de la servante de la Comédie, qui est une utilité non négligeable et qui est là pour succomber comme il se doit au parfum du vin (Sat. 111, 10 *donec ancilla uini odore corrupta primum ipsa porrexit ad humanitatem inuitantis uictam manum.* – « jusqu'à ce que la servante, séduite par le bouquet du vin, tendit d'elle-même la première une main vaincue à l'hôte complaisant. »), pour boire et manger, avant de devenir l'alliée du soldat dans son entreprise de séduction.

[25] Il faut porter attention à l'affectation du pathétique dans l'invocation des dieux par la matrone *(Sat.* 112,7 *Ne istud, ..., dii sinant)* pour conjurer la menace de la mort successive des deux êtres qui lui sont les plus chers : la solennité du désespoir est maintenue jusqu'à la clausule héroïque *(funera spectem).* L'effet comique est intensifié par la rupture de ton que provoque la phrase suivante analysée plus loin.

https://biblioteca-digitala.ro

Ces modulations stylistiques successives dans le ton et l'expression préparaient les revirements de situation qui suivent. La conclusion attendue est à la hauteur de la caricature de l'épisode : après cinq jours de veuvage et de jeûne et non après le deuil légal de dix mois lunaires prescrit aux femmes, la matrone (la servante a disparu) s'enferme avec son amant pour trois journées complètes d'amour. Le contraste entre la chasteté annoncée et cette nouvelle union est on ne peut plus vif[26]. Et la mention de la scène imaginée par les passants (toujours cette idée de l'intérêt du public, propre au roman d'amour grec[27]) de la veuve couchée sur le corps de son mari est d'autant plus suggestive à l'esprit des narrataires intradiégétiques qu'ils savent eux sur quel corps la veuve est réellement étendue. L'effet de contraste entre la chasteté annoncée et cette nouvelle union peut-il être plus fort ? La réponse est : Oui !

L'ACTEUR DEMASQUE

L'idylle sera interrompue par une catastrophe (le vol d'un des cadavres de brigands que le militaire était chargé de surveiller) au terme de laquelle notre soldat agira cette fois moins en amoureux élégiaque qu'en amoureux de roman d'amour grec en cédant au découragement et en jouant une grandiloquente scène de suicide[28]. À ce moment, après être apparue milésienne en jouant l'amoureuse[29], la matrone change de personnalité, voire de sexe. Il se produit un renversement complet : c'est la femme qui prend l'initiative que le soldat a perdue. Jusqu'ici nous avions vu la belle veuve éplorée, prostrée et passive, puis conquise et amoureuse, nous avions vu sa douleur, entendu ses gémissements et ses ébats, nous allons l'écouter parler pour la première fois. La voix a peut-être un timbre féminin, mais les paroles témoignent d'une impudence, d'un cynisme sacrilège qui dépassent tout ce qu'on pout attendre du « sexe fautif ».

En effet, si la solution qu'elle propose (le remplacement du cadavre disparu par celui de son mari défunt) aggrave pour ainsi dire de façon exponentielle le sacrilège qu'elle vient de commettre avec son complice, la formulation de sa

[26] Il n'est pas sans intérêt de noter que la dynamique du récit d'Eumolpe est conforme au schéma du conte du jeune garçon de Pergame, qui fonctionne selon une loi d'énantiodromie faisant passer le héros d'un extrême à l'autre : à une inhibition succède une excitation sexuelle.

[27] Voir *supra* note 8.

[28] A. Billault, *op. cit.*, p. 152, a montré que dans les romans d'amour grecs les héros sont plus vulnérables et fragiles psychologiquement que les héroïnes.

[29] Milésienne, et non pas grecque dans le sens où l'entendait le regretté François Charpin dans son beau livre posthume (*Le féminin exclu. Essai sur le désir des hommes et des femmes dans la littérature grecque et latine*, Calepinus / Michel de Maule, Paris, 2001), qui opposait de façon surprenante, dans la représentation des femmes par la littérature antique, le rôle actif de la femme grecque à celui plus effacé de la femme romaine.

https://biblioteca-digitala.ro

proposition est tellement outrancière qu'elle désamorce ce sacrilège, le fait éclater en miettes et le résout en plaisanterie[30].

Le masque tombe, la matrone n'est plus une matrone, puisqu'elle parle finalement comme un homme (un peu comme les personnages de femmes de la comédie, qui étaient jouées par des acteurs), la matrone, c'est Eumolpe, elle s'exprime comme un briscard qui a le langage des casernes en disant, avant de faire remplacer le pendu par le cadavre de son mari : *Malo mortuum impendere quam uiuum occidere* ![31]

Voilà une réflexion dont les sens sont intéressants. La traduction française d'Alfred Ernout (« J'aime mieux pendre le mort que perdre le vivant »[32]), avec sa piquante paronomase pendre-perdre, qui n'existe pas dans le texte de Pétrone, ainsi que les traductions de Laurent Tailhade (« Mieux vaut pendre le défunt que me déprendre du vivant ») proposant un autre jeu de mots, et d'Olivier Sers (« J'aime mieux crucifier le mort qu'assassiner le vivant ») ne rendent compte que d'un seul[33] des deux sens d'un calembour, dont nous croyons qu'il est assez osé.

LE CALEMBOUR D'EUMOLPE :

On sait par Sénèque le Père (*Controv.* 7, 3 (18), 9) que, même si les rhéteurs considéraient comme un défaut le procédé qui consistait à prendre un mot dans deux sens différents, beaucoup d'amateurs appréciaient ces jeux de mots qui passaient pour avoir été mis en vogue par l'auteur de pièces Atellanes, Pomponius de Bologne, puis repris par le chevalier Labérius dans ses textes de mimes et enfin promu à la distinction littéraire par nul autre que Cicéron.

[30] La comparaison des propos de la matrone de Pétrone et ceux de la veuve du fabuliste Phèdre, qui dans cette circonstance prête au personnage le ton d'une héroïne tragique en lui faisant dire ces simples mots à son amant : 118, 28 *Non est quod timeas !* – « Tu n'as rien à craindre ! », est révélateur de la différence des caractères.

[31] *Sat.* 112,7.

[32] Cette traduction, suivie par Géraldine Puccini *(Pétrone Satiricon,* Arlea, Paris, 1992), avait auparavant été adoptée par Federico Fellini dans son film *Fellini Satyricon* (Pea Produzioni Europée Associate, S.A.S., 1969) : *Meglio impiccare un marito morto che perdere un amante vivo!*

[33] L. Tailhade, *Pétrone le Satyricon,* Fasquelle, Paris, 1902 ; O. Sers, *Pétrone Satiricon,* Classiques en poche, Les Belles Lettres, Paris, 2001. Plusieurs autres traducteurs ne voient, malgré quelques nuances, qu'un sens unique dans cette formulation, par exemple : « J'aime mieux pendre le mort que de laisser périr le vivant » (M. Heguin de Guerle, éd. 1834) ; « I would rather see a dead man hung up than a live one struck down » (P. Dinnage, éd. 1953) ; « Preferisco appendere un mortuo che uccidere il vivo » (V. Ciaffi, éd. 1967; comparable à M. Ajres Lia, éd. 1969) ; « I'd rather hang the dead than kill the living » (J.P. Sullivan, éd. 1984). On trouve avec une nuance différente : « Lieber will ich den Toten darangeben als den Lebendigen umbringen » (K. Müller – W. Ehlers, éd. 1965) ; « I would rather make a dead man useful than send a live man to death » (M. Heseltine, éd. 1969) ; « I would rather sacrifice a dead man than execute a live one » (R.B. Branham – D. Kinney, éd. 1996) ; « I would rather surrender the dead than put paid to the living » (P.G. Walsh, éd. 1996).

https://biblioteca-digitala.ro

Pour en revenir à la justification de son projet par la matrone, nous y lisons une profession de foi à double sens[34] : (1) selon que l'on reconnaît spontanément deux infinitifs transitifs *(impendo, -is, -ere, -pendi, -pensum* et *occido, -is, -ere, occidi, occisum* composé de *cædo)* avec leur complément d'objet direct, les deux verbes se situant à peu près dans le même registre, celui de la mort (par pendaison et par l'épée) : « J'aime mieux sacrifier (dépenser ou perdre) un mort que tuer (faire périr) un vivant »; (2) ou que l'on voit deux verbes intransitifs *(impendeo, -es, -ere* et *occido, -is, -ere, occidi, occasum* composé de *cado)* précédés chacun de leur sujet à l'accusatif dans une proposition infinitive, les deux verbes exprimant deux idées contraires, suggérant un rapport avec le haut et un rapport avec le bas : « J'aime mieux qu'un mort soit suspendu (en l'air) qu'un vivant descende (tombe) ». Dans cette seconde signification, on peut subodonner un sens érotique ou sexuel : j'aimerais mieux l'élévation (l'éréction) du mort plutôt que la descente (fiasco) du vivant.

La vision de la surélévation de ce mari bien-aimé qui a si bien rempli son devoir d'époux ne pourrait-elle pas se fondre dans la représentation de cette divinité inférieure qui préside aux tribulations sexuelles d'Encolpe, le principal narrateur du *Satiricon,* c'est-à-dire la représentation du dieu Priape l'ithyphallique, d'une personnalité divine exubérante et ridicule, dont l'évocation serait un facteur additionnel de dédramatisation du sacrilège ? De façon mystérieuse cette divinité était également l'objet d'un culte mystique et l'on sait que sa figure était représentée près des tombeaux, figure sur laquelle on lisait des inscriptions comme celle-ci : « Priape, lieu de la vie et de la mort » (*C.I.L.* 6, 3608), tant était profonde la croyance dans la proximité de la mort et de la vie[35]. Est-il interdit de penser que, dans l'imaginaire de la matrone ou de son créateur, de même que l'image de Priape regénérateur, l'exposition de la virilité du défunt pût favoriser la renaissance d'une nouvelle puissance sexuelle, celle de l'amant ?

On trouvera peut-être paradoxal qu'un manieur de mots aussi habile que Pétrone recourre à un verbe comme *impendere*, qui exprime l'état de suspension du haut vers le bas pour désigner, selon notre lecture, une sorte d'érection. La réserve mérite qu'on s'y arrête un peu, et une explication qui se limiterait à une simple position de repli en concédant que Pétrone ait pu commettre un mauvais jeu de mots, n'est guère satisfaisante. Il nous semble au contraire possible que Pétrone, comme le seront plus tard les glossateurs et grammairiens dans leurs explications du sens du verbe *impendeo*[36], ait été plus sensible dans la valeur sémantique

[34] On trouve un excellent exposé de la problematique de la fin de *Sat.*, 112, 7 sur le site internet (http://www.usask.ca/antharch/cnea/widow/widowframes/) qu'a consacré à la *Matrone d'Éphèse* de Pétrone le professeur John R. Porter de l'Université de Saskatchewan, que je remercie de m'avoir signalé l'existence de son utile travail de présentation et de commentaire à l'occasion du récent congrès de la Société canadienne des études classiques/Classical Association of Canada, tenu à l'Université de Vancouver du 10 au 13 mai 2002.

[35] P. Grimal, *L'amour à Rome,* Hachette, Paris, 1963, p. 47.

[36] Charisius, *Ars grammatica,* 429, 6 Barwick : *Imminet, instat, inpendet : supra caput est* – « Il est suspendu au-dessus, il se tient au-dessus, il pend au-dessus de la tête » ; *Glossaria latina* Lindsay, 3, IN 62 : *Impendet : supereminet* – « Il est suspendu : il s'élève au-dessus. ».

https://biblioteca-digitala.ro

d'impendeo à la position supérieure de l'objet suspendu qu'à son orientation vers le bas et n'ait retenu que le sens obvie de surélévation pour évoquer l'opération de la mise en croix. C'est ce que nous inclinerions à croire.

En revanche, si nous nous livrons à une lecture orthodoxe de la confession de la matrone, nous comprenons qu'elle avoue préférer la suspension d'un défunt au déclin d'un vivant, les deux verbes *impendeo* et *occido* (de *cado*) se situant alors à peu près dans le même champ sémantique ou étant presque synonymes, c'est-a-dire suggérant tous les deux l'idée de descente au point mort. Cette traduction n'échappe pas non plus au double sens sexuel : je préfère l'impuissance d'un mort au fiasco d'un vivant. On reconnaîtra que cette interprétation, peut-être plus défendable sur le plan lexicographique, perd en drôlerie fescennine ce qu'elle gagne en cynisme un peu plat.

Quoi qu'il en soit de ces deux interprétations différentes, elles nous apparaissent en tout cas aller toutes les deux dans le sens d'une réplique qui convient mieux à ce briscard d'Eumolpe qu'à une jeune veuve en deuil.

EUMOLPE

Revenons au personnage de la Matrone d'Éphèse, même si ce n'est pas tout à fait de l'ouverture de son masque qu'est sortie cette profession de foi inattendue. Nous avons le sentiment que ce personnage a dans une certaine mesure anticipé le conseil que Jacques le Fataliste donnera à son maître : « Et que le reste de notre vie soit employé à faire un proverbe »[37]. Il semble bien que, dans l'esprit d'Eumolpe, l'existence de la matrone n'ait tenu qu'à la création d'un bon mot pour faire rire.

Et comme pour en procurer une confirmation, le conteur, qui vient de déposer le masque de la matrone, donne écho à cette plaisanterie en affublant son histoire d'une vertu étiologique, puisqu'elle servait aussi au fond à illustrer l'origine d'une expression vulgaire : Eumolpe conclut en effet sa *fabula* par une allusion gaillarde à une formule d'imprécation quand il imagine le peuple[38] étonné à la vue de ce spectacle et se demandant avec raison *qua ratione mortuus isset in crucem*, (« de quelle façon le mort était allé se faire pendre en croix »), ce qui au figuré peut vouloir dire « était allé au diable » ou « était allé se faire foutre » ou mieux « se faire mettre cocu ».

Naturellement Pétrone ne s'exprime pas ainsi, mais Julia Fisher, dans une riche analyse qui a fait date[39], a démontré depuis longtemps que l'interdit sexuel ou

[37] Denis Diderot, *Jacques* le *Fataliste et son maitre*, dans *Diderot Oeuvres*, éd. A. Billy, Bibl. Pléiade, Gallimard, Paris, 1946, p. 646.

[38] *Sat.*, 112, 8 : *posteroque die populus miratus est qua ratione mortuus isset in crucern.* On observe encore une fois la mention de la présence du public, ornement significatif des romans d'amour grecs (voir *supra* note 8).

[39] J. Fisher, « Métaphore et interdit dans le discours érotique de Pétrone », *Cahiers des Études Anciennes*, UQ, I, 1972, p. 5–15.

https://biblioteca-digitala.ro

la bienséance sexuelle se manifestait chez Pétrone par un interdit de langage qui ne l'empêchait cependant pas d'exprimer ce qu'il voulait par un discours connotatif tressé sur le mode comique et nourri de métaphores, de périphrases, d'expressions, de citations ou d'allusions suffisamment suggestives.

On pout soulever une objection et se demander comment les narrataires ou les auditeurs fictifs auraient pu reconnaître un double sens qui aurait exigé de la part de la matrone la répétition de sa phrase ou deux accentuations différentes[40]. Mais ils ne le comprennent pas et cela n'a pas d'importance, car nous autres les lecteurs réels pouvons le reconnaître. Et nous ne saurons jamais de quelle manière à été lu à voix haute le texte clandestin de Pétrone.

Bref la Matrone d'Éphèse est un personnage comique inventé pour faire rire et il faut la prendre comme telle. Les moralistes qui à la suite du fabuliste Phèdre se servent de cette histoire fantaisiste pour condamner la « turpitude » d'une veuve sacrilège commettent un petit contresens révélateur de leurs propres options. Mais bon nombre d'écrivains depuis Marie de France jusqu'à Jean Cocteau ou Paul Morand ne s'y sont pas trompés en manifestant leur sympathie pour cette veuve, qui tout compte fait reste exemplaire sur le plan de la fidélité, puisqu'elle demeure toujours fidèle à son homme dans la mesure où celui-ci est vivant, condition *sine qua non* dont on ne saurait lui tenir rigueur. Laissons donc de côté ces lectures graves qui ne veulent voir qu'une inconcevable profanation volant deux interdits fondamentaux concernant la mort et l'acte sexuel, et rappelons-nous que ces deux réalités de la vie étaient allègrement combinées au théâtre comique. Pour sa défense et en lui donnant par son propre exemple une portée originale, la Matrone d'Éphèse aurait pu saluer son public en citant cette sentence du mime Publilius Syrus[41] : « À la mort nul ne peut echapper, ni à l'amour ».

Université Laval Québec, Canada

[40] D. Nisard (éd. 1865), qui traduisait « j'aime mieux sacrifier le mort que crucifier le vivant », avait eu l'intuition d'un double sens, mais qu'il ne faisait porter que sur le verbe *impendere* et qu'il limitait à un jeu de mots entre *impendo*, « livrer », et *impendeo* identifié par erreur au verbe transitif « pendre ». Il avait voulu en rendre compte au moyen du jeu phonique de l'homeoteleute (voir sa note pour *Sat.*, 112, 7).

[41] Syrus N 57 (Meye 433) : *Nec mortem effugere quisquam nec amorem potest.*

https://biblioteca-digitala.ro

FRANCISCO DE OLIVEIRA

LA MISOGYNIE CHEZ TÉRENCE

1. LA MISOGYNIE, UN THÈME TRADITIONNEL

Dans la société romaine, l'image traditionnelle de la femme est parcourue de diverses lignes de pensée qui se superposent: la femme médiatrice de conflits, comme dans la légende des Sabines ; la femme traîtresse, débridée, avide, comme dans le cas de Tarpeia ; la matrone noble et digne comme Lucrèce ou résolue comme la mère de Coriolan ; la femme passive, expressément destinée à mettre au monde des enfants mâles et à se taire ; la *virgo* qui éveille des passions dont elle devient la victime, même innocente, comme Virginie ; la femme ou l'épouse importune et hostile, se résignant mal au plan d'infériorité juridique et civique qui lui est assigné.

Une telle abondance de types offrait à la comédie aussi bien les cibles classiques de la misogynie, y compris la figure de l'*uxor dotata*, indépendante et déterminée, voire impérieuse et menaçante, à l'instar de la Nausistrata de *Phormio*[1], que les traits de l'épouse honnête faisant le choix de vivre isolée – c'est le cas de l'*Hecyra*, quand Sostrata est réhabilitée après avoir incarné la figure de la *socrus*, qui semble partager le visage repoussant d'un autre stéréotype, la *noverca* ou marâtre ; ou encore la *virgo* de grande beauté, parfois *indotata*, donnée ou refusée en mariage sans être entendue et représentée généralement par un personnage muet ou même absent de la liste ; la courtisane, avec ses accessoires et son cortège d'acolytes féminins, révélant les aspects les plus crus du commerce charnel mais capable aussi des sentiments et des attitudes les plus nobles.

Dans l'idéologie traditionnelle, le mariage et l'amour ne formaient pas un binôme nécessaire. Ce qui était nécessaire, c'était de procréer comme on le constate en *Hec.* 651–652, lorsque Laches se dispose à recevoir son petit-fils, fruit du mariage de Pamphilus: *Hunc videre saepe optabamus diem / Cum ex te esset aliquis qui te appelaret patrem*. Aussi un célibataire endurci, le Micio d'*Adelphoe*, trouve-t-il le moyen de remplir cette obligation masculine, tout en échappant au commerce féminin, par l'adoption d'un des fils de son frère (cf. *Ad.* 44–48) :

> MI. Vxorem numquam habui ; ille contra haec omnia :
> Ruri agere vitam, semper parce ac duriter
> Se habere ; uxorem duxit: nati filii
> Duo ; inde ego hunc maiorem adoptavi mihi ;
> Eduxi a parvolo, habui, amavi pro meo.

[1] Chez Aristophane, la femme indépendante et active peut avoir des traits masculins, comme lorsque Nausistrata s'exclame en *Ph.* 792 : *Virum me natum vellem.*

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 57–71

https://biblioteca-digitala.ro

La prédominance sociale du masculin se reflète très brutalement dans la comédie *Heautontimoroumenos*: une fille avait plus de chances d'être exposée, ce qui explique le succès du thème dans la comédie[2]. Avoir des enfants signifiait d'abord avoir des fils, comme le rappelle Sostrata à son mari Chremes (*Hau.* 626–627) :

> SO. Meministin me gravidam et mihi te maxumo opere edicere,
> Si puellam parerem, nolle tolli?

En abordant le thème de la misogynie, je prendrai garde qu'une pleine compréhension du théâtre de Térence ne peut ignorer les conditions sociales dans lesquelles il a été écrit, singulièrement l'évolution des mentalités entraînée par l'importance croissante de la plèbe, par les convulsions des Guerres Puniques et par l'hellénisation généralisée de la société romaine.

Divers passages de Térence se rapportent à cette évolution des moeurs qui fait regretter le passé[3]. Les effets de ce changement ne pouvaient manquer de s'étendre à la famille et spécialement aux adolescents, filles et garçons: on assiste à la contestation du modèle paternel, la femme et la mère y prenant part, à une époque de croissante émancipation féminine[4]. Le thème de la misogynie dans l'oeuvre de Térence témoigne à mes yeux des fractures et des conflits de l'époque.

Un présupposé méthodologique m'a conduit, dans le traitement de mon sujet, à ne pas faire de distinction entre la femme libre et celle qui ne l'est pas, ni entre *uxor* et *meretrix*, par exemple. C'est que, comme le langage de l'amour, celui de l'invective déborde les champs sémantiques et, chez Térence, le concept de *mulier*, par delà son utilisation au pluriel ou au singulier collectif, s'applique dans le concret aussi bien à une *adulescens* et à une *virgo* qu'à une *uxor*, à une veuve, à une fiancée, à une *meretrix*, à une sage-femme, voire à un eunuque[5].

2. LA MISOGYNIE DANS L'ŒUVRE DE TÉRENCE

Dès le début des *Adelphoe*, dans une exceptionnelle tirade contre le mariage, le vieux Micio justifie par des arguments misogynes le fait de ne s'être jamais marié: il lui répugnait d'avoir à supporter la mainmise d'une *uxor irata* et grincheuse, toujours prête à imaginer dans son mari un noceur infidèle et à se peindre elle-même en pauvre infortunée (*Ad.* 28–34 ; cf. v. 42–46). De fait, se plaindre est une habitude chez les femmes de ce théâtre, en particulier à travers

[2] J. G. Gardner (1986), p. 155–156 ; R. M. Cid López (2001), p. 26. Même quand Chremes change d'avis (*Hau.* 667 : *Nunc ita tempus est mihi ut cupiam filiam ; olim, nihil minus*), le préjugé reste marqué : accepter une fille ou non dépend de l'occasion.

[3] Voir *Ad.* 304 ; *Hocine saeclum !* ; et 441–442 :... *magna nobis civium / Penuriast ! Homo antiqua virtute ac fide !* ; *Ph.* 55 : *Praesertim ut nunc sunt mores ;* v.758: *Hancine vitam ! Hoscine mores ! Hanc dementiam !*

[4] J.-P. Néraudau (1984), p. 162–163 ; R. Bauman (1992), p. 29 : « We know that the Scipionic group favoured the feminist cause ».

[5] Sur l'utilisation de *mulier* dans la comédie, voir Gregoris, (2002), p. 140 et 222.

https://biblioteca-digitala.ro

l'expression *Miseram me !* que nous rencontrons d'emblée dans la bouche de Sostrata (*Ad.*291)[6].

Son frère Demea lui aussi évoque de manière peu flatteuse la figure de son épouse (v. 867–868) : *Duxi uxorem : quam ibi miseriam vidi ! Nati filii: / Alia cura.*

Dans une dispute, Aeschinus traite Canthara de bavarde (*Ad.* 624 : *garrula*).

Bien intéressante sous l'aspect de l'honorabilité féminine est la position de Sostrata, qui est veuve (*Ad.* 457), lorsque, devant le prétendu abandon d'Aeschynus, Geta lui suggère de se taire sur la situation de sa fille Pamphila, afin de ne pas lui faire une mauvaise réputation et de ne pas compromettre son avenir. Mais Sostrata ne craint pas de rendre public ce qui.est arrivé (*Ad.* 344–350):

> SO. Peiore res loco non potis est esse quam in quo nunc sita est :
> Primum indotata est ; tum praeterea, quae secunda ei dos erat,
> Periit ; pro virgine dari nuptum non potest. Hoc relicuom est :
> Si infitias ibit, testis mecum est anulus quem amiserat ;
> Postremo quando ego conscia mihi sum a me culpam esse hanc procul,
> Neque pretium neque rem ullam intercessisse illa aut me indignam, Geta,
> Experiar.

Devant le tableau du malheur et de l'infériorisation sociale des femmes, l'attitude de Sostrata affrontant les préjugés sociaux est vraiment digne d'être remarquée, d'autant plus qu'elle se fonde aussi bien sur des considérations réalistes que sur des attendus d'ordre moral: l'entière certitude de l'innocence de sa fille et sa foi en la justice. Sa résolution de faire face à une situation aussi hostile éclate dans la façon dont elle agit: elle fait appeler Hegio pour qu'il l'assiste en justice ; la sage-femme pour qu'elle aide à l'accouchement. On devine qu'elle sortira victorieuse au dénouement ; louée par Demea comme *proba* et *honesta* (*Ad.* 930), donc pouvant parfaitement servir de femme à Micio, celui-ci ne trouve aucun argument misogyne pour résister et se contente d'observer qu'il s'agit là d'une *anus decrepita* (*Ad.* 939).

Dans l'*Andria*, qui se centre sur l'amour du jeune Pamphilus pour Glycerium, une *virgo* dont la pureté et le statut de citoyenne se font jour peu à peu, la misogynie ne trouve presque pas d'écho, d'autant moins que Glycerium, qui ne laisse pas d'être importante, est un personnage qui n'apparaît que sporadiquement sur le théâtre et en scène d'intérieur (*An.* 473). Byrria n'en trouve pas moins l'occasion de brandir une hypothétique histoire d'adultère au cas où son maître Charinus n'épouserait pas sa bien-aimée, la fille de Chremes, promise à Pamphilus, qui ne la désire pas (*An.* 316 : *arbitretur sibi paratum moechum, si illam duxerit*) ; Simo, de son côté, l'accuse de feinte et de ruse (*An.* 558), accusation que l'esclave

[6] Le qualificatif *misera* s'applique à Pamphila (*Ad.* 308 et 692) et à la *psaltria* (*Ad.* 565) ; il s'applique aussi à l'infortune de Mysis (*An.* 240 et 788) ; à celle de la vieille Syra (*Hec.* 74–75 : du fait de l'âge et de la beauté perdue) ; à la *meretrix* Thais (*Eu.* 197) ; à Philotis pour exprimer la contrariété qu'elle éprouvait à vivre auprès du *miles* (*Hec.* 85–87) ; de Sostrata devant la misogynie de son mari (*Hec.* 205 et 271) ; de Myrrhina (*Hec.* 516 et 536). Le masculin *miser* est fréquemment appliqué à l'adolescent amoureux; mais aussi aux esclaves comme Syrus et Geta (*Ad.* 301, 310 et 558).

https://biblioteca-digitala.ro

Davos grossit et parodie en *An.* 512–516, alléguant qu'elle simule une grossesse et va jusqu'à provoquer l'accouchement au gré des convenances[7] ; quant à Davos, qui est de mèche, il accuse Mysis d'agir *impudenter*, en prostituée (*An.* 755–756) ; ladite Mysis brocarde l'incompétence de l'accoucheuse Lesbia (*An.* 229: *temulentast mulier et temeraria*) et celle qui la recommande, Archilys, une importune et une *compotrix* (*An.* 231–232).

Mais Glycerium, qui donne naissance à un beau garçon (*An.* 486) et s'entend proclamée *optuma adulescens* (*An.*488), tout comme Lesbia, qui révèle science et détermination en *An.* 481–488, seront réhabilitées par les faits.

On trouve dans le prologue d'*Eunuchus* une description stéréotypée des caractères de la comédie: il y est question de la bonté des matrones et de la méchanceté des courtisanes (v. 37: *Bonas matronas facere, meretrices malas*) ; mais, en réalité cette pièce ne compte pas de matrones, seulement une *virgo*, Pamphila, pleine de vertus, malgré son éducation en *domus meretricia*[8], et une prostituée, Thais, qui représente bien la *bona meretrix*, reconnue et adorée de tous à la fin de la pièce, et qui obstinément, contre la volonté du *miles*, se refuse à faire prendre à Pamphila la vie de courtisane (*Eu.* 624–625).

Si nous voulons repérer des traits de misogynie, ce ne peut être qu'à travers des références occasionnelles, dans des vitupérations jaillies de conflits personnels, surtout contre l'*ancilla* de Thais, Pythias, traitée par Phaedria de *temulenta* (*Eu.* 655), par Parmeno de *inepta* (*Eu.* 1007), de menteuse et de *pessuma* (*Eu.* 1017), de *scelus* (*Eu.*1018), et qualifiée par Thais d'*insana* (*Eu.* 861), de *sacrilega* (*Eu.* 829), de *scelesta* (*Eu.* 817 et 831) et de *venefica* (*Eu.* 826).

Se référant au comportement de Thais, une affirmation générale de Gnatho attribue aux femmes un esprit de contradiction (*Eu.* 812–813 : *novi ingenium mulierum : / Nolunt ubi velis, ubi nolis cupiunt ultro*). Cette même Thais est vue par Phaedria, l'*exclusus amator* dans la phase du dépit[9], comme fausse (*Eu.* 67), *scelesta* (*Eu.*71) ; Parmeno la tient pour fausse (*Eu.*67: *falsa lacrimula* ; 121), pour une calamité (*Eu.*79), une *regina* (*Eu.*168) ; le rustique Chremes, après avoir peint sa servante Pythias en femme insidieuse (*Eu.* 532), la voit pleine d'astuce (*Eu.* 509), avide (*Eu.* 520), fâcheuse (*Eu.* 529), capable de fourberie (*Eu.* 515) et d'*audacia* (*Eu.* 525 et 994), mais il changera complètement d'opinion (cf. v. 750). Et si, dans un soliloque, Thais elle-même affirme n'avoir rien dit que la vérité, c'est que, opposant l'individu au stéréotype, elle ressent le besoin de se distinguer d'une caractéristique générale, la fausseté (*Eu.* 197–200) :

[7] Thais énonce une croyance générale selon laquelle toutes les femmes (ou prostituées ?) sont fausses et simulatrices en *Eu.* 197–200.

[8] Voir *Eu.* 117 : *Docere, educere ita ut si filia esset* ; 748 (mots de Thais devant Chremes stupéfait) : *Educta ita uti teque illaque dignumst* ; rappelons le cas de Glycerium (*An.* 274 : *Bene et pudice eius ductum atque eductum*) à rapprocher de la description d'Antiphila en *Hau.* 226 : *Bene et pudice eductam, ignaram artis meretriciae.*

[9] Pour le sentiment d'exclusion dans l'amour pour les prostituées, voir *Eu.* 49, 88, 98, 159; cf. *Ad.* 119, *An.* 386.

https://biblioteca-digitala.ro

TH. Me miseram, forsitan hic mihi parvom habeat fidem
Atque ex aliarum ingeniis nunc me iudicet.
Ego pol, quae mihi sum conscia, hoc certo scio
Neque me finxisse falsi quicquam...

Une des facettes les plus négatives du personnage de la courtisane, la ségrégation sociale dont elle est l'objet, aussitôt suggérée dans le commentaire de Chremes sur la présence de sa soeur dans la maison d'une *meretrix* (*Eu.* 745–748), est bien mise en évidence par Thraso, qui ne veut pas être vu en public avec son *amica* (*Eu.* 494–495). On ne peut qu'apprécier l'ironie de Térence montrant que c'est le *miles* qui est victime de ségrégation, trahi et utilisé durant toute l'œuvre.

La fin de la pièce consacre la victoire de la courtisane Thais, « by no means a loser in all this »[10]. Et quand Parmeno énumère les *Meretricium ingenia et mores*, dans un stéréotype synthétique des courtisanes (*Eu.* 926–940 : *avaritia*, *molestia*, *sumptus*, *dispendium*, *inhonestae*, *avidae cibi*), il finit par leur donner une utilité pédagogique en les transformant en *exemplum* négatif : *Nosse omnia haec salus est adulescentulis*.

Dans l'*Heautontimoroumenos*, bien que fort épris, deux timides adolescents connaissent déjà la théorie de la misogynie (*Hau.* 239 : *Et nosti mores mulierum* ; v. 260 : *Harum mores*).

Clitipho lance d'amères invectives contre son *amica* Bacchis, qui, non contente d'être avide de cadeaux (v. 223), réunit les pires vices de l'*ars meretricia* (*Hau.* 226–228) :

CL. Meast potens, procax, magnifica, sumptuosa, nobilis ;
Tum quod dem ei « Recte » est ; nam nihil esse mihi religiost dicere.
Hoc ego mali non pridem inveni ;

De son côté, Clinia, dans une variante de l'invective contre la *socrus*, imagine sa chère Antiphila corrompue en son absence par l'influence de sa mère (*Hau.* 232–234) :

CLIN. Concurrunt multae opiniones quae mihi animum exaugeant :
Occasio, locus, aetas, mater cuius sub imperiost mala,
Cui nihil iam praeter pretium dulcest.

Les craintes de Clinia qui imagine Antiphila tombée dans la prostitution, et causant ainsi son *infamia* (*Hau.* 259), s'aggravent lorsqu'il apprend que sa bien-aimée, dont la mère était morte durant son absence, fait partie de l'entourage de la courtisane Bacchis (cf. occurrence du terme *pompa* au v. 739), que l'esclave Syrus décrit dans des tirades misogynes sur le luxe (*Hau.* 245 sqq. : *ancillarum gregem ... Aurum vestem...*) et l'intempérance (v. 255 : *Quid comedent! Quid ebibent !*)[11]. De telles accusations reviendront dans la description du banquet dionysiaque, dans la bouche de l'amphitryon lui-même, Chremes, la confusion qu'il fait de Bacchis avec Antiphila ne changeant rien à l'affaire (*Hau.* 450–453 et 458) :

[10] S. M. Goldberg (1986), p. 120.

[11] L'aversion de Clinia ressort bien de son commentaire en *Hau.* 252–253 et 258 : *Ancillas aurum vestem, quam ego cum ancillula / Hic reliqui... / Conlocupletasti, Antiphila.*

https://biblioteca-digitala.ro

CH. Quam ea nunc instructa pulchre ad perniciem siet,
Primum iam ancillas secum adduxit plus decem,
Oneratas veste atque auro ; satrapes si siet
Amator, numquam sufferre eius sumptus queat, (...)
Quid vini absumpsit !

Le thème de la dilapidation du patrimoine en compagnie des courtisanes, fréquemment dénoté par le terme *sumptus*, sera illustré par un autre banquet, donné cette fois par Menedemus : dans la description de Chremes, les aspects négatifs de l'archétype, représenté ici par la courtisane Bacchis, ressortent avec plus d'acuité encore (cf. *Hau.* 749–756, et la récurrence de *sumptus* au v. 754)[12].

Les craintes de Clinia seront démenties lorsque Syrus tracera un tableau domestique montrant Antiphila en véritable matrone traditionnelle, chez elle, occupée à tisser, modestement vêtue et accompagnée d'une vieille femme et d'une seule *ancillula* (*Hau.* 274–301 ; cf. 381 sqq.).

Et quant à Bacchis, la *mala meretrix*, vindicative, *pessuma* (*Hau.* 599), ne se donnant qu'argent comptant (cf. v. 723–728), dont l'unique expression de bonté fait entendre la plainte du ressentiment et de la perdition définitive, dans le tableau antithétique de deux modes de vie présenté en *Hau.* 381–397, elle sera punie par l'abandon de Clitipho, qui opte pour un mariage à son goût.

La figure de l'*uxor* ne suscite pas moins de misogynie. Ainsi, l'apparition de Sostrata amène aussitôt Chremes à suggérer qu'elle est frivole et bavarde (*Hau.* 621), à lui reprocher son *inscitia* (*Hau.* 630), sa désobéissance et sa dissimulation (*Hau.* 634–636), son ingratitude et son entêtement (*Hau.* 647–648), sa fausseté (*Hau.* 657), son manque d'intelligence (*Hau.* 879–881)[13]. Fâché d'avoir appris les amours de Clitipho et de Bacchis, Chremes se montre incapable d'être raisonnable et de prêter l'oreille au bon sens de sa femme, qu'il traite de *stulta* (*Hau.* 1009) et en qui il voit une adversaire (*Hau.* 1006–1007) :

CH. Oh pergin mulier esse ? Nullamne ego rem umquam in vita mea
Volui quin tu in ea re mihi fueris advorsatrix, Sostrata !

Dans un passage qui condense diverses accusations, Chremes insulte Sostrata pour lui avoir désobéi en n'éliminant pas leur fille, épreuve qui, à l'en croire, serait préférable à celle de la voir tomber dans la prostitution ou dans la servitude (*Hau.* 633–637 et 640) :

CH. Id equidem ego, si tu neges, certe scio
Te inscientem atque imprudentem dicere ac facere omnia ;
Tot peccata in hac re ostendis ; nam iamprimum, si meum
Imperium exsequi voluisses, interemptam oportuit,
Non simulare mortem verbis, re ipsa spem vitae dare ; (...)
Per te vel uti quaestum faceret vel uti veniret palam.

[12] Sur la figure de la *meretrix*, voir O. Bianco (1962), p. 125–128 ; L. Perelli (1976), p. 39–42 ; D. Gilula (1980) ; A. Minarini (1987), p. 96–97 n. 35 ; O. Knorr (1995).

[13] A vrai dire Chremes lui-même n'est pas sans *stultitia* (v. 878), comme son fils (v. 961 et 967).

https://biblioteca-digitala.ro

Même après s'être mis à désirer la fille qu'il avait jadis voulu supprimer (*Hau.* 666–667), ses insultes à l'endroit de Sostrata s'exaspèrent au point de faire de l'épouse l'origine de tous les vices du garçon, si égal à la mère que la filiation ne pouvait être mise en doute (*Hau.* 1018–1023) :

CH. Non ; sed quo magis credundum siet,
Id quod est consimilis moribus ;
Convinces facile ex te natum ; nam tui similis est probe ;
Nam illi nihil viti est relictum quin sit et itidem tibi ;
Tum praeterea talem nisi tu nulla pareret filium.
Sed ipse egreditur, quam severus! Rem cum videas, censeas.

Sostrata qui, en dépit des ordres lui enjoignant de supprimer sa fille, l'avait confiée à une vieille de Corinthe, finit par s'humilier elle-même devant son mari, déplorant sa propre *stultitia* (*Hau.* 646), qu'elle étend à toutes les femmes (v. 649–650): *Vt stultae et misere omnes sumus / Religiosae.*

Même l'esclave Syrus suggère en aparté que Sostrata simule et triche (*Hau.* 625) ; et à son propos, il rappelle que toutes les mères incitent les enfants à la faute et à contredire leur père (*Hau.* 992–994) :

SY. matres omnes filiis
In peccato adiutrices, auxilio in paterna iniuria
Solent esse ; id non fit.

Mais la vérité est que, malgré de telles accusations, c'est bien la mère qui résout le conflit entre le père et le fils en faisant en sorte que ce dernier accepte l'idée de se marier (*Hau.* 1056–1057: *Ad me recipio ; / Faciet*). En outre, par sa décision de ne pas éliminer sa fille, contrariant les ordres du mari, Sostrata préserve une source de bonheur et de réconciliation, pour ne pas dire de justice et d'humanité (*Hau.* 637 : *misericordia, animus maternus*...).

L'*Hecyra* représente la plus grande problématisation de la figure de la femme, en particulier de l'*uxor*, dans toute la production de Térence.

Des touches de misogynie apparaissent dès le début, lorsque, devant une Philotis amicale, qui se plaint du contrat d'usufruit passé avec un *miles* qui lui impose une règle de contention verbale, Parmeno, dans une réplique du plus pur comique, fait ce commentaire (*Hec.* 95–96) :

PA. Haud opinor commode
Finem statuisse orationi militem.

Que la misogynie soit profondément ancrée dans la mentalité de ce même Parmeno, on s'en avise lorsqu'il observe, dans l'éloge qu'il fait de la *virgo* Philumena, qu'elle sait garder à l'égard de son mari la réserve convenant à sa condition inférieure (*Hec.* 164–168) :

https://biblioteca-digitala.ro

PA. Haec, ita uti liberali esse ingenio decet,
Pudens, modesta, incommoda atque iniurias
Viri omnis ferre et tegere contumelias.
Hic animus partim uxoris misericordia
Devinctus...

Du reste, Parmeno entreprend d'adoucir l'esprit de Pamphilus, qui se voit dans la situation prochaine de devoir pardonner à l'une des deux femmes: à sa mère ou à son épouse. Or, tentant par avance de diminuer la culpabilité de l'une et de l'autre, Parmeno recourt à une argumentation philosophique de la misogynie la plus subtile, évoquant la fameuse *infirmitas sexus* (*Hec.* 310–313)[14] :

PAR. Pueri inter sese quam pro levibus noxiis iras gerunt!
Quapropter? Quia enim qui eos gubernat animus eum infirmum gerunt.
Itidem illae mulieres sunt ferme ut pueri levi sententia ;
Fortasse unum aliquod verbum inter eas iram hanc concivisse.

Son patron Laches semble même se retirer à la campagne pour échapper à l'incommodité des femmes (*Hec.* 174–175). De fait, lorsqu'il retourne en ville pour invectiver de forme violente, et avant de rien entendre, tout le sexe féminin et sa femme en particulier, il le fait en recourant au *topos* de la *mulier docta* (*Hec.* 198–204):

LA. quod hoc genus est! Quae haec est coniuratio!
Vtin omnes mulieres eadem aeque studeant nolintque omnia,
Neque declinatam quicquam ab aliarum ingenio ullam reperias!
Itaque adeo uno animo omnes socrus oderunt nurus.
Viris esse adversas aeque studium est, similis pertinacia est,
In eodemque omnes mihi videntur ludo doctae ad malitiam. Et
Ei ludo, si ullus est, magistram hanc esse satis certo scio.

Un des griefs de Laches, qui évoque l'opposition campagne / ville, est de sentir que sa femme le traite comme une brute et qu'elle détruit son honorabilité (*Hec.* 214–218) :

LA. Tu, inquam, mulier, quae me omnino lapidem, non hominem putas.
An, quia ruri esse crebro soleo, nescire arbitramini
Quo quisque pacto hic vitam vostrarum exigat ?
Multo melius hic quae fiunt quam illi ubi sum adsidue scio,
Ideo quia, ut vos mihi domi eritis, proinde eo ero fama foris.

Se montrant capable d'expulser Sostrata de la maison, malgré l'extrême *facilitas* dont il dit user à l'égard des siens (*Hec.* 247–248), Laches lance contre elle une véritable bordée d'injures, l'accusant d'être l'unique cause de perturbation de la paix familiale (voir l'occurrence de *perturbes* au vers initial et le chiasme de

[14] Cf. Aristote, *Politique*, 1254b (la supériorité de l'homme sur la femme est « physei » naturelle) et 1259b–1260 (l'homme est plus apte à gouverner; la vertu de la femme réside dans la soumission et le silence; rapprochement entre femme et enfant).

https://biblioteca-digitala.ro

la fin), dans un refrain obsessif marqué par la répétition de *sola* et des pronoms personnels et possessifs de la deuxième personne, et par le passage du particulier au général dans la transition du *tu sola* au *vostrarum nulla* (e.g. *Hec.* 213, 229 et 239–242) :

LA. Tu sola exorere quae perturbes haec tua impudentia ! (...)
Sola hic fuisti ; in te omnis haeret culpa sola, Sostrata. (...)
Tuos esse ego illi mores morbum magis quam ullam aliam rem arbitror,
Et merito adeo ; nam vostrarum nulla est quin gnatum velit
Ducere uxorem ; et quae vobis placita est condicio datur,
Vbi duxere impulsu vestro, vestro impulsu easdem exigunt.

Et lorsqu'il ne parvient pas à se faire entendre ni de son fils ni de Phidippus, Laches fait de Sostrata, à plusieurs reprises (*omnia...omne*), le véritable bouc-émissaire de toutes ses misères (*Hec.* 513–515 ; cf. 625) :

LA. Porto hoc iurgium ad
Vxorem, cuius haec fiunt consilio omnia,
Atque in eam hoc omne quod mihi aegrest evomam.

Cependant, après le témoignage de Bacchis, Laches est le premier à reconnaître que les soupçons portés sur la conduite de ces épouses si maltraitées n'avaient pas lieu d'être.

Phidippus lui-même, bien qu'il se dise *lenis* par tempérament (*Hec.* 270), mécontent de ce que sa femme lui ait caché la grossesse de leur fille, lui fait porter toute la faute, lui reprochant d'être sans discernement (*Hec.* 549), et rappelant d'anciennes querelles (*Hec.* 535 et 544–545) :

PH. Ego etiam illorum esse hanc culpam credidi quae te est penes. (...)
Sed ut olim te ostendisti, eadem esse nihil cessavisti usque adhuc,
Vt filiam ab eo abduceres neu quod ego egissem esset ratum.

Phidippus semble même se complaire à accuser Myrrhina de tous les maux, en particulier de l'intention d'exposer le nouveau-né (*Hec.* 532), protestant de l'innocence de Sostrata et en persuadant Laches (*Hec.* 631–632 et 643–647) :

PH. Nullam de his rebus culpam commeruit tua.
A Myrrhina haec sunt mea uxore exorta omnia ... (...)
LA. sed quid mulieris
Vxorem habes aut quibus moratam moribus ?
Nosne hoc celatos tam diu! Nequeo satis
Quam hoc mihi videtur factum prave proloqui.
PH. Non tibi illud factum minus placet quam mihi, Laches.

En conséquence, comme il existe un accord parfait entre eux deux pour faire de Myrrhina la coupable, si Phidippus innocente sa fille avec un *mater te impulit* (*Hec.* 625), Laches renchérit avec une tirade contre toutes les femmes, sans se priver pour autant de rappeler les péchés des hommes (*Hec.* 660–663) :

https://biblioteca-digitala.ro

LA. Mater quod suasit sua
Adulescens mulier fecit ; mirandumne id est ?
Censen te posse reperire ullam mulierem
Quae careat culpa ? An quia non delincunt viri ?

Mais, comme l'observe Phidippus, pour qui *Amarae mulieres sunt* (*Hec.* 710), Myrrhina n'est pas une femme docile (*Hec.* 666: *Vxor quid faciat in manu non est mea*). Elle est même convaincue d'avoir agi correctement en défendant sa fille, disposée qu'elle se sent à la défendre encore contre l'autorité de son mari, lequel a davantage confiance dans les esclaves qu'en sa propre femme (*Hec.* 562–565) :

PH. Interdico ne extulisse extra aedis puerum usquam velis.
Sed ego stultior, meis dictis parere hanc qui postulem.
Ibo intro atque edicam servis ne quoquam ecferri sinant.

Mais, bien que son action soit dictée par la révolte, Myrrhina n'en plie pas moins sous le poids du destin de sa fille, soupçonnée d'adultère, et de celui de l'enfant qui en résulte, comme l'attestent les paroles adressées à Pamphilus, et rapportées par lui, où s'affirme la prédominance du point de vue masculin sur le monde (*Hec.* 400–401) :

PA. Continuo exponetur ; hic tibi nihil est quicquam incommodi,
Et illi miserae indigne factam iniuriam contexeris.

La misogynie pénètre à ce point l'atmosphère de la pièce que, dans un monologue où elle se défend, Sostrata elle-même en fait preuve, consciente de ce qu'individuellement une femme n'échappe pas à la mauvaise réputation qui les frappe toutes – voir l'opposition *omnes invisae... propter paucas... omnes... socrus omnis esse iniquas*, en *Hec.* 274–278[15] :

SO. Edepol ne nos sumus inique aeque omnes invisae viris
Propter paucas quae omnes faciunt dignae ut videamur malo.
Nam, ita me di ament, quod me accusat nunc vir, sum extra noxiam.
Sed non facile est expurgatu, ita animum induxerunt socrus
Omnis esse iniquas ; haud pol me quidem ;

Consciente de vivre dans un monde misogyne, Sostrata y renonce, prenant elle-même la décision de se retirer à la campagne, comme elle l'explique à son fils (*Hec.* 597–600)[16] :

SO. Hic video me esse invisam immerito ; tempus est concedere.
Sic optume, ut ego opinor, omnis causas praecidam omnibus,
Et me hac suspicione exsolvam et illis morem gessero.
Sine me, obsecro, hoc effugere volgus quod male audit mulierum.

[15] Par un renversement comique, en *Hec.* 705, Pamphilus déclare, au sujet de son refus d'élever le fils qu'il croit de l'autre: *Praesertim in ea re cum sit mihi adiutrix socrus.*

[16] L. Perelli 1976, p. 26, interprète cette retraite comme renoncement et passivité tout en affirmant à la p. 38 que « la decisione viene presa da Sostrata in modo autonomo, non è un atto di sottomissione al marito » ; et, page 28, il écrit, à propos de Bacchis, que son renoncement « non é un'accettazione passiva del condizionamento imposto dalle convenzioni ».

https://biblioteca-digitala.ro

Approuvant une telle décision, Laches, dans son commentaire, ne manque de laisser entendre que sa femme était habituellement peu encline à ne pas imposer son opinion (*Hec.* 608): *Istuc est sapere, qui ubicumque opus sit animum possis flectere*...

Dans l'*Hecyra*, le préjugé anti-féminin s'épanouit dans la caractérisation de la courtisane, qualifiée de *mala*, comme on le constate dans le récit rapportant la réaction de Bacchis au mariage de Pamphilus (*Hec.* 159: *Maligna multo et magis procax facta ilico est*) et dans l'affirmation généralisante de Phidippus (*Hec.* 772): *Nec pol istae metuont deos neque eas respicere deos opinor.*

Les courtisanes elles-mêmes semblent justifier cette image négative, comme lorsque Syra dit ne voir dans les hommes que des ennemis méritant de perfides amantes (*Hec.* 67–75)[17].

Cette mauvaise réputation universelle est reconnue par Bacchis elle-même quand, toute intimidée, elle se rend au rendez-vous que lui a fixé Laches. Et, cependant, celui-ci admet qu'elle puisse avoir un comportement d'honnête femme (*Hec.* 734–735 et 739–740) :

BA. Ego pol quoque etiam timida sum, cum venit mihi in mentem quae sim,
Ne nomen mihi quaesti obsiet ; nam mores facile tutor. (...)
LA. Nam si id nunc facis facturave es bonas quod par est facere,
Inscitum offerre iniuriam tibi inmerenti iniquom est.

Egalement bien digne d'être relevée, l'affirmation selon laquelle, en fin de compte, une courtisane peut, individuellement, être différente de l'image traditionnelle, argument certes intéressant pour la discussion sur l'existence de la figure de la *bona meretrix* chez Térence (*Hec.* 763–764, 775–776 et 834–835)[18] :

LA. Nunc quam ego te esse praeter nostram opinionem comperi,
Fac eadem ut sis porro ; nostra utere amicitia ut voles. (...)
BA. quod si perficio, non paenitet me famae
Solam fecisse id quod aliae meretrices facere fugitant. (...)
Etsi hoc meretrices aliae nolunt ; neque enim est in rem nostram
Vt quisquam amator nuptiis laetetur ;

En vérité, la courtisane Bacchis est, dans la pièce, ennoblie par le jeune Pamphilus et même érigée en sauveur (*Hec.* 856: *Servatrix mea !*). Fait plus significatif encore : la solution finale au problème de conscience et du sort de

[17] Il faut observer que les raisons de se plaindre de la *meretrix* Syra – le manque d'intérêt des hommes quand ils voient une courtisane âgée et sans beauté (*aetas et forma*) – sont les mêmes que celles de Nausistrata devant l'indifférence de son mari Chremes (cf. *Ph.* 1025 : *forma atque aetas*) et rappellent celles de Bacchis en *Hau.* 389–390 :

BA. *Quippe forma inpulsi nostra nos amatores colunt;*
Haec ubi imminuta est, illi suom animum alio conferunt.

[18] Voir O. Bianco (1962), p. 117–119, sur la comparaison entre Bacchis et l'Abroton d'*Epitrepontes* de Ménandre.

https://biblioteca-digitala.ro

Pamphilus est confiée à deux femmes qui agissent de concert: la courtisane Bacchis et Myrrhina, l'*uxor* et mère de la *virgo*, qui avait été si vilipendée (cf. *Hec.* 869–871).

Dans le *Phormio*, faisant la comparaison avec la bien-aimée de son ami, le jeune Phaedria se plaint de sa *citharistria* de *mala fama* (*Ph.* 169), qu'il ne peut posséder *sine sumptu* (*Hau.* 168–169)[19].

Mais le personnage qui éveille le plus de misogynie est celui de Nausistrata, laquelle, comme on le déduit des craintes exprimées par son mari Chremes, serait une femme d'une haute condition (*Ph.* 971 : *femina primaria*), une *uxor dotata* (*Ph.* 585–587 ; cf. 939) :

> CH. Vereorque ne uxor aliqua hoc resciscat mea ;
> Quod si fit, ut me excutiam atque egrediar domo,
> Id restat ; nam ego meorum solus sum meus.

De fait, Chremes voit en elle un fauve (*Ph.* 744 : *Conclusam hic habeo uxorem saevam*) et redoute le face-à-face, ne se résolvant à l'affronter qu'avec l'aide de son ami Demipho. Ce dernier incite Nausistrata à pardonner à son mari, reconnaissant en elle un trait de vertu (*Ph.* 1020 : *Quam ob rem te oro, ut alia facta tua sunt, aequo animo hoc feras*). Phormio est sûr que, même en accordant son pardon, elle protégera son fils (*Ph.* 1036), et laisse entendre qu'elle rouspète volontiers (*Ph.* 1030), comme on le constatera bientôt.

La fin de la pièce nous fait assister à un renversement comique au profit de Nausistrata. Sa vengeance sera légère : elle laissera à son fils la décision de pardonner à son père et prendra Phormio sous sa protection. Ainsi, tout en revendiquant le droit d'invervenir, Nausistrata ne conteste l'autorité ni la primauté sociale masculines. Autrement dit : son autonomie et sa dignité ne s'accompagnent d'aucun mépris pour son compagnon.

3. CONCLUSIONS

Dans l'œuvre de Térence, les allusions aux femmes en tant que genre[20] se recontrent dans des passages où apparaissent des termes comme *adulescens*, *adulescentula*, *amica*, *ancilla*, *ancillula*, *anicula*, *anus*, *femina*, *mater*, *matrona*, *meretrix*, *muliebris*, *mulier*, *muliercula*, *nutrix*, *puella*, *socrus*, *virgo*, *uxor* et n'impliquent aucune nuance péjorative généralisée. Au diminutif *muliercula* peut certes s'attacher une charge dépréciative (*Hau.* 444 et *Ph.* 1017), mais les deux occurrences paraissent évoquer une situation d'infériorité circonstancielle ou sociale, et non un mépris du sexe ; de même, *muliebris* a une résonance identique

[19] Sostrata se retire à la campagne pour sauvegarder son bon nom (*Hec.*585, cf. 598–600); Bacchis dédaigne une gloire qui n'est qu'un préjugé (*Hec.*775); mais la gloire est plus volontiers mise en rapport avec le masculin (la figure de Pamphilus est exemplaire à cet égard).

[20] L'occurrence de *genus* en *Hec.*198 pourrait bien être l'unique référence au féminin comme genre.

https://biblioteca-digitala.ro

en une seule occasion, en *Hau.*289, mais la marque péjorative a besoin d'être explicitée par l'adjectif *mala*[21]. De l'étude des contextes il semble permis de conclure que l'analyse de ce vocabulaire ne révèle, en soi, aucune vision négative du féminin, laquelle n'existe qu'en vertu de l'adjectivation.

D'un autre côté, Térence a recours à nombre des thèmes de la misogynie traditionnelle où il trouve des effets comiques, de même qu'il puise dans le langage de l'invective amoureuse à l'adresse des femmes[22]. Sur le plan de la terminologie, cette thématique est signalée par les substantifs *audacia, calamitas, cibum, coniuratio, culpa, dispendium, dolus, impotentia, impudentia, ingenium, inscitia, insidia, ira, malitia, malum, mores, peccatum, pernicies, pertinacia, pompa, regina, scelus, stultitia, sumptus, vinum* ; par les adjectifs *adversa, adiutrix, advorsatrix, amara, astuta, avara, avida, compotrix, decrepita, falsa, garrulla, imprudens, inepta, inhonesta, iniqua, insana, insciens, invisa, magnifica, mala, maligna, misera, molesta, nobilis, pervicax, pessuma, potens, procax, religiosa, sacrilega, saeva, scelesta, stulta, sumptuosa, temeraria, temulenta, venefica.* Il exploite aussi les *topoï* de la *mala meretrix*, de la *mater indulgens*, de la *mulier docta*, de la *socrus*, de l'*uxor dotata* et *inhibens*.

Quant aux formules misogynes et aux insultes, Térence n'y a recours qu'avec discrétion et parfois en guise de simple réplique de théâtre dans le théâtre.

Ces propos figurent souvent dans la bouche de personnages inférieurs ou emportés par la colère, comme l'*exclusus amator* ou le *senex iratus*. Or si, comme l'écrit Perelli, de nombreux lieux-communs de la misogynie sont le fait de personnages médiocres[23], il est alors légitime de considérer qu'ils ne portent pas véritablement atteinte au féminin.

En outre, dans la guerre des sexes, à mesure que se révèle la trame de l'action, la réhabilitation du personnage et les faits eux-mêmes donnent la victoire à la femme, de nombreux misogynes se soumettant à la raison féminine[24]. Ainsi, dans les *Adelphoe*, la misogynie de Micio n'empêche pas le mariage avec Sostrata ; dans l'*Andria*, Glycerium et Lesbia sont réhabilitées ; dans l'*Eunuchus* on assiste à la victoire de Thais sur Phaedria (v. 178), sur Chaerea (vv. 885–887), sur le jeune Chremes et sur Thraso (v.1026) ; dans l'*Heautontimoroumenos*, c'est Sostrata, sortie ennoblie de l'intrigue, qui rétablit l'harmonie entre père et fils ; dans l'*Hecyra*, Bacchis, Myrrhina et Sostrata, en plus d'être réhabilitées, permettent un dénouement heureux ; dans le *Phormio*, Nausistrata confirme sa supériorité sur son mari et sur leur fils, en apportant la solution du conflit.

[21] Dans les nombreuses occurrences relevées par R. Bauman 1994, p. 10–12 chez Tite-Live, « *Muliebris* is so consistently pejorative that it is not used for any laudable acts… ».

[22] Voir I. Opelt (1965).

[23] L. Perelli (1976), p. 115.

[24] L'expression « guerre des sexes » m'est suggérée par des passages comme *Hec.* 72 (à en croire Syra, tous les clients des courtisanes doivent être tenus pour des *adversarii*) ; 202 (*Viris esse adversas aeque studium est, similis pertinacia est*), 274 (*omnes invisae viris*).

https://biblioteca-digitala.ro

Exprimant le malaise des maris devant leurs épouses, dont ils attendent soumission et obéissance[25], la misogynie reflète assurément la situation d'infériorité sociale de la femme, comme il ressort de *Ad.* 605–607 :

> HE. Omnes quibus res sunt minus secundae magis sunt nescio quo modo
> Suspiciosi ; ad contumeliam omnia accipiunt magis ;
> Propter suam impotentiam se semper credunt claudier.

Qu'il y ait un lien entre misogynie exacerbée et basse condition sociale, nous en avons la preuve dans le fait que les préjugés misogynes sont plus virulents dans les classes inférieures de la population et même chez les femmes du peuple. En effet, comme dans les comédies d'Aristophane, les motifs misogynes sont également présents sur les lèvres féminines, mais cet autodénigrement reste diffus et disparaît avec la progression de la pièce ou avec la réhabilitation de ces personnages d'abord diffamés. Par ses actions la femme chez Térence bat implicitement en brèche les préjugés misogynes, même quand elle accepte, mais de forme volontaire et autonome, d'affecter la passivité qu'on exige d'elle ; Sostrata dans l'*Hecyra* se retire à la campagne sans y être forcée par personne ; Myrrhina feint la soumission pour cacher sa désobéissance à son mari (cf. *Hec.* 540).

Quant aux courtisanes, comme dans le cas de Chrysis, Térence cherche à justifier leur profession comme une façon d'échapper à une vie trop difficile et, en quelque sorte, comme la rançon de la beauté (*An.* 74–79) :

> SI. Primum haec pudice vitam parce ac duriter
> Agebat, lana et tela victum quaerens ;
> Sed postquam amans accessit pretium pollicens
> Vnus et item alter, ita ut ingenium est omnium
> Hominum ab labore proclive ad lubidinem,
> Accepit condicionem, dehinc quaestum occipit.

Du reste, quel meilleur argument en défense des prostituées que de reconnaître qu'elles peuvent avoir un comportement de femme honnête (Laches en *Hec.* 734–735 et 739–740, à l'égard de Bacchis), que chez elles une *virgo*, comme la Glycerium de l'*Andria* ou la Pamphila d'*Eunuchus*, peut recevoir une éducation noble ou, comme l'Antiphila d'*Heautontimoroumenos*, faire preuve d'une bonne conduite?

En résumé: jusque dans le champ du lexique, et par comparaison avec Plaute, il convient de prendre acte de l'intérêt croissant de Térence pour la thématique féminine, l'emploi de l'adjectif *miser* pour les rôles féminins s'élevant à 30%, chiffre d'autant plus parlant que les rôles masculins couvrent une beaucoup plus grande quantité de textes[26].

[25] L'autoritarisme devait se faire sentir de manière aiguë à l'endroit des *indotatae*, comme le suggère *Ph.* 651. 652 : *Nam mihi veniebat in mentem eius incommodum / In servitutem pauperem ad ditem dari* ; c'est que la dote signifiait statut social et existence juridique, distinguant une femme honorable d'une *meretrix* ou esclave.

[26] A. Minarini (1987), p. 66 n. 13 et 14; l'analyse de Gregoris 2002, *e.g.* p. 236–237, montre que, dans la langue amoureuse de la comédie latine, on constate la chosification de l'actant au genre féminin et la faible part prise par la femme au statut de protagoniste.

https://biblioteca-digitala.ro

La réévaluation et la revalorisation du rôle de la femme, incontestablement ennoblie par Térence, trouve un corrélat dans la crise venant mettre en question la primauté sociale traditionnelle du masculin. Cette suprématie, même dans l'exercice de la *patria potestas* sur les enfants et sur l'*uxor*, ne s'affirme pas sans crispation, devant se couvrir du voile de la bienveillance (cas de Phidippus en *Hec.* 243–245) ; ou bien factice et calculée (cas de Laches en *Hec.* 683–689 et de Micio en *An.* 252–264), elle prend la pose d'un exercice gratuit de l'autorité (Laches en *Hec.* 607–622).

Les hommes sont les premiers à reconnaître l'inefficacité ou la nullité de leurs *edicta* et *imperia*, comme Chremes devant Sostrata (*Hau.* 623–626 et 635–636). C'est aussi le cas de Phidippus à l'égard de Myrrhina en *Hec.* 563–564 :

> PH. Interdico ne extulisse extra aedis puerum usquam velis.
> Sed ego stultior, meis dictis parere hanc qui postulem.

Demipho en a pareillement conscience, lui qui espérait voir sauvegardées par des barrières morales certaines prérogatives paternelles (*Ph.* 231–233) :

> DE. Itane tandem uxorem duxit Antipho iniussu meo!
> Nec meum imperium – age, mitto imperium ! – non simultatem meam
> Revereri saltem! Non pudere !

Ces répliques témoignent, semble-t-il, d'une mutation de valeurs dans la société contemporaine, d'une aspiration à une plus grande harmonie entre les sexes et, par conséquent, d'une régression de la misogynie.

BIBLIOGRAPHIE

R. A. BAUMAN (1992), *Women and Politics in Ancien Rome*, London.
O. B. BIANCO (1962), *Terenzio. Problemi e aspetti dell'originalità*, Roma.
R.M. CID LÓPEZ (2001), « La Educación de la Niña Romana: De *Puella* a *Matrona Docta* » in *Bien Enseñada: La Formación Femenina en Roma y el Occidente Romanizado*, edd. V. Alfaro – R. Francia, Málaga, p. 19–44.
P. FLURY (1968), *Liebe und Liebesprache bei Menander, Plautus und Terenz*, Heidelberg.
K. GAISER (1972), « Zur Eigenart der Römischen Komödie », *ANRW* 1.2 1027–1113.
J. F. GARDNER (1986), *Women in Roman Law & Society*, Kent.
D. GILULA (1980), « The concept of the *bona meretrix*. A study of Terence's courtesans », *RFIC* 108.2 142–165.
P. Mc GLYNN (1963), *Lexicon Terentianum*, 2 vols., London.
S. M. GOLDBERG (1986), *Understanding Terence*, Princeton.
R. L. GREGORIS (2002), *El amor en la comedia latina. Análisis lexico y semántico*, Madrid.
P. GRIMAL (1986), *L'amour à Rome*, Paris.
O. KNORR (1995), « The Character of Bacchis in Terence's *Heautontimorumenos* », *AJPh* 116.2 221–235.
J. MAROUZEAU: *Térence*, Paris, Les Belles Lettres, I. 1979 ; II. 1990 ; III. 1978.
A. MINARINI (1987), *Studi Terenziani*, Bologna.
I. OPELT (1965), *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen*, Heidelberg.
I. PERELLI (1976), *Il Teatro Rivoluzionario di Terenzio*, Firenze.

Université de Coimbra

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ROBERT ÉTIENNE

L'INTERDICTION D'EXPORTER DES PRODUITS ALIMENTAIRES CHEZ LES BARBARES

En nous attachant aux trois clés pour l'économie de l'Hispanie romaine, nous avons consacré un volume au vin[1], un autre aux salaisons et sauces de poisson[2] et, enfin ; un troisième à l'huile hispanique[3]. Lors d'une vérification des sources[4], nous avons constaté que nous avait échappé une référence du Code Justinien que nous avons cependant déjà signalée récemment lors d'un symposium au Portugal[5].

Voici le texte du *Code Justinien* (IIII, XXXXI, I)[6] :

QUAE RES EXPORTARI NON DEBEANT

Imppp. Valentinianus Valens et Gratianus AAA. ad Theodosium magistrum militum.

Ad barbaricam transferendi vini et olei et liquaminis nullam quisquam habeat facultatem ne gustus quidem causa aut usus commerciorum.

[a : 370–375]

et sa traduction: Édit adressé à Théodose, maître de la milice.

A la date de 370–375, les empereurs Valentinien, Valens et Gratien interdisent tout transfert chez les Barbares de vin, d'huile et de *liquamen*, que ce soit en échantillon ou pour en faire le comerce.

IDENTIFICATION DES PRODUITS ALIMENTAIRES

Si le vin et l'huile ne demandent aucune explication particulière, le terme de *liquamen* mérite quelque commentaire. En cette deuxième moitié du IV^e^ siècle, ce terme a remplacé celui de *garum* et le glissement de l'un à l'autre date du III^e^ siècle[7]. En 301, le *liquamen* se rencontre dans *l'Edictum de pretiis*[8] et il est employé le plus souvent au IV^e^ siècle.

[1] Étienne–Mayet, 2000.
[2] Étienne–Mayet, 2002.
[3] Étienne–Mayet, 2004.
[4] En relisant par exemple André, 1981, p. 197–198.
[5] Dans les conclusions de *Produção e commércio de preparados piscicolas durante a protohistória e a época romana no Ocidente da Peninsula Ibérica* (symposium international en hommage à Françoise Mayet, Setubal, 7–9 mai 2004), sous presse.
[6] *Codex Justinianus* (éd. P. Krueger), Berlin, rééd. 1963.
[7] Étienne–Mayet, 2002, p. 51.
[8] *Edictum de pretiis*, éd. Giacchero, III, 6, 7.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 73–75

https://biblioteca-digitala.ro

La préparation de cette sauce la rapproche du *garum sociorum*[9] dont le sens a pu être précisé par l'archéologie de ces dernières années. Il a été trop souvent interprété comme le *garum* des Alliés[10] ou *garum* de la Province, par allusion à l'Hispanie, ou *garum* d'une société de publicains qui faisaient payer l'impôt sur ce produit[11].

Il faut maintenant recourir aux timbres d'amphores decouverts en Hispanie du sud, en particulier sur le site de *Baelo Claudia* (Tarifa, province de Cadix). Dans les niveaux préaugustéens et augustéens de ce site, de nombreux cols d'amphores appelés Dressel 1C, Dressel 12 ou Dressel 1/12[12] portent un double timbre : l'un se rapportant au chef d'atelier qui a produit l'amphore (OP.M.LVCR., OP.L.CAES.) et l'autre répétant toujours les trois lettres S.C.G. Nous interprétons ces dernières comme *Societas Cetariorum Gaditanorum*[13] ; *societas*, à la suite de C. Domergue[14] et parce qu'il existe des timbres SOC sur des amphores produites sur la baie de Cadix, à Puerto Real notamment ; *cetariorum* en raison des timbres S.CET, découverts dans les fours voisins d'El Rinconcillo, à Algésiras ; et *Gaditanorum* s'est imposé à nous quand nous avons constaté qu'après la fin de la production locale, ce sont des amphores à pâte calcaire de la baie de Cadix qui ont exporté les sauces et salaisons de *Baelo*.

Donc, les industriels de Gadès avaient formé une compagnie (*socii* ou *societas)* qui a mis au point une qualité exceptionnelle de *garum,* désormais appelé *garum sociorum,* et qui a étendu son emprise commerciale sur tout le littoral du sud-ouest péninsulaire. Même hypothétique[15], notre explication l'emporte sur nos doutes et éclaire l'expression commerciale du trafic du *garum.*

QUELLE SIGNIFICATION DONNER À CETTE INTERDICTION ?

La liberté de circulation de ces produits élémentaires au travers des frontières de l'Empire entraîne le jeu économique de la concurrence. Le monde barbare, friand de nouveautés et gourmand, ne pouvait que faire monter le prix de ces produits alimentaires ; n'oublions pas les deux tarifs du *garum,* façon de pratiquer avec le plus bas l'inflation. L'augmentation des prix ne pouvait que défavoriser tous les consommateurs, en premier lieu la population civique romaine, que les empereurs se devaient de protéger, en second lieu les soldats des armées. Valentinien et Gratien restaient fidèles à la mission impériale de favoriser le bien être des sujets de l'Empire et de le défendre.

[9] Caelius Aurelianus, *Tardarum passionum,* 2, 1, 40 ; voir aussi 2, 3, 70 : *garum quod appellamus liquamen.*

[10] Comme j'ai été amené [R.E.] à le proposer dans ÉTIENNE, 1970, p. 297–313.

[11] H. Noblot, éd. Cuf des *Lettres* à *Lucilius,* XIV, 1962, p. 96, note 1.

[12] Mayet, 1999, p. 53–61.

[13] Étienne–Mayet, 1994, p. 131–138.

[14] Domergue, 1973, p. 111–112.

[15] Étienne–Mayet, 2002, p. 26.

https://biblioteca-digitala.ro

Cette interdiction renforçait les armes de la communauté romaine dont le régime alimentaire reposait justement sur le vin, l'huile et les salaisons de poisson, et cette trilogie avait été adoptée par l'armée romaine et ainsi répandue jusqu'aux frontières de l'Empire. Leur exportation satisfaisait les envies, sinon la cupidité, d'un groupe social et ne pouvait qu'exciter les rivalités ethniques. Or, Sénèque[16] souligne que Rome avait intérêt à favoriser la paix, en proposant la recherche du souverain bien, et à supprimer toutes raisons de zizanie.

Cette interdiction vient a posteriori justifier la publication de notre trilogie. Au départ, notre objectif était d'étudier trois produits alimentaires qui, depuis la Peninsule Iberique, ont été transportés en amphores. Or, ces trois produits sont le fondement du régime alimentaire méditerranéen qui, grâce a l'armée, s'est imposé dans des régions éloignées du *Mare Nostrum*. Ce régime alimentaire a assuré l'unité de l'empire, son bien être et la longévité[17] de ses sujets. On comprend que, pour maintenir cette qualité de vie, les empereurs aient été amenés à en interdire l'exportation aux peuples résidant hors des frontières et à concevoir une politique protectionniste.

BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ, 1981 = ANDRÉ J., *L 'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris.

DOMERGUE, 1973 = DOMERGUE C., *Belo L La stratigraphie* (Publications de la Casa de Velázquez, serie Arch., I), Paris.

ÉTIENNE, 1970 = ÉTIENNE R., A propos du « garum sociorum », dans *Latomus*, 29, p. 297–313.

ÉTIENNE–MAYET, 1994 = ÉTIENNE R. et MAYET F., A propos de l'amphore Dressel IC de Belo, dans *Melanges de la Casa de* Velázquez, XXX, I, p. 131–138.

ÉTIENNE-MAYET, 2000 = ÉTIENNE R. et MAYET F., *Le vin hispanique* (Trois clés pour l'économie de l'Hispanie romaine, I), Paris.

ÉTIENNE–MAYET, 2002 = ÉTIENNE R. et MAYET F., *Salaisons et sauces de poisson hispaniques* (Trois clés pour l'économie de l'Hispanie romaine, II), Paris.

ÉTIENNE–MAYET, 2004 = ÉTIENNE R. et MAYET F., *L 'huile hispanique* (Trois clés pour l'économie de l'Hispanie romaine, II), Paris.

MAYET, 1999 = MAYET F., La production d'amphores Dressel IC et Dressel 12 dans le détroit de Gibraltar, dans *Mélanges Claude Domergue, Pallas*, 50, p. 53–61.

Institut « Françoise Mayet »

[16] Senec., *Lettres a Lucilius*, XV, 46.

[17] Étienne–Mayet, 2004, p. 244–245.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

JEAN PIERRE MARTIN

PHILOSOPHIE ET RÉALITÉ À ROME. *LA PAUVRETÉ*

Les sources littéraires latines que nous possédons sont issues de milieux intellectuels en prise sur la société de leur temps, mais conservant, à son égard, la distanciation de la réflexion. Le fossé entre la réalité et sa prise de conscience et l'évocation littéraire ou philosophique peut être grand. C'est certainement le cas de la pauvreté et du pauvre, objets, à la fois, d'observation et de réflexion[1]

Tous les écrivains intéressés par la société ont, à un moment ou à un autre, abordé ce thème de l'existence de la pauvreté et de la place du pauvre. La mentalité romaine a toujours conservé une très grande méfiance pour la richesse ; elle a pu même en avoir le mépris et la rejeter comme agent de corruption et de décadence de la société. Cette méfiance se développe à partir du moment où Rome s'enrichit au contact direct des cultures grecque et orientale ; cet enrichissement paraît, aux plus rigoureux des Romains, comme une corruption de l'antique austérité qui avait fait la grandeur de Rome. Les lois somptuaires qui se sont multipliées à partir de la fin du III^{e} siècle, à partir du plébiscite voté à l'instigation du tribun Metelius sur le travail des étoffes (217), puis avec la *lex Oppia* de 215 contre le luxe des femmes, aggravé après la défaite de Cannes ; même si cette dernière fut abrogée en 195[2], de telles lois furent reprises tout au cours du II^{e} siècle et jusqu'à la fin de la République (*lex Orchia* de 182 visant à réduire les dépenses de table, *lex Fannia* de 161 sur les banquets, *lex Didia* de 143, *lex Licinia* de 140). Le goût du luxe et le prestige de la fortune sont souvent dénoncés[3]. La défense du *mos maiorum* passait par l'austérité de la vie quotidienne et une certaine égalité entre les citoyens, l'absence de signes extérieurs de richesse, le contraire de ce que les Romains avaient rencontré en Orient lors de leurs conquêtes. Auguste, par des lois touchant au mariage, à l'adultère et à l'affranchissement, suivit la même voie comme nécessaire à la restauration de l'Etat. Ce fut la même ambiance sous Tibère, en 22 ap. J.-C., quand « on craignit des rigueurs contre le luxe, dont les prodigalités en tout genre ne connaissaient plus de mesure...On tremblait que le prince, d'une économie antique, ne les réprimât assez durement »[4]. L'empereur, dans une lettre

[1] M. Prell, *Sozialökonomische Untersuchungen zur Armut im antike Rom : von den Gracchen bis Kaiser Diokletian*, Stuttgart, 1997.

C.R. Whittaker, *Le pauvre*, dans *L'homme romain* (A. Giardina dir.), tr. fr., Paris, 1992, p. 336 sqq.

[2] Tit.Liv., 34. 1.

[3] Discours prêté à Caton par Tite-Live, 34, 4, 1. Voir aussi Sall., *Cat.*, V, 8 ; X, 3 ; XII, 2.

[4] Tac.. *Ann.*, III, 52.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 77–88

https://biblioteca-digitala.ro

au sénat, aborde le problème : « Par où commencer et que faut-il réduire d'abord à l'antique simplicité ? sera-ce l'étendue sans limites de nos domaines campagnards ? Cette multitude et ces peuples d'esclaves ? Ces masses d'or et d'argent ? Ces bronzes et ces tableaux merveilleux ? Ces vêtements qui confondent les hommes avec les femmes et la folie particulière aux femmes, ces pierreries pour lesquelles on transporte notre argent chez des peuples étrangers ou ennemis ?...Tant de lois, ouvrage de nos ancêtres, tant d'autres qu'institua le divin Auguste, tombées en désuétude ou, ce qui est plus honteux, abrogées par le mépris, n'ont fait qu'enhardir le luxe....Que l'honneur nous rende meilleurs, que la nécessité rende meilleurs les pauvres, que la satiété rende meilleurs les riches. »[5]. Tous les grands exemples fournis par l'histoire, parfois mythique, de Rome montrent que seule la *virtus* d'hommes tels que Cincinnatus ou Caton ont fait la grandeur de la Ville.

Il est certain que les lois, les appels à la raison ne purent ralentir le mouvement et que le nombre des riches ne fit qu'augmenter au fil des temps, creusant l'écart avec les plus humbles et finissant même par toucher de simples affranchis. C'est ce que déplore Juvénal en décrivant l'ancien esclave aux pieds nus, venu des bords de l'Euphrate, devenu riche par le commerce alors qu'à côté de lui le citoyen vit chichement de son troupeau[6]. L'argent, pourtant gagné par le travail, est ici une puissance négative, destructrice des valeurs fondamentales et originelles de Rome ; il corrompt la société, il la détruit et conduit la Ville au chaos. L'unité de la cité a été rompue par l'argent et la guerre civile de la fin de la République est en grande partie due à cet effondrement de la morale civique qui finit par opposer des Romains à d'autres Romains, qui obligea certains à décréter des proscriptions, qui plongea Rome dans la souillure contre la volonté des dieux. Le luxe a non seulement creusé des écarts entre les citoyens, mais il a permis à ceux qui n'étaient pas encore citoyens d'atteindre de hauts niveaux de richesse et un rang indu dans le cadre social de leur époque.

Dans ces conditions il n'est pas étonnant de voir faire l'éloge de la pauvreté, d'entreprendre son apologie comme celle d'un bienfait irremplaçable. C'est ce que font la plupart des intellectuels romains dans leurs écrits. Un passage de Cicéron est particulièrement révélateur à cet égard[7] : « En ce qui concerne les autres choses qui passent pour des maux, croit-on qu'Epicure et les autres philosophes soient insuffisamment armés ? Tout le monde ne craint-il pas la pauvreté ? Et pourtant cette terreur n'est partagée par aucun philosophe. Quant à celui dont il est justement question, qu'il faut peu de chose pour le satisfaire ! Personne n'a prôné davantage la frugalité. Aussi bien, ce qui fait aimer l'argent, c'est l'obligation de faire face aux dépenses qu'entraînent la passion amoureuse, l'ambition, un train de vie luxueux, et quand tout cela laisse absolument froid, pourquoi serait-on sensible au manque d'argent ou plutôt pourquoi ferait-on de l'argent le moindre cas ? Eh

[5] *Id., ibid.*, 53–54.

[6] Juv., *Sat.*, I, 102–104 : « *Sed libertinus prior est. Prior, inquit, ego adsum ; / Cur timeam ? Dubitemve locum defendere, quamvis / Natus ad Euphratem* ».

[7] *Tusc.*, V, 32.

https://biblioteca-digitala.ro

quoi ! Un Scythe, Anacharsis, a été capable de considérer l'argent comme sans valeur, et les philosophes de ce pays en seront incapables ? Il y a de lui une lettre conçue en ces termes : « Anacharsis à Hannon, salut. Mon manteau, c'est la pelisse des Scythes, ma chaussure le cal de mes pieds, mon lit le sol, mon accompagnement la faim ; le lait, le fromage, la viande constituent ma nourriture. Aussi dis-toi bien, si tu veux venir me trouver, que je vis dans la quiétude ; quant aux cadeaux auxquels tu songes et qui pour toi sont séduisants, fais-en don soit à tes concitoyens, soit aux dieux immortels ». A peu près tous les philosophes de toutes les écoles, si l'on excepte ceux qu'une perversité naturelle détournait de la droite raison, ont pu témoigner de pareil courage. Socrate assistait à une procession où l'on portait quantité d'or et d'argent : « combien de choses, dit-il, dont je n'éprouve pas le besoin ! ». Des envoyés d'Alexandre avaient apporté à Xénocrate cinquante talents, ce qui pour l'époque et surtout à Athènes, faisait une somme énorme. Il emmena les envoyés dîner à l'Académie et leur fit servir des mets à suffisance, mais sans la moindre recherche. Le lendemain ils lui demandèrent entre les mains de qui l'argent devait être versé : « comment, dit-il, hier, en partageant mon modeste dîner, vous n'avez pas compris que l'argent ne me manquait pas ? ». Voyant qu'ils étaient un peu froissés, il accepta trente mines pour ne pas avoir l'air d'être insensible à la générosité du monarque. Diogène, lui, s'exprima plus librement en sa qualité de cynique. Alexandre le priait de lui dire ce dont il pouvait avoir besoin : « pour le moment, dit Diogène, écarte-toi un tout petit peu de mon soleil ». Sans doute Diogène se chauffait-il au soleil et Alexandre lui en masquait les rayons. Ce qu'il y a de plus fort est que notre homme se plaisait à soutenir qu'il avait une situation bien supérieure à celle du roi de Perse ; lui, il ne manquait de rien, tandis que son rival ne pouvait jamais en avoir assez ; les plaisirs dont il aurait été impossible de rassasier son rival, lui-même n'en éprouvait pas le besoin, et il avait ses plaisirs à lui auxquels l'autre ne pouvait aucunement prétendre. »

Cette apologie de la vie simple et pauvre repose sur une conception banale dans toutes les écoles philosophiques attachées au refus des passions, à la suppression des vices et à la mise en valeur de ce qu'il y a de meilleur dans les qualités de l'homme. Le philosophe n'a aucun mal à se contenter de ce que la nature lui offre, tel le soleil de Diogène, pour assurer ses besoins vitaux en méprisant toutes les richesses. Il ne peut y avoir de philosophe, il ne devrait y avoir d'homme conscient, que pauvre et sans ressources matérielles, ce qu'était l'homme à l'âge d'or, ce qu'était le premier Romain dans sa vie frugale de paysan simple. La pauvreté est une des vertus nécessaire au sage.

Dans le *De tranquillitate animi*, Sénèque développe longuement le thème de « la possession des richesses, principale source des misères des hommes. Car si vous comparez toutes nos autres épreuves, deuils, maladies, craintes, regrets, souffrances et peines de toute sorte avec les maux qui naissent de l'argent, c'est très nettement de ce côté que penchera la balance »[8]. Cette misère née de l'argent

[8] *De Tranq. animi*, VIII, 1.

https://biblioteca-digitala.ro

n'est pas celle du corps, mais liée à l'âme qu'elle corrompt, ce qui est le plus dangereux pour l'individu et pour la société. Sénèque continue dans cette ligne en affirmant qu' « il est d'ailleurs...plus supportable et plus simple de ne pas acquérir que de perdre, et de là vient qu'on voit un air plus gai aux gens que la fortune n'a jamais visités qu'à ceux qu'elle a trahis »[9]. Diogène fournit, comme à l'habitude, le meilleur exemple : « C'est ce qu'avait compris Diogène dans sa sublime sagesse ; aussi prit-il des mesures pour qu'on ne pût rien lui ôter. Appelle cela pauvreté (*paupertatem*), dénuement (*inopiam*), misère (*egestatem*), donne à cette sécurité n'importe quel nom flétrissant : je cesserai de croire Diogène heureux quand tu me trouveras un autre homme qu'on ne puisse priver de rien. Ou je me trompe ou c'est être roi que de vivre environné de gens rapaces, de fourbes, de bandits, de larrons, et d'être le seul au monde qui soit à l'abri de leurs méfaits. Si l'on doute de la félicité de Diogène, que l'on doute aussi de la condition des dieux immortels, et qu'on se demande s'ils ne sont pas malheureux de n'avoir ni propriétés ni jardins ni terres mises en valeur par des bras mercenaires, ni capitaux engagés à gros intérêt sur la place. N'est-ce pas une honte que d'être fasciné par la richesse ! Allons ! Tourne-toi vers le ciel ; tu y verras des dieux dépourvus, donnant tout, ne gardant rien pour eux. Est-il donc pauvre, à ton sens, ou semblable aux dieux immortels, l'homme qui se dépouille de tous ses biens qui dépendent de la fortune ? »[10].

Cet éloge de la pauvreté absolue, synonyme de liberté et de félicité égales à celles des dieux, permet de ne pas distinguer les différentes sources de la pauvreté qui, quelles que soient ses causes, est un état favorable puisqu'il permet de ne dépendre de personne. C'est à chacun de tenter d'imiter Diogène, même s'il est impossible à n'importe qui d'accéder à son niveau. En effet, et Sénèque le souligne avec force, la pauvreté volontaire est un but à poursuivre, mais elle n'exclut pas de conserver quelques-uns de ses biens ; il faut simplement éliminer le superflu et ne garder que ce qui est nécessaire pour vivre : « apprenons à cultiver en nous la tempérance, à réfréner notre amour du faste, à réprimer notre vanité, à maîtriser nos colères, à considérer la pauvreté d'un œil calme..., à attendre la richesse moins de la fortune que de nous-mêmes »[11]. En réalité la pauvreté volontaire est une manifestation sans équivoque de la liberté humaine contre le sort ; cependant cette pauvreté ne doit pas être un obstacle à la vie et entraîner à la mort ; elle n'est donc pas un dénuement complet : « prenons donc l'habitude de nous passer de spectateurs quand nous soupons, de ne nous asservir qu'à un petit nombre d'esclaves, de n'avoir de vêtements que pour l'usage qui les a fait créer, et de nous loger petitement. »[12]. La pauvreté volontaire n'exclut pas ici une possession sur un mode mineur.

Sénèque, à d'autres moments, considère que la pauvreté volontaire du sage et celle qui lui sert de modèle ne sont pas véritablement et totalement proches l'une

[9] *Ibid.*, 2.
[10] *Ibid*, 4 et 5.
[11] *Ibid.*, IX, 2.
[12] *Ibid.*, 3.

https://biblioteca-digitala.ro

de l'autre. Mais il faut se rendre « la pauvreté familière », « il n'y a que celui qui méprise les richesse qui soit digne de celui qui les a créées ; je ne te défends pas d'en avoir, mais je veux que tu les possèdes sans inquiétude. Tu y réussiras si tu te persuades que tu ne laisseras pas de vivre heureux sans elles, et si tu les regardes toujours comme si elles étaient prêtes à te quitter »[13]. Il est d'ailleurs excellent de s'exercer à la pauvreté : « c'est pourquoi j'estime nécessaire de se conformer à un usage qui, comme je te l'ai écrit, a été souvent pratiqué par de grands hommes ; il s'agit de prendre, par intervalles, quelques jours pour s'exercer par une pauvreté fictive à la pauvreté vraie. Nous en avons d'autant plus besoin que, détrempés par les délices, nous voyons partout gêne et difficultés »[14]. « C'est surtout lorsqu'il est au milieu des richesses que le sage s'exerce à la pauvreté »[15].

En restant dans le domaine philosophique il est possible de laisser une place à Epictète qui parle en véritable « extrémiste » de la richesse et de la pauvreté : « Tu crois craindre la faim, mais ce n'est pas la faim que tu crains, c'est de n'avoir pas de cuisinier, de pâtissier, de quelqu'un pour te chausser, t'habiller, te frotter, d'autres serviteurs encore pour te suivre au bain, pour que, une fois déshabillé et étendu comme un homme sur la croix, tu sois frotté par eux ici et là ; alors ton masseur s'approche et leur dit « change-le de place, donne-moi son dos, tiens-lui la tête, présente-moi son épaule » ; puis, rentré du bain chez toi, tu cries : « personne ne m'apporte à manger ? », et après « enlève la table, nettoie ». Voilà ce que tu crains, de ne pouvoir mener la vie d'un malade. Quant à celle des gens bien portants, apprends comment vivent les esclaves, les ouvriers, les vrais philosophes, Socrate qui avait femme et enfants, Diogène, Cléanthe qui tirait l'eau du puits en même temps qu'il étudiait. »[16].

Les philosophes, avec plus ou moins de profondeur et de conviction, défendent l'idée d'une « pauvreté volontaire » positive pour chaque individu qui la pratique. C'est une vision qui touche à l'éternel retour à l'âge d'or, le règne de la frugalité et de la félicité, de l'absence de besoins, donc de passions ; adaptée aux réalités de la société romaine de leur temps, cette pauvreté permet de la sauvegarder. Il est possible de trouver des échos de cette tendance chez de nombreux écrivains qui ne sont pas des philosophes, mais subissent l'influence de « l'air du temps ». L'exemple d'Horace est édifiant à cet égard : « on mène avec peu une vie heureuse »[17] ou bien « posséder beaucoup n'est pas un titre pour être appelé heureux : à meilleur droit, il s'empare de ce nom celui qui est maître dans l'art d'employer sagement les présents des dieux et de supporter la richesse d'une vie restreinte »[18], « qui borne ses besoins à ce qui sufit n'a pas à s'inquiéter des tourments de la mer, ni des cruels assauts de l'Arcture qui se couche et du

[13] *Ep.*, II, 18, 8.
[14] *Ep.*, II, 20, 13.
[15] *De brev. Vit.*, 26.
[16] Epict., *Entret.*, III, 26, 21–23.
[17] *Od.*, II, 16, 14.
[18] *Ibid.*, IV, 9, 45–48.

https://biblioteca-digitala.ro

Chevreau qui se lève, ni de ses vignes fouettées par la grêle, ni d'un sol dont la promesse est menteuse, quand les arbres accusent tantôt le ciel, tantôt les constellations qui brûlent les campagnes, tantôt les rigueurs de l'hiver »[19].

Il est vrai que tout pauvre n'est pas philosophe et que tout philosophe n'est pas pauvre ; beaucoup d'hypocrisie peut régner comme le remarque Martial : « quand tu fais, stoïcien Chaeremon, un éloge hyperbolique de la mort, tu veux m'étonner et me faire admirer ta grandeur d'âme. Cette haute vertu tu la dois à ta cruche à l'anse cassée, à ton mélancolique foyer que nul feu n'attiédit, et à ta natte, et à tes punaises et au cadre cassé de ton grabat que rien ne garnit, à la toge écourtée que tu portes nuit et jour... Dans la gêne il est aisé de mépriser la vie : celui-là manifeste de la grandeur d'âme qui a la force d'endurer la misère »[20]. La « pauvreté volontaire » est méprisable si elle est hypocrite et n'existe que pour se faire passer pour philosophe. On peut endosser le costume du pauvre sans l'être véritablement.

Ce tableau rapide montre que la pauvreté a sa place dans la société comme élément d'amélioration de l'homme dans sa marche vers la vertu. Mais cette pauvreté a des degrés et le dénuement ne peut être absolu car il détruirait la liberté de chaque individu. Le degré de pauvreté nécessaire doit conserver à chacun le minimum pour vivre et penser. Cette vision philosophique de la pauvreté est totalement positive. On pourrait croire qu'elle laisse aux pauvres, dans la société, une place de choix.

En dehors du cadre philosophique il y a de grandes difficultés à parler du pauvre ou de la pauvreté à Rome car ces concepts ont une grande relativité et reflètent le plus souvent un état des représentations collectives en un temps et en un lieu donné. C'est ce qu'avait constaté Michel Mollat : « (la pauvreté est) une situation subie ou volontaire, permanente ou temporaire, de dépendance et d'humilité, caractérisée par la privation des moyens, changeant suivant les époques et les sociétés, de la puissance et de la considération sociale »[21]. Malgré ces difficultés d'approche du problème concret que posent le pauvre et la pauvreté dans la société il nous faut nous intéresser aux documents littéraires qui présentent les réalités quotidiennes. Dans ce cadre il est nécessaire de tenir compte du fait qu'il ne sera pas possible d'envisager l'existence des niveaux de pauvreté et de les évaluer, d'évaluer la nature des privations selon des groupes particuliers. Il sera simplement étudié la façon dont les écrivains décrivent et jugent la pauvreté, ce qui ne reflète pas obligatoirement le vécu, mais présente un tableau qui pourrait être qualifié d'« idéologique », c'est-à-dire reflétant un ensemble de préjugés et de représentations subjectives de la société. Mais, en même temps, il faut bien souligner qu'un tel tableau n'est pas totalement déconnecté de la réalité puisqu'il sert à alimenter l'action des élites et qu'il est leur regard sur la pauvreté et les pauvres.

[19] *Ibid.*, III, 1, 25–32.
[20] Mart., *Epigr.*, XI, 56.
[21] *Etude sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age–XVI^e siècle)*, Paris, 1974, p. 12.

https://biblioteca-digitala.ro

Le vocabulaire employé est fondamental dans une telle approche. Il offre bien des difficultés dans sa diversité et son imprécision dans les emplois qu'en ont faits les auteurs et dans les moments de la rédaction. Un rapide regard permet de déceler les termes les plus courants : *pauper* (et ses dérivés *paupertas, pauperies, paupertinae, pauperculus*), *egens* (*egestas, egenus*), *inops* (*inopia*), *miser, tenuis, vilis, mendicus* (*mendicitas, mendicare, mendicatio*) en particulier. Chacun de ces mots a son sens propre qui apporte une nuance ou une teinte particulière à la notion globale de pauvreté. Il est nécessaire d'en tenir compte.

Varron a tenté de trouver des étymologies qui permettent la compréhension du terme de *pauper* : « *pauper* vient de *paulus* et de *lar* »[22], c'est-à-dire celui qui a un petit foyer. Varron place donc le terme de *pauper* dans la sphère économique de la propriété, même si c'est au niveau le plus bas. Dans un autre extrait de son œuvre le même auteur définit la *paupertas* comme issue de *pecunia parva*, comme le pensent d'ailleurs quelques philologues contemporains[23]. La pauvreté est donc, d'abord, la privation de la plupart des moyens économiques, mais pas de tous ; Sénèque, un peu plus tard, l'affirme : « pour ma part, je ne vois pas ce que la pauvreté soit d'autre que la possession de peu »[24]. Il est donc évident que le *pauper* ne vit pas dans un dénuement complet ; il manque de richesse et son état se place dans le domaine du relatif. Il existe avec le riche une différence d'échelle et non de nature. Un *pauper* possède des biens, mais en moins grand nombre et en bien plus faible valeur que d'autres. Beaucoup d'auteurs différents confirment cette évaluation mesurée de la pauvreté par le terme de *paupertas*. Martial, par une petite anecdote, marque nettement le fossé qui sépare la *paupertas* de la misère absolue : « Tu vises néanmoins, Nestor, à prendre le nom et les apparences d'un pauvre et tu veux une place dans le commun du peuple. C'est une imposture et tu te flattes d'une vaine considération. Ce n'est pas la pauvreté, Nestor, que de ne rien posséder »[25]. En réalité le *pauper* doit travailler pour vivre et il tire ses ressources de ses activités personnelles et non du travail ou du don d'autrui. Il est, de ce fait, apte à devenir riche.

Le deuxième terme utilisé le plus fréquemment est celui d'*egens* ; il renvoie à l'idée de privation de quelque chose, puisque *egere* signifie « manquer de quelque chose ». Une étape est franchie et nous sommes passés dans le domaine de l'absolu car les *egentes* sont des hommes qui ne possèdent rien et sont dans une détresse économique très grande. L'*inopia*, le manque de ressources matérielles, est leur lot dans la vie. Sénèque établit précisément cette différence de degré : « Il n'y a pas de

[22] *L.l.*, 5, 92 : « *pauper a paulo lare* ».

[23] *Vit.*, I.

A.Walde, *Lateinische Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1965, p. 257 : *pauper* pourrait dériver de *pauco pars*, posséder peu.

[24] *Epist.*, 17, 5: « *non video quid aliud sit paupertas quam parvi possessio* ».

[25] *Epigr.*, XI, 32, 6–8 : « *Pauper et in populo quaeris habere locum. / Mentiris vanoque tibi blandiris honore. / Non est paupertas, Nestor, habere nihil* ».

https://biblioteca-digitala.ro

raison pour que la pauvreté (*paupertas*) nous éloigne de la philosophie, pas même la misère (*egestas*) ne le ferait »[26].

Certaines nuances sont encore introduites par le terme de *mendicus* ; son étymologie tend à le faire venir de l'expression *manu dicere*, tendre la main pour mendier ; mais le *mendicus* est aussi l'homme qui a un *mendum*, une tache physique ou morale qui le met à part, le distingue de tous les autres. Dans la réalité, c'est celui qui dépend totalement des autres pour vivre, le mendiant qui ne possède aucune source de revenus personnelle et qui n'a pas d'aide extérieure régulière. Il est le pauvre absolu, celui qui, dans la société, a le moins pour vivre[27] : « Il est appelé *mendicus* parce qu'il a le moins pour vivre, ou alors parce que, chez les anciens, on avait l'habitude de fermer la bouche et de tendre une pauvre main, comme si on parlait avec la main ». Mais ce degré le plus bas de la misère n'est pas forcément permanent ; il est souvent dû à un revers de fortune qui plonge l'individu dans cet état de dépendance totale, sans toit pour se protéger. Mais cet état est considéré comme provisoire, provoqué par un revers de fortune, le temps de trouver un logement, un travail, un revenu... ou de mourir.

Il existe donc une gradation certaine entre ces termes, même s'ils restent très proches les uns des autres. A une extrémité se trouve le *pauper* qui vit dans une situation de détresse économique relative, car il a des revenus qui lui assurent le quotidien, mais il en a moins que d'autres, ce qui le prive de moyens politiques, juridiques, culturels et intellectuels. Mais la perte de ses revenus réguliers le fait tomber dans la catégorie des *egentes*, puis, par la perte du logement, dans celle des *mendici*. Ces termes sont tous attachés à une notion de « niveau de vie ». Le degré de privation défini par ces mots laisse de côté toute appréciation de classe ou de catégorie sociale puisque le passage de l'une à l'autre paraît toujours possible. D'ailleurs il est impossible de confondre pauvre et plébéien, car la plèbe est composée d'individus dont le niveau de fortune peut varier considérablement, des démunis, qui ne jouent aucun rôle, aux privilégiés de la fortune qui participent à la direction de la cité et peuvent faire partie des ordres supérieurs[28]. Les pauvres ne sont qu'une partie des plébéiens et ils se définissent avec des critères qui ne sont en rien politiques ; l'hétérogénéité de leur situation leur interdit toute prise de conscience d'une unité de destin.

Les termes dont nous venons de parler sont utilisés dans la littérature latine, mais le nombre des occurrences est faible, car le thème de la pauvreté n'est que rarement abordé. Il est possible d'établir une petite statistique[29] :

[26] *Epist.*, 17, 6.

[27] Isid., *Orig.*, 10, 175 : *« mendicus dictus quia minus habet unde vitam gerat : sive quia mos erat apud antiquos os claudere egenum et manum extendere, quasi manu dicere ».*

[28] C.Virlouvet, *Tessera frumentaria. Les procédures de la distribution du blé public à Rome*, BEFAR, Paris, 1994, p. 55.

[29] Statistique établie par Magali Reghezza dans son mémoire de maîtrise dactylographié, *Pauvres et pauvreté à Rome*, Paris IV, 2001.

https://biblioteca-digitala.ro

Pauper et dérivés : Plaute : 50. Térence : 12. Cicéron : 58. Salluste : 3. Tite-Live : 14. Tibulle : 11. Horace : 48. Properce : 6. Sénèque l'Ancien : 60. Sénèque : 176. Pétrone : 9. Pline l'Ancien : 18. Martial : 45. Juvénal : 18. Pline le Jeune : 7. Tacite : 24. Suétone : 5. Apulée : 52.

Egens et dérivés : Plaute : 25. Térence : 9. Cicéron : 115. Salluste : 25. Tite-Live : 27. Horace : 4. Properce : 2. Sénèque l'Ancien : 12. Sénèque : 47. Pétrone : 2. Pline l'Ancien : 14. Martial : 4. Juvénal : 3. Pline le Jeune : 3. Tacite : 32. Suétone : 9. Apulée : 20.

Inops et dérivés : Plaute : 2. Térence : 9. Cicéron : 82. Salluste : 26. Catulle : 1. Tite-Live : 86. Tibulle : 1. Horace : 5. Sénèque l'Ancien : 8. Sénèque : 38. Pétrone : 4. Pline l'Ancien : 18. Juvénal : 1. Pline le Jeune : 2. Tacite : 39. Suétone : 17. Apulée : 10.

Mendicus et dérivés : Plaute : 24. Térence : 1. Cicéron : 15. Tite-Live : 1. Horace : 5. Sénèque l'Ancien : 26. Pétrone : 3. Martial : 1. Juvénal : 5. Apulée : 7.

Cet état des choses montre que tous les auteurs étudiés utilisent le mot *pauper* et ses dérivés (sauf Catulle), qu'*egens* et *inops* sont assez fréquents, mais que *mendicus* est rare. Il faut, en outre, faire attention au genre littéraire ; il est certain que dans Plaute le pauvre est un personnage principal de la comédie (l'*Aululaire* a comme thème central la *paupertas*[30]), mais il est plus un objet littéraire qu'un reflet de la réalité, même si certains y ont vu un lien avec la situation socio-économique de l'époque. La pauvreté est un thème récurrent chez les satiristes et les auteurs de romans ; mais c'est le genre qui le veut. Les historiens utilisent très peu *mendicus*, comme s'il y avait une certaine répugnance pour le sujet, ou du désintérêt, de la prudence ou même une absence de conscience du problème.

Ces écrivains, pour décrire la pauvreté, sont d'abord sensibles aux conditions de vie. Plusieurs passages sont significatifs dans ce domaine ; pour Martial, le pauvre, à Rome, celui qui n'a pas pu mettre en valeur ses talents d'avocat ou de poète, celui qui ne peut même plus devenir le client d'un homme riche. Les pauvres ne peuvent payer leur loyer et sont transis de froid, ils ne mangent jamais à leur faim[31]. Ce dernier trait est le plus courant pour désigner, et remarquer, le pauvre ; déjà Plaute l'utilise en décrivant Ergasile : « *ille miserrimust, qui cum esset cupiit, tum quod edit non habere* »[32]. Pour l'observateur extérieur le pauvre a comme préoccupation première de se nourrir ; c'est celle des prostituées de Subure qui ont le visage livide, la faiblesse attachée à leur corps, les os saillants, rongées de fièvre[33]. C'est l'épuisement des corps dû aux carences alimentaires. Le corps affaibli par la faim supporte difficilement le froid et grelotte, sans protection[34]. Les

[30] *Aul.*, I, 2, 88 : « *Pauper sum ; fateor* ». I, 2, 192 : « *meam pauperiem conqueror* ». II, 2, 227: « *me autem esse hominem pauperum pauperrimum* ».

[31] Mart., *Epigr.*, III, 38.

[32] Pl., *Cap.*, 461–462.

[33] Pl., *Cist.*, III, 404.

[34] Mart., *Epigr.*, X, 5, 6–7 et VI, 50, 2 : « *errabat gelida sordidus in togula* ».

https://biblioteca-digitala.ro

vêtements sont faits d'étoffe grossière, les toges sont trop courtes et peuvent offrir un spectacle obscène, les souliers déchirés, quand le pauvre ne va pas pieds nus[35]. Les pauvres n'ont pas de mobilier et leurs instruments de la vie quotidienne sont en mauvais état[36] ou plus petits qu'ailleurs[37]. Leur dénuement peut être complet : « Tu n'as ni toge, ni foyer, ni lit (fût-il hanté par les punaises), ni nattes tressées de joncs spongieux, ni esclave, jeune ou vieux, ni servante (fût-elle dans l'enfance), ni cadenas, ni verrou, ni chien, ni coupe »[38]. C'est là un portrait stéréotypé qui peut être retrouvé dans de nombreuses autres œuvres ; Catulle a utilisé une grande partie de ces lieux communs sur le mode satirique sinon licencieux[39]. Ces auteurs constatent l'existence de la pauvreté, la caricaturent au besoin, mais ne l'admirent en rien. L'opposition avec la réflexion philosophique est ici complète et ne permet pas de vrai rapprochement ; ce sont deux mondes différents, mais qui, ni l'un ni l'autre, ne posent le problème de la place et du rôle du pauvre dans la société de son temps.

La pensée politique a dépassé ce stade de la simple constatation de l'existence du pauvre dans la société pour tenter d'en évaluer le rôle. Elle l'a toujours présenté comme un élément perturbateur, de façon permanente, pour une société équilibrée. C'est ainsi que Salluste procède à ce qui ressemble à une analyse sociologique de la composition des troupes de Catilina. Il présente la plèbe qui a suivi le révolté comme un ensemble de personnes marquées avant tout par la pauvreté et, par là même, envieuses : « ceux qui n'ont rien envient les bons citoyens, exaltent les mauvais, haïssent le vieil état des choses, aspirent à un nouveau... ; ils vivent sans souci du trouble et des séditions, car la misère (*egestas*) met aisément à l'abri de tout dommage »[40]. C'est la représentation d'une masse anonyme, réunie par son seul dénuement et par la jalousie. Elle est formée d'hommes qui s'étaient distingués par leur impudence, leur infamie, par la dissipation de leur patrimoine, par leurs turpitudes et leurs excès ; de là l'association de la pauvreté et de la corruption (*homines egentes, malis moribus*), ce qu'il y a de plus dangereux pour un Etat constitué. Pour Salluste, et la plupart de ses contemporains, la pauvreté est étroitement liée aux vices, aux mauvaises mœurs, à l'oubli de tous les principes moraux.

[35] Mart., *Epigr.*, VI, 50 ; II, 43, 8 ; I, 104, 5–6 : *« sordidior multo post hoc toga, paenula peior / calceus est sarta terque quaterque cute »* ; VII, 92, 7; XI, 56, 6; II, 46, 7–8.

[36] Pl., *Aul.*, Mart, *Epigr.*, XI, 32.

[37] Juv., *Sat.*, III, 205–207 : *« Lectus erat Codro Procula minor, urceoli sex / Ornamentum abaci nec non et parvulus infra / Cantharus et recubans sub eodem marmore Chiron ».*

[38] Mart., *Epigr.* , XI, 32, 1–4.

[39] Cat., XXIII : *« Quare non tibi sit bene ac beate ? / A te sudor abest, abest saliva, / Mucusque et mala pituita nasi. / Hanc ad munditiem adde mundiorem. / Quod culus tibi purior sallilo est, / Nec toto decies cacas in anno ; / Atque id durius est faba et lapillis. / Quod tu si manibus teras fricesque, / Non unquam digitum inquinare posses / Haec tu commoda tam beata, Furi, / Noli spernere nec putare parui, / Et sestertia quae soles precari / Centum desine : nam sat es beatus ».*

[40] Sall., *Cat.*, XXXVII, 2–3 : *« quis opes nullae sunt, bonis invident, malos extollunt : vetera odere, nova exoptant ; ... turba atque seditionibus sine cura aluntur, quoniam egestas facile habetur sine damno ».*

https://biblioteca-digitala.ro

Cette description relève de préjugés présents chez bien d'autres auteurs ; le pauvre est perçu comme toujours malhonnête car il lui faut chercher de quoi vivre et il ne le peut qu'illicitement : en vendant son corps, en s'astreignant aux plus basses besognes, en trompant et en trichant[41]. De ce fait le pauvre ne peut être reconnu comme témoin car il risque de le faire pour de l'argent. Il est toujours l'objet de soupçons, de craintes, fondées ou non. On se méfie d'autant plus de lui que la domination de l'argent-roi ne lui permet pas de se faire entendre[42].

Dans ces conditions il est normal qu'un fossé se soit creusé entre ceux qui possèdent et ceux qui n'ont rien et que se soit répandue une peur diffuse du pauvre. C'est ce que Cicéron met bien en valeur, à plusieurs reprises, quand il parle en avocat ou en homme politique. Pour lui, opposé à tout désordre, la masse composée de citoyens déclassés est dangereuse, car prête à s'emparer du bien d'autrui sans respecter les grandes vertus de *dignitas, honestas, fides*. Les pauvres ne peuvent former que des bandes criminelles qui veulent renverser l'ordre établi ; ce sont des *improbi*[43]. Le pauvre ne peut être qu'un ferment de désordres, un danger pour l'ordre social et pour les élites romaines. Il porte en lui un esprit révolutionnaire, il est subversion de la société. Cicéron y joint continuellement une connotation morale qui lui paraît indissociable du reste. Dans les troupes de Catilina ou de Clodius, à côté d'esclaves, de soldats, d'irresponsables et de dépravés, de criminels, il y a des *egentes cives*. Il s'agit du mauvais peuple[44], celui qui manque de jugement, qui est ignorant et inconstant, parfois violent[45]. Ce dernier s'oppose au « bon peuple » formé des riches, sénateurs et chevaliers, qui possèdent des vertus morales diverses, *modestia, prudentia, sapientia*, un ensemble de qualités qui intègre la connaissance, la réflexion et l'intelligence[46].

Le mauvais peuple est essentiellement composé de pauvres et s'agrègent à eux des déclassés et tous ceux qui ont une vie précaire. De ce fait, cet élément potentiellement moteur des désordres ne peut avoir les mêmes droits et les mêmes devoirs que d'autres hommes qui ont un rang social plus élevé, sont plus riches et, par là même, plus sages. Comme Cicéron le fait supposer, les centuries les plus basses par le cens ne peuvent imposer leur volonté[47]. Le danger est de voir les pauvres rechercher le pouvoir, et le faire par la force. Ils sont, par là même, moralement condamnés ; en se révoltant les citoyens pauvres perdent la *dignitas*

[41] Mart., *Epigr.*, IV, 5, 5–7 : « *Nec potes uxorem cari corrumpere amici : / Nec potes algentes adrigere ad vetulas ; / Vendere nec vanos circa Pallatia fumos* ». Voir VI, 50.

[42] Pl., *Mén.*, V, 2, 578–579 : « S'il est pauvre et, en même temps, un brave homme, on le juge comme un moins que rien ».

[43] Cic., *Off.*, III, 6 en particulier.

[44] F. Favory, Classes dangereuses et crise de l'Etat, dans *Textes, politique, idéologie : Cicéron. Pour une analyse du système esclavagiste : le fonctionnement du texte cicéronien,* Annales littéraires de l'Université de Besançon, Paris, 1976, p. 163.

[45] Cic., *Dom.*, 4, 88 et 13, 14, 54. *Mil.*, 22, 42. *Sest.*, 77, 141 : légèreté, manque de jugement, ignorance, tendance à l'erreur, inconstance, violence, folie.

[46] Le *verus populus* dans *Sest.*, 108, 114 en particulier.

[47] Cic., *Rép.*, II, 33.

https://biblioteca-digitala.ro

qui est attachée à leur statut juridique. Ils se mettent en position de marginalité, ce qui les pousse à s'associer à des non-citoyens. Les *egentes* se laissent entraîner à la révolte parce qu'ils ne possèdent rien et qu'ils ne peuvent donc rien perdre. Ils sont moralement et socialement condamnés par les élites. Il y a assimilation entre la sphère du moral et celle de l'économique. Cette vision est certainement assez éloignée de la réalité. Dans le déroulement des révoltes ou des émeutes que nous connaissons, les participants sont désignés par des expressions vagues qui ne sont pas forcément en liaison avec le niveau économique (*turba, vulgus, multitudo* en particulier) et qui montrent certainement que les pauvres ne sont pas tous des révoltés en puissance.

La vision de la pauvreté et des pauvres par la société et les élites romaines ne permet pas de se faire une idée précise des pauvres à Rome. En effet, s'affirment à nous trois présentations qui ont des niveaux différents mais dont aucune n'embrasse la totalité des problèmes. La première montre la pauvreté comme un thème philosophique ; elle la magnifie comme élément nécessaire, indispensable, à la vie d'un philosophe, ce qui en limite la portée sociale. La deuxième présente la pauvreté sous la forme d'un thème littéraire par lequel le pauvre devient un personnage de comédie ou bien est présenté sous une forme pittoresque. La troisième en fait un thème politique et social, présentant la pauvreté comme un élément de trouble et de révolte. Ces trois présentations, l'une positive, les deux autres négatives, mais aucune n'est réaliste. On peut se demander si les élites romaines ont vraiment cherché à connaître la pauvreté et, en particulier, à en dégager les véritables causes[48].

Université de Paris IV–Sorbonne

[48] C.Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen,* t.1, *Les structures de l'Italie romaine*, Paris, 1995, p.188. W.Fitzgerald, Labor and Laborer in Latin Poetry ; The Case of the *Moretum*, *Arethusa*, 29, 1996, p. 389–418. Il analyse l'impossibilité pour l'élite urbaine de parler vraiment et réellement de la pauvreté dans des œuvres littéraires.

https://biblioteca-digitala.ro

RENÉ MARTIN

DE ROME À BYZANCE, OU LA MÉTAMORPHOSE D'UN EMPIRE

Ce titre un peu trop pompeux dissimule en fait une question très simple, mais à laquelle la réponse n'a rien d'évident : **quand prend fin ce qu'on appelle l'Histoire romaine ?** Il m'a semblé que poser cette question (maintes fois débattue) et tenter d'y répondre était un bon moyen de rendre hommage à celui qui fut et demeure l'un des meilleurs historiens de l'Empire. Je me permettrai de commencer par deux banalités. Nul n'ignore, bien entendu, ce que fut l'Empire romain, cet immense territoire qui couvrit lors de son apogée trois millions de kilomètres carrés, et dont la tête était la prestigieuse ville de Rome, *Urbs*, « la Ville » par excellence. Nul n'ignore non plus que l'Empire byzantin, qui fut le plus vaste État du Moyen Age et dont la chute survenue en 1453 devait être l'un des grands événements marquant le début des « Temps Modernes », n'est autre, en un sens, que l'Empire romain se survivant à lui-même. Mais de l'un à l'autre, autrement dit de « Rome » à « Byzance », comment s'est opéré le passage ? Dans quelles circonstances et selon quel processus s'est-il produit ? Et,surtout, à quel moment de l'Histoire peut-il être considéré comme achevé ? Sur ces trois questions, qui sont de nature géopolitique, comme on dit aujourd'hui, les historiens se sont souvent opposés, et aujourd'hui encore ce problème de périodisation ne saurait être considéré comme entièrement résolu.

*

1. Pour tenter de le résoudre, il faut commencer par rappeler en deux mots quelle était la situation de l'Empire romain à la veille de l'an de Grâce 324, où fut décidée la création de cette ville de Constantinople, appelée à devenir ce qu'on a appelé « la deuxième Rome ». La destinée de cet Empire pose sans aucun doute (chacun le sait depuis Montesquieu et sa *Grandeur et décadence des Romains*) l'un des plus grands problèmes de l'Histoire universelle. Voilà, en effet, une simple « cité » antique, Rome, qui durant sept siècles, en un mouvement d'expansion apparemment irrésistible, a conquis la moitié du monde alors connu, et a fini à se trouver à la tête de cet immense territoire sur lequel régnait pleinement, au milieu du II[e] siècle de notre ère, la fameuse *pax Romana* et qui englobait le Moyen Orient, le Maghreb et l'ensemble de l'Europe à l'exception de la Germanie et des pays baltes et scandinaves. Et puis voilà qu'en un laps de temps très bref, quelques décennies, dans le second tiers du siècle suivant, on voit cet édifice grandiose vaciller, jusqu'à être à deux doigts de sombrer, emporté par une crise généralisée.

StCI XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 89–99

https://biblioteca-digitala.ro

Cette « crise du III^e siècle », à laquelle René Rémondon a consacré naguère un livre partiellement dépassé, mais toujours passionnant, est multiforme, puisqu'elle est conjointement militaire, politique, économique, religieuse et culturelle : les peuples dits « barbares » (le Tiers-Monde de l'époque), poussés par un vaste flux migratoire, tentent un peu partout d'enfoncer cette immense frontière qu'était le *limes* ; les armées, dont le poids politique devient prépondérant, font et défont les empereurs en multipliant les « putschs » (on a appelé cela « l'anarchie militaire »); l'insécurité se répand, l'inflation galope, les impôts ne rentrent plus, les routes ne sont plus entretenues, la natalité s'effondre, la religion traditionnelle (le vieux polythéisme gréco-romain) est en déroute, concurrencée par d'autres religions, venues d'Orient, au nombre desquelles le christianisme : la vie littéraire et culturelle s'étiole et peu à peu s'éteint. C'est d'ailleurs dans le domaine de la littérature que la crise apparaît avec le plus de netteté : alors que le siècle précédent, illustré notamment par des écrivains de l'envergure de Tacite, Pline le Jeune, Juvénal (et peut-être bien Pétrone - qu'Eugen Cisek me pardonne !), avait été particulièrement brillant, le III^e siècle est un véritable désert littéraire, où les rares écrivains profanes, semblables aux maigres touffes d'herbe qu'on peut trouver dans tout désert, sont aussi mineurs qu'il est possible de l'être ; il est vrai que la littérature chrétienne, quant à elle, connaît une magnifique floraison, et que l'on peut voir dans ce siècle le printemps des lettres chrétiennes – mais, précisément, il s'agit d'œuvres de combat, d'œuvres militantes dont l'écriture, certes, ne cède en rien à celle des grandes œuvres classiques, mais dont la finalité n'est pas à proprement parler littéraire et où s'exprime même souvent une condamnation de la littérature. Je n'ignore certes pas que les recherches les plus récentes ont conduit les spécialistes de cette période à nuancer quelque peu ce sombre tableau et à minorer dans une certaine mesure cette fameuse « crise du III^e siècle », et il me souvient, que, dans une brillante conférence prononcée à la Sorbonne Nouvelle, E. Cizek avait illustré cette tendance ; il me semble tout de même difficile d'en nier la réalité, même si elle fut peut-être un peu moins grave qu'on le disait naguère et que ne le dit notamment Rémondon. Sur les causes et son mécanisme, les historiens ont émis des hypothèses diverses, les marxistes y voyant une conséquence de la crise plus vaste du « mode d'exploitation esclavagiste », et certains historiens rationalistes l'expliquant par l'influence délétère de la spiritualité chrétienne. Mais l'explication que je juge personnellement la plus convaincante (je la qualifierais même de lumineuse), a été fournie, dans son livre *Histoire et Décadence*, paru il y a tout juste vingt ans, par un savant qui pourtant n'est pas un « antiquisant » de profession, j'ai nommé Pierre Chaunu, professeur à la Sorbonne et spécialiste de démographie historique. Il a eu le mérite de mettre en évidence la faiblesse intrinsèque de l'Empire à l'époque même de son apogée. L'armée romaine, fait-il valoir, n'était pas plus importante que celle de Louis XIV ; elle ne pouvait donc pas suffire à protéger efficacement un Empire dont la frontière avait 5000 kms de long ; et pourtant le poids de cette armée était financièrement

https://biblioteca-digitala.ro

écrasant, pour la bonne raison que l'économie impériale, réduite pour l'essentiel à celle des grands domaines latifundiaires, était à peu près inexistante : l'Empire comptait un grand nombre de gens très riches, mais l'État romain lui-même était pauvre, et incapable d'entretenir la puissance militaire qu'aurait imposée la défense du *limes*. L'armée, en effet, ne coûtait rien aussi longtemps qu'elle était conquérante, pour la bonne raison qu'elle vivait sur les territoire conquis et s'enrichissait par le butin (songeons à « l'or des Daces »), tout en fournissant à l'Empire, grâce aux prisonniers de guerre, une main d'œuvre servile à la fois abondante et bon marché. En revanche, cette même armée devenait ruineuse aussitôt que cessait la conquête, de sorte que l'Empire était littéralement « condamné à la fuite en avant ». Le système impérialiste consistait en effet à s'étendre en cercles concentriques en drainant vers un centre improductif les richesses de la périphérie, et dès lors il excluait totalement l'état stationnaire. Avancer ou reculer, il n'y avait pas d'autre alternative. Le vrai problème, estime donc Chaunu, est donc de savoir pourquoi la conquête impérialiste s'est un beau jour arrêtée, autrement dit pourquoi, vers le milieu du II^e^ siècle, les frontières de l'Empire ont été fixées en un *limes* (d'où vient notre mot « limite »), improductif et pratiquement impossible à défendre – d'où, dès 271, l'abandon de la Dacie par Hadrien. A cette question la réponse est, en fin de compte, d'une extrême simplicité : l'Empire a cessé d'avancer tout simplement parce qu'il ne pouvait pas aller plus loin ; et s'il ne le pouvait pas, c'est qu'il se heurtait à quatre obstacles infranchissables : à l'ouest, l'Océan Atlantique – l'Océan proprement dit, celui des eaux ; au sud, le Sahara – l'Océan des sables en quelque sorte; au nord, l'immense forêt germanique, quasi impénétrable, et terrifiante depuis le désastre des légions de Varus au I^er^ siècle, l'Océan des arbres, pourrait-on dire; à l'est, enfin, non pas un Océan, mais un autre Empire, celui d'Iran, véritable forteresse inexpugnable, et très hostile depuis l'accession au pouvoir, en 227, de la dynastie des Sassanides. théocratique et, contrairement à celle des Arsacides qui l'avait précédée, farouchement anti-occidentale. Rome, dès lors, était « bloquée », elle ne pouvait plus avancer, et la récession devenait inévitable.

2. Pourtant ce « grand malade » allait, comme on sait, connaître non pas la guérison, mais une « rémission » d'un bon siècle, grâce à la médication énergique et au régime sévère (je prends « régime » dans son double sens médical et politique) imposés par le plus remarquable de ces généraux sortis du rang qui fournissaient à cette époque des empereurs à Rome, à savoir Dioclétien, à mon sens l'un des chefs d'Etat les plus intelligents, en tout cas les plus lucides, qu'ait connu le monde antique. Grâce à l'instauration d'un authentique régime totalitaire (le premier qu'ait connu l'Histoire), il est parvenu en vingt ans, entre 284 et 305. juguler la crise, à redresser l'économie et à contenir les Barbares au-delà du *limes*. D'autre part, comprenant, selon la formule de Pierre Chaunu, que « Rome ne

https://biblioteca-digitala.ro

pouvait rien à trois mille kilomètres de Rome », il a pris la mesure spectaculaire consistant à « décapitaliser » l'*Urbs*, au profit de quatre villes dans chacune desquelles devait siéger un empereur, dans le cadre de cette « tétrarchie » dont l'instauration constitue sa réforme la plus célèbre. Ces quatre villes, choisies en raison de leur position stratégique, étaient Milan, à l'entrée de la péninsule italique, Trèves, à proximité du *limes* rhénan, Sirmium, au bord du Danube (non loin du site actuel de Belgrade) et Nicomédie dans la province d'Asie, la Turquie actuelle, au bord de la mer de Marmara. Certes, Rome demeurait la capitale en quelque sorte spirituelle de l'Empire,. mais elle n'en était plus la capitale politique. Son prestige demeurait intact, mais il était fait surtout des souvenirs de sa grandeur passée. Il n'en reste pas moins que le redressement opéré par Dioclétien devait porter ses fruits durant plusieurs décennies, et qu'ici encore la littérature constitue un excellent baromètre : à cet égard, on a pu parler d'une véritable « Renaissance » du IV^{e} siècle, qui se continue dans les trois premières décennies du V^{e} ; c'est un fait que l'on voit la littérature profane y jeter ses derniers feux en un spectaculaire « bouquet » final (avec des écrivains comme, notamment, Ammien Marcellin, successeur de Tacite, le poète bordelais Ausone, dont l'œuvre multiforme compte près de 8.000 vers, son confrère Claudien, poète épique qui ne manque pas de souffle, tandis que les lettres chrétiennes, avec des écrivains majeurs tels que saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, pour ne citer que les trois plus grands, qui comptent au nombre des auteurs les plus brillants de toute la littérature latine. Mais c'est aussi à cette époque que s'opère une véritable révolution dans les techniques d'édition, grâce au remplacement du fragile papyrus par le parchemin, et que se réalise un immense travail de révision systématique de toutes les œuvres antérieures, devenues peu à peu illisibles en raison de l'accumulations des fautes de copistes. Le IV^{e} siècle, à tous égards, peut être considéré, sans exagération, comme l'égal, au plan littéraire et culturel, de celui de Cicéron et d'Auguste.

Cela dit, comme chacun sait, le système de la tétrarchie ne devait pas survivre à son inventeur. Il reposait en effet sur le partage du pouvoir entre deux « empereurs en chef », appelés *Augusti*, et deux « empereurs subalternes », appelés *Caesares* ; chaque fois qu'un « Auguste », pour une raison ou pour une autre, quittait le pouvoir, son « César » devait lui succéder automatiquement, après avoir désigné un nouveau César qui lui succèderait à son tour – et ainsi de suite. « Sur le papier », comme on dit, c'était parfait, mais dans la réalité cela ne marcha pas du tout, et, en fin de compte, c'est à l'échec total de ce trop beau mécanisme qu'assista Dioclétien, qui avait volontairement quitté le pouvoir pour le plaisir de voir fonctionner sa géniale invention. Il y avait trop de prétendants au pouvoir, et après une longue série d'usurpations et de guerres de succession, sur lesquelles je passe, l'Empire se retrouva, en 312, avec toujours ses quatre résidences impériales, mais avec à sa tête, comme avant Dioclétien, un seul et unique empereur, qui avait réussi

https://biblioteca-digitala.ro

à éliminer tous ses rivaux. Il s'appelait Constantin, et il allait être à la fois le premier empereur chrétien et le fondateur de Constantinople – donc, dit-on parfois, le premier empereur « byzantin » – mais les choses ne sont pas aussi simples. La grande décision prise par Constantin, après celle (fondamentale) de légaliser la religion chrétienne avant de s'y convertir lui-même, fut en effet celle de fonder en Orient, sur le site de l'ancienne cité grecque de Byzance (*Byzantion*), la ville qu'il allait appeler *Constantinopolis* et qui devait être à ses yeux la « nouvelle Rome », et cette décision est probablement inséparable de la première. L'idée de susciter à Rome une rivale orientale n'était en effet jamais venue à l'esprit d'aucun empereur (sauf peut-être de Néron, comme on en a parfois émis l'hypothèse), et elle constitue pour les historiens une véritable énigme politique. Les uns tiennent pour à peu près sûr que Constantin a obéi à des motifs d'ordre religieux, et a voulu manifester sa reconnaissance envers le Christ (à qui, pensait-il, il devait d'avoir triomphé de ses rivaux païens), en lui faisant l'offrande d'une ville nouvelle, pure de toute trace de paganisme, et destinée à supplanter Rome, coupable à ses yeux de paganisme invétéré : à un Empire qui se voulait radicalement nouveau, puisque chrétien, il fallait, à ses yeux, une capitale elle aussi radicalement nouvelle ; Constantinople serait donc née, comme on l'a dit, « du caprice d'un despote en proie à une intense exaltation religieuse ». D'autres historiens estiment au contraire que Constantin, tel un chef d'État moderne, a obéi à des considérations de caractère avant tout géopolitique et stratégique : il aurait pensé que Rome d'une part était trop vulnérable et trop menacée par les invasions barbares pour pouvoir « tenir » bien longtemps, d'autre part n'avait ni vigueur économique ni arrière-pays suffisamment riche ; les motifs religieux auraient donc été sinon inexistants, du moins peu déterminants dans sa décision. Laquelle des deux thèses est la bonne ? Tout bien pesé, j'ai tendance à penser que c'est la première qui a le plus de chances de correspondre à la réalité, et que la seconde est psychologiquement anachronique. En effet, si Constantin avait été motivé par des considérations économiques et militaires, on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas tout simplement choisi pour nouvelle capitale de l'Empire la ville de Nicomédie, qui était déjà résidence impériale et qui, géographiquement très proche de Byzance, présentait les mêmes avantages. Seulement il se trouve que Nicomédie avait été la résidence favorite de Dioclétien, qui avait été le persécuteur le plus acharné du christianisme: c'est même là qu'il avait signé son édit de répression générale de la religion nouvelle. C'est très probablement pour cette raison que Constantin a choisi de métamorphoser en « nouvelle Rome » non pas Nicomédie, mais une ville en quelque sorte religieusement « vierge », cette obscure Byzance fondée dix siècles plus tôt par les Mégariens, dont il allait changer le nom tout en lui assurant une insurpassable grandeur.

https://biblioteca-digitala.ro

Il fallut six ans pour faire sortir de terre la ville nouvelle : la décision en ayant été prise en 324, la dédicace eut lieu le 11 mai 330, lors de cérémonies grandioses, à l'occasion desquelles Rome fut contrainte de faire don à sa rivale de ses plus belles œuvres d'art. Et la « cité de Constantin » allait très rapidement devenir la plus grande ville du monde antique, avec 600 000 habitants (un nombre que Rome n'avait sans doute jamais atteint), et puis des palais et des édifices, civils et religieux, au moins égaux à ceux dont s'enorgueillissait l'*Urbs*. Aussi considère-t-on souvent que le règne de Constantin marque la fin de l'Empire romain et le début d'un nouvel Empire, celui qu'on appelle commodément « byzantin », en raison du site choisi pour la fondation de Constantinople : de païen et fondamentalement occidental qu'il était, l'Empire devient en effet, avec Constantin, chrétien et fondamentalement oriental ; Dioclétien, dès lors, apparaît à certains historiens comme le dernier des empereurs *romains*, et Constantin comme le premier des empereurs *byzantins*. Ce point de vue était en particulier celui de mon maître Pierre Grimal, dont le grand livre sur *La Civilisation romaine* s'arrête précisément à Constantin : « A dater de ce prince, écrit-il, commence un monde nouveau. *On peut admettre qu'avec son règne cesse la civilisation romaine*». Serait-ce donc en 330 que se produit le fameux « passage de Rome à Byzance » et que prend fin l'Histoire romaine proprement dite ? A cette question j'apporterais volontiers ce qu'on appelle en France une réponse de Normand, en disant « oui et non ». Deux remarques s'imposent en effet. Tout d'abord, Constantin n'a pas osé aller jusqu'au bout de son entreprise, car il a conféré à Rome une sorte de droit d'aînesse, d'une part en gardant à sa tête un « préfet de la Ville », alors que Constantinople n'était gouvernée que par un « proconsul », comme les autres métropoles provinciales, d'autre part en maintenant pour les sénateurs de Rome le titre de *clarissimi*, alors que ceux de Constantinople étaient simplement appelés *clari* – la différence n'est pas négligeable, elle est en tout cas significative. La seconde remarque est d'ordre linguistique : Constantin était pour sa part un latinophone, il savait mal le grec, et il tenait à ce que la langue officielle de la Cour, de la fonction publique et de l'armée demeurât le latin, donc la langue de Rome ; elle allait, du reste, le rester pendant deux siècles : même dans la partie orientale de l'Empire, savoir le latin était indispensable pour faire carrière, et il est frappant de constater que, jusqu'au cœur du VI[e] siècle, l'Université de Constantinople devait compter un nombre égal de chaires de latin et de chaires de grec : quinze dans les deux cas. Le cordon ombilical n'était donc pas coupé, et si la nouvelle Rome se posait en rivale de l'ancienne, elle le faisait un peu comme une fille peut se poser en rivale de sa mère. Constantinople était une jeune et brillante princesse, mais Rome demeurait en quelque sorte la reine mère, tenue sans doute à l'écart, mais toujours respectée.

3. Cette situation allait perdurer, sous les successeurs de Constantin, juqu'à la date fatidique de 395, qui, en France tout au moins (je ne sais ce qu'il en est en Roumanie), marque dans les programmes des concours de l'Éducation Nationale la limite officielle séparant l'Histoire ancienne et de l'Histoire médiévale – limite

https://biblioteca-digitala.ro

sans doute bien artificielle, mais, pour l'administration, il en faut bien une. Cette en effet année-là que l'empereur Théodose, dit « le Grand », qui fut le dernier à régner sur l'ensemble du territoire impérial, partagea avant de mourir ce territoire entre ses deux fils, comme il aurait pu le faire d'une propriété privée. A l'aîné, Arcadius, âgé de 18 ans, revenait la moitié orientale, avec pour capitale Constantinople, bien sûr, et au cadet, Honorius, âgé de 12 ans, la moitié occidentale, avec pour capitale Milan, la limite (ou la frontière) entre les deux étant constituée par une ligne verticale qui demeure d'une actualité brûlante, puisqu'elle correspond aujourd'hui à la frontière entre le catholicisme « romain » et le catholicisme « orthodoxe » et constitue la ligne de démarcation entre la Croatie et la Serbie – lointaine conséquence d'une décision prise il y a quinze siècles et qui a entraîné le partage de l'ex-Yougoslavie - bel exemple de « rémanence » du monde antique ! J'ai hésité entre le terme de « limite » et celui de « frontière » ; nous sommes en effet en présence d'une situation éminemment ambiguë, car les spécialistes de l'Antiquité tardive ont beaucoup de mal à déterminer si l'on est en présence de deux États distincts, ou d'un seul et même État, administrativement divisé en deux grands ensembles territoriaux. En droit, il semble bien que la question n'ait jamais été officiellement tranchée. Mais, dans les faits, tout se passe comme si l'on avait affaire à deux Empires non seulement distincts, mais plus ou moins opposés l'un à l'autre. En Occident, vu le jeune âge de l'empereur, une régence de fait est assurée par le brillant général, et celui-ci s'efforce de maintenir une politique commune aux deux empereurs, politique don, bien entendu, il se verrait volontiers l'inspirateur ; mais en Orient, Arcadius est soumis à l'influence de deux ministres ambitieux, qui sont très hostiles à Stilicon et ne veulent surtout pas entendre parler de cette politique commune. Bref, si la coexistence est pacifique, c'est de justesse : on serait presque autorisé à parler de « guerre froide », et les relations entre les deux États s'enveniment même à tel point que l'Empire d'Orient en arrive à conclure une alliance de fait avec les Barbares wisigoths, dont le chef se nomme Alaric : il va même jusqu'à installer ces derniers dans la province de Dalmatie, correspondant en gros à l'actuelle Croatie, qui pourtant ne relève pas de son autorité, et en échange il semble qu'Alaric s'engage à ne pas attaquer l'Empire d'Orient, lequel prend de son côté l'engagement de ne pas gêner le chef barbare dans son entreprise de conquête de l'Empire occidental. Je schématise un peu, bien sûr, et il ne m'échappe pas que la réalité a dû être un peu plus complexe ; mais enfin l'impression prévaut que Byzantins et Wisigoths s'entendent comme larrons en foire, et que ce véritable marché va commander toute la suite des événements. Les deux empereurs ont beau être frères, ils sont bel et bien « frères ennemis », et, dès lors, les choses vont se précipiter. Non seulement l'Empire d'Orient ne fait rien pour venir en aide à son jumeau, de plus en plus menacé par ce que nous appelons en France les « grandes invasions », mais encore il s'arrange, le plus souvent moyennant finances, pour orienter les envahisseurs vers l'ouest et assurer ainsi sa propre sécurité. Les conséquences de cette « Realpolitik » ne se font pas attendre : en 410 l'Italie est envahie par les troupes d'Alaric, Rome est prise et mise à sac

https://biblioteca-digitala.ro

trois jours durant, ce qui sème la panique chez les Occidentaux et entraîne un sursaut des païens, convaincus que cette catastrophe inouïe est due à la colère des anciens dieux délaissés (c'est pour répondre à cette accusation que saint Augustin entreprendra d'écrire *La Cité de Dieu* ; il n'est pas interdit de comparer cet événement aux attentats du 11 septembre 2001 – il eut en tout cas un retentissement analogue, et la lettre que saint Jérôme, reprenant les termes mêmes de Virgile évoquant la chute de Troie, lui consacra depuis Bethléem, ressemble étonnamment à ce qu'on a pu lire dans la presse après l'effondrement des « Twin Towers » : « *Une terrible nouvelle nous arrive d'Occident : une ville ancienne s'écroule, après tant d'années de puissance ; dans les rues gisent un peu partout des cadavres en foule, et partout règne l'image de la mort* ». L'impensable, l'inimaginable, s'était produit : les Wisigoths avaient réalisé ce qu'Hannibal, au lendemain de ses plus belles victoires, n'avait pas osé tenter – attaquer Rome et s'en emparer. A partir de là on va assister, comme chacun sait, à la dislocation rapide de l'Empire occidental, qui très vite se trouve réduit à la seule Italie, et encore pas pour longtemps : en 455, Rome est à nouveau prise, par les Vandales cette fois, qui la pillent de fond en comble pendant quinze jours, et en 476 se produit l'événement majeur, celui que la majorité des historiens, médiévistes aussi bien qu'antiquisants, considèrent comme marquant la fin de l'Histoire romaine et la véritable « frontière » entre l'Antiquité et le Moyen Age : un officier d'origine barbare, nommé Odoacre, dépose purement et simplement le dernier empereur d'Occident, un enfant qui, par une double ironie de l'Histoire, porte à la fois le nom du fondateur de Rome et celui, assorti d'un diminutif, du fondateur de l'Empire : il se nomme Romulus Augustulus – cela ne s'invente pas ! Quoi qu'il en soit, les historiens se sont, une fois de plus, beaucoup interrogés sur les causes de cette désagrégation de l'Empire occidental. Comment un ennemi aussi insignifiant sur le plan numérique (il y avait environ un million de « Barbares » et quarante millions de « Romains ») a-t-il pu investir aussi facilement l'Empire, faisant s'écrouler celui-ci comme un château de cartes ? Outre l'explication de Pierre Chaunu, il faut bien voir qu'en fait le rapport combattants/non combattants était de un à cinq chez les envahisseurs, contre un à cent pour l'Empire : les Barbares étaient un peuple (ou des peuples) en armes, les Romains un peuple désarmé – et d'abord moralement : l'armée romaine, constituée de mercenaires, souvent eux-mêmes d'origine barbare, notamment germanique, était un corps étranger à la nation, et les masses populaires de l'Empire, écrasées par les impôts, n'avaient pas plus de patrie que les prolétaires selon Karl Marx, et n'étaient nullement motivées pour résister à des envahisseurs qui non seulement ne les effrayaient pas, mais encore leur apparaissaient plutôt comme des libérateurs. Nous avons ici un témoignage aussi fondamental que passionnant, celui du prêtre marseillais Salvien, que l'on qualifierait aujourd'hui de « tiers-mondiste », et qui, dans son ouvrage sur ce qu'il appelle « le gouvernement de Dieu » – on pourrait traduire aussi « la stratégie

https://biblioteca-digitala.ro

divine » – (*De gubernatione Dei*), expose avec un grand luxe de détails (et dans un latin admirable) ce que je viens de résumer. Naturellement, ces conditions existaient aussi dans l'Empire oriental, qui se serait sans doute écroulé de la même manière s'il avait subi les mêmes assauts. Mais nous avons vu avec quelle habileté (faut-il dire avec quel cynisme ?), il avait su les détourner de lui.

4. On dit couramment que cette année 476 a vu la « chute de l'Empire romain ». Ce n'est pas tout à fait vrai. Ne s'écroule en effet, cette année-là, qu'un Empire sur deux, celui d'Occident. L'autre, l'oriental, reste insolemment debout. Seulement voilà : est-il encore « romain »? Il semble bien, à première vue, qu'à cette question une réponse négative s'impose, et pourtant, cette fois encore, je jouerai les Normands en répondant « oui et non ». Car les empereurs d'Orient vont, durant un certain temps, se considérer comme étant en charge du secteur occidental, et l'un d'entre eux, Justinien, va même entreprendre de le reconquérir – ce sera le dernier épisode de ce véritable roman-feuilleton. Justinien (de son nom complet Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus), né en 482 et mort en 565, mérite à mon sens d'être considéré comme ayant été, beaucoup plus que Dioclétien, le dernier empereur véritablement *romain*. Tout comme Constantin, il était en effet latinophone et, comme l'écrit son plus récent biographe, Pierre Maraval, « sa formation essentiellement latine fait de lui un Romain, avec les traits caractéristiques d'un état d'esprit romain, qui lui inspire l'admiration de Rome et de son histoire » – c'est à lui, en effet, que nous devons le fameux « Code Justinien », le *Codex Iustinianus*, qui rassemble en une somme monumentale tous les textes du droit romain, lesquels, sans lui, ne seraient jamais parvenus jusqu'à nous : à ce seul titre, il a bien mérité de la romanité. C'était par ailleurs un travailleur acharné, surnommé « l'empereur qui ne dort jamais » ; c'était aussi un chrétien fervent (il fit fermer en 529 l'Université d'Athènes, demeurée un actif foyer de paganisme, ainsi que le temple de Philae en Égypte, où l'on célébrait encore le culte isiaque), et si on lui a beaucoup reproché sa soumission à son épouse, la célèbre Théodora, issue du monde du spectacle et parfois présentée comme une ancienne prostituée, il ne faut sans doute pas surestimer le rôle politique joué par celle-ci – peu importe, au demeurant, pour le sujet qui est le nôtre. L'important, à cet égard, c'est que Justinien, à partir de 533, entreprit une politique active de reconquête de l'ancien Empire d'Occident, avec la ferme volonté de reconstituer l'Empire romain universel tel qu'il avait été au temps de sa grandeur. Cette « *reconquista* », comme on dit parfois en référence à la reconquête de l'Espagne sur les Arabes, commença par celle de l'Afrique du Nord, qu'il reprit aux Vandales (il faut lire à ce sujet, dans l'édition qu'en a récemment procurée aux Belles Lettres Vincent Zarini, la très belle épopée de l'écrivain africain Flavius Cresconius Corippus, la *Johannide*, qui est véritablement l'*Énéide* du VI^e^ siècle et constitue le chant du cygne de l'épopée antique – on pourrait presque dire le pendant de l'*Iliade*) ; elle continua par celle de la Sicile, puis de l'Espagne et enfin

https://biblioteca-digitala.ro

de l'Italie ; ces expéditions ne furent d'ailleurs pas de simples promenades militaires, car les « Barbares » qui occupaient ces territoires étaient bien décidés à s'y maintenir, et ils opposèrent aux armées impériales une résistance acharnée ; c'est donc sur une Italie ravagée par la guerre que Justinien rétablit l'autorité romaine. On peut même considérer que cette « victoire » se solda en réalité par un assez beau gâchis, et que le « remède » imposé par Justinien fut pire que le mal, car la guerre eut pour effet de ruiner totalement le pays que Justinien avait voulu « libérer » : jusqu'à la reconquête, en effet, Rome était demeurée, en dépit des pillages de 410 et 455, une ville importante et relativement prospère ; elle comptait encore 200 000 habitants, les grands monuments de l'Antiquité étaient toujours debout, les aqueducs en bon état, et les jeux du cirque continuaient à s'y donner régulièrement. Un Romain du II^e^ siècle revenu du royaume des morts y aurait trouvé, certes, des changements considérables, mais il aurait tout de même globalement reconnu sa ville. En revanche, après la reconquête, au cours de laquelle la malheureuse « Ville éternelle » fut prise et reprise cinq fois, elle n'était plus qu'un champ de ruines, les aqueducs étaient coupés, la population avait diminué de moitié : comme on l'a écrit l'un des meilleurs historiens du Bas-Empire, Ferdinand Lot, « Rome avait cessé, pour des siècles et pour la première fois depuis des siècles, d'être un des flambeaux de l'univers ». D'autre part la reconquête avait été ruineuse non seulement pour les provinces occidentales, qui avaient énormément souffert, mais pour l'Empire byzantin lui-même, dont elle avait très lourdement grevé le budget. Conclusion : quels qu'aient pu être les mérites de cet empereur à la romanité conquérante, lorqu'il mourut en 565, l'Empire était à bout de forces, et financièrement « au bout du rouleau ». La restauration de l'Empire voulue par lui avait été un grand et beau rêve, mais il s'est terminé en cauchemar, sans doute parce qu'il allait à contre-courant de l'Histoire. Certaines victoires sont pires que des défaites...

Les successeurs immédiats de Justinien (Justin, Tibère et Maurice) allaient pourtant essayer de poursuivre cette politique en conservant, à défaut de les étendre, les conquêtes occidentales ; mais en Italie ils ne purent garder que Ravenne, et en 615 ils durent abandonner l'Espagne ; ils parvinrent néanmoins à se maintenir en Afrique, mais seulement jusqu'à la conquête arabe, qui survint dans la première moitié du VII^e^ siècle et arracha aussi à l'Empire la Syrie et l'Egypte. Par ailleurs (et c'est un point à mes yeux fondamental), ils abandonnèrent le latin comme langue officielle : il l'était resté jusque là, même si 90% de la population ne comprenait et ne parlait que le grec, mais à la fin du VI^e^ siècle c'en est fini, les textes officiels sont rédigés exclusivement en grec et, pour couronner le tout par un geste hautement significatif, en 630 l'empereur Héraclius abandonne la titulature romaine de *Caesar Augustus Imperator*, à laquelle tous ses prédécesseurs étaient restés fidèles, pour prendre le titre grec de *Basileus*, « le Roi ». Incontestablement, c'est là le signe d'un changement radical : jusqu'à cette date l'Empire était en quelque sorte (et en tout cas se voulait) romano-byzantin, ou latino-byzantin ;

https://biblioteca-digitala.ro

désormais il n'y a plus qu'un Empire intégralement grec, et c'est à ce moment-là seulement, selon moi, que se produit vraiment le « passage de Rome à Byzance ». Le grand tournant se situe donc entre 560 et 630 : jusque là, la page de « Rome » n'était pas entièrement tournée, et un semblant de continuité avait été au moins maintenu. Cette fois, il y a vraiment et définitivement scission entre l'Orient et l'Occident, « Rome » a vécu, « Byzance » est née. Certes, ses habitants continuent à se désigner eux-mêmes par le terme de « Romains » (en grec *Romaïoî*, prononcé *Roméi*, d'où les Arabes feront *Roumi*), mais cette appellation traditionnelle ne change rien à la réalité des choses. Ce n'est donc ni en 330 avec la fondation de Constantinople, ni en 395 avec le partage de l'Empire, ni en 476 avec la déposition de Romulus Augustulus, mais seulement aux alentours de 630, soit trois siècles après la fondation de Constantinople, que s'achève l'Histoire romaine, que commence l'Empire byzantin au sens strict du terme et que débute aussi, du même coup, le Moyen Age. Quant à l'Empire byzantin, il tombera à son tour en 1453 (dix siècles, tout de même, après l'Empire occidental !) sous les coups des Ottomans et, par une nouvelle dérision de l'Histoire, de même que le dernier empereur d'Occident avait porté le nom du fondateur de Rome, de même le dernier empereur byzantin portera le nom du fondateur de Constantinople : il s'appellera Constantin, onzième du nom ! Et Constantinople deviendra Istanbul, qui n'est pas un nom turc, mais le calque maladroit du grec *eis tèn polin*, comme un ultime et dérisoire souvenir du monde antique...et, diront certains, de l'époque où la ville était encore européenne – mais ceci est une autre histoire, totalement en dehors de mon sujet !...

*

Mais ceci, bien sûr, est une autre histoire. Il reste que celle de Rome, ou du « monde romain », n'a pas pris fin avant le VII[e] siècle. De Romulus à Justinien il n'y a jamais eu solution de continuité, et la Romanité a toujours été un idéal dont on pourrait dire qu'il avait la vie dure, puisque ni Dioclétien en décapitalisant l'*Urbs*, ni Constantin en lui créant une prestigieuse rivale, ni Alaric en la mettant au pillage, ni Odoacre en déposant le pauvre Romulus Augustulus, n'ont pu lui porter un coup fatal. C'est donc, en définitive, sur quinze bons siècles que s'étend l'histoire romaine, ce qui représente autant que de Justinien à nos jours, et si l'on est encore loin, bien sûr, des quelque trente siècles de l'Égypte pharaonique, record de durée sans doute imbattable, ce total impressionnant force tout de même l'admiration.

Université Sorbonne Nouvelle

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ALAIN MICHEL

L'ANTIQUE, LA MODERNITÉ, L'AVENIR

Voici maintenant quarante ans que je connais Eugène Cizek et que j'ai la chance de travailler avec lui. Comme lui, j'ai toujours essayé d'envisager ensemble les différents aspects de la culture gréco-romaine. En particulier, elle se prolonge dans toutes les dimensions du temps. La mémoire, le présent de la modernité, et aussi l'ère post-moderne, c'est à dire l'avenir. La recherche attentive au jeu des causes s'attache notamment aux relations qui existent entre ces différents moments. Elle les saisit moins volontiers dans leur ensemble. Elle étudie les sources plus que les continuités et elle hésite à aborder l'éternel. Pourtant il est possible et il nous semble nécessaire d'accorder ces divers aspects. Les différentes formes de la littérature et de l'art ne doivent pas être séparées radicalement. Je remercie grandement mon ami Cizek d'en avoir eu conscience en étudiant constamment à la fois les pensées, la parole (poétique et rhétorique) et la beauté. C'est dans cet esprit que je voudrais présenter l'étude qui va suivre.

Nous commencerons donc par l'Antiquité, et même par ce qui pourrait s'appeler la pré-Antiquité. Des sondages ont été proposés par quelques grands esprits qui se tiennent au-delà du temps puisqu'ils se placent à son origine.

Cela est vrai en ce qui concerne la culture littéraire : on le voit chez Vico qui a médité sur les formes primitives de l'écriture. Comme le montrent les œuvres les plus anciennes, celles-ci apparaissent d'abord dans l'épopée, qu'il s'agisse de la Bible, des grandes religions orientales ou tout simplement d'Homère. On s'aperçoit qu'il existe entre ces types d'œuvres diverses analogies qui ne sont pas nécessairement conscientes et qui ont toutes une portée commune : une expression poétique et généralement mythologique permet de définir la conscience que les sociétés primitives prennent d'elles-mêmes. La *Scienza nuova* de Vico a donc suggéré que la poésie était le premier langage du droit et des institutions et qu'elle préparait l'avènement d'une morale philosophique. Insistons en particulier sur Homère qui est à la source de notre culture en même temps que sur la Bible qui le rejoindra bientôt. Quelques analogies frappantes apparaissent : elles concernent notamment la création et les origines de la nature et des êtres vivants. Dans Homère et Hésiode comme dans la *Genèse*, nous retrouvons l'esprit et l'eau, ou, comme disent les Grecs, les deux formes de l'abîme, le ciel et la mer, la lumière et la nuit. D'autre part, toutes ces œuvres épiques expriment des humanismes héroïques ou des divino-humanismes. La mythologie grecque rapproche en une confrontation admirable les hommes et les dieux, les une sont pour les autres des exemples ou des rivaux et le monde titanique favorise leurs alliances ou leurs conflits. Chez les Juifs, Dieu se promène dans le jardin qu'il a créé. Dans les deux

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 101–106

https://biblioteca-digitala.ro

cas on se pose de façon très profonde la question du commencement. Il n'a pas un caractère absolu car, alors, on ne pourrait le penser (les savants modernes sont devant le même problème lorsqu'ils essaient de penser le *big bang*) mais les Juifs nous disent qu'avant la création il n'existait que le tohu-bohu, c'est le mélange confus de toutes les formes de l'être. Les anciens Grecs employaient le terme de chaos. Le chaos existait avant la création qui, seule, permettait de classer les êtres et de les distinguer dans un ordre.

D'autre part, l'épopée parlait de l'homme. Elle évoquait ses fautes, son ou ses péchés. Elle disait aussi ses souffrances et sa grandeur. Elle décrivait ainsi l'ordonnance des cités humaines et des vertus qui pouvaient les sauver ou les détruire. Ainsi apparaissaient dans toute leur grandeur les distinctions ou les divisions sur lesquelles allaient méditer les philosophes jusqu'à Vico. Chez les humains les principales procédaient du courage, de l'amour, de la force et de la douceur. Du même coup on voyait naître le théâtre et la tragédie, ainsi que, tout simplement, le lyrisme individuel et la musique : on arrivait à l'élégie.

Dès lors, à travers les siècles, on voyait s'élaborer la philosophie grecque qui, dans son courage et sa grandeur comme dans sa lucidité, insistait d'abord et dans l'ordre sur la ténèbre et sur le *logos*, donc sur leurs contradictions. Au héros succédait l'individu ou plutôt la personne dont Cicéron disait la dignité après les Stoïciens et dont le Platonisme célébrait à la fois la grandeur et la misère dans sa méditation sur l'idéal. Les sophistes et les philosophes découvraient les rapports du beau et du laid dans le langage, du vrai, du faux et du mystère dans la pensée. Les Romains après les Grecs réfléchissaient aussi sur le nombre et les individus. Déjà, après le temps d'Alexandre, ils posaient le problème des républiques et des empires. L'*urbs*, s'inspirant à la fois de la liberté ancienne et d'un sens nouveau du *cosmos*, trouvait un équilibre durable qui n'a pas encore complètement disparu jusqu'à notre temps. Rome optait pour l'empire et pour l'unité du monde, les Juifs choisissaient leur solitude et leur individualité. Le personnalisme allait chercher la synthèse jusqu'à notre temps avec des succès variables.

Nous abordons maintenant la décadence romaine, le Moyen Age et la Renaissance. Deux questions se posent à eux : comment sauver l'unité ? comment approcher l'éternité ? Pour le premier problème la solution semble d'abord littéraire. Afin de dominer la mémoire prise dans sa diversité, il faut trouver un langage commun entre les différentes époques. On parvient à constituer ainsi une ou plusieurs cultures qui permettront aux diverses générations de se rencontrer, de se comprendre, de se rejoindre. Nous dirons donc qu'ainsi s'établit, au moins dans l'idéal, le règne de l'imitation qui va être dominé par la confrontation des genres littéraires et qui va aboutir aux classicisme. Celle-ci ne peut s'accomplir dans l'éducation des citoyens que par l'effet d'un certain universalisme qui se manifeste en particulier dans l'épopée et qui lui donne dès lors un caractère nouveau : cela se produit déjà avec Virgile qui écrit pour l'empereur, le représente à travers Enée et révèle ainsi, dès leur début, les angoisses de l'avenir. Pour les surmonter il se réfère à la philosophie, d'abord au mélange subtil du Platonisme et de l'Aristotélisme

https://biblioteca-digitala.ro

que la Rome des premiers siècles avait conçu et accepté. L'élégie se mêle alors à l'épopée, l'amour à l'inquiétude.

Mais la pureté attique et classique ne peut être entièrement préservée. Tandis que passent les siècles, s'accentuent les désenchantements et les insatisfactions. Il s'agit de transformer les déceptions en espoirs. Enée, déjà, était chez Virgile troublé par une anxiété profonde et il reconnaissait qu'il avait choisi pour lui la « douleur » afin d'assurer aux citoyens le « bonheur ». Il était encore le représentant d'un atticisme qui se fondait sur l'unité d'une culture, mais deux forces venaient le corriger ou le détruire : l'asianisme et la barbarie. Dans les deux cas, on assistait à un renouveau de la violence ou de la liberté. Mais la chance de la civilisation voulait que le christianisme vienne établir un équilibre.

Il accordait à son tour d'une façon féconde les sagesses gréco-romaines et le judaïsme, ce qui lui permettait de rétablir une unité transcendante qu'il plaçait dans l'absolu de Dieu et dans le primat de la charité. En même temps il reprenait et combinait tous les procédés d'écriture qui s'étaient jusque là distingués. Le mythe perdurait chez les Barbares avec le Graal et la mythologie germanique. L'unité était possible, comme devait le démontrer Wagner beaucoup plus tard.

D'autre part, pendant le Moyen Age on assistait à une admirable évolution des formes littéraires et des formes esthétiques dans leur ensemble. A ce dernier point de vue, l'art roman se distinguait de l'art gothique à la fois dans la géographie et dans le temps. Comme son nom l'indique, il procédait profondément de la tradition romaine qu'il combinait avec un sens nouveau de la beauté dans un style à la fois sévère et pur, mystérieux et symbolique qu'André Malraux a su célébrer. Dans le langage, la liturgie catholique introduisait deux formes d'expression, la séquence et l'hymne où l'extrême simplicité se mariait à la subtilité dans la musique grégorienne. Mais ce langage nouveau permettait aussi de comprendre, à partir du XIIe et du XIIIe siècles, la véritable splendeur de la scolastique que notre temps est malheureusement tenté de méconnaître. Le rapprochement entre la beauté poétique et la beauté des arts apparaît de manière manifeste si l'on se réfère par exemple aux cantiques de Thomas d'Aquin ou de Bonaventure et à la poésie des spirituels, après le saint d'Assise.

Le classicisme va perdurer d'une manière admirable, après la synthèse de Dante, grâce à la Renaissance. Mais Pétrarque ouvrait aussi les chemins du baroque qui rendait possible l'épanouissement de la fantaisie par la liberté des figures de l'art et du langage. La virtuosité de la rhétorique antique permettait ainsi une renaissance de l'imitation.

A partir du XVIIe siècle français le classicisme prend toute sa force en s'accordant avec une poétique de la préciosité. Encore une fois on assiste donc à une splendide synthèse qui se poursuit essentiellement dans la philosophie au XVIIIe siècle. Rousseau retrouve l'accord du Platonisme et du Stoïcisme, Voltaire la pureté extrême du langage.

Nous arrivons maintenant à la modernité. Le baroque qui est déjà devenu le rococo et qui visait, au siècle précédent, l'accord de la grâce et du bonheur, tend à

https://biblioteca-digitala.ro

exprimer le plaisir sensible ; il rencontre du même coup les difficultés du sensualisme et les angoisses de la volupté. Nous sommes désormais au-delà du bonheur. Une tentation majeure se présente, celle de la souffrance. Chateaubriand et Lamartine en sont d'abord les représentants. Le premier imagine René et médite avec lui sur le « vague des passions », mais il ne s'enferme pas dans une interprétation étroite du mal du siècle ainsi dénoncé. Il retrouve le christianisme dont il favorise la renaissance et il se tourne en même temps, par une sorte d'hospitalité culturelle, vers ce qu'il y a d'essentiel dans la philosophie antique et païenne : le libéralisme politique, la fidélité à l'esprit aristocratique, la splendeur d'une expression où l'amertume du sceptique se joint à l'espoir idéal. Lamartine est lui aussi un homme de douleur et, lui aussi, recourt en même temps à l'abnégation chrétienne et au courage stoïcien : il est en même temps le poète de *La Mort de Socrate* et celui du *Crucifix*. Il se flattera d'avoir été le fondateur d'une véritable république après 1848, mais il échouera à prolonger sa tentative ; longtemps avant de l'avoir esquissée il éprouvait déjà dans ses deux essais épiques, *Jocelyn* et *La Chute d'un ange* une montée en lui du désespoir. Mais il gardait très fortement la volonté de synthèse qui lui permettait d'accorder les traditions de la philosophie et du catholicisme, de Voltaire et de Fénelon.

Mais le principal exemple dans lequel la poésie post-moderne trouve ses origines réside dans la parole de Baudelaire. Elle reste profondément fidèle à toutes les formes antérieures, à la pureté virgilienne, au *cantar che nell'anima si sente* de Pétrarque, de ses sonnets, de ses chansons, à l'évocation de la souffrance et de la mort. Ce siècle est aussi celui de la poésie visionnaire telle que la conçoit dans toute son œuvre. Victor Hugo, qui concilie d'une manière admirable le présent et la « légende des siècles », le roman et le lyrisme, les mystères du ciel et de l'abîme.

Alors commence, dans une période qui conduit jusqu'à nous, ce qu'on appelle l'époque post-moderne, c'est à dire celle qui ne se satisfait pas de la modernité tout en accueillant ses leçons et qui aboutit à une des synthèses les plus complètes de l'expérience poétique. Les recherches qu'accomplissent d'abord de grands poètes portent d'abord sur le langage, sur les problèmes de la communication, sur la clarté et l'obscurité. On va jusqu'à Mallarmé et Valéry unis par l'amitié et une certaine idée du style. Mais chacun choisit une tendance différente : Mallarmé choisit l'obscur et le bouleversement de certaines règles pour atteindre le mystère de l'être ; Valéry célèbre la valeur à laquelle il voue son art : « Honneur des hommes, saint langage ». Il atteint dans ses *Charmes* mais aussi dans ses proses une sorte de transparence supérieure qui se joint à l'ironie et à la lucidité. Il part de *Monsieur Teste* pour revenir jusqu'à Léonard de Vinci. Certes, il s'inspire profondément de la pensée antique et notamment de Virgile dans ses *Dialogues de l'arbre*, mais en méditant sur les mathématiques modernes, il découvre une forme nouvelle de ténèbres : tout ne peut pas être dit et la poésie trouve aussi une joie supérieure dans le silence qu'elle atteint au cœur de la science.

C'est ainsi que la science rejoint la beauté dans sa clarté même ou dans son clair-obscur. Mais les poètes méditent aussi sur la raison qu'ils mettent volontiers en question. Les surréalistes veulent l'imaginaire dans sa pureté et développent

https://biblioteca-digitala.ro

ainsi toute une liberté poétique qui réside dans la fantaisie et dans ses émotions. René Char revient à Héraclite et au mystère essentiel de la parole que la raison n'épuise pas. Il dépasse l'imaginaire pour retrouver les images mêmes dans leur pureté dont le modèle lui avait été suggéré, près de la Fontaine de Vaucluse par le platonisme de Pétrarque, mais qu'il transfigure dans un mystère d'obscurité. Nous sommes en quelque façon au-delà des symboles.

La poésie n'est pas seule en cause. Nous devons revenir au roman et par conséquent à la période où vécurent Flaubert puis Proust. Le premier est évidemment obsédé par les images antiques, celles de Rome et de Carthage telles qu'il les exprime dans *Salammbô*, mais aussi dans l'histoire du christianisme, de *La Tentation de saint Antoine* aux *Trois contes*. Plus profondément il conteste toute la culture moderne dans *Madame Bovary* (« César à Carpentras », selon le mot de Baudelaire), dans *L'Education sentimentale*. Il montre comment la pensée actuelle est ramenée par les bourgeois à un ensemble de clichés qui vont jusqu'à remplacer les lieux communs de l'ancienne rhétorique. Cela ne va pas sans l'altération de toute rigueur esthétique et morale. C'est pourquoi Flaubert aboutit à ce qui est peut-être son chef d'œuvre : Bouvard et Pécuchet apprennent à douter de la bêtise moderne. Proust, dans le même sens, cherche un absolu qu'il ne peut plus placer dans les idées, mais qu'il croit reconnaître dans l'être même du sensible. Après Bergson, il croit que le temps possède une existence fondamentale, mais qu'elle semble insaisissable : nous ne devons pas la confondre avec des concepts ou des idéologies. Son caractère de fragilité se manifeste en particulier dans la culture des snobs qui ne s'aperçoivent pas de leur futilité, mais on en trouve le pressentiment chez les poètes, les musiciens et les artistes et, plus simplement dans les intermittences du cœur qui causent aux amants des souffrances qui leur sont chères. En fin de compte, pour retrouver le temps, il suffit de discerner la mémoire sensible que nous révèle le basculement d'un pavé ou le parfum d'une madeleine.

De notre époque actuelle nous ne retiendrons que peu de textes : ils appartiennent très exactement à des temps où les angoisses du présent répondent aux beautés du passé. Les guerres sont à l'ordre du jour et semblent compromettre la culture : raison de plus pour revenir à elle. De grands auteurs en témoignent. J'en citerai essentiellement deux. D'abord vient Simone Weil, qui est juive, passionnée à la fois d'hellénisme et de rigueur spirituelle, dont la voix formule l'une des plus fortes exigences de la pensée contemporaine. Elle s'appuie sur Platon plus que sur Aristote mais elle médite à la fois sur l'idéal et sur l'enracinement. On lui a reproché quelquefois d'avoir négligé la tradition des Juifs ou leurs souffrances, mais elle a sacrifié sa vie à la compassion qu'elle avait pour eux et à la douleur que lui inspirait son époque tout entière. Elle agissait surtout dans un esprit de solidarité universelle qui ne laissait exister aucun malheur sans le combattre ou le partager. Elle affirmait en même temps son attachement à la culture française et son refus de toute hypocrisie. Elle réussissait ainsi à trouver l'équilibre ou plutôt l'union entre la science et la religion, l'esprit et la participation à tout le travail humain, la liberté et le don total. Le second nom que je voudrais citer est celui de Louis Massignon qui,

https://biblioteca-digitala.ro

dans le respect de la « parole donnée », et grâce à son profond savoir d'orientaliste, sut comprendre et prévoir les malheurs qui suivirent la réorganisation du monde méditerranéen. Il comprit la souffrance des Juifs et de tous les persécutés, mais il sut aussi qu'il n'était pas possible de leur donner sans guerre des terres qui appartenaient désormais aux Arabes. Notre temps reconnaît qu'il avait raison de défendre la parole donnée dans le cadre des trois religions méditérrannéennes qui avaient dominé notre passé. Lui aussi offrit sa vie par un vœu sacré pour que la concorde fût rétablie. Il mourut peu après. Il avait donc insisté sur deux affirmations majeures : la violence est toujours coupable et désastreuse lorsqu'elle s'appuie sur la violation d'un serment ; d'autre part les trois religions, judaïsme, christianisme et Islam sont liées par leur histoire même et c'est un crime de les opposer. Ici encore et mieux que jamais, les exigences du passé nous aident à redouter les erreurs du présent.

Nous sommes au terme de notre exposé. Qu'il nous suffise de citer un dernier nom, celui d'un poète, et cela nous paraît déjà significatif puisqu'à nos yeux la poésie est depuis l'origine le moyen d'unir les hommes et les sociétés. Nous l'avons déjà montré. La réflexion sur la philosophie politique, sur les devoirs qu'elle entraîne, est plus vive et plus anxieuse aujourd'hui qu'elle ne l'a été aux siècles précédents. Je citerai seulement le nom d'Edmond Jabès qui vit se réunir sur sa vie toutes les contradictions d'une époque particulièrement riche en conflits. C'était un Juif alexandrin qui dut s'exiler et finit sa vie à Paris. Il écrivit plusieurs livres qui décrivaient le malheur des Juifs et célébraient en même temps dans la double expérience du malheur juif et de la culture française le destin de ses contemporains. Il avait connu les meilleurs poètes de notre temps, il avait médité sur la parole humaine et sur ses vocables en se demandant comment dire l'absolu, il avait décelé les questions que ceux-ci posaient, les affinités qu'ils présentaient, les mystères qu'ils laissaient vivre. Il répondait ainsi à son tour aux exigences que nous avons affirmées dès le début de cet article. Il devait tout simplement exprimer la réalité de la souffrance et la solidarité qu'elle implique dans « la tendre indifférence du monde », dans sa cruauté et dans son amoureuse communauté. J'évoquerai seulement un texte présent dans son ouvrage *Le retour au livre* :

Tout ouvrage est invalidation des ténèbres, hymne d'outre-mémoire à la mémoire ensorcelée. La beauté est le don de la mort à la vie vulgaire pour qu'elle vive en beauté. Abandonner le livre, c'est se laisser suspendre au vœu du livre à venir. La moindre faiblesse nous cloue sur place. L'azur est environné de nids d'où prennent leur envol des oiseaux dont le vol m'est un émerveillement. L'heure tient dans nos yeux. Je m'étonne de ce qui me déchire, sans plus songer à la déchirure... Je me souviens d'une fin d'après-midi où, seul dans le désert, j'ai vu l'ombre étoiler l'espace avec une aiguille si fine que j'ai cru dans ma naïveté que le ciel était peuplé de pleureuses qui, à chaque piqûre, poussaient un cri de feu dont on ne pouvait dire avec exactitude s'il était celui d'une femme en transe ou de l'univers transpercé.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

https://biblioteca-digitala.ro

GUY SABBAH

TROIS NOMS PROPRES PROBLÉMATIQUES CHEZ AMMIEN MARCELLIN

La transmission manuscrite des noms propres pose, on le sait, des problèmes spécifiques. Ils se prêtent à toutes sortes de déformations de la part des copistes, surtout quand leur forme, non latine, pose des problèmes d'identification. Il s'y ajoute que l'auteur lui-même, quand il s'agit de tels noms propres, soit latinisés, soit restés étrangers au latin, a pu déjà rencontrer des problèmes analogues à ceux des copistes pour transcrire dans le système latin un nom étranger et même pour identifier un nom propre comme un anthroponyme, un ethnonyme ou encore un titre ou une fonction.

Nous étudions ici deux noms chez Ammien Marcellin (24, 2, 4 et 29, 5, 46) qui nous paraissent impliquer que l'historien a éprouvé des difficultés pour comprendre à laquelle de ces catégories appartient le nom propre qu'il utilise. Il s'agit de noms apparaissant dans un contexte 'exotique', non latins, donc propres à engendrer hésitations et confusions. Nous y joignons un troisième texte (15, 10, 6) comportant aussi un nom propre qui lui a posé problème, mais dans lequel ce facteur d'étrangeté, d''exotisme' n'ayant pas pu jouer, c'est plutôt la méthode de l'historien, précisément le mode et le canal de son information qui sont en cause.

Au livre 24, dans le récit de l'expédition de Julien en Perse, après avoir énuméré les villes et localités prises, incendiées ou assiégées par l'armée romaine progressant le long de l'Euphrate, Ammien rapporte, entre la prise de Diacira et celle de Macepracta, l'épisode d'un guet-apens tendu à Hormisdas, prince perse passé du côté romain, conjointement par le Surena, premier dignitaire perse après le Grand Roi, et par un phylarque des Sarrasins Assanites (1). Les Sarrasins se mettaient alors, par opportunisme ou au plus offrant, au service des Romains ou des Perses. Julien avait dû probablement, avant le début de l'expédition, refuser leurs offres de service (2), mais une fois l'expédition lancée, il avait, à Callinicum, accueilli avec bienveillance l'hommage de certains d'entre eux (3). Il paraît probable que le chef sarrasin associé à Surena faisait partie des rebutés et que, désormais rallié aux Perses, il exerçait ici une sorte de vengeance et espérait tirer une revanche de l'affront subi.

Ammien présente ses nom et titre d'une manière complexe, qui a suscité des interrogations, étant donné surtout que l'organisation politique des Sarrasins, si organisation il y avait (4), est loin d'être parfaitement connue et que les historiens d'aujourd'hui sont amenés à s'appuyer sur des textes comme celui-ci dont l'interprétation est sujette à caution, pour en tirer des conclusions générales ensuite appliquées au texte qui en est le ou l'un des points de départ.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 107–121

https://biblioteca-digitala.ro

Voici la première partie de ce texte d'après l'édition critique de Clark, t. 1, p. 333, l. 25 :

Malechus Podosacis nomine, phylarchus Saracenorum Assanitarum. Suit une caractérisation très négative du personnage – *famosi nominis latro, omni saeuitia per nostros limites diu grassatus*-, conforme à l'opinion qu'Ammien a exprimée au livre 14, 4 sur ce peuple « dont il ne faut jamais souhaiter l'amitié ni l'hostilité ». Les éditions plus récentes, celles de J. C. Rolfe (Loeb, 1938, t. 2, p. 410), de W. Seyfarth 1 (Akademie Verlag, t. 3, 1970, p. 118), de J. Fontaine (CUF, t. 4, 1977, p. 132), de W. Seyfarth 2 (t. 3, 1978, p. 329), de G. Viansino, t. 2, 2001, p. 594, adoptent le même texte, fondé sur l'unique manuscrit ancien (IXe s.), le *Fuldensis* (V). Seule, l'édition de l'humaniste Gélénius (1533) dont l'intérêt est d'avoir pu avoir accès à l'*Hersfeldensis* (M), autre manuscrit carolingien aujourd'hui réduit à quelques pages, les fragments de Marburg, adopte le nominatif Podosaces à la place du génitif Podosacis.

Si les éditeurs sont d'accord sur le texte, les traductions qu'ils en donnent sont divergentes. Rolfe interprète : 'The Malechus, Podosaces by name, phylarch of the Assanitae Saracens', Seyfarth 1 : 'Der Emir Podosacis, Phylarch der assanitischen Sarazenen', Fontaine : 'Malik, dit Posodacès *(sic)*, phylarque des Sarrasins assanites' (l'éd. Seyfarth 2 ne comporte pas de traduction). L'édition J. Fontaine, au reste excellente – elle seule consacre une note détaillée (n°320) au texte et à son interprétation – présente ici un défaut d'harmonisation : outre la métathèse s/d dans l'orthographe du nom propre (l'*index rerum notabilium* p. 297 restaure la forme correcte à l'article Malechus Podosaces), la traduction 'Malik, dit Posodacès ...' est contredite par la note 320 qui se range, sans nécessité croyons-nous, à l'opinion de Fr. Altheim et B. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, t. 2, Berlin, 1965, p. 325 sq., pour lesquels 'un phylarque ne peut pas avoir été en même temps un roi ... Podosac était donc le père de Malechus et Malechus n'est pas un titre mais un nom propre'. G. Viansino enfin traduit, p. 595 : 'il Maleco (figlio di Podosace, 'filarco' dei Saraceni Assaniti)', alors qu'il y a au moins une chose certaine, c'est que *phylarchus* porte sur Malechus et non sur Podosacis; mais la note, p. 643, indique correctement, à notre sens, Malechus=Malik (semitico 're').

Quant à J. Matthews (5), son hésitation est patente : il considère que le nom de ce chef est 'the Semitic 'malik'. Mais il se demande en même temps si Ammien n'a pas confondu ce nom avec un titre, en rappelant que 'malik' est employé comme un titre dans l'inscription tombale, à Nemara dans le désert de Hauran, d'Imru'I –quais, 'malik des Arabes', datée de 328, écrite en arabe, mais en caractères nabatéens. Les commentateurs néerlandais du l. XXIV prennent plus nettement parti (6) : « Malechus, the Latin form of the Semitic 'malik' is probably a title meaning 'king' », tout en rappelant l'interprétation contraire d'Altheim-Stiehl et l'hésitation de J. Matthews.

Pour nous, *malechus* est un titre, celui de roi, tiré de la racine sémitique *mlk (qui donne melekh, malekh, malik), ce qui est conforme à la première partie de la note 320 de l'éd. J. Fontaine. Nous ne voyons pas en effet en quoi le titre *malechus*

https://biblioteca-digitala.ro

serait incompatible avec *phylarchus*, étant donné surtout le caractère peu fixé et même fluctuant de l'organisation politique des Sarrasins, qu'on la considère de leur côté ou du côté romain. *Phylarchus* nous paraît au contraire une traduction gréco-latine assez convenable, conforme en tout cas à l'idée que se faisaient les Romains de la hiérarchie militaro-politique des Sarrasins, du titre sémitique latinisé *malechus*. Nous ne voyons donc pas ici *deux* personnes, Malechus et son père Podosacès, mais un seul et unique personnage, Podosacès, dont le titre est *malechus* en langue sémitique (7) et *phylarchus* en gréco-latin. La note de Rolfe, p. 411, nous paraît juste en substance : 'an official title. The Saracens were divided into phylae, or tribes, each presided over by a phylarch, or malechus; an emir'. La *Prosopography of the later Roman Empire*, t. 1, p. 709, an nom Podosaces caractérisé comme « saracen sheik 363 », considère bien aussi le *malechus/phylarchus* Podosaces comme un personnage unique, celui qui combattit contre Julien en 363, en ajoutant prudemment « the word Malechus is perhaps not a name but a title meaning king or chief ».

En résumé, la traduction de *malechus* par 'roi', 'cheikh', voire 'émir' ne paraît pas contradictoire avec *phylarchus* qui, au contraire, explicite de quelle manière les Romains ont voulu nommer les cheiks arabes pour les utiliser, dès la deuxième moitié du IIIe s., en vue d'assurer une paix relative aux confins du désert syro-mésopotamien (8). Nous sommes en présence d'une double façon d'indiquer un même titre, une même fonction. Notre traduction, proche de celle de J. Fontaine, serait : « Un malik/malekh, du nom de Podosacès, phylarque des Sarrasins Assanites » (9). Ammien lui-même l'a-t-il compris ainsi, comme un titre, ou a-t-il pris *malechus* pour un anthroponyme, il est difficile de trancher catégoriquement. Mais natif d'un pays, la Syrie romaine, où le grec, puis le latin n'avaient pas fait disparaître les langues sémitiques d'usage (syriaque, araméen), il devait avoir assez de sensibilité et de connaissances linguistiques pour identifier correctement le terme *malechus* (10).

Il n'est pas hors de propos de souligner, pour finir, que ce 'fameux', ou cet 'infâme', brigand est peut-être, puisque son devenir ultérieur nous est inconnu, l'un des chefs sarrasins, en tout cas le contemporain de chefs sarrasins que nous connaissons par d'autres sources, ecclésiastiques : le phylarque Zokomos, le chef Oboedianus (Obeyda), le mari, non nommé, de Mavia (Mauvia), la première reine des Sarrasins. Ces chefs étaient convertis à cette même époque au christianisme par les ermites du désert du Sinaï (11). C'est peut-être là une des raisons, certes secondaire, de la piètre opinion qu'Ammien professe à l'égard de Podosacès en particulier et des Sarrasins en général, une raison qui s'ajoute à leurs méfaits de pillards, d'ennemis de Julien (c'est un Sarrasin de la tribu Tayy qui a tué Julien au combat, d'après Libanios) et à leur absence opportuniste de fidélité à un parti.

Un contexte également « exotique », celui de l'Afrique du Nord, inconnue d'Ammien, provoque un cas assez analogue de nom propre problématique. Il se situe dans le cadre des campagnes qu'un grand général, Théodose l'Ancien, envoyé par l'empereur Valentinien Ier, mena en Afrique, entre 373 et 375, pour réduire

https://biblioteca-digitala.ro

l'insurrection du prince maure Firmus qui, partie de Kabylie, avait dangereusement progressé vers l'Ouest (destruction de Caesarea, prise d'Icosium) et trouvait un vaste soutien chez les chefs de tribus et dans les populations elles-mêmes. La région n'était qu'incomplètement romanisée et uniquement tenue par des cités et des forts, outre le *limes* établi contre les tribus venues du sud, principalement du Sahara. Naturellement, les difficultés rencontrées par les Romains étaient plus grandes dans les zones montagneuses quasiment impénétrables. C'est là, dans les massifs de Kabylie et dans la vallée de la Soummam, que Théodose se heurta aux plus vives résistances de Firmus et de ses alliés, les tribus des *Tyndenses* et *Massinissenses*, des *Iesaleni/Iesalenses*, des *Iubaleni*, des *Isaflenses*. Malgré son infériorité numérique, fort de son habileté tactique et sans craindre d'utiliser la terreur non seulement contre ses ennemis mais contre ses propres troupes, le Romain parvint à isoler le rebelle de ses alliés et se fit livrer Firmus par le chef des *Isaflenses*, dont l'action et la figure rappellent celles du roi Bocchus, qui, cinq siècles plus tôt, avait livré Jugurtha à Sylla (12). A la fois puissant, craintif et perfide, ce personnage est nommé six fois en 29, 5, mais l'occurrence la plus importante, celle qui constitue le signalement du personnage, est la première (29, 5, 46). En voici le texte et le contexte :

Cui (=*Theodosio*) *rex Igmacen nomine, spectatus per eos tractus opibusque insignis* ... Se présentant au devant de Théodose qui pénètre dans 'son' domaine, Igmacen lui demande insolemment, alors qu'il n'en ignore rien : « quel est ton rang et qu'es-tu venu faire ici ? ». Il s'attire une réplique cinglante : « Je suis comte de Valentinien, le maître du monde, envoyé pour écraser un sinistre brigand; si tu ne le rends pas immédiatement ..., tu seras complètement anéanti avec le peuple que tu gouvernes ».

Dans notre édition de la CUF (t. 6, 1999), nous avons adopté la graphie *Igmacen* par fidélité au *Fuldensis* (V), alors que la correction *Igmazen*, introduite par le manuscrit humaniste E (*Vat. Lat.* 2969, daté de 1445), a été unanimement adoptée, tant par les deux éditeurs du XVIe s., Accursius et Gélénius (1533) que par les éditeurs modernes. Quel est le critère justificatif qui a entraîné la correction de *Igmacen* en *Igmazen* ? Nous ne l'avons trouvé explicité nulle part. Sur la foi des éditions modernes, le personnage est enregistré sous la forme corrigée *Igmazen*, tant dans le *PW* (IX, 2, 1914, c. 966–967 O. Seeck) que dans la *PLRE* (t. 1, p. 456).

Ce 'roi' commande à la tribu des *Isaflenses*. Celle-ci, difficile à localiser – on hésite à proposer de voir dans ces *Isaflenses*, uniquement à cause de la ressemblance, peut-être trompeuse, des noms, les ancêtres de la tribu moderne des Iflissen, en Kabylie littorale –, se trouve peut-être près de la boucle de l'oued Isser. Cela implique que, conformément à l'analyse éclairante que J. Matthews a donnée des quatre phases de la campagne de Théodose (13), les opérations sont revenues vers la zone où était née la rébellion, au voisinage de la vallée de l'oued Soummam, dans l'actuelle grande Kabylie (14). Le même historien rapproche la terminaison en -en de Igmacen/Igmazen de celle de Bellen et Suggen, autres chefs de tribus nommés dans le même chapitre, et du 'rebelle Faraxen', attesté dans une

https://biblioteca-digitala.ro

inscription du IIIe s. (*ILS* 2767). Il présente cette terminaison en -en (ou en -in) comme « caractéristique des noms de personne en libyque, tels qu'ils sont mentionnés dans de nombreuses inscriptions d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord romaine » (15).

Or le libyque est ancêtre ou proche parent des parlers berbères, formes éclatées du berbère primitif, dont le nombre a été estimé à 4 ou 5 mille (16) ! Et dans l'un de ces principaux parlers, le tamazight, resté majoritaire chez les Berbères du Maroc, Imazighen signifie « les Berbères ». Le mot, sous la forme que lui ont donnée les Grecs, remonte fort loin, jusqu'à Hérodote qui, en IV, 191, donne le nom de Maxyes (Mavxue") à des populations du Maghreb, proches du lac (ou fleuve) Triton, le Chott ed Djerid actuel, dans le sud tunisien. Le géographe Hécatée de Milet, cible des critiques d'Hérodote, appelait ces mêmes populations Mavzue" (Mazyes). Elles prétendaient, dit Hérodote, descendre des Troyens, c'est-à-dire, en fait, venir d'Asie mineure. Mais leur nom dérive en réalité d'une racine ancienne, probablement libyque (*maz), qui a servi à former plusieurs ethnonymes : celui des Mazaces, déjà cités par Lucain IV, 681 et Suétone, *Néron* 30, qui plus tard envoyèrent leur évêque à l'assemblée de Carthage en 411 (17) et au concile de Carthage en 484, et qui sont nommés encore plusieurs fois au VIe s. par Corippe parmi les plus dangereux adversaires du général Jean (18); celui surtout des Mazyces ou Maziques qui désigne de nombreux peuples en Maurétanie Césarienne et en Maurétanie Tingitane, peuple de chameliers d'après Végèce (19), déjà cité dans la Chronique d'Hippolyte (20), présentés dans le chapitre d'Ammien comme un peuple 'belliqueux et endurci', d'abord allié à Firmus, puis, en partie du moins, rallié à Théodose (21) et qui peuvent être localisés, à cette époque, « au sud du Zaccar, dans les montagnes de l'arrière-pays de Césarée et de Tipasa » (22). Ces diverses attestations de noms voisins, de formes dérivées mais évidemment tirées de la même racine (23), permettent de conclure que « les auteurs de l'Antiquité donnaient aux habitants du Maghreb leur vrai nom d'Imazighen » (24).

Tout laisse donc penser qu'Ammien a pris l'ethnonyme Imazighen ('les Berbères'), déjà légèrement déformé, à son époque, par le passage d'un système phonétique à l'autre ou, à la nôtre, par les aléas de la transmission manuscrite ou encore par les deux à la fois, mais aisément reconnaissable, pour un anthroponyme. La terminaison -en étant la marque du pluriel, qu'on trouve, par exemple, dans agelliden, pluriel de agellid 'roi', l'expression *rex Igmacen/Igmazen*, pour *rex Imazighen*, signifiait 'roi des Berbères'. Mais, ayant interprété *Igmacen/Igmazen* non comme l'ethnonyme mais comme un anthroponyme, Ammien était obligé d'ajouter, fautivement, mais 'logiquement', la spécification *nomine*. En lisant, comme nous le proposons, dans le prétendu nom du 'roi' celui de son peuple – en fait d'une ou de plusieurs tribus berbères-, nous pourrions apporter un début de justification à la forme corrigée par E et adoptée par les éditeurs. Il est cependant plus qu'improbable que ce soit la connaissance des réalités berbères qui ait amené l'humaniste de 1445 à substituer *Igmazen* à la leçon de V !

https://biblioteca-digitala.ro

Le maintien de la leçon *Igmacen* reste donc justifié en stricte logique éditoriale. En revanche, peut-être ne faudrait-il pas, en 29, 5, 53, normaliser, comme nous l'avons fait en suivant Gélénius et les autres éditeurs, le texte *Firmus ... tentus ab Igmacen custodiretur,* donné par V, en ajoutant une désinence d'ablatif (*Igmacene*), alors que E maintient ici *Igmazen* (Accursius adopte *Igmaze*, qu'il considère sans doute comme une forme d'ablatif). A défaut de pouvoir atteindre une certitude – la leçon *Igmazene* adoptée par Gélénius est-elle un retour à l'*Hersfeldensis* (M), modèle probable du *Fuldensis* (V), ou une conjecture classicisante d'humaniste ? –, la position adoptée par E – maintien à l'ablatif de la forme du nominatif – paraît la plus cohérente, si Ammien a bien eu la conscience linguistique nécessaire pour sentir qu'un nom irréductiblement étranger était indéclinable. Peut-être fallait-il alors plutôt éditer *ab Igmacen*, d'autant qu'en 29, 5, 27, l'expression *Suggen eorum ductore* semble bien montrer, malgré la lacune qui suit, que ce nom, berbère lui aussi (25), n'a pas été jugé, y compris dans V, susceptible d'être décliné.

Les expressions *malechus Podosaci(e)s nomine* et *rex Igmacen/-zen nomine* sont assez parallèles pour être rapprochées : *nomine* étant commun, *malechus* apparaît plus clairement encore comme l'équivalent de *rex*, donc comme un titre, non comme un anthroponyme. Une dernière question se pose : étant donné qu'Ammien ne connaissait pas directement l'Afrique – alors qu'il connaissait la Perse –, encore moins les peuples et les noms des peuples qui l'habitaient, est-il l'auteur – et le responsable- de la confusion de l'ethnonyme *Imazighen* avec un anthroponyme ? Son information étant indirecte, il est vraisemblable que la confusion se trouvait dans la source qu'il a utilisée, très probablement le rapport (*relatio*) que Théodose adressa à l'empereur et au Sénat à la fin de la guerre ou à la fin de chaque année de campagne (26), rapport(s) qu'il pouvait trouver dans le *Tabularium principis* et/ou dans les archives du Sénat : le caractère discrètement apologétique du récit répond peut-être aux soupçons, jalousies ou réticences avec lesquels l'action de Théodose avait été jugée à la Cour par des *obtrectatores maleuoli* (27) et son caractère triomphal (28) est peut-être pour quelque chose dans la condamnation et l'exécution du vainqueur juste après son succès. Ami ou du moins correspondant de Symmaque (29) et bien vu du Sénat, Théodose aurait péché par triomphalisme face au cruel et jaloux Valentinien, tel du moins qu'Ammien a cherché à en imposer l'image (30). A moins que, trouvant dans la relation officielle, l'expression prudemment anonyme *rex Igmacen/zen*, 'un roi des Berbères', destinée à ne pas nommer, c'est-à-dire à ne pas dénoncer aux yeux de ses compatriotes l'auteur de la trahison, Ammien ne l'ait interprétée lui-même comme contenant le nom propre de l'auteur de la capture et de la mort de Firmus et n'ait considéré la forme non déclinée *Igmacen/zen* équivalant à un génitif ('des Berbères') comme un nominatif apposé au titre 'rex' (31).On prendra son parti de ne pas connaître le nom propre de ce roi en considérant que c'eût été celui d'un félon !

https://biblioteca-digitala.ro

Notre dernier exemple nous permettra d'approcher moins le comportement linguistique d'Ammien, puisqu'il porte sur un nom latin, que l'exactitude et l'origine de son information. Il se trouve en 15, 10, 6, dans l'ensemble de chapitres que l'historien a consacrés à la Gaule, en prélude au récit des campagnes glorieuses qu'y mena Julien César de 356 à 361. Après avoir évoqué la situation géographique de la Gaule défendue de tous côtés par des remparts naturels, il indique ses quatre frontières correspondant aux points cardinaux. C'est la quatrième, celle qui 'fait face au soleil levant', les Alpes Cottiennes, qui nous intéresse ici. Après avoir rappelé l'histoire du roi Cottius, adversaire déterminé puis vassal fidèle d'Auguste, et la construction par ses soins d'une véritable route, 'voie médiane, raccourcie et commode', il décrit de façon pittoresque les dangers qui guettent les voyageurs « venant des Gaules », tant au printemps qu'en hiver. Puis au § 6, changeant brusquement de perspective, il détaille l'itinéraire, cette fois du point de vue de ceux qui viennent d'Italie, en donnant les principales étapes du *cliuus Italicus* – 'la montée du côté de l'Italie'– à partir de *Segusio* (Suse) jusqu'au castellum de *Brigantia* (Briançon) en passant par la *statio nomine Martis* (Oulx) et par le *Matronae uertex* (le col de Montgenèvre, alt. 1804 m). Ses indications sont corroborées par les différents Itinéraires (32) et par les observations que chacun peut toujours faire sur le terrain (33).

Toutefois, jugeant l'expression *Matronae uertex* digne d'une explication, Ammien, par un intérêt personnel pour l'étymologie dont on a d'autres preuves (34) et/ou pour répondre à la curiosité attendue du public, croit devoir préciser l'origine de ce toponyme : 'ce nom lui a été donné à cause de la chute d'une femme noble' (*Matronae uerticem cuius uocabulum casus feminae dedit nobilis*). L'étiologie du nom est à fois trop précise et son expression trop vague pour ne pas susciter des interrogations : *casus* signifie-t-il 'chute', conformément au contexte étroit, celui des glissades et culbutes à redouter, ou plus généralement 'accident', voire 'malheur' ou 'mésaventure' ? *Nobilis* signifie-t-il 'noble', au sens sociologique, c'est-à-dire au IVe s. clarissime ? Ce serait alors une *clarissima femina* qui aurait été victime de la chute ou de l'accident, mortel ou non, ce n'est pas précisé; mais l'accident a pu aussi se produire à une époque antérieure. Ou signifie-t-il une 'personne distinguée', plus vaguement encore une 'femme connue' ? L'expression a bien un caractère contradictoire : elle est à la fois précise et vague, plus exactement elle a l'air d'être précise et reste évasive, comme si elle était destinée à donner à la curiosité des auditeurs-lecteurs la réponse minimale d'un historien peu sûr de son fait.

Cette explication est pourtant reprise dans l'article Matrona du *PW* (35) dont l'auteur a ignoré qu'on dispose, sur l'itinéraire alpin partant de la Gaule pour arriver à Turin en passant naturellement par le *mons Matronae* et par Suse, d'un autre témoignage littéraire au moins aussi important : l'*Itinerarium Brigantionis castelli* de l'évêque-poète Ennode de Pavie (473–521). Ce poème de 26 distiques élégiaques (36) rapporte les impressions de voyage d'un homme d'église, secrétaire

https://biblioteca-digitala.ro

de l'évêque Epiphane de Pavie ou diacre de l'évêque Laurent de Milan, selon la date qu'on attribue au poème, chargé d'une mission qui devait l'amener à Turin et peut-être au-delà. Ce voyage a été effectué en été, le même jour y fait alterner dans les hauteurs alpines une chaleur et une froidure également insupportables, le chemin est semé de dangers. Il passe par le Montgenèvre comme l'attestent les vers 23–30 :

Matronas taceo scopulos atque inuia dictas
In foribus blandas, cetera difficiles.
Inlexit miseros facies depicta uiantes
Calcatae diras mox peperere neces.
Nominibus propriis nil fallit sacra uetustas
Tot leti formas sic uocitare uolens.
Scrupea discissis pendebat semita plantis
Nec uisu facilis, credite, callis erat,

que nous proposons de traduire ainsi : « Je passe sous silence les rochers acérés et les passages infranchissables appelés Matrones, séduisantes au début, difficultueuses pour le reste. Leur face peinte séduit les infortunés voyageurs. Mais une fois foulées, elles produisent bientôt des morts terribles. Avec des noms qui lui sont propres, l'Antiquité sacrée ne donne en rien le change, voulant ainsi appeler tant de formes du trépas. Une sente rocailleuse était suspendue sous nos pieds déchirés et le chemin n'était pas, croyez-m'en, facile à voir ».

Venant de Gaule et attaquant la route de Montgenèvre à partir du *castellum* de Briançon pour se rendre à Turin (37), Ennode se trouve dans la même situation que les voyageurs « *e Galliis uenientibus* » d'Ammien et, par conséquent, affronté aux mêmes difficultés. Son texte, certes poétique, n'en contient pas moins des éléments de réalité fort intéressants, même si, par la suite, il se livre à quelques variations libres en comparant son itinéraire au labyrinthe de Dédale et le sommet du col à l'Olympe (*sic*) sur lequel se poserait ... la colombe de Noé (38). L'énumération des affluents du Pô, lui-même désigné par l'énigmatique et saisissant raccourci *fluviale pelagus*, 'le fleuve-mer', la Duria, aujourd'hui la Dora Riparia dont la route cottienne domine la vallée profondément encaissée, mais aussi l'impétueux Sessis (la Sesia), la Stura et l'Orgus (l'Orco) (39), replonge le lecteur dans la réalité physique à laquelle vient succéder la réalité spirituelle, celle des tombeaux des martyrs de Turin auprès desquels le voyageur-pélerin se réjouit de pouvoir oublier ses affres passées (40).

Mais l'élément de réalité le plus intéressant pour nous est contenu dans les vers 23–24, et tout particulièrement dans le nom au pluriel *Matronas,* d'autant plus que ce toponyme appartient en propre (*nominibus propriis*) à l' 'Antiquité sacrée'. D'après Ennode, les rochers et les passages de Montgenèvre étaient depuis la haute Antiquité nommés *Matronae*, les Matrones ou les Mères. On ne peut pas manquer de reconnaître sous ce nom les très anciennes divinités celtiques de la fécondité : appelées dans les inscriptions, principalement des ex-voto, selon les lieux *Matres*,

https://biblioteca-digitala.ro

surtout en Grande-Bretagne, *Matrae*, surtout en Narbonnaise, *Matronae*, surtout en Germanie inférieure et en Cisalpine, elles sont groupées généralement, dans les monuments figurés, par trois, quelquefois par cinq, et portent sur les genoux des corbeilles abritant un bébé ou contenant des céréales et des fruits (41). De ces trois noms, *Matronae* est de loin le plus fréquent en Gaule cisalpine où se situe l'itinéraire indiqué par Ammien et par Ennode (42). Ces divinités protectrices étaient patronnes des soldats, celtes ou germains, enrôlés dans l'armée romaine, comme les *Equites singulares* casernés au Latran, mais aussi des provinciaux et des voyageurs; elles furent ensuite associées, dans le cadre habituel de l'*interpretatio romana*, à des divinités du panthéon gréco-romain, Junon, Jupiter, le dieu des sommets, Mercure, Silvanus (43). Tout porte à croire qu'avant même la construction de la véritable route par les soins du roi Cottius (8 avant J. C.) se trouvait au sommet du col de Montgenèvre, *in Alpe Cottia* disent les Itinéraires (44), un sanctuaire des *Matronae*, une triade vraisemblablement, sans qu'on puisse exclure qu'il s'agissait du sanctuaire et du culte d'une seule *Matrona* (45).

Depuis les invasions celtiques – la première, menée par Bellovèse et Ségovèse, fils d'Ambigat, emprunta cette voie au VIe s. avant J. C. (46) –, ce culte et le sanctuaire qui sans doute l'abritait (47) avaient eu de multiples occasions d'être établis par des soldats attachés à l'un de leurs cultes régionaux les plus populaires ou par les provinciaux eux-mêmes, celtes ou celtisés. Si la plupart des inscriptions datées sont du IIe s. après J. C., la plus ancienne, découverte près du Lac majeur, est dédiée par l'affranchi Narcisse à l'empereur Caligula (48). Ce culte et ce sanctuaire païens avaient-ils subi une lente mais complète désaffection ou avaient-ils brutalement été supprimés par la politique religieuse des empereurs chrétiens à l'époque d'Ammien ? Cela expliquerait pareillement l'ignorance de celui-ci. Avaient-ils, au temps d'Ennode, connu un renouveau sous la forme christianisée de la vénération des 'trois Maries', ce qui expliquerait qu'il est mieux renseigné qu'Ammien et qu'il emploie le pluriel *Matronas* (49)?

En jouant amèrement sur le nom maternel et protecteur – le mont de la Mère-- que l'Antiquité, certes 'sacrée' aux yeux d'un poète cultivé, mais néanmoins païenne, donc trompeuse (*fallit*), avait attribué au lieu et les multiples dangers mortels (*tot leti formas*) que son franchissement faisait courir aux voyageurs, Ennode atteste que le nom au moins et son sens s'étaient maintenus jusqu'au VIe s. Ces dangers étaient sans doute exagérés par l'amplification littéraire et les traditions du récit de voyage. Mais l'homme n'aimait pas les pays montagneux, symboles pour lui de sauvagerie et d'ignorance. Il détestait même les Alpes qu'il reprochait vertement à Astyrius, l'un de ses parents et correspondants, d'avoir choisies comme lieu de résidence (50). Ses préférences allaient vers les villes, sanctifiées par les églises, les monastères, les tombeaux des martyrs (51).

Le témoignage personnel d'Ennode, qui vient confirmer les multiples documents épigraphiques et archéologiques découverts en Gaule cisalpine sur le culte des *Matronae*, permet donc de récuser de façon quasi certaine l'explication anecdotique donnée par Ammien. Reste à expliquer la source de cette erreur. Elle

https://biblioteca-digitala.ro

serait sans doute à chercher dans les conditions concrètes dans lesquelles le soldat d'origine grecque qu'il était dans sa jeunesse a connu les Alpes. Il les a traversées en toute hâte dans les deux sens, appelé par les nécessités du service, dans le *consortium*, l'état-major du *magister equitum per Orientem* Ursicinus envoyé à Cologne pour y réduire l'usurpation du général d'origine franque Silvanus. Le premier passage, à partir de Milan, se fit à cheval au cours de l'été 355, puisque Silvanus prit la pourpre le 11 août et fut assassiné, par les soins d'Ursicinus, le 7 septembre 355 (52). Le retour se fit également en été, en 357, puisqu'Ammien n'assista pas à la victoire remportée par Julien sur les Alamans à Argentoratum (53). Donc ni à l'aller ni au retour, il n'a affronté personnellement les dangers que présente la route au printemps (§ 4 *praesertim uerno tempore*) et en hiver (§ 5 *Hieme uero*). Cet aller et retour rendrait peut-être compte, dans l'ordre inverse, du changement de point de vue entre *e Galliis uenientibus* (itinéraire du retour) et la succession *planities* (plaine de Salbertrand), *statio nomine Martis* (Oulx), *Matronae uertex* (Montgenèvre), *castellum Brigantiam* (Briançon), itinéraire détaillé de l'aller. Ammien s'est-il alors renseigné auprès des habitants, « bons connaisseurs des lieux » (54), non seulement sur les dangers de cette route de montagne et sur la façon d'y faire face (55), mais aussi sur l'origine du nom *mons Matronae* ? Ces paysans lui ont-ils donné une explication fantaisiste parce que le sanctuaire et même le souvenir des *Matronae* celtiques avaient disparu des lieux, alors qu'Ennode, lui, le trouvait vivant dans les livres légués par la *sacra uetustas* (56) ?

L'explication par la hâte du 'voyageur' – à ce moment, Ammien, jeune Protecteur de vingt ans, la peur au ventre, n'avait rien d'un touriste tranquille et curieux ! (57) – et par l'ignorance de ses informateurs est plausible. Mais il en est une autre : au début de l'ensemble des chapitres préparatoires au récit de l'action de Julien en Gaule (15, 9–12), Ammien a indiqué qu'il suivrait la *fides*, la véracité, de l'historien Timagène d'Alexandrie, amené prisonnier à Rome en 55 avant J. C., «Grec à la fois par l'exactitude et par la langue » (*et diligentia Graecus et lingua*), qu'il se chargerait pour sa part de dissiper l'obscurité (éventuelle) de son prédécesseur et qu'il donnerait les mêmes informations avec « précision et clarté » (58). Il serait commode de pouvoir rejeter l'erreur sur la source de notre historien, le gréco-égyptien Timagène, historien de cabinet, n'ayant jamais, sans doute, rien vu de la Gaule ? Cette 'solution', propre à exonérer Ammien, paraît toutefois peu acceptable : s'il avait trouvé une information suspecte chez Timagène, il devait la vérifier et, la trouvant erronée, l'éliminer ou la contredire. Surtout, l'influence de Timagène paraît clairement limitée au problème de « l'origine première des Gaulois », sur laquelle « les auteurs anciens n'ayant laissé qu'une connaissance imparfaite du sujet », c'est Timagène, « par la suite, qui a rassemblé à partir de livres multiples » ce qu'Ammien va maintenant exposer (59). Seul le chapitre 9 repose donc sur Timagène, sans qu'on puisse certes exclure qu'Ammien ait utilisé dans les chapitres suivants certaines indications venant de lui. Dans ces chapitres, ses connaissances personnelles, les choses vues, les informations recueillies, les

https://biblioteca-digitala.ro

documents auxquels il a accédé pour exposer la géographie administrative de la Gaule ont joué le rôle essentiel. Comment admettre qu'il ait pu ajouter à un tableau historico-géographique aussi bien informé et généralement aussi exact une 'bourde' malencontreusement cueillie chez Timagène ?

Serait-il possible de concilier les deux explications de *mons Matronae*, celle d'Ammien et celle d'Ennode, qui est aussi celle des historiens contemporains, qui ignorent son *Itinerarium Brigantionis castelli* ? Après tout, dirait-on par exemple, la *femina nobilis* d'Ammien a pu faire une chute qui ne fut pas mortelle et, en reconnaissance, faire ériger un autel aux *Matronae* ou à la *Matrona* du lieu. Les deux étiologies du nom se réfèreraient à deux faits distincts dans le temps et néanmoins liés. Nous ne croyons guère à la possibilité d'une connexion aussi directe. Mais, à moins qu'il ne s'agisse d'une simple rencontre ou coïncidence, peut-être existe-t-il un lien, qui nous reste obscur, entre la *femina* de l'un et les *Matronae*, les divinités Mères, protectrices, de l'autre. Car le nom *Matrona* n'est pas seulement le plus utilisé dans la partie occidentale de la Celtique du Pô. Mais, sur les 114 inscriptions 'aux Mères' qu'on y trouve, un fort pourcentage (une sur quatre) est le fait de dédicantes (60). Et parmi les 400 inscriptions concernant les *Matres, Matrae, Matronae* dont les historiens font état, toutes régions confondues, il semble s'établir, entre les dédicants, une distribution selon le sexe : les *Matres* sont majoritairement honorées par des hommes, les *Matronae* majoritairement par des femmes, sans doute parce que les fonctions qui leur étaient affectées correspondaient à des fonctions et à des gestes spécifiquement féminins (61).

On le voit, une enquête menée sur des noms propres a priori de nature très éloignée, un titre sémitique (*malechus*), un ethnonyme berbère (*igmacen/igmazen*), un toponyme latin (*mons/uertex Matronae*), soulève des problèmes qui vont de l'établissement du texte à sa traduction et à son interprétation. Elle permet de toucher modestement à certains aspects de la méthode d'Ammien. Même si elle a pu être critique, comme il se doit, elle n'amène pas pour autant à dévaloriser son information, son exactitude ou sa clairvoyance : il est le seul à indiquer la part prise par les Sarrasins du Malek Podosacès dans l'embuscade tendue à Hormisdas, le seul aussi à donner un récit complet et circonstancié de la révolte de Firmus et des campagnes de Théodose et, tout particulièrement, à nous faire connaître la part décisive que prit, dans la capture et la mort du rebelle, certain « roi des Berbères » et, en fin de compte, son explication de *Matronae uertex* recèle peut-être une part de vérité (62). Affronté dans les trois passages analysés aux problèmes difficiles posés par la différence des langues, l'éloignement spatial, la fragilité spécifique de la transmission et de la compréhension de l'information orale, il nous offre au contraire l'occasion de constater qu'un historien, si scrupuleux soit-il, ne peut qu'approcher de la vérité ou que livrer une vérité partielle. Constatation que nous devons commencer par nous appliquer à nous-même, tant nous sommes peu sûr d'avoir pu saisir, dans cet hommage à l'auteur de « La poétique de l'histoire chez Ammien Marcellin », cette vérité certaine à laquelle l'historien, sachant bien ne jamais pouvoir l'atteindre, reste d'autant plus fièvreusement attaché.

https://biblioteca-digitala.ro

NOTES

1. Zosime rapporte le même épisode d'une manière plus détaillée en III, 15, 4–5, éd. F. Paschoud, t. II 1, p. 31, mais, ce qui nous importe ici, sans mentionner le rôle des Sarrasins, à plus forte raison celui de leur chef Podosacès. On sait qu'il suit de très près l'historien Eunape de Sardes. Celui-ci ne lui fournissait pas cette information qui apparaît donc comme personnelle à Ammien.

2. AMM. 25, 6, 10 : le passage, placé dans le portrait final, évoque rétrospectivement ce refus de Julien.

3. AMM. 23, 3, 8 où leurs chefs sont qualifiés de *reguli*.

4. Cf. J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London, 1989, p. 353 : « desert Arabs of any degree or category of nomadism actually lived near subsistence level, with little disparity of wealth between individuals and little functional specialisation of their society, which is at least partly consistent with Ammianus' description of them as warriors of equal standing or fortune, 'omnes pari sorte bellatores' 14. 4. 3 ».

5. *The Roman Empire* ... p. 351–352.

6. J. den Boeft, J. W. Drijvers, D. den Hengst, H. C. Teitler, *Philological and historical Commentary on Ammianus XXIV*, Leiden (Brill), 2002, p. 37–38.

7. L'historien ecclésiastique Sozomène, VI, 38, 10–13 fait état de fortes affinités et ressemblances entre les Sarrasins, tribus arabes semi-nomades des confins, les anciens Ismaëlites, descendants d'Abraham, et les Hébreux.

8. Cf. F. Thélamon, *Païens et chrétiens au IVe s. L'apport de l' 'Histoire ecclésiastique' de Rufin d'Aquilée*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981, p. 123–147, en particulier p. 128–129. R. Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945 (Etudes palestiniennes et orientales), indique, p. 242, que le premier phylarque arabe scénite connu, Aréthas, écrivait à l'empereur Claude au milieu du Ier s. et donne, p. 242–243, la liste de 16 inscriptions grecques mentionnant des tribus d'Arabes scénites avec plusieurs fois le nom de leur phylarque (ces documents proviennent de la frontière de l'Euphrate, de Syrie, de Palestine et d'Arabie).

9. Cette traduction est proche aussi de celle de F. Thélamon, *Païens et chrétiens* ..., p. 130 : « un certain Malik, dit Podosacès, phylarque des Saracènes assanites ». Les Assanites pourraient être, d'après J. Matthews, *The Roman Empire* ... p. 352, les Ghassanides (ou Rhassanides), mieux connus : ces princes du Sud de l'Arabie gouvernaient les tribus arabes de la Palmyrène et de la Palestine depuis le IIIe jusqu'au VIIe siècle, où ils furent vassalisés par les Byzantins.

10. Une difficulté est soulevée dans *Philological and Historical Commentary of Ammianus Marcellinus XXIV*, p. 37, à propos du génitif *Podosacis* : l'usage d'Ammien est d'employer dans ce cas le nominatif, qui serait *Podosaces*, précisément la leçon adoptée par Gélénius. D'abord, la confusion e/i est fréquente dans V; ensuite Gélénius peut avoir restauré *Podosaces* sur la foi de M; enfin, il conviendrait de vérifier si dans *tous* les emplois de *nomine*, le nom propre est au nominatif (en 15, 10, 6, on a *stationem nomine Martis*)

11. Cf. F. Thélamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle* ..., 1981, p. 137–143 (les conversions se poursuivirent au delà puisqu'en 420 le phylarque sarracène païen Aspébètos fut converti par Euthyme : voir Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Euthyme*, 10.

12. SALL. Jug. 102–113.

13. *The Roman Empire* ..., p. 369–370.

14. J. Matthews, *The Roman Empire* ... note à la p. 370 : « The campaigns had in these well-defined stages encompassed the mountain mass of the Grande Kabylie and the Mitidjian Atlas, first advancing by the Oued Soummam through the Kabylie and after the western excursion along the course of the Chélif, and the pursuit of Firmus to distant parts, returning by the axial road from Auzia to Sitifis ».

15. *Ibid.* p. 372. Cf. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, 1920, chap. 5 « La langue libyque », qui souligne que la désinence –asen se trouve dans plusieurs noms propres en libyque (p. 315) .

https://biblioteca-digitala.ro

16. A. Basset, *La langue berbère*, Oxford, 1952, p. 1 : « cette langue s'éparpille ... en une poussière de parlers, de 4 à 5 mille peut-être pour quelque cinq millions d'individus ». Cf. AMM. 29, 5, 28 *dissonas cultu et sermonum uarietate nationes plurimas* (confirmé par Corippe 5, 36 *uarias linguas*). Parmi les principaux territoires où se parle aujourd'hui « le » berbère, A. Basset, p. 2, cite « à cheval sur les départements d'Alger et de Constantine, le grand bloc de la Kabylie, de Ménerville à Takitount, de la mer aux pentes sud du Djurdjura », zone qui est précisément celle de la rébellion de Firmus et des campagnes de Théodose.

17. Actes de la Conférence de Carthage (éd. S. Lancel, *SC* t. IV, n° 373, 1991, p. 1419 notice complète renvoyant au texte t. II p. 902–903). J. Desanges, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique, à l'Ouest du Nil*, Dakar, 1962, p. 111–112. Benenatus Mazacensis est nommé dans la *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae* (*CSEL* 7, p. 122), comme ayant participé à l'assemblée des évêques convoquée à Carthage en 481 par Hunéric.

18. CORIPP., Ioh. I, 549 ; IV, 724 et 1020 ; VI, 167, 450, 600 ; VIII, 305 (éd. Partsch dans *MGH A. A.)*, toujours sous la forme du singulier collectif Mazac.

19. VEG., mil. 3, 23 (éd. C. Lang, Teubner, p. 115 : *Camelos aliquantae nationes apud ueteres in acie produxerunt et Vrcilliani intra Africam uel ceteri Mazices hodieque producunt*).

20. *Chron. min.* I, p. 107 (Chronographus anni CCCLIIII) : Lib. gen. I, 68 (Mazicei), Chron. Alex. LXVIII (Mazici).

21. AMM. 29, 5, 17 ; 5, 21 ; 5, 25 ; 5, 26 ; 5, 30 ; 5, 51.

22. Cf. éd. CUF, t. VI, note 141, renvoyant à J. Desanges, *Catalogue des tribus* ..., p. 63.

23. On pourrait, d'après la notice Mazikes de Dessau dans *PW*, XV 1, 1931, c. 5–6, rapprocher aussi de ce peuple les Masokes de Ptolémée IV, 1, 10 (en Maurétanie Tingitane) et IV, 2, 19 (en Maurétanie Césarienne), les Maxitani nommés par Justin, abréviateur de Trogue-Pompée, XVIII, 6 (*Rex Maxitanorum Hiarbas*), les « Macares nomades » de Corippe, Johannide 2, 62 et les Mazoes, « nomades de Libye », de Stéphane de Byzance.

24. J. Servier, *Les Berbères*, Paris, PUF, 1990 (4ème éd.) , p. 11.

25. Cf. J. Matthews, *The Roman Empire* ... p. 372 (mais le passage cité, Aug. *Ep.* 16, 2, donne Migginem, forme déclinée d'accusatif à partir de Migg-in). D'après une grammaire de la langue berbère, Suggen, de la racine SGN (être noir) signifie 'il est noir'.

26. G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin* ..., Paris, 1978, p. 206–208.

27. AMM. 29, 5, 23.

28. AMM. 29, 5, 56 : *Sitifim triumphanti similis redit.*

29. Voir en particulier SYMM. *Ep.* X, 1 à Théodose (citation et commentaire dans G. Sabbah, *La méthode* ... p. 208, note 165).

30. Image résumée dans le portrait final 30, 8, 2 (*crudelitas*) et 30, 8, 10 (*inuidia*).

31. AMM. 29, 5, 46 *Igmacen ... abscessit* ; 53 *tentus ab Igmacen custodiretur* ; 55 *quod dolenter ferens Igmacen.*

32. E. Desjardins, *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, Paris, 1878, t. I, p. 82–85 (Itinéraire d'Antonin, Table de Peutinger, Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem, Anonyme de Ravenne) et K. Miller, *Itineraria romana. Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart, 1916 (réimpr. Rome, l'Erma, 1964), p. 228–230 (qui signale L'*Itinerarium* d'Ennode en le situant autour de 500).

33. M. A de Lavis-Trafford, « Italicus clivus d'Ammien Marcellin », dans *Travaux de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Maurienne*, Saint-Jean de Maurienne, t. XII, 1955, p. 50–57.

34. Par exemple en 18, 6, 16 (explication étymologique par deux racines sémitiques d'un toponyme : *nemorosum quendam locum ... Meiacarire nomine, cui fontes dedere uocabulum gelidi*) ou en 24, 2, 7 (explication étymologique d'un toponyme perse : *alia (pars fluminis) Naarmalcha nomine, quod fluuius regum interpretatur*).

35. *P. W.* t. XIV, 2, 1930, c. 2300 Wackernagel: « Der Name M. nach Ammian (XV, 10, 6) von einem unglücksfalle herrühen, den dort eine vornehme Dame erlitten hatte ».

36. C'est le n° CCXLV, carm. I, 1, de l'éd. de Vogel, *MGH A. A.*, p. 193–194.

https://biblioteca-digitala.ro

37. C'est la solution générale à laquelle s'en tient sagement S. A. H. Kennell, *Magnus Felix Ennodius. A Gentleman of the Church*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, aux p. 89–90. M. Carini, 'L'Itinerarium brigantionis castelli di Ennodio : una nota preliminare', dans *Atene e Roma*, 33, 1988, p. 158–165, se veut plus précis (objet de la mission d'Ennode ? évocation du voyage aller ou retour ? date de la composition 506 /507 ?), mais conclut qu'Ennode rapporte en poète des impressions de voyage sans s'astreindre à suivre les détails d'un itinéraire.

38. *Itinerarium*..., v. 31–36 : *Quid labyrintheos, priscorum fama, recessus/ ... cum torsit rectum Dedalus ingenio ... / per summum portat Olympi /quo liquidum tranans ire columba ualet.*

39. *Itinerarium* v. 39.

40. *Itinerarium* v. 45–48.

41. Cf. M. Ihm, dans W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, c. 2464–2479, art. Matres, Matronae, Matrae (avec les figures des monuments de Rödingen, de Mümling-Crumbach, de Lyon, de Londres et d'Avigliana (groupe de 5 *Matronae*). L'étude fondamentale reste celle de M. Ihm, « Der Mütter –oder Matronenkultus und seine Denkmäler », dans *BJ*, H. 83, 1887, p. 1–200.

42. Sur les cols des Alpes et particulièrement celui de Montgenèvre, voir R. Chevallier, *La romanisation de la Celtique du Pô*, BEFAR n° 249, 1983, p. 12–15.

43. Cf. J. Vendryès, *Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves*, Paris, 1948, t. III, Coll. Mana, 2, p. 275–277 et surtout C. B. Pascal, *The cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles, 1964, Coll. Latomus n° 75, p. 116–123 (Mother Goddesses).

44. Cf. E. Desjardins, *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, Paris, 1878, t. I, p. 85, t. 3, p. 322. L'appellation Montgenèvre est d'époque médiévale (t. I, p. 83).

45. Pour répondre à l'objection : pourquoi *mons Matronae*, qui est le nom reçu dans les Itinéraires, et *Matronas* chez Ennode ?, on constate que *Matrona* est quelquefois représentée comme un personnage isolé : voir J. A. Hild, art. Matres, dans *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, p. 1635–1639, à la p. 1637 et J. Vendryès, *Les religions des Celtes* ..., p. 277 : « Parfois la déesse est seule, mais sur certains monuments, deux, plus souvent trois déesses sont représentées » (sur la 'valeur singulière' du nombre ' trois' chez les Celtes, p. 250). Une interprétation toute grammaticale est également possible : l'attribut *Matronam* est devenu *Matronas* par attraction du sujet pluriel *scopulos*.

46. LIV. 5, 34, 8 : *Ipsi per Taurinos saltus Alpis transcenderunt* (cf. E. Desjardins, *Géographie historique et administrative*... p. 84).

47. Cette station-sanctuaire portait le nom de *Druentium* ou *Summae Alpes*, d'après R. Chevallier, *La romanisation de la Celtique* ..., p. 13.

48. Cf. C. B. Pascal, *The Cults of Cisalpine Gaul*, p. 117.

49. Aujourd'hui encore, des statuettes métalliques de la Vierge, hissées par des guides chamoniards au XIXe siècle, se trouvent au sommet de six aiguilles du Mont-Blanc.

50. ENN. Ep. I, 24 et II, 12.

51. S. A. H. Kennell, *Magnus Felix Ennodius* ... p. 90 : « his 'itinerary' is an unambiguous narrative of return from the wider, the wilder world to the edifying sanctuary of edifices » ; S. Gioanni, *Lumière de Rome, lumière de l'Eglise*, thèse dactyl. 2004 , t. I, p. 200–202 (« Montagnes et cités : une géographie des personnes et des sentiments »).

52. Cf. AMM. 15, 5, 17–31.

53. Le 25 août 357 : cf. AMM. 16, 12.

54. *Locorum callidi* : 15, 10, 5.

55. 15, 10, 4 (attacher à l'arrière des véhicules, par de grosses cordes, des bœufs et des hommes tirant de toute leur force en sens inverse pour freiner la descente) et 5 (planter des pieux de bois dressés au dessus des congères pour indiquer le chemin sûr).

56. Peut-être aussi, comme nous l'avons déjà dit, en raison de la christianisation du culte des *Matronae* (cf. J. A. Hild, art. *Matres*, dans *Dictionnaire des Antiquités* ... p. 1639 : « A l'époque du christianisme triomphant, les assimilations continuèrent : la triade des *Matres* devint celle des trois Maries, transformation d'autant plus aisée que la forme populaire *Mairae* devenait sans peine *Mariae* ... »).

https://biblioteca-digitala.ro

57. AMM. 15, 5, 23 : *solum de se metuens quisque .... Vt bestiarii obiceremur intractibilibus feris.*

58. AMM. 15, 9, 2 : *cuius fidem secuti, obscuritate dimota, eadem docebimus distincte et aperte.*

59. AMM. 15, 9, 2 : *Ambigentes super origine prima Gallorum, scriptores ueteres notitiam reliquere negotii semiplenam, sed postea Timagenes, et diligentia Graecus et lingua, haec quae diu sunt ignorata collegit ex multipicibus libris.*

60. C. B. Pascal, *The Cults* ..., p. 119. Sur ces 114 inscriptions, 83 sont des ex-voto. Noter, *ibid.*, que les *Matronae*, fonctionnant apparemment comme *Triviae*, l'une de leurs fréquentes épithètes, reçoivent la dédicace d'un *compitum* restauré dans les Alpes Cottiennes (*CIL* V, 7228).

61. Cf. J. A. Hild, dans *Dict. des Antiquités*, p.1636, toutes régions confondues (« Aux *Matres* les hommes s'adressent plus que les femmes; et les *Matronae* semblent honorées assez souvent dans des conjonctures et pour des intérêts particuliers à leur sexe ») et p. 1639 (les *Matres-Matronae* étaient considérées « d'une manière plus spéciale comme les protectrices de la femme, dont elles incarnaient la fonction la plus auguste ») et pour la Gaule cisalpine en particulier, C. B. Pascal, *The Cults* ..., p. 120 (« The cult of Mother-Goddesses in Cisalpine Gaul is distinguished from those of other provinces and from other cults in this province by the high proportion of dedications from women »).

62. Non dépourvue de tout fondement paraîtrait finalement l'hypothèse selon laquelle ce serait une femme qui aurait dédié une inscription à *Matrona* au Montgenèvre, ce qui aurait donné lieu à l'appellation *Mons Matronae*, réduit du reste à *Matrona* dans certains Itinéraires, par exemple l' *Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem*, 556 : *Mansio Byrigantum. Inde ascendis Matronam. Mutatio Gesdaone. Mansio ad Marte. Ciuitas Secussione. Inde incipit Italia*. Cf. R. Chevallier, *La romanisation* ... p. 21.

Université Lumière Lyon 2

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MARIANA BĂLUȚĂ-SKULTÉTY

DICTA CATONIS

În zilele noastre, asistăm la o adevărată renaştere a culegerilor de aforisme adunate din diferite surse, care oferă cititorului o multitudine de sfaturi valoroase la care să reflecteze, precum şi idei pentru viaţa de toate zilele, atât de gustate de societatea contemporană. Considerăm că e vorba de o renaştere, cu toate că ar fi poate mai nimerit să punem în evidenţă continuitatea unui proces de înflorire[1], căci acest gen nu e nou în istoria editării de carte: cunoaştem opere de aceeaşi factură nu doar din spaţiul grecesc antic, ci cu mult mai vechi, creaţii ale populaţiilor din India sau ale sumerienilor.

În ce priveşte păturile de cititori cărora li se adresează, putem vorbi, atât referitor la culegerile orientale, cât şi la cele europene, de o deplasare de accent: în timp ce în epocile vechi aforismele au jucat un rol important în activitatea didactică, astăzi nu mai putem stabili cu limpezime cui îi este destinat acest tip de lucrare şi cine este interesat de ea[2].

DEFINIREA GENULUI GNOMIC

Textele paremiologice – puternic influenţate, pe de o parte, de gândirea stoică şi, pe de altă parte (la nivelul tradiţiei manuscrise formate de-a lungul secolelor), de tradiţia creştină – constituie un domeniu de cercetare deosebit de incitant, mulţi fiind interesaţi de acestea mai cu seamă din perspectiva posterităţii lor. Nu le putem expedia socotindu-le pur şi simplu cugetări obişnuite, de zi cu zi, ce pot fi auzite din gura oricui, căci aceste *proverbia* sunt prezente în cele mai diferite epoci şi locuri, de la „povestirile" lui Chaucer până la vorbele de duh ale lui Anton Pan.

Nici în cazul culegerii *Dicta Catonis* definirea genului nu e mai uşor de făcut decât în alte cazuri: iniţial, *proverbium*, *sententia*, *gnoma*, *maxima*, *adagium* sau *aforisma* au fost, fiecare, categorii bine determinate, mai mult sau mai puţin independente una de cealaltă, în timp ce în zilele noastre, din cauza numeroaselor lor caracteristici comune, avem tendinţa să le conferim o accepţiune unificatoare şi să le definim ca pe nişte propoziţii în general scurte, care slujesc drept învăţătură – îndreptar pentru conduita omului – şi care sunt construite printr-o tehnică asemănătoare. În structurarea acestora, este evidentă, de exemplu, preferinţa pentru

[1] Cf. Roland Barthes, *La Rochefoucauld: Réflexions ou Sentences et Maximes* în *Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Le Seuil, Points, 1972, pp. 69–88.

[2] Cf. Claude Buridant, *Nature et fonction des proverbes* în *Revue des sciences humaines*, 163, 197[illegible]

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 123–137

https://biblioteca-digitala.ro

antiteză, brahilogie, elipsă, repetarea cuvintelor și repetarea sunetelor (aliterația, asonanța). Astfel se constituie un tezaur de proverbe de substanță populară, reelaborate însă adesea din perspectiva culturii savante. Filozofia înaltă se amestecă deseori în ele cu varianta ei vulgară[3], tradițiile antice cu cultura creștină medievală, în general însă pot fi socotite ca niște *devize* ale etern omenescului.

Termenul *proverbium* este el însuși un compus, realizat prin fuzionarea elementelor sintagmei *pro verbo esse* „a sluji ca parabolă". Civilizațiile arhaice și precreștine din Orientul mijlociu, Asia și Europa foloseau proverbe mai ales pentru uz didactic, care, adunate în culegeri de sumerieni și egipteni – cele două civilizații foarte vechi cunoscute prin scriere –, au circulat în tot Orientul Apropiat, încât grecii și latinii datorează numeroase proverbe, „vorbe memorabile", populațiilor antice din această zonă.

Pentru autorii antici – Aristotel, Sofocle, Theofrast, Quintilian, Cicero –, proverbul exprimă un concept din registrul adevărului. Ideea că adevărul e inclus și redat în sentențe a fost acceptată de retori, care clădesc fundamentul autorității proverbelor în discurs, Aristotel însuși evidențiindu-le în *Retorica* sa, când vorbește despre instrumentele stilistice ale intuitivității și dinamismului: „Comparația e bună dacă cuprinde în ea o metaforă, căci putem într-adevăr să comparăm scutul cu cupa lui Ares, ruina cu zdreanța casei [...] Toate acestea sunt tot atâtea comparații, iar comparația este [...] metaforă. Proverbele sunt și ele metafore de la gen la gen; de exemplu, dacă cineva duce acasă ceva de la care speră să obțină ceva bun, dar acest lucru îi provoacă o pagubă, asta e, se spune, «ca locuitorul [insulei] Carpathos cu iepurele său»" . (Aristotel, *Retorica*, 1413 a). Formulări scurte și semnificative, uneori sub formă de comparație, sentențele au aproape totdeauna scopul de a da reguli morale în viața curentă. Elemente utile datorită sfaturilor unanim acceptate ca bune, ce servesc de-a lungul întregii vieți, ele sunt definite și ca discursuri obscure, care trebuie să atragă atenția și să inspire respect, căci trimit totdeauna la un adevăr comun și recunoscut de toată lumea. Mărturii sub formă de aserțiuni considerate ca veridice, caracterizându-se prin vechime, incoruptibilitate și imperisabilitate, sentențele reprezintă punctul de inserție în discurs a științei comune a colectivității, prin care li se conferă autoritate. Pentru că nu sunt legate de individualitatea ideilor celui care le exprimă, retorii le utilizează adeseori atribuindu-le caracter metaforic sau alegoric, care permite adaptarea lor la context, mai ales în exordiu și în concluzie[4].

În timp ce proverbul se bazează pe un fond comun de înțelepciune reprezentând tradiția, maxima/sentența este un adevăr scris al cărui autor își asumă responsabilitatea. Critică, incisivă și uneori voit ironică, aduce o viziune nouă, nu repetă doxa asemeni proverbului, ci o repune sub semnul întrebării sau îi șubrezește fundamentul[5].

[3] Cf. Natalie Davis, Ann Zemon, *Sagesses proverbiales et erreurs populaires* în *Les cultures du peuple*, Paris, 1979.

[4] A.-J. Griemas, *Les Proverbes et les dictons* în *Du sens*, Seuil, Paris, 1970, pp. 309–314.

[5] Cf. Bernard Dupriez, *Gradus*, Paris, 1977, articolele *Maxime* și *Proverbe*; cf. și Jean Lafond ed., *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe et XVIIe siècles)*, J. Vrin, Paris, 1984.

https://biblioteca-digitala.ro

PATERNITATEA CULEGERII

Adunate în culegeri de păreri, *învăţăturile* formând o suită de precepte şi exemple solicită lectorului un efort de înţelegere, dar adevărurile conţinute în ele sunt eterne şi valabile pentru toată omenirea.

Autorii lor nu au intenţionat să trateze problemele pur filosofic, ci învăţătura lor se raportează la evenimente din viaţa cotidiană ce le conferă în orice caz o profundă veridicitate.

Culegerea de sentenţe *Dicta Catonis* are rădăcini în Antichitate, dar, în procesul transmiterii acestora peste secole şi ca urmare a popularităţii deosebite de care s-a bucurat autorul lor, textele s-au îmbogăţit cu elemente care nu figurau în forma iniţială, antică, a corpusului. Graţie modalităţilor moderne de critică de text, lucrarea conţine, în forma ei actuală, doar maximele a căror autenticitate este cea mai verosimilă: editorii textelor s-au străduit să cearnă adausurile medievale.

Nu se ştie cu certitudine cine este autorul sentenţelor cuprinse în culegerea *Dicta Catonis*. Unii cercetători consideră că autorul „Vorbelor memorabile ale lui Cato" (*Dicta Catonis*, cu forma prescurtată *Cato*) sau cel puţin al unei părţi a acestora este Cato cel Bătrân, al cărui nume s-a identificat atât de deplin cu noţiunea de moralitate, încât gânditorul antic a rămas modelul omului integru şi, până şi azi, când se vorbeşte de tărie de caracter, în minte ne apare, cu valoare emblematică, numele lui.

Cunoscut şi sub denumirea de Cato Censorius, Cato cel Bătrân a trăit în ultimele decenii ale secolului al III-lea şi prima jumătate a veacului al II-lea a.Chr. Pe lângă bogata activitate politică (de numele lui e legată celebra sintagmă privitoare la distrugerea Carthaginei *ceterum censeo CARTHAGINEM DELENDAM ESSE*), a avut meritul de a fi pus bazele stilului prozei latine. Tradiţia îi atribuie şi nişte *praecepta ad filium* „sfaturi către fiu" precum şi multe alte aşa-numite *dicta* „spuse, vorbe memorabile", reunite desigur după moartea lui.

Alţi cercetători au afirmat că un anume Dionysius Cato, poet latin, despre biografia căruia nu se ştie mai nimic, este autorul prezumptiv al unei culegeri de patru cărţi de sentenţe formând o suită de lecţii morale destinate tinerilor, exprimate în distihuri hexametrice şi intitulată *Disticha de moribus ad filium*. Un manuscris de la Paris (2659, din secolul al IX-lea) intitulează această lucrare *Liber Catonis philosophi*; un alt manuscris, văzut de Scaliger, avea titlul *Dionysii Catonis disticha de moribus*. Fabricius a stabilit data creării acestei lucrări în secolul al II-lea p.Chr., sub domnia lui Valentinian. Culegerea cu cele patru cărţi de distihuri, adesea asimilate cu *Carmen de moribus ad filium* de Cato Censorul, a exercitat o mare influenţă de-a lungul întregului Ev Mediu şi se ştie că a fost foarte mult folosită în şcolile medievale, dar manuscrisele, deşi foarte numeroase, sunt foarte incorecte[6].

[6] Cf. *La Grande Encyclopédie*, H. Lamirault et Cie Éditeurs, Paris, vol. 9, s.v. *Cato Dionysius*.

https://biblioteca-digitala.ro

Cel mai devreme în veacul al III-lea p.Chr. circula deja o colecţie antică de maxime ce poate fi considerată drept forma de bază a şirului de codexuri medievale conţinând sentenţe catoniene. La acest aspect trimite faptul că pe o inscripţie de la sfârşitul secolului al III-lea sau de la începutul celui de-al IV-lea – piatra tombală a **Alliei Potestas** – se face referire la una dintre maximele lui Cato. Aproximativ tot din această perioadă datează o scrisoare a unui anume **Vindicianus**, care, ca medic, aminteşte de faptul că unul dintre pacienţii săi, din cauza durerii provocate de o venesecţie, cita printre lacrimi din *Cato*, ca să se îmbărbăteze. Cunoaşterea sentenţelor lui Cato este evidentă în poezia lui **Dracontius** (secolul al V-lea). În ale sale *Dicta*, **Eugenius de Toledo** a utilizat şi el *Cato*; aşa se explică faptul că versurile sale au stat în Evul Mediu la baza creării şi adăugirii la cele patru cărţi din *Disticha Catonis* a unei a cincea.

Influenţa creaţiei catoniene este prezentă şi în creaţia poetică a lui **Maximinianus** (veacul al VI-lea), ca şi în manualul *Ars grammatica* a lui **Iulianus din Toledo**, unde figurează ca lectură pentru începători, imediat după însuşirea gramaticii lui Donatus[7].

STRUCTURAREA LUCRĂRII

Culegerea intitulată *Dicta Catonis* cuprinde patru mari secţiuni:

I. *Collectio distichorum vulgaris*;
II. *Codicum Turricensis et Veronensis appendix*;
III. *Collectio monostichorum*;
IV. *Ex Columbano quae videntur Catonis esse*.

Manuscrisele care păstrează textul în cea mai bună stare datează din secolele al IX-lea–al XII-lea.

Textul catonian care formează **prima secţiune** a culegerii *Dicta Catonis* şi poate fi reconstituit pe baza manuscriselor menţionate mai sus conţine un *Prologus* – recomandare în proză atribuită lui Cato şi adresată fiului său –, urmat de cincizeci şi şapte de „porunci" în proză, formate, în cea mai mare parte, din două-trei cuvinte, aşa-numitele *breves sententiae* „spuse, sentenţe scurte". Acestea par a fi scrise de autori diferiţi; unele, de inspiraţie pur antică, sunt destinate şcolarilor – *trocho lude* „joacă-te cu cercul!" (36), *aleam fuge* „evită jocul de zaruri!" (37), *litteras disce* „studiază literatura!" (38); altele se referă la atitudinea pe care trebuie să o aibă cetăţenii faţă de justiţie şi patrie – *foro parce* „stai departe de for!" (5), *magistratum metue* „respectă-l pe demnitar!" (11), *pugna pro patria* „luptă pentru patrie!" (23), *ad praetorium stato* „să te prezinţi în faţa tribunalului!" (33); altele indică originea creştină –*parentes ama* „iubeşte-ţi părinţii!" (2), *verecundiam serva* „fii respectuos!" (12), *minime iudica* „dă sentinţe [doar] în foarte mică măsură!" (53), *alienum noli concupiscere* „nu râvni la bunul altuia!" (54).

[7] Cf. J. Wight Duff şi Arnold M. Duff, *Introducerea* la *Minor Latin Poets*, Harvard University Press – William Heinemann Ltd., 1954.

https://biblioteca-digitala.ro

Breves sententiae sunt urmate de *Catonis disticha*, patru cărți cu distihuri formate din câte două versuri hexametrice; cu excepția primei cărți, celelalte încep cu câte un prolog: cartea a II-a are o introducere de zece hexametri, iar cărțile a III-a și a IV-a de câte patru hexametri. Prologurile nu sunt desigur antice: autorul introducerii la cartea a doua nu putea fi Cato Censorius, pe de o parte pentru că vorbește despre Vergilius, Ovidius, Lucanus, care au trăit mult mai târziu, după Cato cel Bătrân, și, pe de altă parte, deoarece nu mai știa că poetul care a cântat „războaiele punice" nu este Lucanus (autorul descrierii în versuri a războiului civil dintre Caesar și Pompeius), ci Silius Italicus, care a scris *Punica*.

Cele patru cărți pot fi socotite drept nucleul colecției catoniene.

Nu putem decela în această culegere vreun principiu tematic sau alt tip de organizare a materiei. După opinia unor specialiști, scurtimea cărților s-ar putea explica prin folosirea lor în procesul de învățământ. Cu toate că scopul utilizării lor e cert, acest lucru nu reprezintă o condiție necesară pentru împărțirea unui text în cărți scurte; e de ajuns să avem în vedere textul lui Publilius Syrus, de pildă, care nu e împărțit pe cărți, deși reprezenta, ca și *Cato*, lectură școlară.

Secțiunea a doua conține un appendix cu nouă versuri, păstrate de manuscrisele de la Zürich și Verona, care însă nu figurează nicăieri altundeva.

Cea de a treia secțiune din *Dicta Catonis* este o culegere de monostihuri ce se află în numeroase manuscrise timpurii. Despre autorul acestora, opiniile sunt împărțite. Unul dintre editorii acestor monostihuri afirmă că autorul lor este Alcuin, care – așa cum reiese din multe pasaje ale operei sale – cunoștea bine *Cato*. Manuscrisele însă îl numesc drept autor pe Columbanus, călugăr irlandez din veacul al VI-lea, de numele căruia este legată o culegere de *praecepta vivendi*, formată din două sute șapte monostihuri.

A patra secțiune a culegerii *Dicta Catonis* e formată din cinzeci și două de versuri aflate la Columbanus, ce par a fi ale lui Cato, de unde și titlul acestei secțiuni *Ex Columbano quae videntur Catonis esse*.

Doar o parte a maximelor cuprinse în așa-numita *Monastica* (adică *monosticha*), ce reprezintă o culegere de monostihuri care în *Dicta Catonis* formează secțiunile a treia și a patra, este de origine catoniană, aparținând, așadar, celei mai vechi culegeri antice; dacă ținem seama de faptul că parțial culegerea este alcătuită din distihuri, am putea trage concluzia că o parte a monostihurilor ar putea fi la origine distihuri, iar altă parte – interpolări medievale realizate în același spirit. Complicata tradiție manuscrisă în acest caz își are explicația în faptul că textul a fost utilizat predilect ca material de studiu în învățământul primar și, tocmai din această cauză, multe părți ale textului au fost copiate, modificate și, în parte, chiar completate cu maxime în spirit creștin. Din păcate, cert este și faptul că – ținând seama tot de educația în spirit monoteist a tinerilor – secolele de creștinism au selectat și eliminat dintre sentențe pe cele care se refereau la credința politeistă, astfel încât acestea au fost pierdute pentru posteritate. Avem exemple de proceduri și mai „pioase": în unele situații, aforismele antice cu caracter materialist sau politeist au fost păstrate, dar au fost transpuse în spirit creștin. De pildă, conform *Cat. dist.* I,

https://biblioteca-digitala.ro

21 creatorul omului nu este divinitatea, ci natura; autorul sentenţei ţine să sublinieze însă necesitatea de a suporta sărăcia cu o răbdare stoică, pe care o putem considera demnă de un bun creştin:

Infantem nudum cum te natura crearit,
Paupertatis onus patienter ferre memento.

„De vreme ce natura te-a adus pe lume copil gol-goluţ,
Aminteşte-ţi să înduri răbdător povara sărăciei".

Maxima *Cat. dist.* I, 23 aparţine evident unui autor politeist: *incusare deos noli* „nu îi acuza pe zei"; el crede în existenţa zeilor, dar lasă să se strecoare o concepţie caracteristic creştină, conform căreia fiecare om trebuie să răspundă pentru faptele sale:

Si tibi pro meritis nemo succurrit amicus
Incusare deos noli, sed te ipse coerce.

„Dacă nici un prieten nu-ţi sare în ajutor, deşi o meriţi,
Nu-i acuza pe zei, ci înfrânează-te pe tine însuţi".

Maximele lui Cato – mai ales după ce textul a trecut prin mai multe etape de prelucrare în spirit creştin – se pretau la utilizarea în primele clase de şcoală atât datorită conţinutului, cât şi limbajului simplu, clasic putem spune, cu nuanţe arhaizante. Nu în ultimul rând, memorarea lor era facilitată de forma versificată.

TEMATICA MAXIMELOR

Se poate spune că în *Dicta Catonis* a fost trecută în revistă, observată cu atenţie, analizată, judecată conform normelor unei morale bazate pe raţiune şi decenţă întreaga viaţă socială romană antică. Pot fi decelate, în substanţa hiperconcentrată şi generalizatoare a sentenţelor, personaje şi caractere descrise cu mare fineţe:

– leneşul, care acordă prea mult timp somnului şi, din cauza inactivităţii, cade pradă viciului:

Plus vigila semper neu somno deditus esto;
Nam diuturna quies vitiis alimenta magistrat.

„Să acorzi timp, totdeauna, mai mult veghii, nu somnului;
Căci odihna de lungă durată procură viciilor hrană".
(*Cat. dist.* I, 2)

– irascibilul, care, din cauza mâniei, poate deveni nedrept:

Iratus de re incerta contendere noli:
Impedit ira animum, ne possis cernere verum.

„Nu te certa, înfuriat, pentru ceva nesigur:
Furia îţi ia minţile, încât nu poţi să discerni adevărul".
(*Cat. dist.* II, 4)

https://biblioteca-digitala.ro

– răutăciosul, care ajunge să uite condiţia de muritor a tuturor oamenilor:

Cum dubia et fragilis nobis sit vita tributa,
In morte alterius spem tu tibi ponere noli.

„De vreme ce ne-a fost dată o viaţă nesigură şi efemeră,
Nu-ţi pune speranţa în moartea celuilalt".
(*Cat. dist.* I, 19)

– linguşitorul, care se foloseşte de laude şi vorbe frumoase, care sună asemenea cântecului ce poate seduce şi prin care urmăreşte să-şi prindă prada în capcană:

Noli homines blando nimium sermone probare:
Fistula dulce canit, volucrem dum decipit auceps.

„Nu-i aproba pe oamenii [ce folosesc] vorbe prea linguşitoare:
Naiul cântă plăcut când vânătorul [vrea să] prindă în laţ pasărea".
(*Cat. dist.* I, 27)

– inconsecventul, a cărui versatilitate nu e aprobată de nimeni şi care e lipsit de prieteni, pentru că nu are credibilitate:

Sperne repugnando tibi tu contrarius esse:
Conveniet nulli qui secum dissidet ipse.

„Nu e bine să te dezici ştirbindu-ţi creditul:
Nu există om cu care să se potrivească cel în dezacord cu sine însuşi".
(*Cat. dist.* I, 4)

– prostul infatuat:

Nec te collaudes nec te culpaveris ipse;
Hoc faciunt stulti, quos gloria vexat inanis.

„Să nu te lăuzi şi tu însuţi să nu te blamezi;
Asta fac proştii pe care gloria deşartă îi chinuie".
(*Cat. dist.* II, 16)

Iudicium populi numquam contempseris unus,
Ne nulli placeas, dum vis contemnere multos.

„Niciodată să nu nesocoteşti de unul singur judecata poporului:
Ca nu cumva să nu placi nimănui, vrând să îi sfidezi pe mulţi".
(*Cat. dist.* II, 29)

– prefăcutul, care una zice, dar alta simte şi gândeşte:

Qui simulat verbis nec corde est fidus amicus,
Tu quoque fac simules: sic ars deluditur arte.

„Cel care se preface prin vorbe nici în suflet nu-i bun prieten,
Prefă-te şi tu: astfel, şiretlicul e luat în râs de şiretlic".
(*Cat. dist.* I, 26)

https://biblioteca-digitala.ro

Dicta Catonis reprezintă un ansamblu de elemente diferite atât prin forma, cât şi prin fondul lor. Se pot distinge totuşi trei categorii de sentenţe din punctul de vedere al tematicii abordate: religioase, etice şi sfaturi diverse.

Teama de divinitate, dar şi încrederea absolută în bunătatea sa formează argumentul esenţial al sentenţelor din prima categorie; divinitatea, supremul creator şi stăpân al lumii, Providenţa hotărăşte soarta fiecăruia:

Quid deus intendat, noli perquirere sorte;
Quid statuat de te, sine te deliberat ille.

„Nu căuta să afli prin sorţi ce intenţionează zeul:
El deliberează fără tine ce să decidă în privinţa ta".
(*Cat. dist.* II, 12)

Divinitatea îi pedepseşte pe cei vinovaţi şi răi, dar e gata să-i ajute şi să-i binecuvânteze pe cei buni şi pe cei ce se căiesc.

Consideraţiile de ordin moral sunt obiectul unei analize speciale:

Nolo putes pravos homines peccata lucrari;
Temporibus peccata latent, sed tempore parent.

„Nu vreau să crezi că cei răi câştigă de pe urma păcatelor lor:
Uneori păcatele se ascund, dar cu timpul ies la iveală".
(*Cat. dist.* II, 8)

Fiecare păcat, fiecare act incorect, nedrept e condamnat fără milă şi ferm. Nedreptatea este stigmatizată în toate formele ei de manifestare – în justiţie, în politică, în economie.

Sunt, de asemenea, reprobate:

– minciuna, lipsa de bună-credinţă:

Rem tibi promissam certam promittere noli;
Rara fides ideo est, quia multi multa loquuntur.

„Să nu prezici ca sigur lucrul ce ţi s-a promis:
E rară confirmarea [promisiunii], căci mulţi spun multe".
(*Cat. dist.* I, 13)

– necinstea, nedreptatea:

Quod iustum est, petito, vel quod videatur honestum;
Nam stultum est petere, quod possit iure negari.

„Să ceri ceea ce e drept sau ce-ţi pare cinstit;
Căci e o prostie să ceri ceea ce ar putea fi refuzat pe drept".
(*Cat. dist.* I, 31)

Contra hominem iustum prave contendere noli;
Semper enim deus iniustas ulciscitur iras.

„Nu te pune prosteşte împotriva unui om drept;
Căci totdeauna zeul răzbună mâniile acumulate pe nedrept".
(*Cat. dist.* IV, 34)

https://biblioteca-digitala.ro

– promisiunile deşarte, neseriozitatea:

Quod dare non possis, verbis promittere noli,
Ne sis ventosus, dum vir bonus esse videris.

„Ce nu poţi să dai, nu promite cu vorbe [goale],
Să nu fii versatil atâta timp cât pari a fi om bun".
(*Cat. dist.* I, 25)

– irascibilitatea (*Brev. sent.* 45, *Cat. dist.* I, 36; II 4 etc.):

Litem inferre cave, cum quo tibi gratia iuncta est;
Ira odium generat, concordia nutrit amorem.

„Fereşte-te să ai litigii cu cel de care ai fost foarte legat;
Mânia naşte ură, armonia hrăneşte iubirea".
(*Cat. dist.* I, 36)

– invidia:

Invidiam nimio cultu vitare memento,
Quae si non laedit, tamen hanc sufferre molestum est

„Aminteşte-ţi să eviţi invidia cu foarte mare grijă:
Chiar dacă ea nu răneşte, e totuşi supărător s-o suporţi".
(*Cat. dist.* II, 13)

– lipsa de devotament:

Parce laudato; nam quem tu saepe probaris,
Una dies qualis fuerit ostendet amicus.

„Să lauzi cu măsură; căci cel pe care adesea-l vei fi aprobat
Într-o zi îţi arată ce fel de prieten ţi-a fost".
(*Cat. dist.* IV, 28)

Damnaris nunquam post longum tempus amicum,
Mutavit mores, sed pignora prima memento

„Niciodată să nu-ţi acuzi prietenul de-o viaţă:
Şi-a schimbat obiceiurile, dar aminteşte-ţi înainte ce drag ţi-a fost".
(*Cat. dist.* IV, 41)

Se poate observa însă chiar un anume mod de a înţelege, analiza şi poate chiar ierta vina (*Cat. dist.* I, 5, 7, 30):

Si vitam inspicias hominum, si denique mores,
Cum culpant alios, nemo sine crimine vivit.

„Dacă observi cu atenţie viaţa oamenilor, într-un cuvânt obiceiurile,
Când [unii] îi blamează pe alţii, [gândeşte-te că] nimeni nu trăieşte fără [măcar] o vină".
(*Cat. dist.* I, 5)

https://biblioteca-digitala.ro

Quae culpare soles, ea tu ne feceris ipse:
Turpe est doctori, cum culpa redarguat ipsum.

„Tu însuți să nu faci ce condamni de obicei [la alții]:
E nedemn pentru înțelept, când propria-i greșeală îl face vinovat".
(*Cat. dist.* I, 30)

Este prezentă aici o adevărată filozofie a vinii; exigența față de greșelile observate la alții nu induce absolvirea de propriile greșeli; existența incontestabilă a unor vini personale, indiferent de amploarea gravității lor, nu validează o atitudine reprehensibilă față de alții.

Sentența *Cat. dist.* I, 5 poate fi o trimitere la concepția profund creștină conform căreia numai cel ce nu a greșit are dreptul să arunce piatra.

Pe de altă parte, în *Cat. dist.* I, 30 autorul nu renunță la dimensiunea parenetică a sentențelor sale, ci îndeamnă la evitarea greșelilor înfăptuite de alții, în vederea unei conduite ireproșabile. Se subliniază aici valoarea formativă a receptării corecte a exemplelor.

Un loc important e rezervat sfaturilor privind necesitatea moderației în toate împrejurările (*Brev. sent.* 18, 22, 24, 51; *Cat. dist.* I, 29; II, 6, 17, 19 etc.):

– în modul de a înțelege și a orândui viața:

Quod nimium est, fugito, parvo gaudere memento;
Tuta mage puppis est, modico quae flumine fertur.

„Să te ferești de ceea ce e prea mult, mulțumește-te cu puțin:
Ți-e mai sigură corabia purtată de un curent nu prea mare".
(*Cat. dist.* II, 6)

– în împărțirea timpului de somn și odihnă:

Plus vigila semper nec somno deditus esto;
Nam diuturna quies vitiis alimenta ministrat.

„Acordă timp mereu mai mult veghii, nu somnului;
Căci odihna de lungă durată hrănește viciile".
(*Cat. dist.* I, 2)

– în modul de a folosi câștigurile:

Utere quaesitis modice, cum sumptus abundat,
Labitur exiguo, quod partum est tempore longo.

„Folosește-te cu cumpătare de câștigurile tale: când cheltuielile sunt multe,
Se pierde în scurt timp ce s-a agonisit vreme îndelungată".
(*Cat. dist.* II, 17)

– în cheltuirea, dar și în acumularea de bunuri:

Luxuriam fugito, simul et vitare memento
Crimen avaritiae; nam sunt contraria famae.

„Să fugi de risipă și totodată să nu uiți să eviți
Vina zgârceniei; căci sunt lucruri contrare bunului nume".
(*Cat. dist.* II, 19)

https://biblioteca-digitala.ro

– în modalitatea de exprimare prin limbaj:

Adversum notum noli contendere verbis;
Lis minimis verbis interdum maxima crescit.

„Să nu înfrunți prin vorbe pe cineva pe care-l cunoști deja:
De la vorbe neînsemnate se iscă o ceartă foarte mare".
(*Cat. dist.* II, 11)

– în creditul acordat conlocutorilor:

Noli tu quaedam referenti credere semper;
Exigua est tribuenda fides, quia multa loquuntur.

„Să nu dai crezare celui ce tot spune vrute și nevrute:
[Doar] puțină încredere trebuie acordată celor ce vorbesc multe".
(*Cat. dist.* II, 20)

Pe de altă parte se acordă importanță celor ce se exprimă frumos, la timpul și locul potrivit și se precizează că adevărata înțelepciune constă în utilizarea cu inteligență și sobrietate a limbii (*Cat. dist.* I, 3; I, 10; I, 12):

Virtutem primam esse puto compescere linguam:
Proximus ille deo est, qui scit ratione tacere.

„Prima virtute-o socot că e să-ți ții gura:
E foarte aproape de Dumnezeu cel ce știe cu înțelepciune să tacă".
(*Cat. dist.* I, 3)

Contra verbosos noli contendere verbis:
Sermo datur cunctis, animi sapientia paucis.

„Nu te întrece în cuvinte cu unul flecar:
Vorba e dată tuturor, înțelepciunea minții – câtorva".
(*Cat. dist.* I, 10)

Numeroase sentențe recomandă sau chiar laudă răbdarea (*Cat. dist.* I, 38), recunoștința (*Brev. sent.* 50, *Cat. dist.* I, 15), speranța (*Cat. dist.* II, 25), munca (*Cat. dist.* I, 39), spiritul de dreptate (*Cat. dist.* II, 11).

Multe dintre *dicta* și/sau *sententiae* demonstrează o preocupare specială pentru problemele existențiale, dezvăluind concepțiile autorilor despre viață și moarte (*Cat. dist.* I, 22, 33; II, 2, 3):

An di sint caelumque regant, ne quaere doceri:
Cum sis mortalis, quae sunt mortalia cura.

„Renunță să cauți să descoperi dacă există zei și dacă stăpânesc cerul:
Pentru că ești muritor îngrijește-te de cele muritoare".
(*Cat. dist.* II, 2)

Linque metum leti; nam stultum est tempore in omni,
Dum mortem metuis, amittere gaudia vitae.
„Lasă teama de moarte; căci e o prostie ca tot timpul,
Temându-te de moarte, să renunți la bucuriile vieții".
(*Cat. dist.* II, 3)

https://biblioteca-digitala.ro

Ne timeas illam, quae vitae est ultima finis:
Qui mortem metuit, quod vivit, perdit id ipsum.

„Nu te speria de sfârşitul vieţii:
Cine se teme de moarte pierde chiar faptul că trăieşte".
(*Cat. dist.* I, 22)

Filosofia inclusă în aceste maxime este de natură pragmatică: efemeritatea vieţii – atribut ineluctabil al condiţiei de muritor– nu trebuie să devină o temă obsesivă a preocupărilor umane: prezenţa indubitabilă a pericolului permanent al morţii să nu altereze bucuria de a trăi, căci, copleşiţi de ideea morţii, uităm să ne bucurăm de viaţă.

Pornind adeseori de la imagini simple, unele sentenţe se ridică la cea mai înaltă meditaţie filosofică. Uneori, un simplu distih relevă o cunoaştere cu totul specială, aprofundată, a sufletului omenesc:

Cum dubia in certis versetur vita periclis,
Pro lucro tibi pone diem quicumque sequetur.

„Când viaţa nesigură constă în pericole sigure
Socoteşte-ţi drept câştig orice zi care va urma."
(*Cat. dist.* I, 33)

În mijlocul incertitudinilor în care trăieşte omul, dar al certitudinii pericolelor ce pot aduce oricând moartea, orice fel de zi urmează, bună sau rea, trebuie considerată un bun câştigat. Autorul acestei sentenţe, cunoscând apetenţa firii umane pentru obţinerea de bunuri, aseamănă fiecare zi trăită în plus cu o profitabilă achiziţie, în condiţiile permanentei primejdii a morţii.

DIMENSIUNEA ARTISTICĂ

Culegerea de sentenţe *Dicta Catonis* e remarcabilă nu doar prin mulţimea şi diversitatea maximelor, prin acuitatea spiritului de observaţie al autorilor şi pertinenţa parenetică relevată, ci şi prin forma sub care sunt exprimate. Construcţia ritmică, cu funcţie mnemotehnică şi incantatorie, asigură memorizarea. Maximele conţinute aici se remarcă prin stabilitate formală, care le-a permis să reziste în timp şi să traverseze epocile.

Structura lor adesea binară se bazează pe opoziţia a două cuvinte:

Plus ***vigila*** *semper nec* ***somno*** *deditus esto*
(*Cat. dist.* I, 2, v. 2)

Quod ***nimium*** *est, fugito,* ***parvo*** *gaudere memento*
(*Cat. dist.* II, 6, v. 2)

sau grupuri de cuvinte în interiorul aceleiaşi propoziţii:

Lis minimis verbis *interdum* ***maxima*** *crescit*
(*Cat. dist.* II, 11, v.2)

https://biblioteca-digitala.ro

sau a două propoziţii (*Cat. dist.* I, 10, v. 2; I, 36, v. 2; II, 21, v. 2; 28, v. 2; III, 1, v. 1; IV, 5, v. 2; *Col. monostich.* [III], 2; 74):

Sermo datur cunctis, / animi sapientia paucis
(*Cat. dist.* I, 10, v. 2)

Ira odium generat / concordia nutrit amorem.
(*Cat. dist.* I, 36, v. 2)

Aeger dives habet nummos, / se non habet ipsum.
(*Cat. dist.* IV, 5, v. 2)

Non laeta extollant animum, / non tristia frangant.
(*Col. monostich.* [III], 2)

Această opoziţie e adesea întărită de utilizarea pe plan lexical a cuvintelor ce formează cupluri opoziţionale: *vigila–somnus* (*Cat. dist.* I, 2, v. 1), *mors–vita* (*Cat. dist.* II, 3, v. 2), *cuncti–pauci* (*Cat. dist.* I, 10, v. 2), *odium–amor* (*Cat. dist.* I, 36, v. 2), *minimus– maximus* (*Cat. dist.* II, 11, v. 2), *acta–verba* (*Ex Columbano* IV, 16) etc. sau a unor sintagme opoziţionale: *corporis vires–prudentia mentis* (*Ex Columbano* IV, 1), *antiquus amicus–novus amicus* (*Ex Columbano* IV, 12), *tristis messis–laeta voluptas* (*Collectio monostichorum* III, 77).

Opoziţia e subliniată uneori de rima interioară:

Nemo ita ***despectus****, quin possit laedere* ***laesus****.*
(*Col. monostich.* [III], 44)

Magni magna ***parant****, modici breviora* ***laborant***
(*Col. monostich.* [III], 74)

şi de asonanţă:

Tristis adest messis, si cessat laeta voluptas
(*Col. monostich.* [III], 77)

Instrue praeceptis animum, ne discere cessa.
(*Cat. dist.* III, 1)

Stilul lor, deşi familiar şi oarecum învechit, e plin de bun-gust şi armonie. Ni se pare remarcabilă din punct de vedere stilistic, de pildă, sentenţa *Cat. dist.* I, 33 mai sus semnalată, în care sunt îmbinate cu artă, în primul vers, hiperbatonul *dubia... vita, certis... periclis* cu oxymoronul *dubia certis* şi în care autorul apelează şi la procedee homofonice, la rima interioară folosind homoeoteleutonul în cuvintele dinaintea cezurii pentemimere şi la sfârşitul hexametrului *certis... periclis* şi aliteraţia: *versetur vita.* În versul al doilea, cezurile triemimeră şi heftemimeră evidenţiază elementele esenţiale *lucro* şi *diem* ale comunicării incluse în sentenţă.

În maximele catoniene, abundă polyptoponul (*Cat. dist.*, II, 25 v. 2, *Col. monostich.* [III], 35, 42, 46, 53, 74 etc.):

Qui ***vinci*** *sese patitur pro tempore,* ***vincit****.*
(*Col. monostich.* [III], 42)

https://biblioteca-digitala.ro

Dulcis enim ***labor*** *est, cum fructu ferre* ***laborem.***
(*Col. monostich.* [III], 53)

și se întâlnesc adeseori construcții chiasmatice:

Nam cum ***animus languet, consumit inertia*** *corpus.*
(*Cat. dist.* III, 5, v. 2)

Morbi *causa* ***mali minima*** *est quaecumque* ***voluptas.***
(*Cat. dist.* IV, 24, v. 2)

Laetandum *est* ***vita,*** *nullius* ***morte dolendum.***
(*Col. monostich.* [III], 54)

În *Disticha Catonis*, prezența extrem de frecventă a imperativului, instituind o reglementare în afara timpului calendaristic, cuplată cu utilizarea prezentului, timp anistoric, ce ajută la enunțarea sub formă de simple constatări a unor adevăruri general recunoscute, asigură perpetuarea fără variații a unui ordin moral (*Cat. dist.* I, 16, 19, 26, 27, 29; II, 11, 13, 14, 19, 25; III, 5, 9, 13 etc.):

Luxuriam ***fugito,*** *simul et vitare* ***memento***
Crimen avaritiae; nam ***sunt*** *contraria famae.*

„**Să fugi** de risipă și totodată **să-ți aminteşti** să eviți
Vina zgârceniei; căci sunt contrare bunului nume".
(*Cat. dist.* II, 19)

Multorum ***disce*** *exemplo, quae facta sequaris,*
Quae fugias: vita ***est*** *nobis aliena magistra.*

„**Învață** din exemplul multora ce fapte să urmezi,
Pe care să le eviți: învățăm din viața celorlalți".
(*Cat. dist.* III, 13)

În schimb, în secțiunile *Collectio monostichorum* și *Ex Columbano quae videntur Catonis esse*, în timp ce imperativul e mult mai puțin utilizat, predomină folosirea modurilor indicativ și conjunctiv, care atenuează aspectul iussiv imprimat de obicei de imperativ, insistându-se mai mult pe valoarea persuasivă și hortativă, caracteristică ce poate defini stilul altor autori decât cel al lui Cato (problemă ce face obiectul altor cercetări, de data asta legate de paternitatea sentențelor adunate în *Dicta Catonis*):

Dives ***erit*** *semper, dure qui operatur in agro.*

„**Va fi** totdeauna bogat cel care lucrează din greu pe ogor."
(*Ex Columbano* 43)

Omnibus ***est*** *opibus melior vir mente fidelis.*

„**Este** mai valoros decât toate bogățiile bărbatul devotat."
(*Ex Columbano* 45)

Non laeta ***extollant*** *animum nec tristitia* ***frangant.***

„Cele vesele **să nu-ți bucure peste măsură** sufletul, cele triste **să nu-l frângă**."
(*Col. monostich.* [III], 2)

https://biblioteca-digitala.ro

Vera libens ***dicas****, quamquam sint aspera dictu.*

„**Să spui** cu plăcere adevărul, chiar de sunt lucruri grele de spus."
(*Col. monostich.* [III], 61)

Tempora dum variant, animus ***sit*** *semper honestus.*

„Chiar dacă vremurile se schimbă, sufletul **să-ţi fie** totdeauna cinstit."
(*Ex Columbano* 39)

Maximele din culegerea catoniană se disting prin facilitatea comunicării cu un public foarte divers. A-contextuale, aceste structuri paremiologice au constituit un tezaur fecund pentru o tradiţie culturală care s-a hrănit cu prisosinţă din substanţa lor şi care le-a înglobat individualitatea în noi şi valoroase opere artistice. Afinitatea cu această importantă tradiţie înseamnă să devii moştenitorul ei activ şi s-o accepţi ca pe un patrimoniu ce trebuie păstrat şi îngrijit.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Enciclopedii şi dicţionare

Encyclopaedia Universalis, s.v. *Aforismul* in *Thesaurus–index*, s.v. *Maxima* in *Thesaurus–index*, s.v. *Proverbele* în *Corpus*.
La Grande Encyclopédie, H. Lamirault et Cie Éditeurs, Paris, vol. 9, s.v. *Cato Dionysius*.
Dictionnaire universel des lettres, 1961, s.v. *Maxima*.
Dictionnaire des littératures, Larousse, 1986, s.v. *Deviza* şi *Maxima*.
Dictionnaire universel des littératures, 1994, s.v. *Proverbul*.

Studii şi articole

BARTHES, Roland, *La Rochefoucauld: Réflexions ou Sentences et Maximes* in *Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Le Seuil, Points, 1972, pp. 69–88.
BURIDANT, Claude, *Nature et fonction des proverbes* in *Revue des sciences humaines*, 163, 1976.
CURTIUS, Ernst Robert, ***Sententiae*** *şi* ***exempla*** in *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, traducere românească de Adolf Armbruster, Editura Univers, Bucureşti, 1970, pp. 73–77.
DAVIS, Natalie, Ann ZEMON, *Sagesses proverbiales et erreurs populaires* in *Les cultures du peuple*, Paris, 1979.
DUFF, J. Wight şi Arnold M. DUFF, *Introducerea* la *Minor Latin Poets*, Harvard University Press – William Heinemann Ltd., 1954.
DUNETON, Claude, *Le bouquet des expressions imagées: encyclopédie thématique des locutions figurées de la langue française*, Seuil, Paris, 1990.
DUPRIEZ, Bernard, *Gradus*, Paris, 1977, s.v. *Maxime* şi *Proverbe*.
GRIEMAS, A.-J., *Les Proverbes et les dictons* in *Du sens*, Seuil, Paris, 1970, pp. 309–314.
JOLLES, André, *La locution* in *Formes simples*, Seuil, 1972, pp. 121–136.
LAFOND, Jean ed., *Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe et XVIIe siècles)*, J. Vrin, Paris, 1984.
LÉONARD, Monique, *Le dit et sa technique littéraire des origines à 1340*, Honoré Champion, Paris, 1996.
MALOUX, Maurice, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Larousse, 1974.
SUARD, François şi Claude BURIDANT (editori), *Richesse du proverbe*, PUL, 1984, 2 volume.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

FLORICA BECHET

LES VERTUS DES ἀρεταί

Ἐγὼ γὰρ οἶμαι δύ' ἀρχὰς εἶναι πάσης πολιτείας δι' ὧν αἱρετὰς ἢ φευκτὰς συμβαίνει γίνεσθαι τάς τε δυνάμεις αὐτῶν καὶ τὰς συστάσεις· αὗται δ' εἰσὶν ἔθη καὶ νόμοι « En ce qui me concerne, je crois qu'il y a deux principes de toute constitution qui déterminent que leur valeur et leur constance soient acceptées ou rejetées : les mœurs et les lois ».

C'est par ces mots que Polybe (*Hist.* 47, 1) commence son plaidoyer pour la constitution romaine, d'après lui la meilleure de toutes les formes de gouvernement antiques (κάλλιστον δὲ σύστημα τῶν καθ' ἡμᾶς πολιτειῶν – 6, 10, 14), et l'éloge de la république et du peuple romain. La république romaine est comparable à la constitution de Sparte; par leurs grands efforts (πολλῶν ἀγώνων καὶ πραγμάτων) les Romains ont obtenu le même résultat que l'intelligence de Lycurgue. Mais, par leurs mœurs, les Romains ont dépassé les Spartiates. Ces derniers ont fondé leur État grâce à deux vertus fondamentales : la bravoure (ἀνδρεία) et la modération (σωφροσύνη), garantes de la permanence. Les Romains y ont ajouté une vertu tout à fait inconnue, incompatible avec un Grec : la fidélité aux engagements (ὁ ὅρκος πίστεως), l'honnêteté stricte (*fides*), ce qui fait à déclarer Polybe : Ῥωμαῖοι ... τοῖς ὅλοις ἐπικρατοῦσι διὰ τὰς τῶν ἀνδρῶν ἀρετὰς (52, 7).

Il est vrai que Polybe trace une image idyllique d'un peuple vertueux. Mais il est certain aussi que les Romains témoignèrent toujours de très hautes exigences morales, et qu'ils conférirent la valeur d'un mythe à un idéal de vertu dont ils s'efforçaient d'être dignes.

Nous croyons qu'il vaut la peine d'examiner encore une fois cet idéal de la vertu romaine.

VIRTUS INTERIEURE OU LA DISCIPLINE DE SOI

L'étymologie stricte montre que *virtus* est, au fond, la qualité d'être un homme, *uir*. Cicéron (*Tusc.* 2, 18, 43) explique ainsi le sens du mot : *Atqui uide ne, cum omnes rectae animi affectiones uirtutes appellantur, non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea una, quae ceteris excellat, omnes nominatae sint. Appellata est enim a uiro uirtus : uiri autem propria maxima est fortitudo, cuius munera duo maxima sunt, mortis dolorisque contemptio. Virtus* est avec *uir* dans le même rapport de dérivation que *iuuentus, senectus* avec *iuuenis, senex*. Comme ces deux mots, il marque l'activité et la qualité[1].

[1] Cf. A. Ernout, « Les mots latins en *-tūs* », *Philologica* I, Paris, Klincksieck, 1946, pp. 225 sq.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 139–149

https://biblioteca-digitala.ro

Mais qu'était un *uir*, un vrai homme dans la société romaine? *Vir* était l'individu capable d'affirmer en acte, volontairement, la qualité virile par excellence, la maîtrise de soi, concédant, non sans dédain, à la faiblesse féminine l'*impotentia sui* (*impotentia muliebris*), l'incapacité à dominer sa nature[2]. Pour accomplir cette domination il lui faut avoir pas seulement force du corp, mais aussi force d'âme ou du caractère. Et c'est cette acception[3] qui reste prééminente jusqu'à la fin de l'Empire. Nous trouvons ce fénomène explicable tant du point de vue de la morale romaine, bien connue par son conservatorisme, que du point de vue lexical, car *uirtus* sera toujours un mot motivé, que le sujet parlant met inconsciemment en relation avec *uir*.

Virtus est employé quelquefois pour désigner la force du corps pure et simple, la vigueur, mais la plupart du temps ce mot désigne le courage, la valeur[4]. Il désigne aussi le mérite, ce qui rend quelqu'un digne d'estime ou ce qui fait estimer une chose. En tant que force d'âme, *uirtus* est propre seulement au citoyen, à l'homme, parce que ce n'est que l'homme qui a véritablement une âme; c'est pourquoi les enfants, les esclaves et les femmes sont comme des corps sans âme, à qui le père, le mari, le maître servent d'*animus*. Une femme peut être caractérisée par *uirtus* si elle fait preuve des qualités d'un vrai homme[5], ou a une activité digne d'un homme[6].

Cette acception primaire a une valeur paradigmatique : on sait que la parémiologie antique pose comme figure symbolique des vertus mâles le lion, et des qualités féminines le renard (de genre féminin en latin et en grec) : *genus acre leonum ... tutatast uirtus, uulpis dolus* (Lucr. 5, 863). Par leur âme, les Romains sont des lions.

Car tout ce qui compte en premier lieu pour un Romain c'est ce qui impressionait Polybe, ses traditions et ses mœurs : austérité, sévérité, discipline, fidélité aux engagements, stricte honnêteté[7], vertus où réside toute sa force. P. Grimal[8] observe que, dans tout cela, il n'y a aucune valeur qui soit d'ordre

[2] Cf. P. Grimal, *La civilisation romaine*, Paris, Arthaud, 1965, p. 86 ; cf. aussi Hor. *Epod.* 16, 39 *uos quibus est uirtus, muliebrem tolite dolores.*

[3] Acception que le *Oxford Latin Dictionary* indique en premier lieu comme « the qualities typical of a true man, manly spirit, resolution, valour, steadfastness, or sim ».

[4] Cf. la formule traditionelle d'exhortation en face du danger : *Macte uirtute (esto/este)!*

[5] Comme Tullia, la fille de Cicéron, *cuius quidem uirtus mirifica, quo modo illa fert publicam cladem, quo modo domesticas tricas ?* (*Att.* 10, 8, 9).

[6] Comme Clodia, dont les historiens louent les prouesses et le courage pendant la guerre : *ne qui sexus a laude cessaret, ecce et uirginum uirtus. Vna ex obsidibus ... elapsa custodiam, Clodia, per patrium flumen equitabat* (Flor. *Epit.* 1, 4).

[7] Nous trouvons ici cette hiérarchie de vertus que Eugen Cizek appelle méta-valeurs, code socio-culturel specifique, un tout cohérent qui, dans le cas des Romains, continent *fides* et *pietas* et les valeurs de la cité : *libertas, grauitas, parcimonia, pudicitia, lucidus ordo, certamen, disciplina, dignitas* (cf. *Mentalităţi şi instituţii romane*, traduction roumaine par Ilieş Câmpeanu, Bucureşti, Editura Globus, 1998, pp. 31 sq).

[8] *Op. cit.*, p. 86.

https://biblioteca-digitala.ro

religieux au sens où l'entend la pensée moderne. La religion, pourtant, est loin d'être absente de la vie morale romaine, mais elle intervient comme un élargissement de la discipline, une prolongation de la hiérarchie. Marquée par un animisme spontané, au moins dans son but pratique, elle visait à maintenir l'ordre établi par l'accomplissement des cérémonies sans lesquelles l'équilibre toujours instable, toujours menacé, entre l'humain et le divin, aurait été rompu. Pour le Romain, une sorte de justice de l'immatériel (*pietas*) maintient les choses spirituelles en leur place, ou les y remet chaque fois qu'un accident a révélé quelque trouble. Dans l'ordre intérieur, la *pietas* consiste, pour un fils, à obéir à son père, à le respecter, à le traiter en conformité avec la hiérarchie naturelle[9].

Virtus, fides, pietas sont les principales ἀρεταί des Romains.

Cette morale de la **maîtrise de soi**, qui suppose endurance, patience, fermeté, constance, c'est à dire – comme nous l'avons déjà dit – pas seulement force physique, mais aussi force d'âme, a des racines profondément **paysannes**, tout comme le peuple romain même. Le paysan ne peut pas accepter le *luxus*, l' « indiscipline » de la nature végétale (manifestée, par exemple, dans l'exubérance des blés en herbe, trop drus, ou dans celle de la la vigne qui pousse toute en feuilles, au détriment des grappes, en bref, de la végétation spontanée), ou de la nature animale (comme l'écart d'un cheval mal dressé). *Mutatis mutandis*, tout homme qui s'abandonne au luxe « témoigne par là qu'il manque de discipline sur lui-même, qu'il cédera à ses instincts : à l'attrait du plaisir, à l'avidité, à la paresse et, sans doute aussi, le jour venu, sur le champ de bataille, à la peur – qui n'est, après tout, que le très naturel instinct de conservation »[10]. Tout cela aura comme résultat une anti-cité, un anti-citoyen, un anti-*uir*. De sorte que nous comprenons Caton qui, dans le prologue de son traité sur l'agriculture, trouve très bien à propos de dire que les bons paysans sont, également, de bons soldats, tout en mettant les choses plutôt dans une relation de type cause-effet : ils sont de bons soldats justement parce qu'ils sont de bons agriculteurs.

Voyons-y l'idéal civique des premiers temps de la République, idéal interiorisé qui impose à tous les Romains une vie de contraintes et d'efforts, de lutte avec leur propre nature.

VIRTUS EXTERIEURE OU L'OBEISSANCE

D'après Florence Dupont[11] la vie d'un Romain est tendue par une volonté, coïncider avec l'image de lui-même que lui proposent les hommes « graves » de

[9] Nous avons analysé quelques valeurs significatives de *uirtus, fides* et *pietas*, en relation avec d'autres méta-valeurs du code romain, dans notre article *Valenţe ale opoziţiei urbanitas / rusticitas în limba latină*, « Analele Universităţii din Craiova. Seria: Ştiinţe filologice şi economice », anul XII, 1988, p. 55–62.

[10] P. Grimal, *op. cit*, p. 86.

[11] F. Dupont, *Le citoyen romain sous la République (509–27 avant J.-C.)*, Paris, Hachette, 1994, p. 25.

https://biblioteca-digitala.ro

sa famille, son père et ses oncles paternels. Qu'il soit noble ou simple paysan du Latium, il lui faut dès sa prime jeunesse prouver sa *uirtus*, sa valeur d'homme. Quel que soit son rang, l'homme romain doit faire son métier de citoyen afin d'être un homme et reconnu comme tel.

Le Romain est guidé par la conscience d'une hiérarchie, et par sa **soumission** à cette hiérarchie. Ses plus contraignants impératifs émanent de la nature, de la terre (qui, pour être *terra frugi*, demande d'être bien exploitée par le paysan, en temps de paix), et, également, de la cité, de la famille (avec son plus autoritaire représentant, le *pater familias*) ou du comandant militaire (une sorte de *pater familias ad hoc*, pour le soldat, en temps de guerre). La vertu impose d'être fidèle à toutes ces instances, jusqu'au suprême sacrifice. Là aussi intervient la *pietas*, qui consiste à observer scrupuleusement les rites qui relationnent l'homme à toutes les forces surhumaines de l'univers, aux dieux, mais aussi à tous les êtres humains des divers groupes auxquels il appartient (famille, armée, cité). Car la religion et la *pietas* romaines ne sont elles non plus rien d'autre qu'**obédience**, soumission. Les membres de la cité, ainsi que les membres de l'univers, se doivent les uns aux autres de la solidarité. Y manquer revient à compromettre tout l'édifice.

La tâche de l'homme romain, d'un *uir*, consiste à s'efforcer de percevoir l'ordre auquel il appartient, dans tous les domaines, et à s'y **conformer**. L'individu ne compte guère en dehors de sa fonction dans le groupe. C'est une morale des valeurs **altruistes** puisque ce qu'il s'agit de défendre n'est pas l'individu, mais le groupe, de la famille à la cité.

C'est aussi une morale **pragmatique**. Les Grecs ont mis l'accent sur les vertus de contemplation, sur la connaissance **théorique**, les Romains ont fait valoir les vertus d'**action** : maîtrise de soi, tempérence, justice, courage.

VIRTUS ET LE *HOMO FORTIS*

Nous avons vu que pour Cicéron *uirtus* est le synonyme parfait de *fortitudo*, situation qui peut trouver motivation dans la prédication de la *uirtus*. Car l'homme caractérisé par *uirtus* est un *homo fortis* ou *bonus*. Le latin n'a pas un adjectif de la même racine que *uirtus*. Il nous semble qu'en ce sens nous serons éclairés par les formules archaïques d'éloge, où l'homme de bien, doué de *uirtus*, était *fortis ac strenuus* ou *bonus ac strenuus*[12]. Nous cosidérons que, dans ces formules (champs sémantiques complémentaires), *fortis* et *bonus* marquent la qualité, et *strenuus* marque l'activité, toutes les deux contenues dans le sens de *uirtus*.

Le sens « courageux, brave » de *fortis* n'est que secondaire. Le sens primaire peut être trouvé, à notre avis, dans les gloses de P.F. 74, 14 *fortis : frugi et bonus, siue ualidus* et 91, 14 : *horctum et forctum*[13] *pro bono dicebant*. En ce qui concerne

[12] Cf. A. Ernout, *Recueil de textes latins archaïques*, Paris, Klincksieck, 1916, p. 13 ; Caton, *Orig.* 3, cité par Gell. 17, 13, 3 ; Cic. *pro Mur.* 20 ; *pro Mil.* 96 ; Hor., *Ep.* 2, 1, 50.

[13] Festus croyait que *horctus* et *forctus* sont les formes dialectales, respectivement archaïques, de *fortis*.

https://biblioteca-digitala.ro

le polisémique *bonus*, il a le sens d' « utilité, valeur efficiente »[14], qu'on trouve dans le comparatif *melior* (cf. gr. μάλα) et le supérlatif *optimus* (cf. *ops* « force active productive, créatrice de richesses »). C'est aussi le cas de *frugi*, que Donat (Ter. *Ad.* 958) glose ainsi *homo frugi : utilis ut fruges*. Mais toute la complexité de *frugi* nous est offerte par Cicéron (*Tusc.* 3, 8) qui affirme *eo nomine omnes uirtutes continerentur*; il s'agit d'utilité, mais aussi de temperance ou modération, abstinence ou innocence, valeur, justice, prudence, constance[15]. « Appliqué à un homme ... , *frugi* insiste à la fois sur l'honnêtete, la frugalité, mais aussi le fait que l'on peut en tirer quelque chose, en attendre notamment des services »[16].

Dans ce contexte nous comprenons très bien les phrases de Caton : *Et uirum bonum quom laudabant, ita laudabant, bonum agricolam bonumque colonum ... At ex agricolis et uiri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur* ... Nous sommes aux temps des formules *fortis ac strenuus, bonus ac strenuus*.

La formule change sous l'influence grecque, au temps, ou plutôt dans le milieu des Scipions. C'est dans les célèbres éloges des Scipions que *uir fortis/bonus ac strenuus* devient *fortis uir sapiensque*, traduction du grec καλοκαγαθός (cf. C.I.L. I, 6, 7), où *fortis* correspond au mot grec καλός, et *sapiens* au calificatif ἀγαθός. Nous discuterons le sens de ces mots grecs plus loin. L'ancien *bonus* est employé lui aussi dans une tournure grecque *duonoro optumo* (« bonorum optumum », comme κακῶν κακός – C.I.L. I^2, 8, 9). Substantivée, la formule *fortis uir sapiensque* prend la forme *magna sapientia multasque uirtutes* (C.I.L. I^2, 11). Chose bien significative, à l'époque ce ne sont que les éloges des Scipions qui parlent de *uirtus*, temoignant

[14] Cf. *DELL*, s. u. *bonus*.

[15] *Quod nisi eo nomine omnes uirtutes continerentur, numquam ita illud peruulgatum esset, ut iam prouerbi locum obtineret, hominem frugi omnia recte facere. Veri etiam simile illud est, qui sit temperans, quem Graeci σώφρονα appellant, eamque uirtutem σωφροσύνην uocant, quam soleo equidem tum temperantiam, tum moderationem appellare, nonnunquam etiam modestiam ; sed haud scio, an recte ea uirtus frugalitas appellari possit, quod angustius apud Graecos ualet ; qui frugi homines χρησίους appellant, id est, tantummodo utiles. At illud est latius. Omnem enim abstinentiam, omnem innocentiam quae apud Graecos usitatum nomen nullum habet, sed habere potest ἀβλάβειαν ; (nam et innocentia, affectio talis animi, quae noceant nemini), reliquas etiam uirutes frugalitas continet. Quae nisi tanta esset, et si iis angustiis, quibus plerique putant, teneretur, numquam esset L. Pisonis cognomen tantopere laudatum. Sed quia nec qui, propter metum, praesidium reliquit, quod est ignauiae ; nec qui, propter auaritiam, clam depositu non reddidit, quod est iniustitiae, frugi appellari solet: eo tres uirtutes, fortitudinem, iustitiam, prudentiam, frugalitas est complexa ; etsi hoc quidem, commune est uirtutum ; omnes enim inter se nexae, et iugatae sunt. Reliquum igitur est, quarta uirtus ut sit ipsa frugalitas. Eius enim uidetur esse proprium, motus animi appetentis regere, et sedare, semperque aduersantem libidini, moderatam in omni re seruare constantia ; cui contrarium uitium nequitia dicitur. Frugalitas, ut opinor, a fruge:qua nihil melius e terra. Nequitia (etsi hoc erit fortasse durius: sed tentemus: lusisse putemur, si nil sit) ab eo, quod ne quidquam est in tali homine: ex quo idem, nihili dicitur. Qui sit frugi igitur, uel, si mauis, moderatus et temperans, eum necesse est esse constantem ; qui autem constans, quietum ; qui quietus, perturbatione omni uacuum ; ergo etiam aegritudine. Et sunt illa sapientis ; aberit igitur a sapiente aegritudo.*

[16] G. Fabre, *Libertas. Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République romaine*, Rome, 1981, p. 236. Sur les valeurs de *frugi*, cf. F. Bechet, *Termeni latini de apreciere a valorii umane. Axiologicele totalizatoare*, Bucureşti, Paideia, 1998, pp. 63–66.

https://biblioteca-digitala.ro

d'une influence des idées grecs, et du concept grec de ἀρετή : *quoius forma urtutei parisuma fuit*, dans l'épitaphe de Scipio Barbatus (l'éloge de la beauté était tout à fait étranger aux vieilles mœurs romaines); *honos fama uirtusque, gloria atque ingenium*, dans l'éloge de Scipio Africanus (où *ingenium* peut traduire le grec σοφία); *is hic situs quei numquam uictus est uirtutei*, dans l'épitaphe du frère de Cn. Scipio Hispanus; *uirtutes generis meis moribus accumulaui*, dans l'éloge de Cn. Cornelius Scipio Hispanus.

La seule vertu invoquée traditionnellement par les épitaphes romains est *honos*. Toutes les inscriptions archaïques parlent d'honneur bien meritée (*merito*).

Rome est comme bien des sociétés anciennes, grecques ou celtes, une société du blame et de la louange. C'est pourquoi l'homme romain attend des autres le sentiment de son existence et l'évaluation de lui-même. Mais la structure psychologique du Romain suppose que l'homme n'est pas son propre juge. De fait, « l'homme romain est incapable de se connaître par soi-même, il a besoin du regard des autres. Rome ignore l'intériorité psychologique et l'examen de conscience. L'homme romain n'est qu'extériorité. Il n'a d'autre miroir que ses semblables pour se voir dans son honneur ... ou son indignité »[17]. L'honneur et la réprobation collectives servent à régler tout ce qui chez l'homme ne relève pas de la loi et de l'institution, autrement dit toute sa vie morale[18].

Ainsi, à Rome, il n'est d'autre bien que ce qui est honorable, c'est-à dire honoré. Il n'est d'autre mal que ce qui est honteux, c'est-à dire ce qui déshonore. Le vocabulaire de la gloire et de l'honneur est celui de l'éclat et du bruit. Inversement, le déshonneur se confond avec l'infamie. Si le grec a confondu le vocabulaire du beau et celui de la moralité, appelant du même mot également le laid et le mal (κακόν), le beau et le bien (καλόν), le latin, lui, confond le bien et l'honneur, *honestum*, le mal et la honte, *turpe*[19]. C'est aussi par cette grille sémantique que nous pouvons lire l'éloge de Scipio Barbatus, καλοκαγαθός, *fortis uir sapiensque*.

VIRTUS ET ἀρετή

Au temps des Scipions, la romaine *uirtus* tend à traduire le concept grec de vertu, et à accumuler, par calque sémantique, les significations du mot grec ἀρετή. Mais, plus ou moins inconsciemment, le latin trahit la pensée hellénique.

Nous avons vu que, pour désigner le concept de vertu, les Romains employaient un terme d'action désignant la puissance de l'homme dans son effort sur lui-même.

[17] F. Dupont, *op. cit.*, p. 23.

[18] Cf. Hor. *Epo.* I, 16, 40–45 *Vir bonus est quis?/ « Qui consulta patrum, qui leges iuraque seruat, / quo multae magnaequae secantur iudice lites, / quo res sponsore et quo causae teste tenentur. » / Sed uidet hunc omnis domus et uicinia tota / introrsum turpem, speciosum pelle decora.*

[19] Voir le livre de Pierre Monteil *Beau et laid. Contributions à une étude historique du vocabulaire esthétique en latin*, Paris, 1964 ; cf. Cic. *Leg.* 1, 44 *honesta in uirtute, in uitiis turpia.*

https://biblioteca-digitala.ro

Les Grecs se servaient, pour exprimer ce concept, d'un terme que Grimal qualifie d' « infiniment plus intellectuel, le mot ἀρετή qui implique une idée d'intégration harmonieuse de l'individu, d'abord dans la cité, puis dans l'ordre universel »[20].

L'histoire étymologique du mot grec est très instructive. Dans un premier essai d'étymologie, M. Hoffmann[21] dérivait ἀρετή du verbe ἀρέσκω « plaire ». Nous préférons – en suivant Chantraine[22]) – le dériver d'un thème ἀερ-, ἀορ-, ἀρ- (les termes tirées de ce thème s'expliquent bien par la notion d'« attacher, assembler, suspendre ») : ἀραρίσκω, acception transitive « adapter, construire, pourvoir de », acception intransitive « être adapté, pourvu de, convenir »[23]; ἁρμονία « cheville, joint » d'où « charpente » (dans la charpente, la maçonnerie, l'anatomie), déjà chez Homère « accord, contrat », en musique « les cordes de la lyre » d'où « harmonie » ; ἀρείων,[24] ἄριστος, ἀριστερός, comparatif et superlatif de ἀγαθός (se rapportant à tous les mérites du corps, de la naissance, de la fortune), ἀρι- particule augmentative employée en poésie, dont la plupart des composés anciens expriment la notion d'évidence, d'éclat.

Traduit généralement dans les dictionnaires par « excellence, valeur, merite », ἀρετή est considérée par H. I. Marrou[25] – d'après nous à juste titre – un mot intraduisible qui sert à étiqueter la valeur idéale à laquelle un Grec sacrifie même sa vie. Au temps d'Homère, ἀρετή était, dans une acception très générale, la valeur au sens chevaleresque du mot, ce qui fait d'un homme un brave, un héros. Le héros homérique vit et meurt pour incarner par sa conduite un certain idéal, une certaine qualité de l'existence, symbolisée par ce mot, ἀρετή.

Le sens « estime, importance, valeur » de ἀρετή est secondaire. Le sens premier doit être une définition valorisante objective d'une personne. Il désigne une force qui lui est propre, et qui constitue sa perfection. L'homme caractérisé par ἀρετή est un homme accompli, que la perfection rend éminent et plein de noblesse.

[20] *Op. cit.*, p. 178.

[21] *Die etische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen*, Tübingen, 1914, p. 92.

[22] *DEDG*, s. u. ἀρετή.

[23] Parmi ses dérivés il faut notamment citer : ἄρμενος « adapté, préparé, convenable, agréable » (employé comme anthroponyme en mycénien) ; ἀρθμός « lien, union, amitié » ; ἁρμή « union physique » ; ἄρτις· σύνταξις et ἄρτυν· φιλίαν καὶ σύμβασιν ἠκρίσιν (cf ; lat. *artus*) ; ἀρτύνω « disposer, préparer » et ἄρθρον « articulation, membre » ; ἀείρω « attacher, atteler » ; ἅρμα « char » (myc. *amo* « roues » ; ἁρμή « jonction, ajustement »'; ἁρμός « joint » (terme technique pour la maçonerie, la charpente) ; ἁρμονία « joint » ; ἁρμόζω « attacher ».

[24] Le mycénien offre une forme plus archaïque avec *aro₂a* qui serait * ἀρίοα, directement formé sur ἀρ- avec le suffixe de comparatif **iyos*, épithète de textiles et roues « en meilleur état », donc bien, régulièrement tissés, respectivement jointes.

[25] H.-I. Marrou, *Istoria educaţiei în Antichitate*, traduction roumaine par Stella Petecel, Bucureşti, Editura Meridiane, 1997, tome I, p. 37 ; Marrou est d'avis que le Grec entendait par ἀρετή ce que les contemporains de Machiavel entendaient par *virtú*. À son tour, W. Jaeger (*Paideia*, traduction roumaine par Maria-Magdalena Anghelescu, Bucureşti, Editura Teora, 2000, tome I, p. 26) trouve dans le grec ἀρετή le sens du mot du vieux haut Allemand *tugende*, l'idéal suprême du mérite chevaleresque, qui armonise la plus remarquable courtoisie et l'héroïsme guerrier.

https://biblioteca-digitala.ro

W. Jaeger définit ἀρετή comme le vrai attribut du noble, parce que les Grecs ont toujours considéré la force et l'action exceptionelles comme la prémisse naturelle d'un dirigeant. Ἀρετή représente le but de l'éducation **aristocratique** et un devoir. L'homme du commun ne possède pas de ἀρετή et, si le fils d'une famille noble devient jamais esclave, Zeus lui confisque la moitié de son ἀρετή, de sorte qu'il n'est plus le même qu'auparavant. Nous sommes loin de la *uirtus* romaine, la bravoure de la discipline et de l'endurance de ce peuple **paysan**.

Dans sa grande et héroïque ἀριστεία, son combat individuel, Achille ne se pose guère le problème du devouement à la patrie achéenne, de la sauvegarde de l'expédition de tous les Grecs; il ne désire que venger la mort de Patrocle, pour éviter le blâme et la honte qui le menaçaient en cas de passivité. Il préfère mourir, mais accomplir son ἀριστεία. La seule chose qui compte est son propre honneur, son devoir **individuel**.

Le Romain pratique la vertu de l'**humilité** et de l'**obéissance**, le Grec celle de l'**orgueil** et de l'**honneur**. C'est un autre honneur que celui du Romain qui attend des membres de son ordre, de son peuple, de sa cité, tout au cours de sa vie, la reconnaissance dans ses deux termes, la gratitude et l'identité. La récompense des actions passées et, en même temps, une mise à l'épreuve de celui qui a obtenu la reconnaissance du peuple : l'exercice du pouvoir, *honos*. En Grèce, le rôle de régulateur de toute vie morale par l'honneur et la réprobation collectives peut être joué par le théâtre d'Aristophane ou par l'éloge funèbre à Athènes, par la comédie dans les cités doriennes de l'Italie du Sud, par les poèmes de Simonide, par les iambes d'Archiloque. À Rome, l'éloge et le blame ne donnent pas lieu à la fabrication d'objets esthétiques. La seule jouissance de la gloire est l'accès à des responsabilités supérieures (*cursus honorum*). Celui qui se sera illustré dans une charge civile ou militaire devra immédiatement rentabiliser cette gloire en l'investissant dans une nouvelle candidature[26].

Le héros grec cultive l'**amour de soi-même** (φιλαυτία) et l'orgueil (μεγαλοψυχία), c'est à dire la conscience de sa superiorité. Il ne cherche pas dans la vue des autres la gratitude et l'identité. Il a une identité en quêt de la Beauté absolue, de la Valeur parfaite que le héros cherche à incarner dans une Geste (ἀριστεία) qui provoquera l'admiration de la foule jalouse de ses égaux. Le héros grec vit et meurt pour s'affirmer dans toute compétition, pour se distinguer par ses prouesses et gagner le premier rang. Son existence est une compétition sportive; son idéal n'est pas l'idéal **hiérarchique** du Romain, mais un idéal **agonistique** : αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμενθι ἄλλων (*Il.* VI, 208).

On doit supposer que la notion de ἀρετή définissait même aux temps homériques aussi d'autres qualités que celui du courage téméraire et de la force virile. Celle-ci reste une des composantes du canon des vertus de la πόλις grecque. Car bientôt cette vertu va s'exprimer dans la civilisation communautaire de la πόλις.

[26] Cf. F. Dupont, *op. cit.*, p. 25.

https://biblioteca-digitala.ro

Platon est le grand ordonnateur et systématisateur de l'héritage spirituel de l'Hellade entière. Dans sa synthèse les forces historiques de la vie spirituelle grecque sont objectivées et placées dans leur juste relation mutuelle. Mais il trouve son modèle, le modèle de la Répulique idéale, à Sparte. Là, Tyrtée, le poète envoyé par Apollon, a mis partout, derrière les anciens idéaux homériques, une autorité morale et politique tout à fait nouvelle : l'idée de société civile (πόλις) qui contient toutes les individualités et à laquelle tous consacrent leur vie et leur mort. Les anciens idéaux seront détronés de leur piédestal et redéfinis; il n'y a qu'un seul étalon de la véritable ἀρετή : la cité et le bien public. Nous assistons à la politisation du concept de la ἀρετή homérique.

Platon parle de quatre vertus cardinales : courage (ἀνδρεία), tempérence (σωφροσύνη), justice (δικαιοσύνη) et prudence (σοφία) – canon fourni par l'éthique des archaïques πόλεις helléniques. Aristote le suit, tout en multipliant le nombre des ἀρεταί. Mais tous les deux – ainsi que beaucoups d'autres – trouvent que toutes les vertus sont contenues dans la justice. La justice (δικαιοσύνη) réside dans l'obédience à la loi, mais la loi, sans égard à sa nature, n'est rien d'autre que κόσμος, **harmonie**. Les préscriptions contenues par la loi sont déstinées à régler les rapports de tout citoyen avec les dieux de la cité, avec ses compatriotes, ainsi qu'avec les ennemis de la cité.

Pour le Grec la justice est la ἀρετή du parfait citoyen. Cette ἀρετή impose un idéal de **cohésion intérieure**, une complète union de toutes les vertus. L'aspiration vers une parfaite ἀρετή trouve sa source dans l'amour de soi-même (φιλαυτία) ennobli. Avoir comme tâche primordiale d'atteindre la suprème ἀρετή c'est s'approprier le Beau (καλόν). C'est cela le suprème héroïsme, un héroïsme moral, le suprème sacrifice pour sa famille, ses amis, sa patrie. C'est cela la ἀριστεία de l'esprit grec.

Alors, pour nommer le courage, la bravoure, le mérite, la valeur il a fallu trouver un autre mot, et de ἀνήρ, l'être brave par nature, on a dérivé ἀνδρεία. Fénomène complètement inverse à ce qui se passe en latin.

VIRTUS ET LES VERTUS

C'est ce canon des quatre vertus que nous trouvons à Rome aux temps de Cicéron[27]. Pour les exprimer il fallait amener la langue à exprimer l'abstrait. Et Cicéron a trouvé bien des mots pour l'exprimer[28]. C'est le moment où l'ancienne *uirtus* cesse d'être le synonyme de *fortitudo*, la qualité de l'homme *fortis*, et traduit

[27] Cf. *Cat.* 2, 25 *hinc ... aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, uirtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignauia, temeritate, cum uitiis omnibus.*

[28] *Inu.* 2, 159 *nam uirtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus ... habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam.*

https://biblioteca-digitala.ro

l'intraduisible ἀρετή. De sorte que, à notre avis, le mot *uirtus* devient, en même temps, lexème et archilexème du champ lexical des vertus romaines.

César, qui cultive la proprieté des termes, ne cède pas du terrain et n'utilise pour les *uiri* de ses armées que *uirtus*. Dans son œuvre, le mot *fortitudo* n'est employé qu'une seule fois (*B. G.* 1, 2, 5).

Pour éviter l'ambiguité, Salluste préfère appeller les vertus *bonae artes*, qui, pour lui, sont les anciennes valeurs romaines : *abstinentia, fides, probitas, pudor, uirtus* (« mérite, courage »)[29]. Le latin de Salluste est archaïsant – c'est un fait bien connu. En ce sens, nous trouvons significatif le fait que chez lui on peut encore trover l'ancienne formule *bonus ac strenuus, fortis ac strenuus* (*Cat.* 20, 8 *ceteri omnes, strenui, boni, nobiles atque ignobiles, uolgus fuimus*; 58, 1 *neque ex ignauo strenuum, neque fortem ex timido exercitum oratione imperatoris fieri*). Chez lui *uirtus* ne traduit la grecque ἀρετή que dans des contextes d'une aura très philosophique : *Cat.* 1, 4 *Nam diuitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, uirtus clara aeternaque habetur*.

En Grèce, la politisation du concept de ἀρετή héroïque est suivie par la politisation de l'idée de gloire héroïque. Le Soi ἄριστος par son existence supérieure trouve la gloire et donne de l'éclat à sa πόλις. Il s'ensuit une relation tout à fait spéciale du citoyen avec l'État. Toutes les individualités comprises dans cet État lui consacrent leur vie et leur mort exemplaires. Par là, chaque individu trouve sa gloire, dont l' État devient le garant. La communauté, qui survivra à un présent passager, garde fidèlement le nom du héros en lui conférant l'immortalité.

Il paraît qu'il y a un dominateur commun pour la *uirtus* romaine et la ἀρετή : la cité et le bien public. Mais, pour le Romain compte l'**obéissance**, la **permanence** de la cité, bâtie sur un socle de sacrifices **anonymes** de ses meilleurs *uiri*. Pour le Grec vaut en premier lieu l'**émulation** (sur le champ de bataille, au travail, dans l'activité civique), la **provocation** et la **victoire**, qui ne peut être qu'**individuelle**, bien que dédiée à l' État.

La cité lui a offert l'occasion de manifester son ἀρετή, et, après la victoire, par éloge public lui a accordé l'immortalité, la gloire éternelle. À son tour, le citoyen agonistique, par son nom rendu immortel, a assuré la gloire de la cité. C'est un *do ut des* d'une autre facture que celui du pragmatique Romain.

Le Romain obtenait de sa cité la **gratitude** et l'**identité**. L'homme grec qui, dans son monde imprégné de l'esprit divin, s'efforcait d'atteindre l'excellence, la ἀρετή, obtenait la **confirmation** et la consécration, voire la **sacralisation**.

Après une victoire le Romain gagnait la grâce d'un éloge dans la *curia*, une couronne ou la gloire le temps d'un triomphe. Au vainqueur grec, à l'athlète qui était un modele de ἀρετή on dressait, **de son vivant**, des statues en tous points pareilles à celles des dieux; ἀνὴρ ἀγαθὸς γενόενος ἀπέθανε « il est mort comme un brave » est écrit sur sa tombe.

[29] Cf. *Cat.* 1, 2 *in suppliciis deorum magnifici, domi parci, in amicos fideles erant.*

https://biblioteca-digitala.ro

Polybe est impressioné par le cérémonial pratiqué par les Romains à l'occasion d'un enterrement ou de sacrifices publics, qui fait la preuve de l'exceptionnel respect accordé aux hommes de bien. C'est ainsi qu'est transmise aux descendants la gloire de ceux qui ont bien servi leur patrie : τὸ δὲ μέγιστον, οἱ νέοι παρορμῶνται πρὸς το πᾶν ὑπομείνειν ὑπὲρ τῶν κοινῶν πραγμάτων χάριν τοῦ τῆς συνακολουθούσης τοῖς ἀγαθοῖς τῶν ἀνδρῶν εὐκλείας (54, 3).

À vrai dire, le Romain n'accède à la gloire **qu'après sa mort**. « Ce souci de gloire – écrit P. Grimal –, de renom éternel, est sans doute la revanche de l'individu que la société a, lorsqu'il vivait, contraint de mille manières ... Dans la mort, il redevient enfin lui-même, sa vie acquiert valeur exemplaire dans la mesure même où elle a respecté la discipline sous toutes ses formes : *virtus*, *pietas* et *fides* »[30].

Université de Bucarest

[30] *Op. cit.*, p. 91.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LIVIA BUZOIANU

NUMELE ÎN FORMULE HESIODICE

Formula poate fi definită ca o expresie care este folosită în mod regulat, în aceleaşi condiţii metrice, pentru a exprima o anumită idee[1].

Formula şi formula-tip fac parte, prin definiţie, din tehnica unui autor. Dicţiunea hesiodică este făcută mai mult sau mai puţin din formule. Majoritatea formulelor trebuie să derive dintr-un stil tradiţional. Poeţii epici au construit şi au conservat de-a lungul generaţiilor o tehnică a formulelor foarte complexă, construită în cele mai mici detalii pentru a exprima într-o manieră convenabilă ideile proprii eposului şi totodată pentru a atenua dificultăţile de versificare.

Propunem spre analiză versuri din cataloagele *Theogoniei* hesiodice.

Cataloagelor le este proprie folosirea unui anumit tip de formule. Prin studiul ansamblului de nume proprii se constată că există o formulă nume–verb, gramaticală şi de un tip dat. Enunţul fundamental trebuie să redea ideea „generării", a „zămislirii" divinităţii sau a zeităţilor care se trag dintr-o matcă anume, dintr-un cuplu, sau – după împrejurare – dintr-un zeu „născător", iar acolo unde se dă filiaţia unilaterală, dintr-o zeiţă „născătoare".

Formula cea mai simplă este constituită dintr-un nume la nominativ (Gr. N_1 – subiect)[2]. verb predicativ (Gr. v.) – nume la acuzativ (Gr. N_2 – complement direct):

Gr. N_1 – Gr. v. – Gr. N_2

Elementele formulei sunt comutabile în limitele acestui tipar.

(v. 907) Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε (Gr. N_1 – Gr. N_2 – Gr. v.)

(v. 969) Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο (Gr. N_1 – Gr. N_2 – Gr. v.)

(v. 1004) Φῶκον Ψαμάθη τέκε (Gr. N_2 – Gr. N_1 – Gr. v)

Cel mai adesea numele nu apar singure, ci într-o formulă nume-epitet[3].

(v. 287) Χρυσάωρ δ' ἔτεκεν τρικέφαλον Γηρυονῆα (Gr. N_1 – Gr. v. – d – Gr. N_2)

(v. 943) Ἀλκμήνη δ' ἄρ ἔτικτε βίην Ἡρακληείην (Gr. N_1 – Gr. v. – d – Gr. N_2)

(v. 1008) Αἰνείαν δ' ἄρ ἔτικτεν εὐστέφανος Κυθέρεια (Gr. N_2 – Gr. v. – d – Gr. N_1)

[1] Vezi excelentul studiu al lui M. Parry, *Les formules et la métrique d'Homère*, Paris, 1928.

[2] Prescurtările folosite aici şi mai departe sunt: Gr.N = grup nominal; Gr.v. = grup verbal; d = determinant, v = verb; N = nominativ; Ac. = acuzativ; G = genitiv; D = dativ; conj. = conjuncţie.

[3] Vezi tot M. Parry, *L'épithète tradionnelle dans Homère*, Paris, 1928. Formula nume – epitet la nivelul textului hesiodic nu o analizăm însă aici.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 151–155

https://biblioteca-digitala.ro

De remarcat faptul că primul picior metric este bisilabic, iar pe locul doi apare de fiecare dată o invariantă (δ', δ'ἄρ, δ'ἄρ).

Formula amplificată conține unul sau două nume la nominativ și două sau mai multe nume la acuzativ. Numele la acuzativ sunt în relație copulativă și pot ocupa mai multe versuri (ex. v. 211–230).

(v. 211) Νύξ δ'ἔτεκεν στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν

Μόρον și Κῆρα, așezate în chiasm, sunt coordonate prin conjuncția copulativă καὶ. Tiparul metric conține doi dactili legați între ei prin spondeu.

(v. 918) Λητώ δ'Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν

În al doilea exemplu, καὶ, situat între cezură și diereza metrică, împarte versul în două emistihuri egale.

(v. 185) γείνατ' Ἐρινῦς τε κρατερὰς μέγαλους τε Γίγαντες

Frecvent verbul folosit este un compus cu prepoziție ἐκ (ἐξ), care determină folosirea unei noi formule: numele la nominativ sunt înlocuite de nume la genitiv (G; genitivul originii), iar numele la acuzativ apar la nominativ (N). Formula generală G – v – N sau Gr. N_G – Gr. v. – Gr. N_N este susceptibilă de comutări și amplificări.

(v. 106) οἵ Γῆς τ'ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
[N – G – v – conj – G – d]

Forma simplificată a acestui vers este: οἵ τ'ἔκ τῶν ἐγένοντο
(N – G – v)

Pe ultimul loc în vers este de obicei verbul, care se încadrează perfect în ultimele două picioare ale hexametrului (-vv / -v)

(v. 124) Νυκτὸς δ'αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο

(v. 127) Ἄλλοι δ'αὖ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο

(v. 154) Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο

Ἄλλοι și Ὅσσοι deși forme de nominativ, din punct de vedere al valorii metrice sunt echivalente cu genitivul Νυκτός. Versurile au aceeași schemă metrică, iar invariantele își mențin aceeași poziție.

Cataloagele se încheie prin formele de tipul:

(v. 263) Αὗται μὲν Νηρῆος ἀμύμονος ἐξεγένοντο

(v. 362) Αὗται δ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο

Prepoziția uneori apare distanțată de verbul simplu – tmeză – și realizează efecte fonice speciale.

(v. 123) Ἐκ Χάεος δ'Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο

https://biblioteca-digitala.ro

Νύξ ἐγένοντο este echivalentul metric al lui ἐξ εγένοντο. Ἐκ, plasat la început de vers, realizează o ciocnire de velare κ / χ cu efect paronomastic, care în acelaşi timp accentuează hiatul din grupul –αεο-.

Genitivul posesiv presupune o formulă de tipul N / Ac – G

(v. 76) θυγατέρες μεγάλου Διὸς ἐκγεγαυῖαι

Genitivul apare încadrat de nominativul θυγατέρες ἐκγεγαυῖαι, care realizează o aliteraţie de velare γ / κ / γ / γ conţinută şi în determinantul lui Ζεύς.

(v. 383) Στύξ δ'ἔτεκ' 'Ωκεανοῦ θυγάτηρ

'Ωκεανοῦ θυγάτηρ este determinant patronimic pe lângă Στύξ. În alt context, între determinat şi determinant este plasat verbul, care are fonetism asemănător.

(v. 507 / 508) Κούρην δ'Ἰαπετὸς καλλίσφυρον 'Ωκεανίνην ἠγάγετο Κλυμένην

Corp aparte în acest vers formează numele în nominativ, care rupe sintagma κούρην καλλίσφυρον 'Ωκεανίνην.

Genitivul este concurat de dativ în formule de tipul D – N – Ac – v respectiv: lui *y*, *x* i-a născut pe *z* [şi z_1, z_2 z_3, etc].

(v. 270) Φόρκυϊ δ'αὖ Κητὼ Γραίας τέκε καλλιπαρήους

Formula este reluată în versul 333, când Φόρκυς şi Κητώ îşi schimbă reciproc locul în vers:

Κητὼ δ'ὁπλότατον Φόρκυι [...] / γείνατο δεινὸν ὄφιν.

Această formulă pare a fi cea mai frecventă şi totodată cea mai complexă.

(v. 337) Τηθύς δ' 'Ωκεανῷ Ποταμούς τέκε δινήεντας

(v. 378) Ἀστραίῳ δ'Ἠὼς ἀνέμους τέκε καρτεροθύμους

(v. 938) Ζηνὶ δ'ἄρ Ἀτλαντὶς Μαίη τέκε κύδιμον Ἑρμῆν

(v. 984) Τιθωνῷ δ'Ἠὼς τέκε Μέμνονα χαλκοκορυστήν

Una dintre lărgirile tipice continuă predicatul (sau subiectul) cu un participiu, aşa cum substantivul prim dintr-un grup nominal (o sintagmă) se combină cu un epitet.

(v. 133) Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' 'Ωκεανὸν βαθυδίνην

(v. 327) Ὄρθῳ ὑποδμηθεῖσα Νεμειαῖον τε λέοντα

(v. 453) Ρείη δὲ δμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα

Astfel de formule de circumstanţă, de obicei lărgiri homerice, ajung să ocupe un întreg vers.

(v. 405) κυσαμένη δή ἔπειτα θεά θεοῦ ἐν φιλότητι

(v. 625) οὓς τέκεν ἠύκομος Ρείη Κρόνου ἐν φιλότητι

https://biblioteca-digitala.ro

Necesităţile hexametrului au dus la o supraproducţie de astfel de formule fixe. Pentru variaţie, în aceeaşi poziţie metrică sunt folosite expresii echivalente:

(v. 822) Ταρτάρου ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην

(v. 1005) Αἰακοῦ ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην

sau

(v. 970) Ἰασίων ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι

(v. 1009) Ἀγχίσῃ ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι

Invenţia poetului comportă în aceste formule o valoare minimă: poetului nu-i rămâne să caute decât un nume potrivit primului picior al hexametrului. Frecvenţa acestor formule fixe este mai mare în cataloagele din partea a doua a poemului – catalogul Olimpienilor şi catalogul eroilor –, când poetul epuizase mijloacele de exprimare.

Numele sunt corelate prin introducerea în formulele discutate a unor părţi neflexibile.

Formula $\boxed{\text{Gr. N}_1 - \text{conj.} - \text{Gr. N}_2}$ furnizează cupluri de nume:

Γαῖα καὶ Οὐρανός

Ἔρος καί Ἵμερος

Seriile lungi de nume la nominativ din catalogul Nereidelor şi Oceanidelor sunt subiecte ale unei formule

$$\boxed{\text{G} - \text{ἐγένοντο} - \text{N} - \text{conj.} - \text{N} - \text{conj.}\ldots}$$

(v. 240–243) Νηρῆος δ'ἐγένοντο

Πλωτώ $\boxed{\tau'}$ Εὐκράντ $\boxed{\tau\varepsilon}$ Σαώ $\boxed{\tau'}$ Ἀμφιτρίτη $\boxed{\tau\varepsilon}$

Conjuncţia realizează cu finala numelui un fundal fonic:

τω / τ'Ε / τη / τε / τ'Α / τη / τε.

Numele în acuzativ sunt complemente directe ale unui verb τέκε. Formula generală este: $\boxed{\text{v} - \text{Ac.} - \text{conj.} - \text{Ac.} - \text{conj.}\ldots}$

(v. 224) μετά τήν Ἀπάτην τέκε $\boxed{\text{καὶ}}$ Φιλότητα.

τέκε καὶ realizează un grup gutural sonor – εκε / κα, ce vine în opoziţie cu grupul dental surd: τα / την / τιν / τε / τητα.

(v. 225) Γῆρας τ'οὐλόμενον καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.

καὶ se înscrie în seria fonică a primului nume – Γῆρας şi a determinantului numelui al doilea: καρτερόθυμον:

Γη – καὶ - κε – κα

https://biblioteca-digitala.ro

Regent poate fi şi un verbum *dicendi*, iar numele apar în cazul acesta într-o relaţie conţinut – conţinător.

(v. 20) (ὑμνεῦσαι) Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μὲγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν.

τ' şi τε, prin opoziţie, evidenţiază sonoritatea numelor Γαῖαν – Ὠκεανόν; καὶ realizează în μέγαν καὶ Νύκτα un grup fonetic omogen.

Părţile narative nu comportă asemenea formule fixe. Grija poetului este de a realiza aici versuri cu funcţii paronomastice şi aliterative.

(v. 173): γήθησεν δέ μέγα φρεσὶ Γαῖα πελώρη.

Γαῖα este asociată cu ideea de veselie şi pare a fi însufleţită prin exteriorizarea acestei idei.

(v. 679) γῆ δὲ μέγ' ἐσμαράγησεν

(v. 693) ἀμφὶ δέ γαῖα φερέσβιος ἐσμαράγιζε

Versurile configurează o nouă expresivitate a numelui Gaiei: Γαῖα devine ipostazierea unei alte idei – „zgomotul primordial", sau, în mod mai particular „răsunetul solului", „repercusiunea sonoră".

Uneori, intenţia poetului este realizată numai la nivelul formei:

(v. 861) πολλὴ δὲ πελώρη καίετο γαῖα.

Alăturarea cuvintelor are în vedere realizarea unei expresivităţi semantice. Versul realizează o simplă alternanţă de sonoritate και- / γαι-, dublată de opoziţia labial / velar: π / π / κ / γ.

Situaţiile analizate ne ocazionează câteva încheieri parţiale:

– aşa cum este firesc poezia cataloagelor foloseşte aproape mai mult decât epopeea homerică formulele cu forme fixe, cele mai frecvente fiind cele care redau însăşi ideea generării şi a descendenţei sau filiaţiei;

– există tipare simple şi tipare lărgite;

– foarte interesante sunt efectele de instrumentaţie fonică şi asociaţiile de specific hesiodic pe care le produc.

Universitatea „Ovidius", Constanţa

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ALEXANDRA CIOCÂRLIE

METAMORFOZELE LUI AMPHITRYO

Giraudoux explică misteriosul numeral din titlul piesei sale *Amphitryon 38* prin existența a treizeci și șapte de autori care au tratat, înaintea sa, mitul seducerii Alcmenei de către Iupiter, zeul silit să împrumute trăsăturile omenești ale soțului acesteia, pentru a o putea cuceri pe femeia credincioasă legămintelor conjugale. De-a lungul timpului, scriitorii au reluat subiectul de multe ori, reinterpretându-l de fiecare dată din perspectiva epocii căreia îi aparțineau. În încercarea de a urmări evoluția literară a acestei istorii centrate asupra unei metamorfoze, poate fi utilă cercetarea pieselor lui Plaut, Molière, Kleist și Giraudoux, reprezentative pentru clasicismul latin, clasicismul francez, romantismul german și respectiv teatrul poetic al secolului al XX-lea[1].

Lucrarea lui Plaut este precedată de unul dintre cele mai interesante prologuri compuse vreodată de comediograful din Sarsina. Pe lângă obișnuita funcție de anticipare a subiectului, monologul introductiv atribuit zeului Mercur prilejuiește și o reflecție despre condiția teatrului, despre raporturile dintre realitate și ficțiune, dintre actor și personaj, ca și despre natura ambivalentă a operei dramatice în cauză. Protagonistul prologului vorbește atât în calitate de zeu al comerțului, cât și în aceea de comediant preocupat de buna desfășurare a spectacolului. Așa de pildă, el le cere spectatorilor să urmărească în liniște comedia dacă doresc ca prin puterile sale de divinitate a câștigurilor să-i ajute să se îmbogățească („...dacă vreți, spun iară, să vă-mplinesc dorința/ Sporind fără-ncetare prisosurile voastre,/ Comedia-n tăcere vă cer s-o ascultați"). Tot astfel, când pomenește de Iupiter, tatăl său ceresc și partenerul său de scenă, Mercur se referă la temutul și omnipotentul zeu suprem, dar și la actorul care joacă acest rol, înspământat de posibilitatea de a fi luat la bătaie dacă nu se arată destul de convingător în ipostaza cu pricina („...pe drept vă temeți de Iupiter cu toții/ A vrut, cu toate astea, să vin și să vă rog.../ Iupiter a cărui poruncă-aici m-aduce,/ Se teme de bătaie nu mai puțin ca voi"). Asemenea lui Mercur, stâpânul universului, ziditorul și cârmuitorul lumii, așteaptă ca oamenii îndatorați creatorului pentru nenumăratele sale binefaceri să asigure ordinea în teatru pentru a putea urmări cum se cuvine piesa în care va fi el însuși implicat în chip direct. Zeii vor împrumuta chipurile lui Amphitryo și Sosia, nu înainte de a arbora câte un semn distinctiv – o pană, un cârlionț de aur –, ca nu cumva spectatorii să-i confunde cu muritorii cărora le-au răpit numele și înfățișarea.

[1] Vom cita din traducerile semnate de Nicolae Țeică (Plaut), Victor Eftimiu și Petru Manoliu (Molière), Nicolae Ionel (Kleist), iar traducerea citatelor din piesa lui Giraudoux ne aparține.

StCl XL–XLI, 2004–2005, București, p. 157–171

https://biblioteca-digitala.ro

Prologul avertizează aşadar publicul că miracolele la care va asista sunt fictive, că sub aparenţa strălucitoare a personajelor vor fi simpli actori. Pe parcursul piesei, iluzia scenică va fi ruptă de câteva ori în chip similar, aşa încât se poate spune că prologul anticipează nu doar subiectul, dar şi structura şi tonalitatea comediei. În actul al III-lea, adresându-se complice spectatorilor, Iupiter remarcă ambiguu că locuieşte la etajul superior – sălaşul de sus al zeilor, dar şi al actorilor sclavi cazaţi de obicei la mansardă –, şi atrage atenţia că devine Iupiter sau Amphitryo după cum îşi schimbă costumul. El îşi anunţă totodată intenţia de a intra în scenă pentru ca piesa să nu se încheie prea brusc şi declară că va semăna confuzie înainte de a dezvălui misterul intervenţiilor sale („Eu sunt acel Amphitryo... / A cărui locuinţă se află sus, în cer,/ Şi care, după placu-mi, în Iupiter mă schimb,/ Dar când ajung aicea nu pot decât să fiu/ Amphitryo, adică să-mi schimb şi-mbrăcămintea,/ Ci pentru voi acuma vin iar pe-aici, că nu vreau/ Să las neterminată această comedie" – III 1). Tot astfel, Mercur cere să i se facă loc asemuindu-se – asemenea parazitului din *Captivii* – cu un sclav în goană, rol comic tipic, şi îi asigură pe cei din sală că se vor distra copios pe seama nefericitului Amphitryo pe care-l va batjocori îndată („Un zeu să n-aibă oare dreptul să dea în lături trecătorii/ Când orice sclav de comedie, viclean şi rău o poate face?/... Vrea de Amphitryo-al meu tată să-şi bată joc; făgăduiesc/ Să îl ajut cu toată cinstea, şi-o să vă placă, spectatori" – III 4). În aceste condiţii, nu poate surprinde modul în care se încheie piesa, prin invitaţia adresată spectatorilor de a aplauda în onoarea lui Iupiter: publicul este solicitat să-l aclame pe zeul protector, dar şi pe actorul care l-a incarnat în timpul reprezentaţiei comice (V 3).

Considerat îndeobşte a fi lipsit de vocaţie de teoretician – spre deosebire de Terenţiu, celălalt comediograf latin important, care dedică toate prologurile sale dezbaterii unor probleme literare –, Plaut dezminte această părere în *Amphitryo*. În prologul piesei, autorul pune în discuţie, pe lângă dedublarea actorului în personaj, şi contopirea genurilor teatrale. Cu obişnuita sa ezitare între aerul atotştiutor şi dorinţa de a intra în graţiile publicului, Mercur se declară gata să comunice subiectul tragediei ce urmează a fi jucată. Dându-şi însă seama de preferinţa publicului pentru comedie, el se arată dispus la un compromis neaşteptat: piesa ar putea fi una hibridă, o tragicomedie („...vă spun... subiectul acestei tragedii/ De ce vă-ntunecaraţi deodată? C-am vestit,/ Pesemne, o tragedie?.../ un zeu/ Ca mine să nu ştie cam ce v-ar fi pe plac!/ Pricep eu ce ascundeţi în sufletele voastre/ Vă fac o piesă mixtă, o tragi-comedie"). Propunerea este insolită şi Plaut teoretizează aici apariţia unei formule teatrale de graniţă care se va răspândi în Europa abia începând cu secolul al XVI-lea. Estetica clasică milita pentru puritatea genurilor, iar Aristotel separa tranşant domeniul tragediei, cu personaje mai rele decât cele întâlnite în realitate, de cel al comediei, care le prezintă, dimpotrivă, mai bune decât se arată a fi în existenţa cotidiană („Prin aceasta se desparte de altminteri tragedia de comedie: una năzuind să înfăţişeze pe oameni mai răi, cealaltă mai buni decât sunt în viaţa de toate zilele" – *Poetica* II 1448 a). Horaţiu va păstra şi el

https://biblioteca-digitala.ro

departajarea tradiţională şi va exclude înfăţişarea unui subiect aparţinând unuia dintre genurile dramatice prin modalităţi de expresie specifice celuilalt („Ceea ce-i comic n-admite tratare în tragice versuri./ Tot aşa cum nu-i nimerit să prezinţi tragedia *Tieste*/ Scrisă în versuri comune ce-s proprii oricum comediei" – *Arta poetică,* 89–91). În prologul la *Captivii*, Plaut pare să se ralieze delimitării clasice atunci când îşi linişteşte publicul cu declaraţia că nu va fi silit să asiste direct la desfăşurarea unor înfruntări sângeroase, deoarece ar fi cu totul nepotrivit ca nişte actori de comedie să pretindă să joace în manieră tragică („Departe, în afară de scenă, se dau lupte./ Ar fi de tot ridicol ca noi, comedianţii,/ Să vrem aşa, deodată, să facem tragedie"). În schimb, în *Amphitryo*, Plaut admite contopirea celor două modalităţi dramatice anunţând astfel naşterea unei specii în care tragicul se îmbină cu comicul şi o situaţie gravă evoluează spre un deznodământ fericit. În monologul său, Mercur explică mai în detaliu cum se va realiza neobişnuita simbioză. El ştie că în mod obişnuit divinităţile apar doar în tragedie şi îşi dă seama că ar fi prea puţin convenabil ca făpturile de rang înalt să figureze într-o distribuţie umilă. Problema va fi rezolvată o dată cu introducerea personajului comic prin excelenţă care este sclavul („Că-mi pare-o necuviinţă s-apară zei şi regi/ Şi piesa să rămână, în totul, comedie./ Ei bine? Cum se află şi-un rol de sclav în piesă,/ Am întocmit pe dată o tragi-comedie"). Demontarea mecanismului de transfigurare a genului literar surprinde, parcă, chiar esenţa unei piese despre travestire şi întrepătrundere a planului uman cu cel divin.

Dintre cele trei piese plautine ale dedublării, *Amphitryo* este, cel puţin în aparenţă, cea mai complexă. Dacă în *Bachidele* şi în *Menaechmi?* autorul se arată interesat mai cu seamă de potenţialul comic al situaţiilor în care sunt implicaţi gemenii, în *Amphitryo* el lasă să se întrevadă, dincolo de aspectul amuzant al confuziilor prilejuite de substituirile de persoane, şi dificultatea de a-şi defini propria fiinţă, obstacol înfruntat de personajele puse faţă în faţă cu copiile lor desăvârşite. De această dată, comedia plautină tratează în manieră proprie legenda înşelătoriei divine care a îngăduit apariţia pe lume a lui Hercule, subiect al unor tragedii pierdute ale lui Sofocle şi Euripide. Într-o piesă care reconstituie în final atmosfera legendară relatând naşterea miraculoasă a eroului, precum şi episodul uciderii şerpilor de către pruncul cu puteri supraomeneşti, dramaturgul latin exploatează din plin, printr-un comic de situaţie uneori facil, qui-pro-quo-urile şi încurcăturile hazlii generate de prezenţa pe scenă a cuplurilor Iupiter – Amphitryo şi Mercur – Sosia. El se distrează pe seama sclavului zăpăcit de aventurile de neînţeles în care este implicat fără voie ca şi pe seama soţului înşelat ce va ajunge, în pofida condiţiei sale maiestuoase de învingător în război, să leşine la auzul unui tunet. Aspectul comic prevalează, iar decodificarea lui nu necesită vreo înzestrare specială, dat fiind că se bazează pe procedee simple de farsă puternic marcate. Plaut pare însă a fi conştient şi de substratul grav al inadvertenţelor produse prin înlocuirile de persoane: dedublaţi, Amphitryo şi Sosia trăiesc experienţa teribilă a pierderii propriei identităţi, personalitatea lor fiind anihilată în urma intervenţiei

https://biblioteca-digitala.ro

divine discreţionare. Dilemele generalului sunt mai puţin prezente în piesa păstrată, e drept, într-o formă lacunară. Relevant este însă modul în care sclavul, personajul cel mai umil, resimte întâmplările ca pe un dezastru. Faţă în faţă cu Mercur, el protestează la incomprehensibila tentativă a zeului de a-i uzurpa numele şi fiinţa, refuză un timp să se renege, dar simte că-şi pierde uzul raţiunii şi şovăie când îşi dă seama de uluitoarele aptitudini ale rivalului care-i cunoaşte şi cele mai tainice gânduri şi fapte („...nu mă-mpiedici să fiu eu însumi, între-ai noştri/... încep să mă-ndoiesc de mine când îl aud sporovăind:/ El tot ce s-a-ntâmplat acolo făr'de greşeală povesteşte" – I 1). Constrâns de forţa superioară adversarului să admită pretenţiile acestuia, Sosia vede cum i se clatină chiar temeiurile existenţei şi, în disperare de cauză, apelează la mila celor de sus fără a şti că este chiar victima lor („Dar cine, cine-s eu atuncea, dacă nu Sosia? Răspunde/... tot privindu-i chipul şi amintindu-mi-l pe-al meu/ Văzut adesea în oglindă aidoma cu-al meu îmi pare/... un al doilea eu/ Zei fără moarte, milostiviţi-vă de mine!/ Unde-am pierit? Şi unde-anume, pierzându-mi chipul, m-am schimbat?" – I 1). Când Amphitryo, nedumerit la auzul incredibilei întâmplări, îl acuză că minte, s-a îmbătat sau a înnebunit, şi mai apoi când Alcmena jură că i-a primit deja la palat pe cei sosiţi acum întâia oară, sclavul pune diagnosticul corect, oricât de surpinzător: a avut loc o dedublare în urma căreia toţi şi-au pierdut atributele definitorii („...mi-a luat şi numele şi chipul/ Nici două picături de lapte nu sunt aidoma ca noi.../ intrând la tine, ai să-l găseşti/ Pe-al doilea eu al meu acolo.../ Tu ai născut un alt Amphitryo, eu un alt Sosia am născut/ Dac-a făcut la fel pocalul, avem cu toţii câte-un geamăn" – II 2). Oricât de comică ar putea să pară, aventura în care sunt angrenate personajele îşi dezvăluie implicaţiile grave, tragice chiar, asupra celor în cauză.

Este interesant de urmărit modul cum se întrepătrund comicul şi tragicul în piesele postplautine despre Amphitryo, chiar dacă în nici una dintre ele nu mai este formulată explicit problema amestecului genurilor. Ca şi la autorul latin, în prologul comediei lui Molière este dată în vileag ficţiunea scenică. În întâlnirea sa cu Noaptea căreia îi transmite porunca lui Iupiter de a-şi prelungi prezenţa pe cer pentru a-i înlesni întâlnirea amoroasă, Mercur se plânge de oboseală şi incriminează fantezia răuvoitoare a poeţilor ce l-au pus să umble pe jos tocmai pe el, crainicul celest („Şi n-aş putea, în crudul meu destin,/ Să picur în poeţi atât venin/ Cât merită neobrăzata lor greşeală .../ Numai pe mine m-a lăsat/ Pe jos, ca pe-un poştaş de sat"). Chiar dacă Noaptea insistă asupra necesităţii de a nu-şi întina demnitatea divină prin cuvinte compromiţătoare („...însă-i necesară/ Păstrarea cuviinţei a tot ce-i zeitate;/ Sunt anumite vorbe al căror sens scoboară/ Sublima calitate"), ea trebuie să accepte că poeţii acţionează după bunul lor plac şi observă că Mercur ar trebui să fie mulţumit că cel puţin ei s-au gândit să-l înzestreze cu aripi („Poeţii spun ce au în scăfârlie/ ... aripi la picioare tot ei ţi-au dăruit"). Pe parcursul piesei nu mai apar alte secvenţe care să distrugă iluzia teatrală, dar prologul lasă la vedere în chip destul de explicit statutul de plăsmuiri literare al maiestuoaselor personaje de pe scenă.

https://biblioteca-digitala.ro

În piesa lui Molière, în care acţiunea legendară se desfăşoară parcă în ambianţa de curte ceremonioasă, frivolă şi galantă a secolului lui Ludovic al XIV-lea, prevalează fără îndoială comicul, sporit şi de inovaţia autorului ce introduce în scenă un personaj inedit, pe Cleantis, soţia lui Sosia. În acest fel – dezvoltându-se, poate, sugestia din versurile lui Plaut „aşa socot eu că se cade un sclav de treabă să se poarte/ Să fie-ntocmai ca stăpânii" (III 3) – apare un paralelism cu semn schimbat între lumea stăpânilor şi cea a servitorilor. Cei din urmă încearcă zadarnic să-i imite pe cei dintâi, căci pe cât de blândă şi demnă e Alcmena, pe atât de arţăgoasă şi răuvoitoare e Cleantis. Tot ce este frumos şi nobil în relaţiile dintre cei de rang înalt îşi află o replică degradată la cei umili, iar scenele din cele două medii se succed nemijlocit generând efectul de alternanţă serios/ burlesc, grav/ frivol. Sub masca lui Amphitryo, Iupiter îi spune vorbe dulci Alcmenei. Dezvoltând în manieră proprie simpla remarcă plautină privitoare la puterea zeilor de a semăna în sufletul unei femei confuzia dintre soţ şi amant („Alcmena crede că stă cu soţul ei/ Deşi stă cu iubitul" – prolog), el caută să-şi convingă partenera să-i acorde pasiunea hărăzită amantului, iar nu sentimentul conjugal condiţionat de datoria maritală, iar raţionamentul o nedumereşte pe tânăra prea puţin înclinată să separe ceea ce au unit zeii prin taina căsniciei (I 3). În scena imediat următoare, Cleantis îi reproşează falsului ei soţ, sub trăsăturile căruia se ascunde Mercur, răceala arătată la ultima întâlnire, atât de diferită de manifestările pline de ardoare ale lui Iupiter – Amphitryo pentru Alcmena. După ce îi arată „jumătăţii" sale că purtarea proaspeţilor însurăţei ar fi deplasată la nişte soţi de lungă durată ca ei, aşa-zisul Sosia se declară pe şleau plictisit de virtutea obositoare a irascibilei Cleantis, căreia i-ar prefera fără ezitare un viciu comod (I 4). Întâlnirea dintre Alcmena şi Amphitryo duce la consternarea celui care credea că va avea parte de o primire mai tandră pentru a descoperi apoi cu stupoare că un altul s-a bucurat deja de ea, ceea ce-l face să se gândească la divorţ (II 2). În schimb, Sosia, înspăimântat de faptul că ar putea fi şi el victima unei aventuri similare, are plăcuta surpriză de a constata, după reacţia ofensată a nevestei sale, că ea a fost neglijată de vizitatorul nocturn, singura reacţie reprobabilă a acestuia fiind permisiunea dată lui Cleantis de a iubi pe un altul (II 3). Înzestrat cu trăsăturile lui Amphitryo, Iupiter reuşeşte în cele din urmă s-o îmbuneze pe Alcmena, sub pretextul că disputa de dinainte a fost o simplă glumă. După ce încearcă să-i demonstreze că soţul este cel care a ofensat-o fără ca amantul să fie vinovat de o astfel de purtare, iar Alcmena îi respinge drept frivole scuzele subtile, zeul recurge la şantajul sentimental şi ameninţă cu sinuciderea în caz că nu ar dobândi iertarea (II 6). Nu de acelaşi tratament se bucură şi Sosia, căci propunerea lui de împăcare este respinsă cu hotărâre de necruţătoarea şi vindicativa Cleantis (II 7).

Efectul obţinut prin juxtapunerea acestor scene inversate în oglindă între cele două cupluri din lumea bună şi cea a servitorilor se regăseşte până la un punct şi în confruntările dintre victimele umane şi impostorii divini. Iupiter se arată alături de Amphitryo şi, în faţa stupefacţiei generale a mulţimii incapabile să distingă între adevăratul şi falsul comandant, se eschivează de la provocarea la luptă deschisă a

https://biblioteca-digitala.ro

„rivalului" său şi îi convoacă pe toţi la o adunare lămuritoare în faţa căreia să-şi dezvăluie identitatea şi să depună mărturie în favoarea Alcmenei (III 5). Mercur refuză însă orice propunere de compromis făcută de umilitul Sosia, cel dispus să cedeze cu totul întâietatea dublului său pentru a-şi găsi liniştea: zeul îşi afirmă orgolios unicitatea şi nu tolerează nici măcar prezenţa unei umbre alături de el (III 6). Epifaniile din ultimele două scene ale piesei stârnesc reacţii diferite. Sosia afirmă că s-ar fi lipsit bucuros de onoarea de a fi luat la bătaie de un zeu şi speră să nu-l mai întâlnească vreodată pe Mercur, care acum se duce să se demachieze cu ambrozie de urâţenia figurii de împrumut. Amphitryo pare să accepte în schimb, într-o tăcere demnă sau pur şi simplu resemnată, că rivalitatea cu Iupiter ar fi o adevărată cinste pentru el (III 10). Lumea divină şi cea umană, lumea stăpânilor şi cea a servitorilor se răsfrâng reciproc, iar alternanţa planurilor accentuează comicul substituirilor.

Situaţiile amuzante au însă un revers grav, iar aspectul dramatic al lucrurilor nu-i scapă lui Molière. Dintre protagoniştii piesei, doar Alcmena nu se îndoieşte nici un moment de opţiunile ei. Ştiindu-se cinstită, ea rămâne convinsă până la sfârşit că nu a săvârşit nimic reprobabil şi crede că soţul ei a înnebunit sau caută un pretext de divorţ, de vreme ce o insultă cu acuzaţiile sale fanteziste (II 2). Victime ale farsei divine, Amphitryo şi Sosia nu sunt la fel de siguri pe ei şi, puşi în faţa unor dovezi înşelătoare, ajung până la urmă să simtă cum li se clatină cele mai adânci convingeri şi riscă să se renege pe ei înşişi. Deşi iniţial refuză hotărât să renunţe la propria persoană, Sosia – silit să accepte că Mercur are înfăţişarea şi gesturile lui şi îi cunoaşte chiar şi cele mai ascunse secrete – se teme că nu mai e în toate minţile şi se întreabă disperat ce mai poate reprezenta el de-acum înainte („Constrâns de-aceste probe nu voi putea nega/ Că eşti Sosia valetul, şi jur pe-onoarea mea;/ Dar dacă tu eşti astăzi Sosi, eu ce-aş putea/ Să fiu, căci tot se cere să fiu şi eu ceva?" – I 2). Lui Amphitryo, convins că servitorul lui glumeşte, s-a îmbătat, visează sau i s-a tulburat mintea, el îi explică strania dedublare pe care a suferit-o şi îi arată avantajele celuilalt eu proaspăt şi vesel, puternic şi curajos asupra eului său de toate zilele ostenit, netrebnic şi laş („Eu, care vrea să fie singur sine/ Eu, chiar de eu invidios,/ Eu, mândru, dar şi mânios,/ Lui eu poltron i-a apărut" – II 1). Mai târziu, după ce Mercur refuză categoric orice posibilitate de a coexista paşnic (III 6), Sosia ajunge să descopere ceea ce în termenii dicţionarului de simboluri al lui Chevalier şi Gheerbrant s-ar numi semnificaţia sacrificială a gemenilor: „necesitatea unui refuz, a distrugerii sau supunerii, a abandonului unei părţi din sine în vederea triumfului celeilalte".

În ceea ce-l priveşte, Amphitryo, care ar da bucuros gloria pe linişte domestică, nu e uimit de furtul diamantelor sau de asemănarea fizică între doi indivizi, ci de faptul că un soţ poate fi confundat cu un altul, şi speră ca Alcmena să-şi fi pierdut minţile, singura explicaţie plauzibilă a purtării ei de neînţeles („Natura, câteodată, produce-asemănări/ De care impostorii sunt gata s-abuzeze,/ Dar este imposibil, sub aste-ntruchipări,/ Un om, ca soţ, s-ajungă să se înfăţişeze" – III 1). Năucit de cumplita lovitură sufletească pe care a primit-o, el nu se poate hotărî dacă s-o

https://biblioteca-digitala.ro

ascundă sau s-o facă publică („În ce zbucium fără milă mi-e sufletul învăluit!/ ... în mânia care mă apasă/ Voi tăinui sau voi răcni necinstea mea din casă?" – III 3). Prins în mrejele catastrofalei intrigi, Amphitryo nu mai ştie ce să creadă sau să spună şi este totodată mistuit de dorinţa, dar şi de teama de a afla adevărul („Să descifrez misterul şi soarta să mi-o ştiu./ Vai! ard de nerăbdare de-a afla/ Însă mă tem mai mult decât de moartea mea!" – III 4). Când i se arată că greşeala Alcmenei e întrucâtva de înţeles în condiţiile perfectei asemănări între falsul şi adevăratul soţ, cel dezamfitrionizat susţine cu amărăciune că, chiar dacă faptele ar fi admisibile din punct de vedere raţional, ele ar rămâne inacceptabile în perspectiva onoarei şi a iubirii („În fapta ce acum e divulgată,/ Eroarea e o crimă-adevărată;/ Iar raţiunea poate de multe ori ierta/ Ce dragostea şi cinstea nu iartă niciodată" – III 7).

Interesant este că nici Iupiter, autorul tuturor uneltirilor, nu este scutit de îndoieli cu privire la statutul şi acţiunile sale. El îi spune Alcmenei că ar vrea să fie iubit pentru sine, iar nu în (falsa) sa postură de soţ, că i-ar plăcea să fie întâmpinat cu o pasiune în care să nu intre nimic din sentimentul datoriei conjugale („Din patima aprinsă şi numai pentru mine/ Să-mi vină fericirea ce tu mi-ai închinat,/ Căci nu aş vrea, iubito, ca titlul de bărbat/ Să-mi dea vreo voluptate de la tine" – I 3). După ce adevăratul Amphitryo pune la îndoială cinstea consoartei sale, Iupiter caută s-o împace pe aceasta arătându-i că nu are de ce să-i poarte pică amantului pentru jignirea adusă de soţul aspru în temeiul drepturilor sale maritale („De toată suferinţa asta numai bărbatu-i vinovat:/ Amantul n-are nici o parte în gestul soţului, brutal,/ Căci n-are suflet să insulte un chip, Alcmenă, adorat" – II 6). Insistenţa cu care zeul suprem încearcă să stabilească distincţia dintre partenerul de viaţă legiuit şi iubitul de suflet este, poate, un semn că cel care a fost silit să fure trăsăturile altuia pentru a se bucura de favorurile unei neveste fidele ar prefera să fie apreciat pentru calităţile proprii şi să-şi poată abandona astfel identitatea de împrumut. Este de altfel şi sensul intervenţiei lui finale în care declară că, în pofida condiţiei sale divine, el este cel care ar trebui să fie gelos, de vreme ce singura cale de a se apropia de Alcmena a fost aceea de a lua înfăţişarea soţului ei muritor („...pentru a-i place, nu poţi, vai! altceva/ Decât s-apari că eşti al său bărbat;/ Că Jupiter el însuşi cu-ntreaga-i veşnicie/ Nu a putut, prin sine, să fie îndrăgit" – III 10). Într-o oarecare măsură, problema lui Iupiter fusese anticipată deja de Mercur în prolog. Mesagerul divin, preocupat de modul cum se schimbă perspectiva asupra lucrurilor în funcţie de rangul celui care le săvârşeşte („Când pe-o înaltă treaptă se cere să apari,/ Toate sunt bune, însă nu cum le ştii din lume/ Şi-n legătură cu ce pari,/ Lucrurile primesc alt nume"), observă că nu e întotdeauna comod să păstrezi măreţia zeiască, prea puţin potrivită în dragoste. Aşa se explică şi faptul că în aventurile sale amoroase Iupiter îşi abandonează făptura proprie pentru cele mai felurite deghizări, inclusiv cea omenească. S-ar zice, aşadar, că nu doar victimele furtului de chip îşi definesc cu greu personalitatea. Beneficiarul substituirii respective înfruntă o dificultate similară.

https://biblioteca-digitala.ro

Lipsită de prologul care să prezinte întâmplările ca spectacol fictiv, piesa lui Kleist este subintitulată „comedie după Molière". Singurele scene care urmează îndeaproape opera clasicului francez şi ca atare îşi păstrează aproape nealterat caracterul comic sunt acelea unde evoluează Sosia, mai cu seamă în compania lui Mercur sau a consoartei sale Charis. Kleist inovează destul de puţin în ce priveşte aspectul comic al lucrării, unica intervenţie notabilă apărând la întâlnirea dintre Sosia şi nevasta lui, secvenţă imediat următoare tentativei lui Iupiter de a i se arăta Alcmenei în toată maiestatea sa. Cu acest prilej, Charis – pusă la curent cu zvonul că a avut loc o vizită a zeilor, dar şi convinsă de faptul că oamenii păstrează în adâncul fiinţei cele mai bune părţi ale lor („...avem noi multe laturi bune/ Care-au rămas prea în adânc, şi pot/ Să fie-ntoarse afar'") – crede a descoperi la soţul ei trăsăturile lui Apollo, identificare respinsă cu agasare de acesta (II 6). Hazliul paralelism răsturnat dintre comportamentul stăpânilor şi al servitorilor preluat de la Molière este întărit de această inversare burlescă a deghizării divine care a stat la originea întregii aventuri. Oricum, prevalenţa elementului comic în scenele în care este implicat Sosia nu presupune câtuşi de puţin că ar fi dispărut nedumeririle servitorului referitoare la propria persoană, nelinişti prezente deja la Plaut şi amplificate la Molière.

Autorul german nu se mulţumeşte cu simpla transpunere a piesei franceze căreia îi deplasează accentele până la a o reinterpreta: interiorizând acţiunea şi interesându-se cu deosebire de frământările sufletului feminin, el înlocuieşte comedia lui Amphitryo cu o dramă a Alcmenei. Chiar dacă în punctul de plecare situaţiile sunt împrumutate de la precursori, sensul conferit este altul. La Molière, descoperirea faptului că Alcmena a primit deja darul pe care soţul i-l pregătise pentru întoarcerea sa triumfală stârneşte doar stupefacţia cu efect comic a lui Amphitryo. La Kleist, episodul cununei se află la originea sfâşierii sufleteşti a Alcmenei: atunci când descoperă că diadema nu este însemnată cu un A, iniţiala numelui soţului, ci cu un misterios J, aceasta începe să se întrebe dacă nu cumva a săvârşit o confuzie mult mai gravă, de vreme ce nu a surprins-o ciudata monogramă. Amintindu-şi cuvintele ambigue prin care iubitul întâlnit în noapte îi defăima soţul, Alcmena este pusă în situaţia de a oscila între natura ei spirituală şi cea senzuală. Cum nu ştie dacă mai poate pune temei pe simţurile ei tulburate („...mă apucă-acum fiori şi groază/ Şi simţurile infidele îmi cedează"), femeia ajunge să se îndoiască chiar de ea însăşi („Nainte-oi rătăci în mine însămi/ Şi-acest cel mai lăuntric simţământ,/ Care l-am supt la sânul mamei mele,/ Şi care-mi spune că Alcmena-s eu/ Îl voi considera un part sau pers" – II 4). Propriile emoţii o înspăimântă, fiind silită să accepte că pentru prima oară i-a descoperit chip divin iubitului cu o înfăţişare înfrumuseţată, parcă, de magia artei („Mai frumos nicicând nu l-am găsit, ca azi/ L-aş fi putut lua drept un portret al său/ Drept un tablou de-o mână de artist/ Fidel vieţii, în divin înscris/... Atât părea el însuşi unul dintre/ Glorificaţi, că-aş fi putut să-ntreb/ De mie dintre aştri-i pogorât". Diadema, dovada cea mai convingătoare a nevinovăţiei Alcmenei, se transformă într-un argument al

https://biblioteca-digitala.ro

posibilității ca ea să fi înfăptuit totuși, în pofida voinței, cumplitul păcat. Pe cât de sigură pe sine era eroina lui Molière, dispusă să-și apere până la capăt onoarea chiar și în perspectiva divorțului, pe atât de umilă și de temătoare devine Alcmena lui Kleist, căreia i s-au clătinat chiar temeiurile încrederii în sine. Ea își mărturisește îndoielile falsului Amphitryo, venit s-o împace, și se arată gata să moară dacă a greșit („...această piatră.../ De nu mi-ai dat-o și mi-o negi/ ... să fie moartea soarta-mi.../ Nevinovată mă simțeam și tare/ Însă de când străinul duct privit-am/ Cel mai lăuntric sentiment mi-l suspectez/ Eu cred... că mie-un altul mi-apăru" – II 5). Simpla mărturie a lui Iupiter că el, stăpânul zeilor, a fost cel care a venit la ea nu o poate convinge pe frământata femeie încredințată că Amphitryo vrea doar s-o consoleze prin sacrilegiul acuzării zeilor pentru crima din noapte. Doar argumentul miracolului, singurul care poate explica substituirea diademelor, îi redă seninătatea sufletească. Rolul Alcmenei nu se încheie însă, ca la Molière, cu scena împăcării. Ea se vede supusă în final crudei încercări de a decide, în prezența lui Amphitryo și a lui Iupiter, care dintre cei doi este adevăratul soț. Simțurile o înșală din nou și îl desemnează pe amantul plin de măreție reproșându-și lipsa de pătrundere anterioară („De-a soarelui strălucire-aveam nevoie/ Făptura proastă-a unei slugi de rând/ Eu de splendoarea membrelor regești,/ Pe-un tăuraș de cerb să osebesc?.../ Blestem pe suflet, care nu-i în stare/ Propriul lui iubit să-și amintească" – III 11). Pierzându-și liniștea în urma confruntării, ea încearcă să se retragă, căci, străfulgerată de intuiția că adevărul ar putea fi cumplit, preferă să nu-l mai afle („Lasă-mă veșnic să nu știu, lumina-ți/ Duhu-mi să nu-l întunece pe veci"). În urma dezvăluirii misterului, Alcmena leșină, astfel încât triumful oferit de Iupiter poate însemna și un abandon de sine în fața voinței divine. Exclamația finală „Ah!" – socotită de Thomas Mann, admiratorul lui Kleist, drept o „dulce confuzie a sufletului feminin amestecată cu un vis poetic" – nu lasă să se întrevadă evoluția viitoare a relațiilor dintre soții atât de greu încercați.

Amphitryo trăiește la rândul lui drama pierderii de sine. La prima întâlnire cu Alcmena, când aceasta îi povestește cum au petrecut deja noaptea împreună, soțul crede că ea glumește sau a visat, dar mai apoi, la vederea cununei, începe să se îndoiască de dovada simțurilor și cere ajutor divin spre a dezlega enigma („O, zei atotputernici, care lumea/ Domniți! Ce-ați hotărât asupră-mi?.../ Că o-nșelăciune există, este clar/ Chiar dacă a mea minte, blestemata/ Urzeală n-o pricepe" – II 2). Personajul lui Molière nu ezită să-și acuze soția de adulter și afirmă că ar prefera ca ea să-și fi pierdut mințile decât să-l înjosească în ochii concetățenilor. În schimb – deși nu pricepe cum i se poate fura cuiva chipul și manierele în așa fel încât s-o înșele chiar pe soția lui („...că a unui om și-aspect și fel/ Se fură, iar el de soață-i răsplătit din plin,/ Asta-i urâta farsă-a lui Satan") -, eroul lui Kleist știe că Alcmena poate fi mai degrabă nebună decât necinstită („...mai degrabă în/ Cinstea mișelului fugit din streang/ Decât în perfidia-acestei femei voi crede/ Nebună e" – III 1). Simțind că, orice ar face, se scufundă tot mai adânc în iraționalitate („Fiecare oră, orice pas/ Mă duce mai adânc în labirint" – III 4), Amphitryo constată că este trădat

https://biblioteca-digitala.ro

şi de camarazii de luptă, incapabili atunci când îl văd alături de Iupiter să-l identifice pe impostorul care i-a răpit onoarea („Atât de-adânc poate-umilit să fie-un om?/ De cel mai blestemat înşelător/ Soaţa, domnia, cinstea, numele furat îl las!/ Şi prietenii îmi leagă mâinile" – III 5). Generalul teban încearcă zadarnic să le arate tuturor diferenţa dintre el şi uzurpatorul care îi răpeşte atributele esenţiale ale fiinţei, personale sau sociale („Înşelătorul duh din iad, ce mă vrea împins/ din Teba-afar', din inima soţiei,/ Din amintirea lumii, de-ar putea,/ Din conştiinţa propriei cetăţi"): în pofida asemănării fizice, sufletele lor sunt fundamental diferite („Unul curat şi dulce, pur şi argintiu,/ Venin, viclean, omor şi moarte altul" – III 10). Drama lui Amphitryo culminează în teribila încercare finală prin care Iupiter vrea să smulgă recunoaşterea celor implicaţi înainte de a proclama adevărul. Soţul acceptă ca Alcmena să decidă între el şi celălalt, chiar dacă alegerea ei poate însemna aneantizarea lui ca persoană, ceea ce l-ar împinge la moarte („De ea ca soţ îl poate recunoaşte, / Nu mai întreb apoi cine sunt eu.../ Spune, pe-acel' că-l recunoşti ca soţ/ Şi repede... / Te liberează de privirea-mi fieru-acest"). Alcmena greşeşte, dar iubirea şi încrederea soţului este atât de mare, încât el îi primeşte sentinţa sigur de onestitatea ei („Nu în oracol m-aş încrede atât/ Cât în ce sincer gura ei a spus.../ Să mor de-o moarte înşeptită-ndată/ Decât credinţa-aceasta să mi-o zdruncin/ Că el îi este ei Amphitryon" – III 11). În cele din urmă, Iupiter restabileşte adevărul şi îi răsplăteşte pe cei doi cu promisiunea naşterii unui fiu ilustru, dar această târzie repunere în drepturi are loc abia după ce atât Alcmena cât şi Amphitryo au fost supuşi unei dramatice depersonalizări.

Omnipotentul Iupiter, care manipulează după plac făpturile omeneşti, nu este nici el scutit de întrebări privitoare la condiţia lui divină, căci zeul suprem ar dori să fie adorat sub propriul chip, iar nu sub unul de împrumut. Kleist preia de la Molière discuţia în decursul căreia Iupiter vrea s-o convingă pe Alcmena cu privire la deosebirea dintre soţ şi amant. Ceea ce la autorul francez era mai degrabă o mostră de cazuistică a iubirii pe gustul spiritelor galante şi frivole din secolul al XVII-lea devine la dramaturgul german o dezbatere asupra misterului căsniciei şi a dragostei ca dat al firii. Dornic să fie iubit pentru sine, iar nu în falsa calitate oficială de soţ, Iupiter aşteaptă de la făptura iubită sentimente străine de orice supunere formală. Insistând asupra naturii divine a timpului petrecut împreună, de neconfundat cu zilele comune ale căsniciei, zeul caută să-şi afirme unicitatea şi să se facă recunoscut dincolo de asemănarea exterioară cu Amphitryo („Dezvaţă-te,/ Iubita mea, de soţ/ Discerne între mine şi-ntre el/ Mă doare-astă confuzie ruşinoasă" – I 4). Pledoaria sa nu are însă şanse de izbândă în faţa Alcmenei, care nu admite nici o disociere şi proclamă contopirea sacră dintre iubit şi bărbatul legiuit. Iupiter se vede astfel prins în cercul vicios al propriei înşelătorii, singura prin care se putea apropia de femeia îndrăgită credincioasă altcuiva.

Ideea enunţată de Mercur în prologul piesei lui Molière cum că grandoarea poate fi un obstacol în calea iubirii este convertită, parcă, la Kleist în tema romantică a singurătăţii geniului condamnat la izolare în sfera sa superioară. În faţa

https://biblioteca-digitala.ro

Alcmenei tulburate de posibilitatea – sugerată prin substituţia monogramelor – de a fi trădat împotriva voinţei ei, Iupiter, sub travestirea sa umană, invocă argumentul, atât de dureros pentru el, că vizitatorul nocturn a fost cel înşelat, că iubita i s-a dăruit de fapt tot soţului („El când/ În braţele-i te socotea, stăteai/ La pieptul lui Amphitryon.../ Poartă-un ghimpe el, tu crede-mă,/ Pe care din arzând de-iubire pieptu-i/ Toată arta zeilor nu-l poate scoate"). Prerogativele divine par neînsemnate pe lângă clipa de fericire pământească, susţine Iupiter ascunzându-şi şi totodată revelându-şi identitatea divină („De-aş putea din hora zilelor zburând,/ Pe cea de ieri, femeie scumpă, -uşor/ Ca pe-o stăncuţă s-o dobor din aer,/ Nici pentru fericirea-olimpică n-aş vrea/ Şi-a lui Zeus viaţă eternă, să o fac"). Declaraţia că Iupiter a fost cel care a întâlnit-o cu o noapte în urmă trezeşte neîncrederea Alcmenei, speriată de impietatea soţului care pare să-i incrimineze pe cei de sus doar pentru a o scuti pe ea de povara păcatului bănuit. Argumentele divine reuşesc cel mult să tulbure inima femeii. Evocarea iubitelor lui Iupiter nu are darul de a trezi invidia soţiei lui Amphitryo, aceasta susţinând că într-o situaţie similară ar fi fost doborâtă de strălucirea amantului. Referirea la omniprezenţa zeului suprem şi rememorarea creaţiei caută să sugereze şansa Alcmenei de a-i alina singurătatea stăpânului universului ca o răsplată pentru toate binefacerile sale („Olimpul e pustiu fără iubire.../ El vrea să fie-iubit, nu-al tău miraj de el/ În văl etern înfăşurat, ar vrea/ – Ntr-un suflet însuşi el să se-oglindească"). Poziţia Alcmenei, până nu demult incapabilă să-l conceapă la altar pe Iupiter altfel decât sub trăsăturile lui Amphitryo, rămâne însă neschimbată până la capăt: ea nu s-ar putea opune hotărârilor divine, dar, dacă ar avea de ales, ar păstra veneraţia pentru zeu şi dragostea pentru soţul muritor pe care încă mai crede că îl are în faţă („...rămână-evlavia mea lui,/ Şi dragostea mea ţie, Amphitryon" – II 5). Neînţeles de muritori şi condamnat să nu poată gusta decât prin fraudă bucuria omenească a iubirii, Iupiter nu se retrage din scenă cu acea curtenie a personajului lui Molière, ci îi chinuie pe soţi până obţine mărturia lor că recunosc în el pe Amphitryo. Zeul triumfă, dar se pune întrebarea dacă modul lui de a rezolva situaţia mai poate restabili liniştea şi armonia în sufletele celor implicaţi în această farsă tragică.

Şi în piesa lui Giraudoux locul central îl ocupă Alcmena şi înfruntarea ei cu Iupiter. Sosia iese aproape cu totul din scenă. Mercur rămâne în rolul lui de organizator din umbră al aventurilor galante animând unele dintre scenele comice cu spiritul său libertin şi cinic. Oarecum în plan secund se află Amphitryo, care nu este pus nici un moment în situaţiile de farsă ale soţului încornorat, ci îşi păstrează până la sfârşit postura îndrăgostitului salvat prin puterea iubirii conjugale. Înduioşător uneori prin naivitatea şi lipsa sa de subtilitate, el nu află toate detaliile aventurii şi nu realizează în adevărata sa dimensiune gravitatea pericolului, aşa încât este scutit de bănuieli sau dileme cu privire la o posibilă infidelitate a soţiei.

Giraudoux îşi concepe piesa ca un omagiu adus umanităţii şi valorilor sale. Registrul comic pare să fie asigurat mai ales de prezentarea demitizantă, plină de fantezie şi umor, a lumii divine. Zeii sunt adesea persiflaţi pentru grandomania, arbitrariul sau vanitatea lor găunoasă – reprezentative în acest sens fiind, de pildă,

https://biblioteca-digitala.ro

scenele care pun în lumină incapacitatea lui Mercur de a sesiza frumusețea și căldura dragostei adevărate dintre oameni (I 1), carențele metamorfozei lui Iupiter, dovadă a neputinței lui de a-i înțelege în profunzime pe muritori, (I 5) sau lipsa de înzestrare a ziditorului lumii de a-și explica creația (II 2). În fața puterii discreționare a celor de sus și a obstinației lor de a-și impune tuturor bunu plac („...caracteristica divinității este încăpățânarea" – III 1) stă dragostea Alcmenei pentru Amphitryo și mai ales hotărârea ei tenace de a nu ieși din limitele ei umane. La prima vedere, s-ar zice că, în afara nopții furate prin subterfugiul de a se înfățișa sub trăsăturile lui Amphitryo, Iupiter nu reușește să obțină prea mult de la Alcmena. Chiar și la prima lor întâlnire, soldată cu biruința uzurpatorului, femeia refuză să-l primească pe acesta altfel decât în calitate de partener legiuit. Alcmena respinge net uzuala distincție dintre soț și amant cu argumentul că dragostea unei soții nu se poate deghiza în dragoste de plăcere, ea neputându-și înșela soțul nici măcar cu el însuși, și îl obligă pe Iupiter să-și reînnoiască legămintele conjugale (I 5). Despărțirea din zori nu este nici ea un succes pentru zeul obișnuit să-și etaleze strălucirea în fața proaspetelor cuceriri. Într-o scenă cu mai multe elemente preluate de la Kleist, Iupiter nu poate obține mărturia că noaptea petrecută cu el ar fi fost divină, o dată ce partenera lui socotește că a avut parte doar de una conjugală. Stăpânul universului nu găsește prilejul de a-și revela maiestatea, căci nu reușește să exploateze în favoarea sa desăvârșirea creației universului în fața Alcmenei mult mai impresionată de un altoi descoperit de Amphitryo („...crezi că Iupiter a știut într-adevăr, în ziua creației, ce urma să facă?... frumusețea pământului se creează ea însăși... uimitor în ea e că este efemeră. Iupiter este prea serios ca să fi vrut să creeze ceva efemer"). Considerând că nu are de ce să-i fie recunoscătoare lui Iupiter pentru creație, de vreme ce acesta era rolul lui, Alcmena refuză și propunerea – prezentă deja la Kleist – de a fi venerată ca zeiță și de a dobândi imortalitatea. Fără a se teme de moarte, ea nu vrea să renunțe la condiția omenească perisabilă și, acceptându-și soarta cu simțurile ei măsurate, nu-și dorește nici măcar un fiu erou, ci doar un copil plăpând și dulce („...a deveni nemuritor înseamnă pentru un om să trădeze... sunt într-adevăr cea care își aprobă și își iubește cel mai mult destinul. Nu există întâmplare în viața omenească pe care să n-o admit, de la naștere la moarte" (II 2). Iupiter își recunoaște în fața lui Mercur înfrângerea de a nu fi fost acceptat decât în calitate de soț („Alcmena este cea care a triumfat asupra mea. De la apus până în zori, n-am putut fi cu ea un altul decât soțul ei") și își explică eșecul prin trăsăturile profund omenești ale Alcmenei: lipsă de imaginație și de inteligență, mărginire, dar și cutezanță și dragoste convertite în statornicie și fidelitate („...există, tocmai, în ea ceva inatacabil și mărginit care trebuie să fie infinitul omenesc. Viața ei e o prismă în care patrimoniul comun zeilor și oamenilor, curaj, dragoste, pasiune, se transformă în calități propriu-zis omenești, constanță, blândețe, dévotament" – II 3).

Iupiter perseverează însă în a obține consimțământul Alcmenei în iubire. Mercur are și el ocazia să verifice dârzenia soției lui Amphitryo. După ce a adus la cunoștința întregii lumi noua cucerire a tatălui său, crainicul divin îi vestește și

https://biblioteca-digitala.ro

celei în cauză apropiata vizită celestă şi noaptea de dragoste care va urma. El o asigură totodată că poeţii se vor îngriji de conversaţia dintre amanţi, precizare care – asemenea epilogului unde se cere retragerea tăcută a publicului – aminteşte parcă de modul lui Plaut de a face cu ochiul spectatorilor pentru a le reaminti caracterul fictiv al întâmplărilor de pe scenă. Alcmena respinge în numele umanităţii ei ideea de a fi imortalizată ca amantă a lui Iupiter şi, fără a ceda nici măcar şantajului care condiţionează fericirea Tebei de supunerea ei, anunţă că preferă moartea decât să-i fie infidelă soţului (II 5). La ultima lor întâlnire, femeia îi propune lui Iupiter să-i dezvăluie, în locul iubirii, profunzimea prieteniei omeneşti şi, asemenea eroinei lui Kleist, îi promite că de-acum înainte îl va cinsti din convingere interioară, iar nu în virtutea tradiţiei. Impresionat de loialitatea ei, zeul îi acceptă condiţiile, după cum consimte şi la rugămintea ei de a da uitării timpul petrecut împreună, solicitare înrudită cu aceea a Alcmenei lui Kleist de a ignora adevărul asupra celor petrecute. Înainte de a-i face iubitei acest ultim dar, Iupiter o îmbie cu dezvăluirea tainelor viitorului, cu nemurirea sau cu înţelegerea lumii, dar Alcmena refuză de fiecare dată, fidelă hotărârii ei de a nu-şi abandona în nici un fel condiţia muritoare (III 5). Tenacitatea femeii de a rămâne credincioasă soţului şi naturii umane se vede în final răsplătită, chiar dacă victoria ei poate însemna ştergerea oricărei amintiri a unei înfrângeri secrete.

Divertisment pe seama zeilor, elogiu la adresa umanităţii, piesa lui Giraudoux – pornită, să nu uităm, de la presimţirea sumbră a Alcmenei, speriată că un plânset de copil ar putea vesti ceva mult mai cumplit decât un război, şi anume o ameninţare la adresa iubirii – introduce însă şi ideea de fatalitate. Autorul se întoarce într-un fel neaşteptat la sursele tragediei greceşti în care oamenii vinovaţi de săvârşirea unui hybris erau condamnaţi implacabil. Dezvoltând, poate, o sugestie a lui Kleist din invocarea galeriei ilustre a iubitelor muritoare ale lui Iupiter, dramaturgul francez o aduce în scenă pe Leda venită să o omagieze pe cea care urmează să-i împărtăşească soarta. Prezenţa celei iubite de o lebădă îi oferă Alcmenei ideea unei substituiri de persoane salvatoare, în stare să contracareze planurile zeieşti: o alta ar putea petrece noaptea în locul ei în compania celui de sus. Şiretlicului divin al deghizării sub trăsăturile lui Amphitryo îi corespunde un şiretlic uman, iar înşelătoria pusă la cale de Alcmena reia, parcă, la altă scară şi cu alte consecinţe dramatice, stratagema lui Sosia – prezentă la Plaut, Molière şi Kleist – de a pretinde că a fost prezent într-o bătălie de care, în fapt, s-a ţinut departe. Ideea schimbului de roluri prin care un fals Amphitryo să întâlnească o falsă Alcmena îi surâde şi Ledei, neglijată de Iupiter după prima sa vizită. Ar fi vorba, în intenţia celor două muritoare, de o modalitate de a transforma tragedia zeilor într-un amuzament femeiesc („Din toată această viitoare tragedie a zeilor să facem un mic divertisment pentru femei" – II 6), de un joc de copii capabil să anihileze tot răul din lume („Să nu mi se mai vorbească despre răutatea lumii ! Un simplu joc de fetiţă o determină să fie inofensivă" – II 7). Fatalitatea face ca acţiunea ingenioasă a Alcmenei să se întoarcă împotriva ei, căci cel care revine

https://biblioteca-digitala.ro

acasă mai devreme, cuprins de dor şi înghiontit cu perversitate de Mercur, e chiar adevăratul Amphitryo, aşa încât cea mai fidelă dintre femei îşi împinge ea însăşi soţul iubitor în braţele unei amante. Dacă, printr-o confuzie amuzantă, Charis a lui Kleist credea că sub înfăţişarea bărbatului ei se ascunde zeul Apollo, de data aceasta, printr-o confuzie tragică, Alcmena lui Giraudoux îl ia pe Amphitryo drept Iupiter. Destinul îşi face simţită prezenţa numaidecât. Convinsă că a acţionat bine şi că fidelitatea ei e mai puternică decât voinţa zeilor, Alcmena cere ecoului confirmarea faptului că nu are de ce să se teamă, însă acesta îi răspunde că are totul de pierdut („De ce trebuie să mă tem din partea zeilor şi a oamenilor eu care sunt leală şi demnă de încredere, de nimic, nu-i aşa, nimic, nimic? / Totul! Totul!" – II 7). Neliniştită încă de la discuţia cu Amphitryo asupra momentului exact al revenirii sale din luptă (III 4), Alcmena simte că Iupiter ar fi putut renunţa la preocupaţiile sale tocmai pentru că a dobândit deja satisfacţie. Tulburată fiind de plăcerea pe care o resimte în apropierea lui fizică, ea insistă ca zeul să-i spună dacă i-a fost sau nu amant. Lui Iupiter nu i-a scăpat născocirea cu Leda şi o admiră pe Alcmena pentru cinstea arătată în viclenie („...îţi urzeşti vicleniile cu loialitate... eşti sinceră în minciunile tale" – III 5). Mai caritabil decât personajul lui Kleist, el o minte pentru a o salva şi îi dăruieşte uitarea unei zile când a fost la fel de aproape de triumf ca şi de prăbuşire. Adierea fatalităţii conferă oricum accente tragice unei piese care păstrează în bună parte un aer de vodevil.

Cum am văzut, într-o piesă definită explicit drept tragicomedie, Plaut exploatează cu deosebire comicul de situaţii provocat de prezenţa zeilor uzurpatori alături de oamenii cărora le-au luat locul, dar sesizează totodată şi gravitatea anihilării identităţii prin aceste dedublări. Deplasând acţiunea într-o ambianţă galantă şi frivolă apropiată de cea de la curtea Regelui Soare, Molière accentuează aspectul comic al coexistenţei uman/ divin prin introducerea – în conformitate cu gustul clasicilor pentru echilibru şi simetrie – a paralelismului dintre lumea stăpânilor şi cea a servitorilor. Pe de altă parte, când amplifică partitura personajelor, autorul dezvoltă şi analiza dilemelor cu care se confruntă atât victimele subtituirii de persoane, cât şi Iupiter, condamnat de chiar vicleşugul său să nu se poată bucura de iubită decât sub un chip de împrumut. Deşi preia de la predecesori o parte din scenele comice, în special pe acelea care implică personajele secundare ale piesei, Kleist inovează prin felul său de a interioriza acţiunea şi de a aduce în prim-plan drama Alcmenei, incapabilă să-şi identifice soţul, ca şi tulburarea lui Iupiter văzut în ipostaza de geniu romantic avid de iubire, dar silit să nu iasă din izolarea în sfera sa superioară. Amuzându-se ireverenţios pe seama zeilor, Giraudoux pare să dea câştig de cauză statorniciei omeneşti în faţa capriciilor divine, dar încrederea în posibilităţile umane de a înfrunta forţele potrivnice se vede subminată de intervenţia fatalităţii care interzice eroilor să-şi părăsească drumul prestabilit şi să-şi depăşească astfel condiţia tragică. Reinterpretările mai vechi sau mai noi ale poveştii lui Amphitryo, subintitulate comedii de continuatorii lui Plaut, confirmă

https://biblioteca-digitala.ro

astfel, fiecare în felul ei, intuiţia autorului latin că această istorie a dedublării, precum şi a rivalităţii dintre uman şi divin nu se pretează atât unei reprezentări literare simple, cât uneia la rândul ei ambivalentă, tragi-comică.

LES MÉTAMORPHOSES D'AMPHITRYO

(RÉSUMÉ)

Nous nous sommes proposées d'étudier quatre pièces dont le sujet est le même, à savoir le mythe d'Amphitryo. Les auteurs de ces pièces qui mettent en scène le thème du double et celui du rapport entre le divin et l'humain sont, successivement, Plaute, Molière, Kleist et Giraudoux. Plaute a misé sur le comique de situation, mais il n'a pas manqué de mettre en évidence la gravité du conflit entre l'identité et le dédoublement de l'individu. Molière a accentué le comique de la coexistence de mondes parallèles qui se ressemblent en ajoutant au parallélisme des dieux et des hommes celui des maîtres et de leurs serviteurs. D'autre part, il a insisté sur le drame vécu par les victimes de la substitution de Jupiter à Amphitryo, ainsi que sur le drame vécu par Jupiter, qui est condamné à n'être aimé que sous une figure d'emprunt. Kleist a intériorisé davantage le dramatisme tout en situant au premier plan Alcmène, qui souffre de n'avoir pu découvrir à temps la superchérie de Jupiter. Quant à celui-ci, il est devenu un génie romantique avide d'amour mais incapable de s'extraire de son univers. Enfin, Giraudoux fait l'éloge de la fidélité et met en exergue la fatalité qui oblige les héros de se soumettre à un destin préétabli.

Institutul de Istorie şi Teorie Literară
„George Călinescu", Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

IOANA COSTA

EX IPSIS FONTIBUS

(Erasmus: *Institutio Principis Christiani*)

Erasmus a încheiat *Institutio Principis Christiani* probabil în ianuarie 1516[1]. Compunerea şi, nu mai puţin, efectele acestui text îl aşază într-un plan paralel cu realitatea istorică. Erasmus nu acceptase rolul de educator al prinţului Carol, preferându-l pe acela de consilier: *Institutio* este, din acest punct de vedere, răspunsul grabnic şi obligatoriu la numirea în funcţie. Pe de altă parte, în formarea celui care a fost Carol Quintul nu se întrevăd urmele învăţăturilor erasmice, condensate în acest mic tratat. Dezlegat de timpul căruia îi aparţine, opusculul îşi arată schelăria de cultură antică, în care se îmbină sursele recomandate principelui, cele citate şi cele aflate mereu în fundal.

Lecturile recomandate principelui în formare sunt grupate în secţiunea 587–588. Această bibliografie comentată şi ierarhizată cuprinde, pe lângă *Biblie (Proverbele lui Solomon, Eclesiastul, Cartea înţelepciunii şi Evangheliile),* numai cinci nume, dintre care aproape toate sunt restrânse la titluri precise: *Apophtegmata, Moralia, Vieţile* lui Plutarh, Seneca, *Politica* lui Aristotel, *Îndatoririle* lui Cicero[2], Platon.

Sfaturile bibliografice nu se suprapun complet cu trimiterile şi citatele pe care le dă Erasmus însuşi. Acest nivel al construcţiei opusculului cuprinde unsprezece nume, între care absenţa notabilă o constituie Cicero.

[1] Afirmaţia se întemeiază pe două elemente care nu concordă întru totul: data la care a fost numit consilier al prinţului Carol (probabil în ianuarie 1516) şi afirmaţiile lui Erasmus (*Ep.* 334: 178–180 şi 337: 95–96) că scrisese *Institutio* cu mai bine de un an înainte de a fi publicat. Necontroversată este însă data primei ediţii: mai 1516, iar faptul că o ediţie indică anul 1515 nu poate să reprezinte decît o eroare. A fost publicată la Basel de Frobenius.

Ediţia modernă pe care am folosit-o este cea a lui O. Herding: Erasmus, *Opera omnia* (Amsterdam 1974), vol. IV, p. 132–219. Aceasta urmează în linii mari *editio princeps* din 1516; textul ediţiei din 1974 este susţinut de un aparat critic pozitiv şi de un al doilea subsol, în care sunt identificate pasajele din autorii antici şi sunt făcute numeroase observaţii (*realia*, critică de text, interpretare). O lucrare ulterioară corectează tacit trimiterile ediţiei Herding şi le lărgeşte considerabil: *The education of a Christian Prince*, în *Collected Works of Erasmus*, edited by A. H. T. Levi, Toronto 1986; traducerea şi notele îi au ca autori pe Neil M. Cheshire şi Michael J. Heath.

[2] Numele lui Cicero figurează de două ori în această listă restrînsă, din care Erasmus regretă absenţa unui titlu ciceronian: „*Republica* – spune el – este pierdută pentru noi"; o parte a acestui text, cunoscut în vremea lui Erasmus numai din citatele la alţi autori, avea să fie descoperită în 1820.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 173–177

https://biblioteca-digitala.ro

Aristotel	*Politica*	1.2.8 (1254a); 1.2.20 (1255b); 1.2.23 (1255b); 3.5.1 (1279a); 3.9.5–7 (1285a–b); 3.11.12 (1288a); 3.14 (1282b); 4.2.2 (1289a); 4.3.7 (1290b); 4.6.3 (1294a); 4.8.3 (1295a); 5.7.9 (1308b); 5.7.19 (1310a); 5.8.8 (1311a);5.9.8. (1314a); 5.9.16 (1315a).
Esop	*Fabulae*	3 (ἀετὸς καὶ κάνθαρος); 155 (λέων καὶ μῦς); 176 (μύρμηξ καὶ περιστερά).
Homer	*Iliada*	1.231; 1.263; 1.343; 2.24–25[3]. 3.109[4]; 15.47; 18.38–49; *Odiseea* 10.302–6; 10 581.
Isocrate	*De institutione principis ad Nicoclem regem*[5].	
Iulius Pollux	*Onomasticon*	1.40–42.
Platon	*Respublica*	1.345c–d; 1.347c; 2.380b–c; 3.416a–b; 4.421d; 4.425c–e; 4.435c; 5.470c–d; 5.473c–d; 6.493b; 6.497d 6.499b–c; 6.503; 7.515a; 7.520d–521b; 7.539a–b; 8.547–8; 9.588–590.
	Leges	1.634d–e; 3.690–1; 4.722–3; 5.729e; 5.731d–732b; 6.755a; 6.766a; 9.854d–855c; 9.862e; 11.936c.
Plutarh	*Moralia*	48e–74e; 58f; 61c[6]; 778d; 780e; 782a.
	Alexander	14.
Seneca	*De beneficiis*	2.18.6.
	De breuitate uitae	15.2[7].
	De clementia	1.12.1; 1.19.3; 1.21.1.
	De ira	3.16–17; 3.21.1.
	Epistulae morales	47.5; 94.17.
Valerius Maximus		7.2.2.
Vergiliu	*Aeneis*	1.305; *Eclogae* 1.70.
Xenofon	*Oeconomicus*	21.12; 13.6–10;
	Cyropaedia	1.2.2–8.

[3] Pasajul a fost identificat fals de Herding ca 5.490; eroarea este explicabilă prin apropierea de sens dintre cele două pasaje; în acelaşi timp, menţionarea lui Enea în textul lui Erasmus îl putea îndrepta pe editor înspre un episod homeric legat de acest personaj.

[4] Probabil citează din memorie, adăugînd un verb (βλέπων) care nu apare în sintagma homerică.

[5] Erasmus ataşează opusculului traducerea integrală a acestui text isocratic, opţiune pe care şi-o susţine în *Dedicaţie* (559).

[6] Pasajul este evident citat din memorie (*ni fallor*), o remarcă fiindu-i greşit atribuită lui Diogene în locul lui Bias.

[7] Citat din memorie (imprecis).

https://biblioteca-digitala.ro

Segmentul cel mai amplu al referirilor la cultura antică îl reprezintă aluziile, care alcătuiesc un fundal general. Pentru acestea, identificările sunt cel mai adesea multiple, ceea ce reprezintă în sine un indiciu al apartenenței la un fond comun și continuu folosit. Numărul autorilor – nedefinit tocmai datorită identificărilor multiple – este cu mult mai mare decât în segmentul precedent; lista care urmează trebuie interpretată ca una minimă.

Aristofan	*Vespae*	1431.
Aristotel	*Politica*	1.2.10–11 (1254b); 1.5.3–5 /1259b–1260a; 1.5.5 (1260a); 2.5.12 (1269a).
	Ethica Nicomachea	1.8.2 (1098b); 3.10–12 (1117b–1119b); 4.3 (1123b–1125a); 6.5 (1140a–b).
Aulus Gellius		2.24; 17.17.2.
Cicero	*De inuentione*	2.17.53.
	De officiis	1.28.97; 2.21.75; 3.1;
	De oratore	1.39.177; 1.58.247;
	De senectute	4.10;
	Epistulae ad Atticum	4.6;
	Paradoxa Stoicorum	6.3.49;
	Tusculanae disputationes	1.18.41.
Dio Cassius		52.23; 53.15.
Euripide	*Tragicorum Graecorum fragmenta* (Nauck)	974.
Herodot		1.88.
Hesiod	*Theogonia*	240–64.
Homer	*Iliada*	18.38–49.
Horațiu	*Epistulae*	1.2.17–22.
	Satirae	1.1.68 sqq.
Isocrate	*Ad Nicoclem*	17; 32.
Iuvenal		6.223.
Titus Livius		3.34; 26.50.
Macrobius	*Saturnalia*	3.17.
Ovidiu	*Fasti*	5.493–544.
	Metamorphoses	2.1–332; 8.611–724; 11.85–193.
Pausanias		9.13–15.
Platon	*Gorgias*	512b.
	Leges	11.917.
	Respublica	1.341c–d; 4.435 sqq.; 6.488–9.
Pliniu	*Naturalis historia*	11.5–23; 11.36.

https://biblioteca-digitala.ro

Plutarh	*Agis - Cleomenes*	797d.
	Alcibiades	23.
	Alexander	4.2; 12.1–3; 21.1–3; 42.2; 45; 47.
	Solon	5.2.
	Moralia	2 e–f; 42.2; 173a; 178c–d; 189d; 196b; 354f; 355a; 371e; 550e; 779e; 780e–f; 811d; 962e.
Seneca	*Apocolocyntosis*	1.1.
	De clementia	1.3.5; 1.9; 1.9.5; 1.12.4; 2.2.2.
	De ira	1.20.4; 2.13.2.
Silius Italicus	*Punica*	7.166–211.
Suetoniu	*Augustus*	53; 70.
	Domitianus	12.
	Iulius	5–76.
	Nero	31; 32; 39.
	Tiberius	28.
	Titus	8.1.
	Vespasianus	23.
Valerius Maximus		2.6.7; 3.7.5; 4.3.1; 8.7.16.
Xenofon	*Agesilaus*	8.8–9.2; 10.1.

Felul în care Erasmus îşi utilizează în text sursele prezintă mai multe aspecte interesante pentru critica de text. Am menţionat deja în note o serie de citări din memorie, care îşi dezvăluie caracterul prin imperfecţiuni sau chiar direct, prin mărturia autorului (*ni fallor*).

Nu mai poate fi însă vorba de o lipsă de precizie a memoriei în 575, pasaj ce înseriază numeroasele epitete pe care Iulius Pollux le consideră demne de un bun principe. Acestea apar în textul erasmic întâi în variantă grecească, apoi în propria sa traducere în limba latină (urmează o secvenţă paralelă, care cuprinde epitetele tiranului). În prima dintre aceste liste, doi termeni alăturaţi se abat de la monotonia traducerii epitetelor elogioase: *inflexibilis* (575) şi *propensior ad beneficentiam* (575). Cel dintâi lipseşte în lista grecească (575) şi concluzia simplă care se impune este că Erasmus a copiat textul lui Iulius Pollux, după care l-a tradus direct, fără să îşi mai urmărească propriul său manuscris. Mai interesantă este însă situaţia celui de-al doilea termen, pe care ediţiile indicate de Herding cu siglele *D F H–K* (id est: iul. 1518, iun. 1519, aug. 1523, ian. 1525 şi mai 1529) l-au înlocuit prin *semperque attentus ad id, quod de principe dictum est librae in morem*; această sintagmă amplă pare să fie o traducere mai bună pentru ἀκριβέστερος πρὸς τὸ δίκην ζυγοῦ, pe care totuşi unele ediţii (vechi şi moderne) îl păstrează ca *propensior ad*

https://biblioteca-digitala.ro

iusticiam (*E G*, id est: sept. 1518, febr. 1519[8]; Herding). Căutarea unei traduceri adecvate a sintagmei ar putea fi responsabilă pentru absența din paragraful precedent a termenului grecesc tradus prin *inflexibilis*.

Citarea termenilor greceşti se face mai degrabă parentetic decât prin integrare gramaticală. De aceea puținele situații în care se produce integrarea le-au produs comentatorilor incertitudini în privința lecțiunilor; e.g. 565 (*hae ceu leges sanctissimae* καὶ ἀκίνητοι) sau 602 (cu două forme în acelaşi paragraf: νομοφύλακας şi νομοφυλάκων).

Tehnica citării îşi dezvăluie complexitatea în 578: *At quid de Christianis addit? Vos, inquit, inter uos nemini quicquam debeatis, nisi ut inuicem diligatis*. Aceste cuvinte nu se găsesc în textul grecesc al *Noului Testament* publicat de Erasmus. Interpretarea este totuşi sugerată în comentariul său la *Rom.* 13.8, iar folosirea în textul de față este un indiciu al certitudinii.

Puținele imperfecțiuni ale referirilor antice din textul erasmic sunt o mărturie a respectului atent, filologic, cu care mânuia sursele, într-o armonie desăvârşită cu sfaturile pe care i le dă principelui său ideal (565): ... *collecta protinus combibat idque ex ipsis statim fontibus, unde non solum purius hauriuntur, uerum etiam efficacius*.

Universitatea din Bucureşti

[8] Lista devine completă prin indicarea ediţiilor anterioare primei modificări a pasajului: *A–C*, id est: mai 1516, aug. 1516, mart. 1517.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

GABRIELA CREŢIA

« LES DERNIERS MOTS D'AMOUR »

En marge de l'*Énéïde*

Les exégètes signalent plus d'une fois la décence, la discrétion de Virgile dans ses descriptions de l'amour, teintées de bucolisme ou de convention littéraire. Mais il n'y en a aucun qui ne se soit laissé envoûter par la peinture si poignante de la passion « romanesque »[1] et dévorante de Didon[2].

C'est, en effet, l'un des aspects du sentiment érotique que le poète mantouan a privilégié, l'aspect **outré**, **tyrannique**, **destructif** souvent de celui qui le ressent sans mesure et/ou sans réponse sur mesure. On se souvient, bien sûr, de la 10ème *Églogue*, *extremus labor* dans ce genre, où les amours de Gallus sont *sollicitos* (« torturants »), où l'amoureux « délire » (*insanis*), est atteint de « folie » (*furor*), souffre de cet amour « mal partagé »[3] (*indigno amore*), se déclare enfin l'esclave de ce maître absolu : *Omnia uincit Amor ; et nos cedamus Amori* (« l'Amour est vainqueur de tout, cédons à la toute-puissance de l'Amour »). À son tour, Pasiphae, dans la 6ème *Églogue*, terrassée par une passion immonde, est prise de « folie » (*dementia*). Orphée, dans le final tragique de la 4ème *Géorgique*, est saisi par l'impatience fatale de revoir sa bien-aimée : c'est de la « folie » (*dementia*, *furor*), il est *immemor, uictus animi* (« sans mémoire, subjugué dans son cœur »).

À cette frénésie érotique s'associe la description du **malheur** de l'amant(e) délaissé(e). Eurydice, victime innocente, est *misera*, son amant inconsolé tâchera en vain de la serrer dans ses bras[4] en l'entendant se lamenter *Quis ... me ... et te perdidit?* Dans la 8ème *Églogue*, un pâtre, abandonné par sa femme, est *indigno ... deceptus amore* « deçu par un amour mal partagé » ; dans la même pièce, la victime de l'infidelité de Daphnis s'évertue à le ramener à elle par des opérations magiques.

[1] Le mot est de Jacques Perret, *L'amour romanesque chez Virgile*, Main, 1965.

[2] À titre d'exemples, forcément très réduits, quelques importantes histoires littéraires – Pichon, 1896 ; Schanz-Hosius, 1927 ; Marchesi, 1936 ; Bayet, 1965 ; Paratore, 1969 ; Grimal, 1994 ; Martin-Gaillard, 1981 ; Cizek[2], 2003 et quelques remarquables études virgiliennes – Heinze, 1902 ; Bellessort, 1920 ; Cartault, 1926 ; Paratore, 1954 ; Desport, 1952 ; Guillemin, 1952 ; Otis, 1964 ; Guţu, 1970 ; Grimal, 1985.

[3] À « indigne », plutôt vague, nous préférons cette interprétation plus nuancée, defendable à l'aide d'autres contextes qui conservent, comme celui-ci, la valeur etymologique de l'adjectif. *Cf.* G. Creţia, *Dignus et ses dérivés*, Bucarest, 2003, §35–50.

[4] Tout aussi frustré de la voir fondre dans les brumes infernales que, ailleurs, Énée essayant d'embrasser l'ombre de Créuse (*Aen.*, 2, 793–795) ou l'image de son père bien-aimé (*Aen.*, 6, 700–702) : ces deux derniers mouvements sont exprimés par des vers identiques, d'ailleurs imités d'Homère.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 179–189

https://biblioteca-digitala.ro

Une fois la part faite aux réminiscences et aux allusions délibérées à ses prédécesseurs, (Euripide, Théocrite, Apollonios, Catulle), il n'en reste pas moins, croyons-nous, que Virgile a **sélecté**, parmi les innombrables hypostases de l'amour, ces deux-là : d'une part, la passion incontrolée, frénétique, tumultueuse, donc destructrice, d' autre part, la souffrance déchirante de l'amant(e) trahi(e) ou abandonné(e), destructrice elle aussi.

Ces deux hypostases d'amour seront-elles présentes dans l'*Éneïde*? Dans l'épopée, comme le soulignaient déjà les critiques de l'Antiquité, les contraintes auxquelles le poète avait à se soumettre étaient plus importantes, n'étant pas seulement d'ordre littéraire (la souveraine de Carthage était le pendant des grandes séductrices délaissées, Circé, Calypso, Ariane), mais aussi d'ordre historique, puisque Virgile voulût que Didon préfigurât Cléopatre et Énée – Auguste, le prince qui avait su, à l'envers d'Antoine, si bien résister à la séduction de la reine d'Égypte. Comment la subtilité du poète a-t-elle concilié son cadre littéraire et historique auto-imposé avec les deux hypostases de l'éros pour lesquelles il avait déjà démontré sa prédilection? C'est ce que nous tâcherons de mettre en évidence.

Évidemment, le rôle du personnage dévoré de passion revient à Didon, mise hors d'elle-même par les oeuvres des deux déesses complices[5]. Elle brûle (*uritur*), perd sa lucidité (*furens*), sacrifie, avec sa soeur, aux dieux (*mactant*), cherche avidement leurs signes, erre au hasard dans la ville (*uagatur*), est obsédée par l'image du bien-aimé (*absens absentem auditque uidetque*) et cherche son empreinte sur le lit qu'il vient de quitter (*stratis relictis / incubat*). Fait encore plus grave, elle néglige ses devoirs de reine (*pendent opera interrupta* ...) (4, 56–89) et se livre, corps et âme, à l'amour effréné.

Tandis que le rôle du personnage délaissé sera joué – il est vrai, avec des conséquences fort différentes – par *les deux* protagonistes. L'exaltation érotique est, on le sait, et Virgile le savait parfaitement, contagieuse. Quoique avec la discrétion requise, il marque pourtant la participation affective d'Énée, qui, oubliant pour le moment son futur rôle de *theíos anér*, joue le prince consort, surveille les chantiers de Carthage, déambule par la ville couvert d'un manteau de pourpre tissé par Didon[6] et ceint de l'épée étoilée de jaspe offerte par la reine : ces deux cadeaux, d'un luxe tout oriental et lourds de symboles d'amour, ont l'air de l'enchaîner comme par magie et de l'entraîner – on peut le craindre – vers une royauté qui n'est pas la sienne. Oubliant, aux côtés de son amante (*oblitos ... amantes*, 4, 221) son Destin, il faudra l'intervention énergique de Jupiter à travers son outil, Mercure, qui, outre les

[5] Outre le cliché littéraire, notons à ce propos la générosité du créateur envers sa création, sans doute aimée : la pulsion négative qui emporte la reine vient *du dehors* et, par conséquent, elle-même se trouve partiellement dégagée de responsabilité. C'est dans ce même sens que vont ses scrupules et ses remords (4, 4 *sqq*.) Même procédé pour Turnus (7, 413 sqq.), dont la folie guerrière est imposée, contre sa volonté, par Allecto, outil, elle-même, de Junon.

[6] Ce n'était pas le seul : en 11, 72 *sqq*., on parle des *geminas uestes ostroque auroque rigentes / ... quas ... ipsa suis manibus Sidonia Dido / fecerat* « deux manteaux, tout raides de pourpre et d'or, que Didon la Sidonienne avait tissés elle-même ».

https://biblioteca-digitala.ro

injonctions, lui jette l'insulte *uxorius* (« faible face à son épouse », v. 266) pour le sortir de son amnésie et l'obliger à rompre les amarres (v. 580), dans les deux sens de l'expression. Même s'il n'y a pas eu égalité de sentiment, la reine n'aura pourtant pas été seule prisonnière des filets brûlants de Cupidon.

On se souvient de la tactique éminemment masculine, l'occultation, que le chef troyen, une fois dégrisé, adoptera : *classem aptent taciti ... / arma parent et quae ... sit causa ... / dissimulent*, vv. 289–291 « qu'ils apprêtent la flotte en secret, qu'ils préparent les armes et qu'ils en cachent la raison ». La lucidité de tout amoureux (*quis fallere possit amantem?*, 4, 296) et la droiture de la reine, qui ne tolère pas l'incertitude, feront éclater la **confrontation**. Déroulée sur la longueur de 82 vers (4, 305–387) dans le livre le plus dialogué de l'épopée, elle n'oppose pas seulement deux amants désunis, mais aussi deux mentalités differentes, l'**apollinique** et la **dionysiaque**, deux essences irréconciliables, la masculine et la féminine, deux énergies de sens contraire qui s'affrontent dans un dialogue sans issue. Mais y a-t-il vraiment dialogue?

Didon, une fois ses soupçons confirmés par la Renommée, attaque d'emblée (*ultro*, v. 304) par un discours furieux, véhément, désordonné : les reproches indignés s'y mêlent d'appels à la pitié, ceux-ci destinés à émouvoir (*mouere*) son interlocuteur. Tous ces signes d'extrême tourment trahissent une sorte de possession bachique (*bacchatur*, v. 301) pour les Anciens, pour nous, plutôt le manque d'auto-contrôle d'une nature **extravertie**, qui doit absolument se libérer de sa pression intérieure.

Tâchons de décomposer ce message incohérent (vv. 305–330), en marquant par **R** les reproches, par **E** les exhortations, par **I** les insultes.

1. **R** – Reproche de mensonge (*dissimulare, tacitus*)[7]
2. **R** – Reproche de lèse-majesté (*meā terrā*)
3. **R** – Reproche d'infidélité à l'engagement d'amour, au « mariage » (*noster amor, data dextera*)
4. **E** – Pitié pour une mourante! (*moritura*)
5. **R** – Absurdité d'un départ en plein hiver (*hiberno ... sidere, mediis Aquilonibus, undosum ... aequor*)
6. **R** – *Refutatio per absurdum* : si Troie vivait, il ne partirait pas en cette saison (*si Troia ... maneret*)
7. **R** – Saturation d'amour? (*mene fugis?*)
8. **E** – Exhortation au respect des serments échangés (*per connubia nostra ...*)
9. **E'** – Elle a droit à sa reconnaissance (*si bene quid de te merui ...*)
10. **E** – Pitié! (*miserere ... oro ... precibus*)
11. **R** – Reproche d'isolement politique (*te propter Lybicae gentes ... / odere*)

[7] Virgile, comme pour marquer le don de voyance de Didon, lui fait employer les mêmes mots qu'Énée avait adressés à ses camarades : *taciti, dissimulent* (vv. 289 et 291).

https://biblioteca-digitala.ro

12. **R** – et, encore (*te propter eundem*), d'avoir perdu son honneur féminin (*pudor*) et son prestige royal (*fama*)
13. **E** – La délaisser, quand elle va mourir? (*moribundam deseris*)
14. **I** – Perdant sa qualité d'époux (*de coniuge*), il n'est plus qu'un simple hôte (*hospes*)
15. **E** – Elle se trouve en plein péril de guerre (*destruat ..., captam ducat*)
16. **E** – Elle est toute seule, sans, au moins (*saltem*) un enfant de lui (*soboles, paruulus Aeneas*)
17. **E + R** – De par sa fuite (*fugam*), elle demeure déçue (*capta*) et délaissée (*deserta*).

Ces récriminations chaotiques, ces ferventes prières, mélangeant des arguments d'ordre sentimental, moral et politique, n'obéissent qu'aux impulsions du désespoir, à la logique féminine, dionysiaque et égocentrique[8]. Peut-être ce tumulte même sera-t-il à l'avantage de son interlocuteur, lui permettant de feindre d'avoir manqué quelques-unes des allégations? Décomposons sa réponse, pour le découvrir.

Son discours (vv. 333–361), qu'il n'entame qu'après réflexion (*tandem*) est, on s'en souvient, beaucoup plus serré (*pauca*)[9], plus cohérent, plus rationnel et reflète d'une part l'obéissance du héros aux ordres de Jupiter (*Iouis monitis*) et, d'autre part, la nature **introvertie** d'Énée (*obnixus curam sub corde premebat*, v. 302 « il s'efforçait de cacher son trouble au fond de son coeur »). Sa partition rhétorique est celle du *docere*.

Nous donnons la structure de son message, en notant par **A** les affirmations, par **P** les prières, par **RÉF** les réfutations.

1. **A** – Il a, envers la reine, une dette de reconnaissance (*numquam ... negabo promeritam*)
2. **A** – Et lui promet un bon souvenir éternel (*nec me meminisse pigebit Elissae / dum memor ipse mei*)
3. **RÉF** – Réfutation de l'accusation de mensonge (*neque ... abscondere speraui*)
4. **RÉF** – Et d'une intention matrimoniale (*nec coniugis umquam / praetendi taedas*)
5. **A** – Serment de fidélité à Troie et aux siens, s'ils existaient encore (*urbem Troianam primum dulcesque meorum / reliquias colerem*)
6. **A** – Son but, c'est l'Italie (*Italiam magnam*). En accessoire, une analogie : elle est bien obligée de bâtir une nouvelle patrie ; pourquoi pas lui? (*Si te Carthaginis arces ... / et nos fas extera quaerere regna*)

[8] D'ailleurs, le poète a pris bien soin de donner au plaidoyer de la reine la forme rhétorique adéquate : interrogations et interjections qui se croisent, rejets qui décrivent le désordre mental, redondances, vers au rythme lent ou vif et inversions topiques qui amplifient le pathos. À ce propos, voir les fins commentaires d'Anne-Marie Guillemin dans son édition du 4ème livre de l'*Énéide*, Paris, s.d.

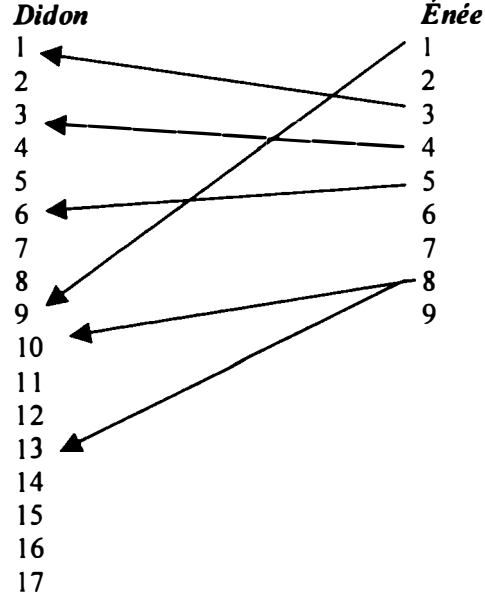
[9] Pourtant, le nombre des vers qu'il recouvre est légèrement supérieur (28) à celui du plaidoyer de la reine (25).

https://biblioteca-digitala.ro

7. **A** – Affirmation renforcée d'un serment : c'est Anchise, en rêve, c'est Ascagne, c'est un messager divin de Jupiter qui le poussent à l'action (*Me patris Anchisae ... imago / me puer Ascanius ... / nunc etiam interpres diuum*)
8. **P** – Qu'elle renonce donc aux plaintes! (*Desine meque tuis incendere teque querelis*)
9. **A** – Le choix ne lui appartient pas (*Italiam non sponte sequor*).

Ce décodage nous semble appeler deux remarques : d'abord, le fait que le poids de la **Prière** est bien léger, comparé à celui du discours de Didon. Ensuite, il est visible qu'Énée prend bien soin, pour amoindrir sa responsabilité, de se couvrir d'arguments indiscutables, d'ordre politique et moral : la volonté des dieux, le Sort, sa piété envers les morts de Troie. Il nous faut reconnaître que, quoique légèrement exagérées dans leur expression, ces allégations sont vraies. Ce qui l'est moins, c'est la dénégation de sa démarche secrète...

Nous nous proposons maintenant, en mettant en parallèle ces deux discours, d'identifier la conformité ou la non-conformité de la réponse d'Énée aux sujets ouverts par la reine. Les traits d'union marquent les réponses précises.



Le schéma nous semble édificateur : il n'y a ni symétrie, ni réponse exhaustive. Les réponses ne sont ni ordonnées, ni complètes : en effet, bon nombre des récriminations de Didon restent sans réplique (le crime de lèse-majesté, l'infidélité, le départ absurde par mauvais temps, la saturation, le bonheur passé, son péril

https://biblioteca-digitala.ro

politique, sa déchéance en tant que reine et femme, son manque d'enfant[10], son désenchantement).

Toutes ces souffrances, qui étreignent la malheureuse comme autant de cercles d'enfer, elle les crie désespérément, **en vain**. Torturée par son insoutenable présent, par son **h i c e t n u n c**, elle n'a droit, en tout, qu'à *cinq* réponses adéquates.

Énée, lui, fait comme s'il ne percevait pas le présent, il se défend à l'aide d'une perspective faite **d ' o l i m** et de **m o x** (à savoir son passé troyen, son destin italique, son éternelle reconnaissance future, ses dettes à accomplir envers son fils) et, bien sûr, à l'aide de la volonté divine.

Sous la pression de cette disparité chronologique et de l'irreductible opposition entre la souffrance humaine et l'implacable Destin, **l e d i a l o g u e n ' a p a s , o u p r e s q u e p a s , l i e u**. Qui plus est, le ton se détériore : à la reine qui lui retire le titre de *coniux* pour le remplacer par celui de *hospes*, Énée riposte par la formule officielle, *regina*, en y ajoutant une offense (*nec coniugis umquam / praetendi taedas*) et une dureté (*hic amor*, sc. *Italia*)[11]. Seules, ses paroles finales (*Italiam non sponte sequor*), malgré toute leur discrétion litotique, trahissent une amertume et un mouvement de compassion[12].

Pourtant, ce ne sont pas celles-ci que la reine retiendra, mais la distance que le prince établit entre eux, le bouclier inexpugnable dont il se couvre : *iamdudum auersa tuetur* (« depuis longtemps déjà elle le regarde avec hostilité », v. 362). C'est maintenant que la violence éclate pour de bon (v. 364 *accensa*, v. 376 *incensa*).

Décomposons ce troisième volet du triptyque (vv. 365–386), en marquant par **A** les affirmations, par **I** les insultes, par **O** les ordres, par **RÉF** les réfutations, par **B** les blasphèmes.

1. **I** – Dénégation de l'origine divine d'Énée (qu'elle avait pourtant elle-même affirmée en 4, 12!)
2. **R** – Reproche de dureté (*num fletu ingemuit nostro?* « s'est-il laissé attendrir par mes pleurs? »)
3. **A** – Les dieux eux-mêmes ne rejettent le parjure!
4. **A** – Rappel de ses propres bienfaits envers le naufragé (*eiectum litore, egentem / excepi* ... « rejeté sur la plage, sans ressources, je l'ai recueilli ... »)

[10] À l'image de cet enfant virtuel, Énée oppose la personne bien vivante d'Ascagne, ainsi que ses droits de successeur.

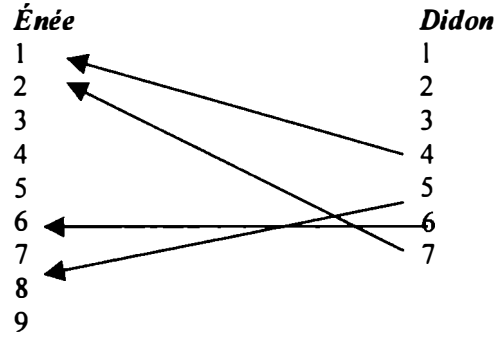
[11] Nous ne partageons pourtant pas le jugement sévère de Cartault (*L'art de Virgile dans l'Énéide*, Paris, 1926, vol. I, p. 324) : « Énée est un pauvre et piteux personnage ... Il eut été facile à Virgile de sauver ce personnage : il suffisait de lui donner des élans de coeur et des souffrances vraies ... On aime à croire que, s'il avait eu le temps d'achever l'*Énéide*, il aurait pris résolument ce parti ». Le prince, tout récemment entré dans son rôle d'homme du Destin, ne pouvait pas se permettre des élans de coeur, se raidissait même contre eux, sentant peut-être qu'une rupture brutale est parfois plus salubre. Et, d'ailleurs, le poète pouvait-il laisser le père du peuple Romain partir à regret vers l'Italie?

[12] Évidemment, les phrases d'Énée sont bien alignées aux vers, il y a très peu de rejets, la césure penthémimère, celle de l'équilibre, prédomine. Le cumul, aux vers 340–343, des pronoms personnels et possessifs de première personne, *me* ... *meis* ... *mea* ... *meorum*, tend à opposer ses désirs personnels aux ordres des dieux, détaillés par la suite.

https://biblioteca-digitala.ro

5. **RÉF** – Refus de croire aux ordres divins invoqués (*Nunc augur Apollo ...*)
6. **O** – Ordre de départ, royalement hautain (*neque te teneo ... / I, sequere Italiam uentis* « je ne te retiens pas, va, gagne, à l'aide des vents, l'Italie ... »)
7. **B** – Violents blasphèmes, cris de vengeance éternelle (*spero ... / mediis supplicia hausurum scopulis ... / ... sequar atris ignibus ... / ... dabis, improbe, poenas!* « j'espère que les pires supplices t'atteindront au milieu des rochers ... je te suivrai, avec des torches sinistres ... tu seras puni, scélérat! »)

Voyons le rapport entre le message de Didon et les paroles d'Énée :



On le voit, il n'y a que quatre points de réponse directe. Pourrions-nous considérer cette proportion satisfaisante? Certainement pas, car c'est sur un seul point (E1 – D4) que les deux sont d'accord : les bienfaits que la reine a prodigués au héros troyen. Les trois autres points représentent des réfutations (E2 – D7, E6 – D6, E7 – D5) : Didon repousse avec véhémence les affirmations d'Énée. Quand aux points restants (1, 2, 3), il sont spontanés. De même, cinq des points de vue d'Énée restent sans réponse. D'ailleurs, la reine emploie des registres que le prince avait, naturellement, évités : l'insulte, l'ordre, le blasphème, et parle de lui, au début, comme d'un absent : à la troisième personne.

Force nous est de constater, cette fois-ci encore, **l'incongruence** des deux discours, le fait que chacun des participants est comme cloîtré dans son propre univers, que les efforts de joindre l'autre sont voués à l'échec. Rien que mésentente et solitude : l'infinie tristesse de la ruine d'un univers d'amour. Plus de dialogue possible entre l'amante échevelée de douleur et de révolte et l'homme déjà éloigné, parlant comme au tribunal (***pro re*** *pauca loquar*), parlant en fils et père de famille, obéissant, comme il le devait, aux ordres de l'Au-delà.

D'ailleurs, la voix auctoriale indique clairement la rupture non seulement a l'aide des incongruences de discours que nous avons signalées, mais aussi par des détails d'attitude des deux acteurs :

Énée, vv. 331–332 *Ille Iovis monitis immota tenebat / lumina* « lui, par ordre de Jupiter, gardait son regard immobile ».

https://biblioteca-digitala.ro

Didon, vv. 362–364 *Talia dicentem iamdudum auersa tuetur / huc illuc uoluens oculos, totumque pererrat / luminibus tacitis.* « Depuis longtemps déjà elle regarde avec hostilité celui qui parle ainsi, roulant les yeux de-ci de-là, le parcourant tout entier, en silence, de ses regards ».

Il est vrai, Virgile ajoute, dans son souci de ne pas accabler son héros, que le départ violent de la reine (*fugit, se ... auertit et aufert*) le laisse « hésitant, de peur de l'irriter davantage et s'apprêtant à ajouter beaucoup des paroles ». Néanmoins, le lecteur, ancien ou moderne, tout en *comprenant* les raisons de cette froideur calculée, en garde pourtant un goût amer et une *distance affective* face au prince pourtant si souvent généreux, plein de compassion et de compréhension.

Les actes désespérés de la reine sont bien connus : par sa soeur, elle suppliera son « hôte » de lui accorder au moins un délai (vv. 408–449). Réfusée, elle éclatera en effroyables imprécations envers « l'étranger » (*aduena*, v. 591) et ses descendants (vv. 591–629), prévoyant même l'arrivée d'un vengeur, qui n'est autre que Hannibal (*Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* « de mes ossements naîtra un vengeur », v. 625).

Nous sommes en présence d'une héroïne vraiment tragique, déchaînée comme une Érynie, laissant déborder des cris de haine immodérée. Pourtant, le poète ne permettra pas à ses lecteurs de garder cette triste image de son héroïne, mais la **réhabilitera** par le choix d'une forme masculine de suicide[13]. Amante humiliée et reine déchue, elle n'aura pas moins gagné, par cet héroïsme final, une aura sublime sans égale.

Revenons à notre intérêt fondamental, la **capacité de communication** entre les deux protagonistes. Fait connu, il existe un quatrième volet des scènes tragiques imaginé par le poète mantouan dans un autre temps et un Autre Monde. Aux Enfers, Énée devra affronter ses souvenirs de voyage, avec Palinure, ses souvenirs de guerre, avec Déiphobe, mais aussi le regret de son amour perdu, avec Didon. Ces trois étapes font partie intégrante de son initiation, de sa séparation obligatoire d'avec son *moi* terrestre et personnel, de sa transformation en instrument du Destin, en possesseur du Savoir[14]. Devant l'ombre de la reine, dans cet espace d'où le mensonge est exclu, il pourra exprimer *dulci amore* ses véritables sentiments (6, 450–476), au cours d'un scénario que Virgile a imaginé, nous n'en doutons point, pour **réhabiliter** son héros.

[13] Les exégètes ont tous souligné qu'elle ne s'abaissait pas à une forme féminine de mort, poison ou pendaison. Nous avons nous-mêmes relevé (*Vergiliu, **Eneida***, traduction d'Eugen Lovinescu, commentaires Gabriela Creţia, Bucarest, 1978, p. 88) que son suicide est aussi une imitation en registre contraire de l'acte érotique lui-même, puisqu'il se passe sur le lit nuptial, et que la reine se transperce avec l'épée dont Énée lui avait fait don. Grimal (*Virgile, ou la seconde naissance de Rome*, Paris, 1985, p. 207) décèle, à juste titre, dans le choix du bûcher « magique », une allusion politique : lors de la prise de Carthage par Scipion Émilien, en 146 av. J.Chr., la femme d'Hasdrubal avait fait dresser un bûcher, y avait tué ses enfants et s'était elle-même jetée sur le brasier en maudissant son mari.

[14] Cf. G. Creţia, *La triple initiation d'Énée*, dans « Studii clasice » XXVIII–XXX, Bucureşti, 1997, p. 39 *sqq.*

https://biblioteca-digitala.ro

Décomposons son message, en marquant par **A** les affirmations, par **REG** les regrets, par **S** les serments, par **P** les prières.

1. **A** – Constatation attristée : la triste rumeur était bien fondée!
2. **REG** – ***Mea culpa*** : *funeris, heu, tibi causa fui* (« c'est moi qui ai causé ta mort »)
3. **S** – *Per sidera iuro, / per Superos et si qua fides tellure sub ima est* « je jure par les étoiles, par les dieux et par l'instance de justice, s'il y en a une ici-bàs »
4. **A** – Il est parti malgré lui (*inuitus*)
5. **S** – Les mêmes dieux l'ont amené à descendre sous terre
6. **A** – Il n'avait jamais cru provoquer un tel désespoir (*nec credere quiui / hunc tantum tibi me discessu ferre dolorem*)
7. **P** – Essai pathétique d'arrêter, par l'argument de la dernière chance d'entente, l'ombre farouche qui le quitte (*siste gradum* ...).

De ces sept composantes, il n'y en a que deux qui reprennent des idées de son message terrestre : l'attestation de la volonté divine, réitérée (3 et 5, qui renvoyent au point 7 du précédent discours), et l'affirmation, par voie de conséquence, que la décision du départ n'était pas la sienne : *inuitus, regina, tuo de litore cessi* (point 4, qui reprend, en termes plus pathétiques, le point final, 9, de son intervention passée, *Italiam non sponte sequor*.)

Pour ce qui est du point 6, il trahit ce que Anne-Marie Guillemin[15] a encastré, en soulignant, à juste titre, le parallélisme de l'expression présente et de celle de 4, 419 : *hunc ego si potui tantum sperare dolorem* « si j'ai pu prévoir cette immense douleur », dans une formule qui nous semble mémorable : « Didon était trop éprise pour concevoir un tel chagrin, Énée ne l'était pas assez pour en concevoir l'existence ».

En revanche, une autre interprétation de cette excellente exégète ne nous semble pas convaincante : le prince ne ressentirait, en ce moment, que compassion et reconnaissance. Non pas que ces sentiments fassent défaut, dirions-nous : ils existent. Mais ce qui, à notre sens, marque de dramatisme ses derniers mots, c'est une souffrance autrement dévastatrice : **le remords**. En effet, celui-ci émerge dans l'exclamation (point 2) *Funeris, heu, tibi causa fui!*, véritable *exordium* de son discours d'outre-tombe, clef musicale qui en détermine le ton mineur. La *peroratio*, tout aussi pathétique, s'exprime par l'interrogation consternée *mene fugis?* et par la supplication de s'arrêter, étayée par l'argument de la toute dernière chance d'entente : *extremum fato quod te alloquor hoc est* (point 7). Aurait-il vraiment encore des choses à lui dire? Certainement pas. Mais il n'a pas reçu ce qu'il désire ardemment, pour désormais pouvoir vivre en paix avec soi-même, libéré du poids de sa coulpe, absous de son crime involontaire : **le pardon** !! n'obtiendra pas son absolution, son créateur a voulu que le héros demeurât ainsi

[15] Commentaires *ad locum* dans son édition du *Livre VI de l'Énéide*, Paris, s.d.

https://biblioteca-digitala.ro

humainement imparfait, chargé d'une tare inexpiable, qu'il fut, à son tour, le personnage **abandonné**. En revanche, c'est Didon qui aura reçu l'absolution de sa souffrance terrestre par la tendresse partagée de Sychée.

La symétrie situationnelle prouve bien que la rencontre des Enfers a été conçue comme une contrepartie de l'affrontement terrestre. Il y a, de plus, des indications d'attitude qui soulignent le fait que les deux actants, chacun à son tour, refusent même la communication non-verbale : 4, 331 *ille Iouis monitis immota tenebat / lumina* et 6, 469 *illa solo fixos oculos auersa tenebat*. Le visage immobile comme celui d'une statue (*dura silex ... Marpesia cautes*, 6, 471), la reine l'avait pourtant écouté et ne s'était enfuie, hostile (*inimica*), **qu'au bout d'un certain temps** (*tandem*). Comment expliquer cette attitude paradoxale? Qu'est-ce que le créateur, si *discret* en ce point de son récit, veut-il suggérer au lecteur? Est-ce la touchante faiblesse féminine de la grande amoureuse face à la voix envoûtante? Peut-être, mais, à notre avis, il y a plus : Didon attend longuement, en vain, l'aveu, même tardif, d'un amour véritable. En effet, elle ne refuse tout contact qu'en entendant Énée déclarer *nec credere quiui / hunc tantum tibi me discessu ferre dolorem* « je ne pouvais imaginer provoquer, par mon départ, un tel chagrin », moment où elle réalise l'immensité du gouffre qui les a toujours séparés et l'**incompréhension** obtuse de l'homme face au don absolu d'elle-même que la femme lui avait fait.

Les commentateurs nous signalent la présence, prévisible, de modèles littéraires dans certains détails : l'hypothèse d'un enfant à venir avait été posée par Hypsipyle à Jason (*Argon.* 1, 896), des héroïnes célèbres peuplaient déjà l'Enfer de l'*Odyssée* (11, 227 *sqq.*), le silence hostile avait été opposé par Ajax à Ulysse (*Od.* 11, 469 sqq.), l'écho des imprécations d'Ariane (Catulle, 64, 132–201) se retrouve dans celles de Didon, etc. Ajoutons l'abondance des figures de style chères à la poésie lyrique, partiellement signalées ci-dessus : hypallages (*obscuram*, 6, 453, *tacitis*, 4, 364), allitérations, formes rares, telles que *senta*, *aspectu* (datif), *Marpesia*, rythmes expressifs, soit précipités (4, 354–355 ; 365 ; 371 ; 381 ; 386–387 ; 6, 458), soit solennellement raréfiés (4, 316 ; 326 ; 342 ; 359 ; 6, 450 ; 464). Au parallélisme gestuel déjà remarqué, ajoutons le contraste de *uagatur* (4, 68), *peragrat* (4, 72), *bacchatur* (4, 301), indiquant les déplacements incohérents ou spasmodiques de la reine affolée, d'une part et, d' autre part, *errabat* (6, 451), décrivant la promenade détendue de Didon revenue à elle-même grâce à l'amour de Sychée.

Tous ces moyens raffinés de l'*ars* virgilienne, cette minutieuse orfèvrerie, « l'incantation » qui en résulte et qui nous charme indéfiniment, de plus, sa capacité de reprendre et de fructifier de manière personnelle des motifs précédemment véhiculés, toute cette richesse de moyens dont la *mimesis* poétique n'est pas du tout exclue, se trouvent refondus et mis au service de ses buts artistiques plus profonds, de son *ingenium*, capable de décoder et de transmettre les plus troubles arcanes de l'âme humaine, infiniment compliquée et tourmentée. Comme on l'a si souvent affirmé, sa pénétration psychologique n'a d'égale que la force de sa vision dramatique.

https://biblioteca-digitala.ro

Ce sont justement ces deux traits spécifiquement virgiliens que nous avons voulu mettre en évidence par l'étude des deux grandes scènes de l'*Énéïde* où s'affrontent deux caractères irréconciliables. Oui, Virgile est discret dans la peinture de la passion amoureuse, mais sa parfaite résonance aux mystères du coeur a fait qu'il ait su peindre de façon bouleversante, de monter en terrible spectacle le drame, éternellement humain, de la **rupture**, souvent comparable, non seulement en régistre métaphorique, à un trépas. Il a magistralement su nous faire souvenir que l'éclatement de la sphère jadis sacrée du couple depuis peu désuni ne peut se traduire que par l'émersion de l'antagonisme primordial des sexes sous la forme de **l'incapacité**, désormais, **de communiquer**, cristallisée soit en « cris de haine, qui sont les derniers mots d'amour », soit en un silence de mort.

Université de Bucarest

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ŞTEFAN CUCU

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LA LITTÉRATURE LATINE PATRISTIQUE

Un chapitre spécial de la littérature latine est représenté par la littérature latine patristique, créée par les Saintes Pères de l' Église Chrétienne, ainsi que par des autres écrivains ecclésiastiques des premiers siècles après la naissance de Jésus-Christ.

Mai il y a la question si la littérature créée par les Saints Pères peut être considérée littérature artistique ou seulement une « littérature de spécialité », qui peut avoir secondairement des valences artistiques. À cet égard se sont contournées plusieurs positions. Une attitude tout à fait négativiste on rencontre chez le renommé classiciste français Pierre Grimal, qui – dans la préface à son traité de littérature latine – affirme que la littérature latine chrétienne n'a pas des vertus artistiques et ne peut pas trouver sa place et sa justification dans une « Histoire de la littérature latine ». Il souligne le manque de valeur littéraire des auteurs chrétiens, par comparaison aux grands écrivains latins païens (ou « non-chrétiens »)[1].

Au contraire, René Pichon accordait – dans son connu traité d'histoire de la littérature latine – un important espace aux auteurs chrétiens. À la différence de Pierre Grimal, qui affirme que le christianisme n'a pas apporté « un véritable renouvellement de la littérature de la langue latine »[2], Pichon considérait que les écrits chrétiens ont réussi de revigorer « la substance épuisée de la littérature »[3], que ces écrits peuvent être situés à côté des œuvres des écrivains latins classiques. Il est convaincu que les auteurs chrétiens sont égaux aux classiques non-chrétiens par « la profondeur des idées » et même supérieurs par « la sincérité et la force passionnelle »[4]. À son opinion, Tertullianus et Hieronymus sont mêmes supérieurs – à cet égard – à Cicéron, Augustinus supérieur à Seneca, Prudentius à Horatius. Pichon affirme que dans les chants liturgiques de Prudence il y a « beaucoup d'émotion personnelle, beaucoup de lyrisme authentique »[5] que dans les *Odes* d'Horace.

La littérature latine chrétienne est appréciée aussi par Jean Bayet, qui considère le moment de son apparition un vrai revirement dans le cadre de

[1] Pierre Grimal, *Literatura latină*, Bucureşti, 1997, p. 18–19.
[2] *Ibidem*, p. 18.
[3] René Pichon, *Histoire de la littérature latine*. IX-ème édition. Paris, 1924, p. 733–734.
[4] *Ibidem*, p. 734.
[5] *Ibidem*.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 191–195

https://biblioteca-digitala.ro

l'évolution générale de la littérature latine, un moment de renouvellement, de rafraîchissement dans ce domaine. Cette nouvelle littérature avait les suivantes qualités : « une ferveur convaincue », « une volonté active », « des thèmes nouveaux », « une exposition plus ferme et plus grandiose des hautes vérités morales », « une analyse plus profonde de quelques phénomènes psychologiques », « une langue originale »[6].

Les écrivains chrétiens sont appréciés aussi dans les cours d'histoire de la littérature latine parus chez nous, même avant de l'année 1989. Par exemple, dans l'Histoire *de la littérature latine* IV (Bucureşti, 1986), on accorde un ample espace aux auteurs chrétiens des premiers siècles d'après la naissance de Jésus-Christ, parmi lesquels : Augustinus, Prudentius, Paulinus de Nola, Niceta de Remesiana, Lactantius, Hieronymus, Commodianus, Tertullianus, Minucius Felix.

Un chapitre spécial, très substantiel, est consacré à la littérature chrétienne – dans le cadre du traité d'Histoire *de la littérature latine. L' Empire. La deuxième partie* (Bucureşti, 1976) – par le connu classiciste Eugen Cizek. Les problèmes sont repris dans l' *Histoire de la littérature latine* (deux volumes), parue en 1994. Quoiqu' il considère la littérature chrétienne comme une partie intégrante de la littérature latine, l'exégète roumain en met en évidence quelques particularités, qui font que cette littérature représente « une unité autonome dans l'intérieur de la culture antique »[7], une sorte d' « État en État » – nous pourrions dire. Selon son opinion, la littérature chrétienne devance sa propre époque, en préfigurant la spiritualité médiévale. Il faut remarquer qu'Eugen Cizek ne considère guère la littérature chrétienne comme « un corps étranger » dans le cadre de la littérature latine artistique et il affirme que cette littérature est subordonné « aux tendances esthétiques générales de la littérature latine »[8].

Mais les théologiens regardent – naturellement – la littérature latine patristique « more religioso », en consiérant que cette littérature est « de specialité », en ayant seulement secondairement et involontairement des vertus artistiques. Par exemple, le Métropolite Nestor Vornicescu affirmait : « L'autorité des Saintes Pères dans le sein de l'Élise ne se résume pas à l'importance littéraire-historique des écrits patristiques, mais elle se réfère surtout à leur doctrine ecclésiastique, fondée sur les Saintes Écritures, sur la Sainte Tradition, des sources de la croyance; incontestablement, ils sont premièrement « Initiateurs et instituteurs » et, en ce qui

[6] Jean Bayet, *Literatura latină*, Bucureşti, 1972, p. 662.
[7] Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, Vol. 2, Bucureşti, 1994, p. 784.
[8] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

concerne les modalités de transmission de la doctrine, ils sont « des écrivains » ecclésiastiques »[9].

Même la mise entre guillemets du mot « écrivain » montre le fait que cette notion n'est pas prise « stricto sensu », dans l'acception d'auteur des œuvres littéraires, mais dans un sens plus large, exprimé par les mots latins « scribo » et « scriptor ».

Il faut mentionner que la syntagme « ecclesiasticus scriptor » (écrivain ecclésiastique) apparaît, pour la première fois, chez Hieronymus, dans le « Prologue » à son célèbre écrit : *De uiris illustribus,* utilisée en opposition avec la syntagme « gentilium litterarum uir » (écrivain païen). Le passage est le suivant : « Hortaris, Dexter, ut Tranquillum sequens, ecclesiasticos scriptores in ordinem digeram et, quod ille in enumerandis /.../ gentilium litterarum uiris fecit illustribus, ego in nostris faciam, et est, ut a passione Christi usque ad quartum decimum Theodosii imperatoris annum omnes, qui de Scripturis Sanctis memoriae aliquid prodiderunt, tibi breuiter exponam »[10]. (Tu m'exhortes, Dexter, que, en suivant Tranquillius, je range dans un juste ordre les écrivains ecclésiastiques et, ainsi qu'il a fait, en énumérant les illustres hommes des lettres païennes, je fasse, moi aussi, en ce qui concerne les nôtres, c'est-à dire que je présente brièvement pour toi tous les écrivains qui ont transmis quelque chose à la mémoire relative aux Saintes Écritures, à partir de la passion de Christ jusqu' à la quatorzième année du règne de Theodosius).

Il y a donc l'opposition : « écrivain ecclésiastique » / « écrivain païen (non-chrétien) » (ecclesiasticus scriptor / gentilium litterarum uir (scriptor)). Comme on voit, l'antonymie ici mentionné ne met pas en évidence l'opposition « artistique / non-artistique », mais la conception religieuse de l'écrivain respectif : « païen / chrétien ».

On peut affirmer, sans doute, que la littérature patristique, ecclésiastique – sans avoir une finalité strictement artistique, sans cultiver « l'art pour l'art » – peut être encadrée, sans peur d'erreur, dans l'histoire de la littérature latine. Elle se trouve, en fait, dans la zone d'interférence entre la théologie et la littérature proprement-dite. Plus précisément, elle est religieuse en ce qui concerne le contenu et artistique en ce qui concerne la forme. Pour ce genre de littérature, qui est un assemblage entre le côté moral-religieux et le côté esthétique, on pourrait utiliser les fameux mots horatiens de l'Art poétique : « delectando pariterque monendo »[11].

[9] Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura română. Sec. IV–XVI,* Craiova, 1992, p. 11–12.

[10] *De uiris illustribus. Prologus.*

[11] *Ars poetica,* v. 344.

https://biblioteca-digitala.ro

Les écrits patristiques ont – selon notre opinion – une place pleinement méritée dans « la cité des lettres latines », car, quoiqu'ils ont un contenu théologique, doctrinaire, leur forme d'expression est tout à fait artistique, parce qu' ils utilisent des figures rhétoriques, des tropes caractéristiques aux discours cicéroniens ou aux poèmes latins classiques. Au fond, dans le lucrétien poème *De rerum natura* on rencontre des problèmes qui appartiennent au domaine des sciences exactes (physique, cosmologie, psychologie, physiologie etc.) et dans les *Géorgiques* vergiliennes on débat des divers aspects de la viticulture, pomiculture, apiculture, zootechnie, mais ce contenu est habillé dans un merveilleux vêtement poétique et personne ne doute jamais en ce qui concerne leur appartenance au domaine de la littérature artistique. Donc, pour l'encadrement d'un certain écrit dans la sphère de la littérature, il faut d'abord tenir compte de sa forme d'expression et seulement secondairement de son contenu. D'autre part, il faut tenir compte que dans l'Antiquité gréco-latine il n'y avait pas une démarcation si tranchante entre la science et la littérature, ainsi qu'on fait à l'époque moderne, mais il y avait une permanente « con-fusion » entre les deux sphères différentes de la connaissance. D'autant plus on peut parler de cela quand il s'agit de deux domaines de la spiritualité si apparentés : la religion et la littérature, car toutes les deux s'adressent à l'âme, à l'esprit, aux profondeurs de l'être humain. D'ailleurs – comme nous avons déjà montré – dans la plupart des traités d'histoire de la littérature latine s'accorde un important espace aux représentantes de la littérature patristique, en analysant leurs écrits au point de vue esthétique et moins au point de vue religieux-moral. Comme on sait, leur écrits ecclésiastiques – surtout « Le Psautier en vers » du Métropolite Dosoftei – ont gagné de longtemps « droit de cité » aussi dans le cadre de l'histoire de la littérature roumain.

En fait, nous pouvons affirmer que la religion – aussi bien que la littérature, surtout la poésie – se fonde sur la valeur expressive des mots, sur leur miraculeux pouvoir de pénétrer profondément dans les âmes des hommes, en produisant de puissants états d'émotion, d'extase, en apaisant les souffrances humaines. Pas fortuitement Saint Ambroise – dans une lettre adressée au prêtre Constance – faisait l'éloge du Mot, en le comparaisant avec le miel, le lait et l'huile et adressait à son disciple la suivante exhortation : « Qu'elle brille l'expression de tes mots, que leur sens étincèle et qu'ils n'aient pas besoin d'éclaircissements extérieurs, qu'ils se défendent par sespropres armes, qu'ils n'aient rien de vide dans l'intérieur, qu'ils ne soient pas jetés vainement »[12].

En ayant aussi la préoccupation pour une expression très suggestive, Saint-Hilaire – au commencement de son traité : *De Trinitate* – « demande à Dieu de

[12] *Epistulae*, I, 7.

https://biblioteca-digitala.ro

lui accorder, avec l'intelligence et la croyance, la beauté du style, « *uerborum honorem* »[13].

Dans *L'Évangile selon Jean* on attribue au mot, à la Parole une force divine, un pouvoir de Démiurge :

« Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Tout a été fait par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes »[14].

Université « Ovidius » Constanţa

[13] *Apud* René Pichon, *op. cit.*, p. 831.
[14] *La Sainte Bible*. Nouvelle version. Paris, 1978 (Alliance Biblique Universelle).

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TUDOR DINU

MICHAEL THE BRAVE, HERO OF THE CHRISTENDOM AND AWAITED RESTORER OF THE BYZANTINE EMPIRE IN STAVRINOS' POEM

Moto: Χύνω το αίμα μου δια την Χριστιανοσύνην
I spend my blood for the Christendom
(Michael the Brave in Stavrinos' poem, vs. 872)

The brilliant victories carried by Michael the Brave, prince of Walachia (1593–1601) against the Turks had an astonishing echo among the subdued peoples of the Balkan Peninsula. Like other nations[1] the Greeks considered the Romanian ruler as a liberator capable to revive the vanished Byzantine Empire. The general enthusiasm aroused by the, unfortunately, short term achievements of Michael induced the appearance of Greek language poems which were exalting the heroic deeds of the Romanian prince. If not the most valuable, at least the best known of these poems belongs to the treasurer Stavrinos[2]. The poem does not represent a work of great consequence from a literary point of view, but offers reliable historic information regarding the fights waged by Michael. However, this is not the aspect which interests us in our present paper, but whether Stavrinos did succeed in granting a symbolic value to Michael's feats or was simply satisfied with a purely encomiastic narration of them. Consequently, we shall focus on Michael as literary character created by Stavrinos, but we'll also keep in mind the real historic data about the Romanian ruler, invoking them whenever necessary.

In the beginning of his poem, after some thoughts with meditative-philosophical character Stavrinos presents the reasons of choosing his subject. Here the Greek writer mentions only the victories achieved by Michael over the infidels (τους Τούρκους έκοψε vs. 46), turning the Romanian prince into a hero of the whole Christendom, as he had acquired a world-wide fame (εις όλα τα βασίλεια ευρέθη τιμημένος – vs. 48). All the other military conflicts in which Michael had taken part are deliberately passed over in silence in order to put the Romanian ruler in a more favourable light.

[1] There are also folk poems dedicated to Michael the Brave by Bulgarians and Serbs (Cf. Iordan Al., *Mihai Viteazul în folklorul balcanic*, Bucureşti 1936, (extras din "Revista istorică română", V–VI (1935–1936).

[2] Legrand, E., *Recueil des poèmes historiques en grec vulgaire, relatifs à la Turquie et aux Principautés Danubiennes*, Paris, 1867, p. 16–127, Σταυρινού Βηστιάρη, *Διήγησις ωραιοτάτη του Μιχαήλ Βοϊβόδα, πως αφέντευσεν εις την Βλαχίαν και πως έκοψε τους Τούρκους όπου ευρέθησαν εκεί και πως έκαμε πολλαίς ανδραγαθίαις και ύστερα εθανατώθη διά φθόνον χωρίς πόλεμον*, Επιμέλεια – Προλεγόμενα Κώστας Νάτσιος, Αθήνα, 1996.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 197–202

https://biblioteca-digitala.ro

The image of Michael as the God chosen hero, destined to bring freedom to the Christians is explicitly traced in the verses 61–64, where Stavrinos, after having presented the distressing state in which Walachia was found, avers that 'God, seeing the injustice and the tyranny that was oppressing the poor men in the whole of Walachia, inspired to Michael the thought (νόησιν του έδωκεν) of putting the Turks to the edge of the sword". In this way, Michael's deeds, many of which are, at least, controversial, acquire divine endorsement and his figure is wrapped in a supernatural aura. The placement of the above mentioned verses is well chosen since they precede the presentation of the Turks` slaughter in Bucharest. In order to find an excuse for this cruel action the Greek poet invents a dialogue between the sultan and the great vizier Ferhat pasha, who proves himself a real supporter of the Romanians by avowing that the Turks had been guilty of innumerable abuses, so Michael is not to be blamed for killing them (ουδέν έπταισεν vs. 83).

In the following verses Stavrinos ceases to make allusion to Michael's divine mission, but still draws him the portrait of an invincible hero from whose hands no enemy can escape. In order to achieve his aim, Stavrinos adorns the narration of Michael's brilliant military successes with similes drawn from the zoological field which exalt his personality and accurately render the terror that had seized the infidels. From a literary point of view these similes do not distinguish themselves by originality, as they are all taken over from the rich arsenal offered by the epical tradition. Moreover, Stavrinos repeats several times the same figures of speech throughout his short poem. The Romanian ruler is likened to the swift falcon (γοργόν ξυφτέρι. vs. 254, 384), to the lion (ωσάν το λιοντάρι, vs. 949) or to the dragon (σαν δράκος, vs. 237, 949), while his enemies tremble before him like miserable fish (έτρεμαν σαν το ψάρι, vs. 106,) or are chased and thrown in Danube like sheep (σαν πρόβατα τους έδιωχναν, ` 'ς τον Δούναβη τους βάννουν, vs 364). A climax of all these similes may be considered the comparison between the Romanian prince and Achilles (ο νέος Αχιλλέας, vs. 428), found at the end of the verse that closes the account of the struggles against the Turks. To us, this simile may seem strange, but it is typical of the mixture of pagan and Christian elements, which characterizes the Byzantine epical tradition.

In this part of the poem, in which the emphasis is laid on the military exploits, Stavrinos also introduces an element able to metamorphose Michael from a simple Walachian prince into a hero of all Christians. The sending of Hafiz pasha to Nicopolis in order to attack and overthrow Michael at the end of May or in the beginning of June 1598[3] causes the Romanians to pass the Danube into the south. They succeed in defeating Hafiz and, encouraged by this victory, they attack the towns of Nicopolis and Vidin without finally managing to take their fortresses[4].

[3] Mustafa Selaniki, *Cronici turceşti privind Ţările Române, vol. I, sec. XV – mijlocul sec. XVII*, volum întocmit de Mihail Guboglu şi Mustafa Mehmed, Editura Academiei Române, 1966.

[4] Hurmuzaki, Eudoxiu de, *Documente privitoare la istoria românilor culese de ...*, vol. XII (1594–1602), p. 400–401, Bucureşti, 1903.

https://biblioteca-digitala.ro

Stavrinos seizes correctly the symbolic value that a campaign on Ottoman soil could acquire and avers that the Serbs and the Bulgarians were siding with Michael and were gladly awaiting his arrival in order to submit to him (διατί Σέρβοι και Βούλγαροι ήσαν με τον Μιχάλη / και καρτερούσαν με χαράν πότες να τον τηρήσουν, / όταν περάση προς αυτούς να τον επροσκυνήσουν, vs. 465–467). Moreover, he states later that the whole Bulgaria surrendered to him (εκεί τον επροσκύνησεν όλη η Βουλγαρία, vs. 472), an obvious exaggeration, destined to keep alive the Greeks` hopes concerning the restoration of the Byzantine Empire[5]. Nevertheless, it also reflects the propaganda carried by Michael the Brave which states that he burnt down 2000 villages as far as Sofia and moved on the other side of Danube 16.000 Christians, to whom he distributed land in his own country.

If, while he was recounting the fights against the Turks, it was quite easy for Stavrinos to present Michael as a hero of the Christendom, things become more complicated in the case of the clashes with the Hungarians. But in spite of the impediments he had to face we can tell that he extricates himself excellently from the difficulties. He invokes the attempt of Andrew Bathory to hand over Michael to the Turks, after making him come in Transylvania[6] (να τον προδώσ` 'εβούλετον εις των Τουρκών το χέρι, vs. 575). By this expedient, Stavrinos succeeds in justifying the conquest of Transylvania, equating the fights against the Hungarians with those against the Turks. Moreover, he declares that God performed a great miracle in revealing to Michael the plans that were plotted against him (Άλλ' ο θεός που δύνεται να κάνει πάσα πράμμα / να δείξει κ' εις τους άπιστους ένα μεγάλο θάμμα / Εγνώρισε ο Μιχαήλ αυτήν την πανουργίαν, vs. 577–579). Besides, in order to be more convincing, Stavrinos quotes the hypothetical reply given by Michael to a messenger of Andrew Bathory, who was questioning him about his arrival in Transylvania. The Romanian prince states firmly that he swore on Jesus' name not to enter the service of the Turks (έγ' ώμοσα εις τον Χριστόν Τούρκους να μην δουλέψω, vs. 601), thing that Bathory wants to do. That's why Michael is forced to attack Transylvania, in order to either die as a Christian or to reign (ή να χαθώ Χριστιανός ή κράλης να καθίσω, vs. 604)[7]. The method of using direct speech is very effective and is repeatedly utilized by Stavrinos for a similar purpose.

[5] This statement that is not supported by the modest achievements of Michael has a correspondent in some rumours which were circulating in the epoch. For example, from a document we find out that in the town of Sibiu it was heard that "Bulgaria had surrendered to Michael as a whole" Hurmuzaki, XII, p. 411.

[6] The assertion of Stavrinos is confirmed by several other sources. For example the Romanian anonymous chronicle (Ed. Ioanid, p.62) mentions that the cardinal Andrew Bathory and the Polish chancellor Zamoyski "wanted to dethrone Michael, and if he wouldn't accept to abdicate, to raise armies against him, catch him and yield him to the Turks"

[7] On the contrary, according to the relation of Andrew's messenger, the papal nuncio Malaspina (Hurmuzaki, Eudoxiu de, *Documente privitoare la istoria românilor culese de* ..., vol. III.I (1576–1599), Bucureşti, 1880, p. 511), Michael was attacking Transylvania by request of the emperor in order to take vengeance for the offences inflicted to his majesty by cardinal Bathory and his nation.

https://biblioteca-digitala.ro

During the following battle, Michael is presented as a Christian prince who has come to punish those who have strayed from the right faith. In front of the imposing ruler three crosses of solid gold are carried, to open his way (vs. 633) and he is no more likened to a hero from the mythology or classical antiquity, but to the Byzantine general Belisarios (vs. 649). Once the image of Michael as a Christian prince has been fully established, Stavrinos focuses on the account of the following exploits of the prince without laying any further emphasis on this image.

On the other hand, when he is defeated and forced to go to the Imperial Court, Michael couldn't have missed from the propagandistic justification of his own actions, which he presents to the emperor Rudolf, mentioning his own role as a defender of the Christendom. The Romanian prince does not speak a lot, because, according to Stavrinos, the emperor was already convinced of his good faith, but uses an emblematic formula, which will be repeated throughout the poem, that of spending his own blood for the good of the Christendom (και έχυσα το αίμα μου διά την Χριστιανοσύνη, vs. 824). The two of them come immediately to an agreement and Rudof gives Michael the troops and the money necessary for regaining Transylvania and Walachia. Strange seems the fact that he doesn't ask anything in exchange. This first impression is corrected a little later by Stavrinos, when he gives the floor to the Hungarians and the Turks, frightened by the order received by Michael from the German emperor to chase away the sons of Agar, to liberate the Christians and to carry out the union of the two churches (να διώξη τους Αγαρηνούς, να στήσ᾽ 'ορθοδοξία / να λυτρωθούν οι Χριστιανοί, να σμίξ᾽ 'η εκκλησία, vs. 858). This is a conspicuous exaggeration, but Stavrinos has the ability of not assigning this order directly to the emperor, but to a third party, who could only guess what Rudolf had really asked Michael to do. As regards the specific actions of Michael aiming the union of the churches, Stavrinos does not tell anything, probably because Michael didn't in fact achieve anything in this direction[8].

Although, after launching the orders of the emperor and Michael having pledged solemnly to spend his blood for the Christendom, Stavrinos presents also the plans of the Romanian prince to keep his vow. After regaining Transylvania he intends to send his armies to Turkey, to conquer the entire Serbia and to reign in Adrianopolis (να στείλη τα φουσσάτα του πέρα εις την Τουρκίαν / να πάρη όλην Τόπριτζα και όλην την Σερβίαν / και εις την Αδριανούπολιν να κάμη αυθεντίαν, vs. 1004–1006). From there to the occupation of Constantinople there was but a step. The dramatic character of the situation consists in the fact that Michael has these audacious dreams just before being assassinated. Or maybe those represent

[8] Behind this assertion of Stavrinos which is not supported by the facts may lay some measures in favour of the Catholics taken by Michael in Transylvania. At Alba Iulia he confiscated more properties of the Calvin church and donated them to the Catholics. Moreover, at Mako he ordered that the Calvin minister should be replaced by a Jesuit (Hurmuzaki, III-1, p. 388). Otherwise, the constant action of Michael in favour of the Orthodoxy was often in collision with the interests of the Catholics.

https://biblioteca-digitala.ro

less the dreams of Michael than the unfounded hopes of the Greeks, whose spokesman Stavrinos has become. The contrast between the relatively modest achievements of the Romanian ruler (the plundering of some towns from northern Bulgaria) and the daring plans attributed to him is now bigger than ever.

His assassination puts an end to the hopes cherished by the Christians from the Balkans, but does not prevent Stavrinos from drawing an even more enthusiastic encomium of the Romanian ruler. This one fills more than 200 verses, containing some repetitions from the poem, but also enough new elements destined to extol the personality of Michael. Firstly, Stavrinos dedicates him a lament, in which he invokes a lot of cosmic elements (the sky, the sun, the moon, the mountains, the rocks, the trees or the wild beasts), to take part in the general grief. Throughout it, numerous elements that consolidate the status of Michael as Christian hero accumulate. He is characterized as the pillar of the Christendom (των Χριστιανών ο στύλος, vs. 1111), as the pride of the Orthodox (των ορθοδόξων η τιμή, vs. 1112) and as a great support for the Christians (των Χριστιανών μεγάλη βοηθεία, vs. 1157, μέγας βοηθός εις την Χριστιανοσύνην, vs. 1163).

On the same line, Stavrinos describes the Romanian ruler as a friend of Mount Athos (του αγίου όρους ο φίλος, vs. 1112), but does not mention any concrete action of his in favour of this holy place of the Orthodoxy. Also by directly addressing the monasteries that are requested to deplore the tragic end of the prince (Τα μοναστήρια κλαύσατε, vs. 1149), the poet suggests at least a support offered by Michael to the monasteries, if not a church founding activity. Undeniably vague, all these references get their force exactly by their indefinite character, since the poet gives the impression that he speaks about well-known things that do not require any further details. In fact, the short duration of his reign and his continuous implication in expensive military campaigns did not allow Michael to found a lot of churches or monasteries or to offer them too important donations[9].

This final lament-encomium gathers and develops all the elements scattered throughout the poem concerning the status of Michael as hero of the Christendom. For example, Stavrinos had already mentioned in the verse 858 the efforts of Michael aiming the union of the Orthodox and Catholic Church. Now he goes back to this idea, devoting to it two verses instead of half a line (ότι εκόπιαζε πολλά να σμίξη η εκκλησία / Ρώμης, Κωνσταντινούπολις να την εκάμη μία, vs. 1143–1144). Also, throughout the poem, Stavrinos has made, only incidentally, one or two allusions to the restoration of the Byzantine Empire, while now he states directly that Michael was struggling for the Christian divine service to be once more celebrated in the Saint Sophia cathedral of Constantinople (και θάρρευεν να λειτουργηθή μεσ ` 'ς την αγιάν Σοφίαν, vs. 1143).

[9] In Bucharest Michael renewed the St. Nicholas monastery, an older foundation of Peter the Young, to which he confirmed the consecration to the Athonite Simonos Petra monastery. Also, in Transylvania, he founded in the capital city of Alba Iulia a Romanian orthodox monastery consecrated to the Holy Trinity.

https://biblioteca-digitala.ro

Besides this accumulation of elements that extol the personality of Michael the Brave, Stavrinos succeeds closing the circle he has opened by speaking about the mission to destroy the infidels that God had entrusted him. Although, He doesn't save his hero, God sends at least a terrible revenge against the Hungarians, which are responsible for having assassinated the Romanian prince (κύριος τους ωργίσθηκεν, vs. 1185, δι᾽ ᾽αυτό ο θεός τους έδωσεν όλων οργήν μεγάλη, vs. 1192 etc.). Now they suffer from a dreadful tyranny and Transylvania is sacked by Turks and Tartars.

The fact that Stavrinos managed to present Michael not as just a prince of Walachia, but as a hero of the Orthodoxy or even of the whole Christendom is proved also by the success scored by the poem among the subdued Greeks. It was published many times and represented for the Greeks a strong incentive to rebel against the occupants, as it was clearly proving the fact that the Turks were not invincible.

University of Bucharest

https://biblioteca-digitala.ro

MARIA-LUIZA DUMITRU

SACRIFICIUL FONDATOR ÎN ROMA ARHAICĂ

Vom discuta, în cele ce urmează, despre legendele fondatoare ale Romei: legenda lui Numitor şi Amulius şi legenda lui Romulus şi Remus. Vom demonstra că ele se fundamentează pe o schemă relaţională (tranzacţională) în cadrul căreia interacţionează mai mulţi actanţi, pe care îi definim în felul următor: Adresantul (Instanţa Supremă sau Sacrul) este divinitatea căreia Ofertantul îi propune un schimb sub forma unei Victime (sau Dar). Uneori, schema relaţională se îmbogăţeşte cu un instrument al Sacrului, prin care acesta din urmă îşi face cunoscută voinţa. Beneficiarul actului tranzacţional va avea parte de un Beneficiu (sau Contra-dar) pe care Adresantul îl dăruieşte, la rândul său, Ofertantului în schimbul Victimei sacrificate. De asemenea, vom studia felul în care actanţii se pliază pe modelele arhetipale prezente în cele două legende: arhetipul răufăcătorului şi arhetipul justiţiarului.

Este necesar, pentru stabilirea poziţiei lui Romulus în cadrul cuplului gemelar şi a comunităţii în ansamblu, să comparăm legenda romuleană a întemeierii cu o alta, premergătoare ei, a fraţilor duşmani Numitor – Amulius. Pentru discuţia celor două legende, a lui Numitor şi Amulius, şi a lui Romulus şi Remus, am ales ca variantă de referinţă textul literar al lui Titus Livius (*Ab Urbe condita*, I), făcând referire şi la texte din Plutarchos (*Vitae paralellae* – I, „Romulus"), Florus (*Tabella rerum Romanarum* – I, 1–7) şi Cicero (*De Natura Deorum* – III, 2).

Titus Livius prezintă în felul următor legenda lui Numitor şi Amulius:

Proca deinde regnat is Numitorem atque Amulium procreat; Numitori, qui stirps maximus erat, regnum vetustum Silviae gentis legat. Plus tamen vis potuit quam voluntas patris aut verecundia aetatis. Pulso fratre Amulius regnat. Addit sceleri scelus; stripem fratris virilem interimmit' fratris filiae Reae Silviae per speciem honoris, cum Vestalem eam legisset, perpetua virginitate spem partus adimit. (Titus Livius, I, 3, 31–37)

„Apoi domneşte Proca. El dă naştere lui Numitor şi lui Amulius. Proca îi lasă moştenire lui Numitor, care era cel mai vârstnic vlăstar al său, sceptrul regesc al gintei Silvia. Dar silnicia a avut mai multă putere decât voinţa tatălui său şi decât respectul datorat vârstei. Amulius, înlăturându-l pe fratele său, îi ia locul la domnie. Nelegiuirii el îi adaugă o alta: ucide urmaşii de sex bărbătesc ai fratelui său; fiicei fratelui [său], Rea Silvia, îi răpeşte, sub aparenţa cinstirii, speranţa naşterii, de vreme ce o face vestală".

StCI XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 203–213

https://biblioteca-digitala.ro

În varianta lui Plutarchos, legenda lui Numitor şi Amulius consemnează:

'Αμουλίου δέ νείμαντος τὰ πάντα δίχα, τῇ δὲ βασιλείᾳ τὰ χρήματα καὶ τὸν ἐκ Τροίας κομισθέντα χρυσὸν ἀντιθέντος, εἵλετο τὴν βασιλείαν ὁ Νομήτωρ. Ἔχων οὖν ὁ 'Αμούλιος τὰ χρήματα καὶ πλέον ἀπ'αὐτῶν δυνάμενος τοῦ Νομήτορος, τήν τε βασιλείαν ἀφείλετο ῥᾳδίως καὶ φοβούμενος ἐκτῆς 'Εστίας ἀπέδειξεν, ἄγαμον καὶ παρθένον ἀεὶ βιωσομήνην. (Plutarchos – *Romulus*, 3, 2–3)

„Amulius, împărţind totul pe din două, punând domniei în contrapondere averile şi aurul adus de la Troia, Numitor alese domnia. Deci Amulius, deţinând averea şi fiind mai puternic de pe urma acesteia decât Numitor, smulse cu uşurinţă domnia şi, temându-se din pricina fiicei acestuia să nu-i zămislească prunci, o făcu preoteasă a Hestiei, ca să rămână pe viaţă fără soţ şi pururi fecioară".

Potrivit celei de-a doua legende liviene, gemenii Romulus şi Remus decid să întemeieze o nouă cetate, după ce îşi ajută bunicul, Numitor, să-şi redobândească tronul de drept al cetăţii Alba. Cetatea cea nouă avea să fie întemeiată în locurile unde gemenii şi-au petrecut copilăria, mai cu seamă pentru că numărul albanilor şi al latinilor sporea neîncetat, iar cele două cetăţi ce-i cuprindeau, Alba şi Lavinium, se dovedeau a fi tot mai neîncăpătoare.Titus Livius ţine însă să precizeze şi un alt motiv al iniţiativei gemenilor, nu administrativ, de această dată, ci psihologic: setea de putere (*regni cupido* – 6.16) care le umbrea dreapta judecată. Pentru a nu părea părtinitori însă, cei doi lasă întreaga decizie în puterea sorţii, alegându-şi fiecare un loc de unde să primească decizia divină: Remus alege Aventinul, iar Romulus Palatinul. Semnele augurale nu întârzie să apară. Remus vede pe cer un stol de şase vulturi. Surpinzător însă, Romulus primeşte şi el un semn divin: vede pe cer un stol de doisprezece vulturi. Se ajunge la un moment de confuzie, când taberele fiecăruia dintre fraţi îi aclamă regi: tabăra lui Remus pentru a fi cel dintâi care a obţinut favoarea divină, iar tabăra lui Romulus pentru a fi primit cel mai semnificativ semn divin (un număr dublu de vulturi). Totul degenerează într-o încăierare sângeroasă (*ad caedem*: 7.5). În continuare tradiţiile diferă: după unele variante, Remus este ucis accidental de Romulus; după alte variante, uciderea lui Remus s-a datorat gestului său ironic de a sări peste zidurile nou ridicate de Romulus. Acesta din urmă rosteşte acum cuvintele memorabile:

Sic deinde quicumque alius transiliet moenia mea
(Titus Livius, 7, 8–9)

„Aşa [să piară] de aici înainte oricine altul va sări peste zidurile mele!".

Plutarchos are un ochi mai critic atunci când vorbeşte despre cea de-a doua legendă fondatoare; textul este întrerupt de multiple comentarii ale autorului. Aflăm, de pildă, că plecarea celor doi fraţi din cetatea Alba era necesară, având în vedere faptul ca locul era plin de aşa-numiţii proscrişi (sclavi, trântori, oameni în afara legii, etc.), şi nu se putea bucura aşadar de o faimă prea bună. Pe de altă parte,

https://biblioteca-digitala.ro

locuitorii Albei n-ar fi dorit să le confere gemenilor statutul de cetăţeni (9.2). Prin urmare, cei doi decid să-şi construiască propria cetate. Discuţiile asupra locului unde să fie ridicată incinta dau naştere la neînţelegeri: Romulus optează pentru Roma quadrata, deja fondată de el, în timp ce Remus alege Aventinul (9.4). Pentru a pune capăt acestor neînţelegeri, gemenii apelează la voinţa divină, şi decid ca semnele augurale să indice pe viitorul rege. Fiecare îşi alege un loc, de unde să fie martori ai voinţei divine. După Plutarchos, legenda cunoaşte două variante, din acest punct: varianta cea mai răspândită consemnează că lui Remus i s-au arătat 6 vulturi, iar lui Romulus 12. Cealaltă variantă îl prezintă pe Romulus ca un înşelător al fratelui său, căruia îi spune că cei 12 vulturi i s-au arătat sieşi tocmai când Remus sosea (9.5). Remus îşi dă seama că a fost înşelat, şi ironizeaza gestul simbolic de întemeiere săvârşit de Romulus, sărind peste şantul construit de acesta din urmă. În acest moment se iscă o încăierare (μάχη) în care Remus este ucis, după unii chiar de Romulus, după alţii de unul dintre însoţitori, pe nume Celer.

Cele două cupluri fraterne care populează istoria primară a romanilor, Numitor-Amulius şi Romulus-Remus dau seama de o foarte veche practică juridică, pe care Sir George Frazer[1], în studiul său o numeşte „dreptul ultimogeniturii". În prima legendă, Numitor, cel mai vârstnic dintre fraţi şi moştenitorul de drept al tronului, este uzurpat de Amulius prin forţă. Cei doi fraţi duşmani ajung în cele din urmă într-un conflict de proporţii care-l va transforma pe Amulius în victimă ispăşitoare, menită sacrificării publice, în urma căreia pacea se va înstăpâni din nou. Textul nu este foarte explicit cu privire la această practică juridică a ultimogeniturii, de altfel foarte răspândită la popoarele vechi pastoral-agricole. Amulius, uzurpatorul fratelui său mai vârstnic Numitor, va fi în cele din urmă pedepsit. În *Vechiul Testament*, Iacov reuşeşte să fure acest drept fratelui său întâi născut prin vicleşug, aşadar printr-o înşelare a violenţei, iar nu prin forţă, aşa cum procedează Amulius. Pe de altă parte, în cazul episodului biblic, Iacov interpune între sine şi violenţa ameninţătoare personificată de tatăl său Isaac, un animal de jertfă, o victimă ispăşitoare care să abată violenţa asupra sa: Iacov pregăteşte tatălui său un berbec gustos, pe care i-l serveşte deghizându-se în animalul ucis (îmbracă blana animalului jertfit). Spre deosebire de abilul Iacov, Amulius nu se ascunde în timpul actului uzurpării în spatele victimei ispăşitoare. Prin urmare, Amulius, fără să ştie, se va converti el însuşi în victima violenţei, plătind cu capul, în locul animalului de jertfă, fapta nesăbuită. Mult mai clar apare relatată această veche practică a dreptului ultimogeniturii în episodul referitor la fraţii Romulus şi Remus, care nu face decât să reia, la un alt nivel, episodul Numitor–Amulius, limpezindu-l. După tradiţia transmisă de Titus Livius, nici unul dintre fraţi nu ştia care dintre ei împărtăşeşte calităţile primului născut. De aceea, în momentul în care cei doi hotărăsc să întemeieze o nouă cetate, ei decid să-i lase pe zei să-l desemneze pe întemeietor, consfinţind astfel dreptul primogeniturii.

[1] *Ibid.*, p. 84–96.

https://biblioteca-digitala.ro

În privinţa sacrificiului regal al lui Amulius, Plutarchos mărturiseşte că acesta pierduse sprijinul cetăţenilor, care hotărăsc să-l jertfească:

Ὁ γὰρ Ῥωμύλος ἐγγὺς ἦν ἤδη, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐξέθεον οὐκ ὀλιγοι τῶν πολιτῶν μίσει καὶ φόβῳ τοῦ Ἀμουλίου. Πολλὴν δε καὶ σὺν αὐτῷ δύναμιν ἦγε συλλελοχισμένην εἰς ἑκατοστύας.. (Plutarchos, *ibid*., 8.7)

„Căci Romulus era deja aproape (de cetate) şi dădeau fuga spre el nu puţini dintre cetăţeni din ură şi din teama de Amulius. Aducea cu el armată imensă împărţită în companii de câte 100 (de oameni)".

După Titus Livius, uciderea lui Amulius a fost făptuită de păstori (*pastores*), aduşi de Romulus, împreună cu oameni din ceata condusă de Remus:

Ita undique regi dolus nectitur. Romulus non cum globo iuvenum – nec enim erat ad vim apertam par -, sed aliis alio itinere iussis certo tempore ad regiam venire pastoribus ad regem impetum facit, et a domo Numitoris alia comparata manu adiuvat Remus. (Titus Livius, 5, 23–27).

„În felul acesta se urzi din toate părţile un complot împotriva regelui. Romulus n-a venit în fruntea cetei sale – căci nu era pregătit pentru o luptă deschisă – , ci porunci păstorilor să vină la palatul regal fiecare pe un alt drum şi la o anumită vreme; apoi îl atacară pe rege cu toţii deodată. La rândul său, Remus îl ajută şi el cu o ceată alcătuită din oamenii lui Numitor".

Plutarchos insistă pe faptul că la uciderea lui Amulius au participat atât comunitatea de cetăţeni, cât şi puterea armată. Se sugerează astfel că detronarea regelui Amulius a fost legitimată: întreaga populaţie a decis să-l sacrifice.

În ceea ce priveşte episodul uciderii lui Remus, Titus Livius menţionează două variante. Prima variantă consemnează că Remus ar fi căzut mort în învălmăşeală:

Inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem verturitur; ibi in turba ictus Remus cecidit. (Titus Livius, I, 3, 31–37).

„De aici luându-se la bătaie în toiul ciorovăielii din înfruntarea de mânii o dau pe măcel Acolo, în învălmăşeală, Remus a căzut lovit".

Cea de-a doua variantă, mai răspândită, consemnează că Remus a fost ucis de Romulus:

[...] *inde ab irato Romulo,* [...] *interfectum.*

[...] *drept pentru care Romulus, mâniindu-se,* [...] *l-ar fi ucis.*

Plutarchos adaugă o a treia variantă, după care Romulus ar fi măsluit semnele augurale:

[...]ψυέσεσται δὲ τὸν Ῥωμύλον (Plutarchos, *Romulus*, 9, 5)

„unii spun că Romulus şi-a înşelat [fratele]".

https://biblioteca-digitala.ro

Aflând de înşelăciune, Remus ar fi încercat să-şi bată joc de gestul simbolic al fratelui său, fie râzând de fapta lui, fie împiedicând-o. În final, el sare peste şanţul trasat de Romulus în jurul viitoarei cetăţi; Remus cade răpus în încăierarea iscată, ucis de Romulus sau de comunitate (unul dintre însoţitorii lui Celer).

Observăm că lui *cum altercatione congressi*, bătaia fără reguli iscată de confruntarea iraţională a impulsiunilor violente *altercatio*, îi corespunde *certamine irarum*, ceartă bazată pe o rivalitate – fundament al declanşării unei lupte în toată regula. Rezultatul este *caedem*, un măcel de proporţii, în împrejurări neprecizate, o circumstanţă nedefinită, confuză, contradictorie.

În textul lui Plutarchos, *turba* corespunde lui μάχη:

> [...] Τέλος δὲ διαλλόμενον αὐτὸν οἱ μὲν αὐτοῦ Ρωμύλου πατάξαντος, οἱ δὲ τῶν ἑταίρων τινὸς Κέλερος, ἐνταῦτα πεσεῖν λέγουσιν [...] ἐν τῇ μάχῃ (Plutarchos, *Romulus*, X 1–2).
>
> „În fine, unii spun că el însuşi [Remus] a pierit acolo în încăierare, în timp ce sărea peste şanţ, lovindu-l chiar Romulus; alţii susţin că a pierit în încăierare, lovit de unul dintre însoţitori, pe nume Celer".

Aparent, *turba* şi μάχη nu au nici o legătură, *turba* reprezentând o mişcare dezordonată sau o masă informă de oameni, antrenată într-o astfel de mişcare. De aici ideea de dezordine, de agitaţie, şi chiar de răzmeriţă[2]. μάχη, abstract verbal construit de la medialul μάχομαι (a se lupta), prezintă şi sensul de a fi contradictoriu[3]. Deducem că μάχη desemnează nu doar sensul foarte general de luptă, confruntare, ci şi de încăierare, de confruntare confuză, dezorganizată, care nu respectă nici o regulă. Putem spune astfel că cei doi termeni au un numitor comun, sensul de încăierare, de stare agitată de confuzie absolută. Ei descriu perfect momentul de paroxism al crizei sacrificiale, în care toate forţele, toate tensiunile, se confundă haotic. Un alt actant important în tranzacţia cu Sacrul este comunitatea sacrificatoare, care va fi şi beneficiarul jertfei.

Trama sacrificială porneşte de la un declin în bunăstarea unei comunităţi, accentuat în mod conştient de aceasta din urmă, pentru a se ajunge la criza sacrificială (încăierare, dezechilibru major, transgresiune, etc.). Această criză sacrificială se va rezolva printr-o jertfă în care comunitatea oferă o victimă în tranzacţia cu Sacrul.

Ne vom opri acum asupra semnificaţiei fraţilor duşmani, pentru care gemenii reprezintă un caz mai special. Fraţii sau gemenii nu sunt niciodată egali: un frate este mai vârstnic, altul mai tânăr (Numitor şi Amulius, de pildă); unul este mai puternic, altul mai slab (cazul Romulus – Remus).

Atât Titus Livius, cât şi Plutarchos îi recunosc pe fraţii Romulus şi Remus drept gemeni: *geminum* şi *geminos* (Titus Livius – I, 4,3 respectiv 5, 20); παίδας

[2] *Oxford Latin Dictionary*, Fascicle VIII, Oxford, 1982.
[3] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grècque*, vol. III, Paris, 1974.

https://biblioteca-digitala.ro

ὑπερφυεῖς, δίδυμοι (Plutarchos, *ibid.*, 3,4 respectiv 7,6). Titus Livius insistă asupra unor trăsături comune celor doi, corespunzătoare mai curând funcţiei războinice (a 2-a funcţie indo-europeană), întrucât cei doi vânau şi îi atacau pe tâlhari. Tot ei, însă, organizau şi jocurile lupercale de pe Palatin *iocus celebrare* (reprezentând cea de-a 3-a funcţie indo-europeană). Spre finalul descrierii perioadei juvenile a gemenilor, Titus Livius aminteşte de episodul în care Romulus şi Remus, surprinşi fiind de nişte hoţi pe când pregăteau Lupercaliile, sunt atraşi într-o straşnică încăierare din care doar Romulus scapă:

cum Romulus vi se defendisset (Titus Livius, I, 5, 9)

„de vreme ce Romulus s-a apărat cu putere".

Remus este luat prizonier:

Remum cepisse (Titus Livius, *ibid.*)

„[se spune că] pe Remus l-au capturat".

Este primul episod în care se face referire la existenţa unei anumite diferenţieri între gemeni. Următorul episod similar va fi relatat abia în momentul imediat premergător fondării Romei; Remus a fost cel dintâi căruia i s-a arătat semnul augural:

Priori Remo augurium venisse fertur (Titus Livius, I, 7,1).

„Se spune că mai întâi lui Remus i s-a arătat semnul prevestitor".

Plutarchos insistă şi mai mult pe deosebirile dintre gemeni; el opune calităţilor lui Romulus scăderile lui Remus. Romulus se remarcă prin inteligenţă (γνώμη), prin menirea de a conduce:

ἡγεμονικοῦ [...] φύσει γεγονότος (Plutarchos, *ibid.*, 6, 3)

„fiind din fire menit să conducă",

dar şi prin manifestarea unei laturi religioase, indicând apartenenţa la funcţia 1 indo-europeană:

καὶ γὰρ ἦν φιλοθύτης καὶ μαντικὸς (Plutarchos, *ibid.*, 6, 3)

„căci era râvnitor în jertfe şi priceput la tălmăcirea viitorului".

Despre Remus, Plutarchos scrie la fel de puţin ca şi Titus Livius; el descrie episodul unei încăierări în care cei doi fraţi ajung la o ceartă cu nişte păstori de-ai lui Numitor. Şi în această variantă, Romulus este cel care scapă, câtă vreme Remus este luat prizonier:

καὶ συνέλαβον ζῶντα τὸν Ῥέμον

„şi-l luară prizonier pe Remus viu" (Plutarchos, *ibid.*, 7,2).

Şi totuşi, în cazul acestora din urmă, se poate spune că exista o nediferenţiere: Remus era probabil mai vârstnic (pentru că a fost cel dintâi căruia i s-a arătat semnul augural), dar a fost luat prizonier; Romulus pare să fi fost al doilea născut,

https://biblioteca-digitala.ro

dar era mai puternic şi a avut parte de un semn augural mai semnificativ (12 vulturi, faţă de 6, câţi i s-au arătat lui Remus). Cicero (*De natura deorum*, III, 2) îi recunoaşte lui Romulus calitatea de întemeietor al auspiciilor, ceea ce probează într-un fel poziţia lui Plutarchos faţă de abilitatea deosebită a lui Romulus în ceea ce priveşte religia. *Auspicia* se bazau, printre altele, pe interpretarea semnelor augurale, ori aici intervine, pe lângă o subiectivitate excesivă, şi abilitatea sau viclenia interpretantului în manipularea voinţei Sacrului printr-un soi de negociere cu acesta.

La început, gemenii erau egali şi acţionau complementar. În prima legendă (Numitor–Amulius), Romulus şi Remus acţionează împreună pentru reinstaurarea legitimă a lui Numitor; Romulus intervine din afara cetăţii, în timp ce Remus intervine dinăuntru:

> *Ita undique regi dolus nectitur. Romulus non cum globo iuvenum – nec enim erat ad vim apertam par – sed aliis alio itinere iussis certo tempore ad regiam venire pastoribus ad regem impetum facit, et a domo unitoris alia comparata manu adiuvat Remus.* (Titus Livius, I, 5, 23–27)
>
> „În felul acesta se urzi din toate părţile un complot împotriva regelui. Romulus n-a venit în fruntea cetei sale – căci era pregătit pentru o luptă deschisă, ci porunci păstorilor să vină la palatul regal fiecare pe un alt drum şi la o anumită vreme; apoi îl atacară pe rege cu toţii deodată. La rândul său, Remus îl ajută şi el cu o ceată alcătuită din oamenii lui Numitor".

O mărturie similară găsim la Plutarchos:

> Ἅμα δὲ τοῦ Ῥέμου τοὺς ἐντὸς ἀφιστάντος, τοῦ δὲ Ῥωμύλου προσάγοντος ἔξωθεν (Plutarchos, *ibid*., 8.8)
>
> „În acelaşi timp Remus îi câştigă de partea sa pe cei dinăuntrul [cetăţii], în vreme ce Romulus îi aducea [cu sine] pe cei din afara [cetăţii]".

Scindarea taberelor celor doi fraţi Romulus şi Remus este semnificativă din perspectiva interpretării romane a mitului fondator. Astfel, Romulus nu ajunge întâmplător să aleagă colina Palatinului, asociată castei patriciene, iar Remus colina Aventină, asociată plebeilor. Această alegere îl situează pe Romulus în funcţia de reprezentant al patricienilor, în timp ce prezenţa lui Remus devine un simbol al plebei romane. Gesturile simbolice ale fraţilor justifică în detaliu intenţii de ordin socio-politic. Este şi motivul pentru care, la romani, nu putem vorbi propriu-zis de mitologie, ci mai curând de o mitistorie; mitul este aservit, în acest caz, justificării unor acte politice.

În cea de-a doua legendă, a lui Romulus şi Remus, gemenii sunt stăpâniţi de o dorinţă mimetică şi generează o criză sacrificială. Se impunea, aşadar, jertfirea transgresorului. Întâmplarea face ca Remus să păşească peste şanţul trasat de Romulus fără să-şi asume acest rol (de obicei, comunitatea îl forţează la aceasta), ceea ce sugerează o intervenţie a hazardului (Sacrului). Romulus ajunge întemeietorul unei ordini: *solus potitus imperio* (Titus Livius); *Urbis et imperii conditor* (Florus).

https://biblioteca-digitala.ro

Şi în cazul Numitor–Amulius, şi în cel al fraţilor Romulus–Remus, apare aceeaşi hybris manifestată sub forma ironizării a ceva sacru. În primul caz, Amulius ironizează instituţia fecioriei şi, implicit, pe zeiţa Vesta care-o protejează:

> *Fratris filiae Reae Silviae per speciem honoris, cum Vestalem eam legisset perpetua virginitate spem partis adimit.* (Titus Livius, I, 3, 35–37)
>
> „Îi răpeşte fiicei fratelui Rea Silvia, sub aparenţa cinstirii, speranţa naşterii, de vreme ce a ales-o vestală".

În cel de-al doilea caz, Remus ironizează însăşi voinţa sacră a divinităţii şi, în fapt, rolul ei în actul fondator. Cele două legende fondatoare, a lui Numitor şi Amulius, şi a lui Romulus şi Remus reprezintă două manifestări ale aceluiaşi fenomen fondator.

Nu o luptă dreaptă a stat la întemeierea Romei, ci un sacrificiu, o negociere cu Sacrul, cu moartea. Aceasta din urmă nu face parte dintr-un act reflexiv, ci este un partener în actul de tranzacţie de tip sacrificial. Ea este percepută ca violenţă, echivalentă cu Sacrul însuşi.

Sacrul, a cărui trăsătură definitorie este nediferenţierea, îşi face simţită prezenţa ameninţătoare încă de la naşterea gemenilor-duşmani Romulus şi Remus. Nediferenţierea este întreruptă de o primă diferenţiere, prin consemnarea faptului că cei doi fraţi erau inegali în virtute. Această nediferenţiere se adânceşte, ajungând ulterior la paroxism, sub forma conflictului şi a scindării corespunzătoare a comunităţii (grupată în jurul 'alesului' pe două coline separate). Încăierarea dintre cele două tabere marchează etapa crizei sacrificiale, în care contrariile se amestecă haotic, şi care ajunge la o rezolvare violentă: comunitatea, reprezentată de Romulus, desemnează o victimă din interiorul său, acţionând într-o unanimitate fondatoare. Identitatea formală (nediferenţierea violentă) se manifestă atât la nivel simbolic, în interiorul cuplului gemelar (care întruchipează comunitatea şi victima sa), cât şi la nivel de comunitate (care apare ca nediferenţiată în momentul încăierării finale). Dacă, în prima legendă, Romulus şi Remus acţionează complementar (Remus dinlăuntrul cetăţii, iar Romulus din afara ei), în folosul unui terţ (Numitor), în cea de-a doua legendă gemenii ajung să genereze o criză sacrificială prin dorinţa lor mimetică de substituţie; gemenii devin o manifestare a Sacrului nediferenţiat.

Victima sacrificială este aleasă a fi în acelaşi timp dinăuntrul comunităţii şi din afara acesteia, din moment ce a fost eliminată, prin hazard, de divinitatea însăşi. Nu ultimogenitura (Romulus) este cea care îşi cere drepturile; divinitatea însăşi (Sacrul) aplică acest principiu al ultimogeniturii. Divinitatea pare să aleagă în mod arbitrar – hazardul este, de fapt, identic cu violenţa sacră. Hazardul declanşează conflictul în sânul comunităţii (scindată în două tabere). Divinitatea se insinuase în interiorul comunităţii prin hazard, iar violenţa sacră devine ameninţătoare. Victima ispăşitoare este aleasă chiar de întemeietorul ales (Romulus) care decide să-şi ucidă fratele (Remus), interpunând astfel, între violenţa sacră şi comunitate o victimă ispăşitoare. Violenţa venită din afară este sacră şi pură,

https://biblioteca-digitala.ro

obținută prin manipularea violenței impure interne comunității într-un cadru sacrificial ritual. Atât *hostis* cât și vinovații din cadrul comunității sunt generatori de violență. Violența va fi în cele din urmă anihilată, fiind proiectată asupra victimei ispășitoare – în același timp parte a comunității, și izolată de aceasta. Acel *quicumque*, rostit de Romulus după comiterea fratricidului îl identifică pe Remus ca fiind transgresor:

Sic deinde quicumque alius transiliet moenia mea (Titus Livius, 7, 8–9)

„Așa [să piară] de aici înainte oricine altul va sări peste zidurile mele!".

Faptul că victima ispășitoare poate atrage asupra sa o violență externă amintește de ritualul *devotio*, în care comandantul armatei aflate în primejdia înfrângerii își asumă, împreună cu propria armată, rolul de victimă ispășitoare, dedicându-se Sacrului (zeilor), pentru a salva întrega comunitate de la pieire și pentru a înfrânge armata dușmană.

Este locul să amintim de felul în care Florus își începe prezentarea despre domnia primilor regi latino-sabini. În concepția sa, Romulus a fost *primus ille et Urbis et imperii conditor* („cel dintâi întemeietor al Orașului și al puterii romane"). Etimologia lui *imperium* (*in* + *paro*), cel mai adesea considerată a fi cea de 'comandă militară', poate fi interpretată și în varianta mai puțin uzitată de 'punerea bazelor prin luarea unor măsuri; pretenție'[4], sugerându-se, așadar, că Romulus a pus bazele cetății atât formal, cât și conceptual. El a pregătit o diferențiere de ordin cultural, forțând-o să se ivească prin gestul de a pretinde ascultare, de a se supune unei ierarhii proprii acestei noi ordini culturale. În finalul discuției asupra regalității arhaice, Florus admiră acea *industria fatorum* („iscusință a sorții") care a făcut să se succeadă regi cu talente atât de diferite, potrivite cu interesul (*ratio*) și folosul (*utilitas*) cerut de momentul respectiv. Deducem astfel ca Florus intuiește în *industria fatorum* o funcție efectoare a hazardului care, la limită, se identifică cu Sacrul, a cărui menire era să declanșeze în fapt istoria, provocând întotdeauna comunitatea la înfăptuirea unui sacrificiu fondator, reiterat de fiecare dată la un alt nivel. Ideea destinului aflat la originea istoriei a fost probabil preluată de Florus de la Titus Livius (IV, 1–3):

Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium.

„Dar, în opinia mea, originea unui oraș atât de mare și începutul celei mai însemnate puteri, după slava zeilor, se datora sorții".

Dacă Florus îl numește pe Romulus *urbis et imperii conditor*, Titus Livius acordă explicit sorții această funcție de *conditor*; adevăratul întemeietor al lui *Urbis* și *imperium* este *fatum* (Sacrul), Romulus fiind doar un instrument al efectorului.

[4] Ernout, A., A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1939, p.478.

https://biblioteca-digitala.ro

Amulius nu încearcă să manipuleze violența, acționând într-un cadru ritualizat, ci comite imprudența de a acționa în interiorul violenței (deci al Sacrului). Amulius devine astfel victimă ispășitoare; poporul îl sacrifică în calitate de reprezentant colectiv al regelui (substituția realizându-se conform principiului metonimiei). Deși nu este regele legitim al comunității, Amulius acționează ca atare, însușindu-și atributele regelui de drept, în calitatea sa dublă de sacrificator (identificându-se cu poporul) și de sacrificat (identificându-se cu victima sacrificială[5]). Fără să bănuiască, Amulius participă la gesturile ritualice ale poporului care acționează pentru a pune capăt unui șir nesfârșit de răzbunări și crime prin situarea întregului scenariu în cadrul ritului purificator. Amulius se constituie într-un *hostis* venit din afara domniei, care îl detronează pe regele de drept. Domnia lui Amulius se încheie brusc, printr-un sacrificiu purificator, urmat de noua domnie a regelui detronat Numitor.

Fratricidul pe care se fundamentează întemeierea Romei aparține unei interpretări romane a mitologiei, și nu se întâlnește la alte popoare din Bazinul Mediteraneean. Fratricidul justifică un fapt de natură socio-politică, concretizat în necesitatea permanenței și a caracterului ales (divin) al castei patriciene. Gestul omorului fondator sugerează însă nu doar prevalența patriciană, ci și statutul acesteia de instanță juridică absolută, subsumând autoritatea plebeilor, reprezentată simbolic de Remus. Prin urmare, plebea romană/ Remus este percepută, prin grila legendei întemeietoare, ca singurul element social pasibil de transgresiune și, în consecință, supus neîntrerupt autorității patriciene/ Romulus în virtutea 'alegerii' acesteia de către divinitate.

Cele două legende întemeietoare ilustrează mai multe arhetipuri: episodul revanșei lui Numitor împotriva lui Amulius ilustrează arhetipul justițiarului răsplătitor; vechiul act de agresiune al lui Amulius este interpretat ca gestul unui răufăcător; legenda lui Romulus și Remus ilustrează, aparent, arhetipul răufăcătorului, conturat o dată cu prezentarea lui Romulus ca măsluitor al semnelor augurale și arhetipul justițiarului pedepsitor, prin sancționarea de către Romulus a transgresorului Remus.

Schema relațională corespunzătoare episodului revanșei lui Numitor împotriva lui Amulius este cea a justițiarului răsplătitor; victima este ofertantul Amulius care este prezentat ca răufăcător: îl detronase pe regele de drept Numitor. Acesta din urmă este beneficiarul acțiunii instrumentului Romulus și Remus (investiți ca atare prin suportul acordat de populația romană):

- Adresantul/Instanța = Sacrul/Moartea = Instrument = Romulus și Remus
- Ofertant = transgresorul Amulius
- Victima = Amulius

[5] Victima putea fi un membru al comunității (ridicat la un rang important, prin faptul că reprezintă întreaga societate), sau chiar regele – reprezentant al comunității prin excelență (Oedip) ca rege sacrificat, în calitatea sa de transgresor pedepsit. Exemple de regi sacrificați găsim și la Homeros, Hesiodos, sau în legendele lui Lycurg, Athamas, Oinoclos.

https://biblioteca-digitala.ro

- Beneficiar = Numitor şi populaţia romană care dorea acest lucru
- Beneficiul = reîntronarea regelui de drept Numitor

Schema relaţională corespunzătoare arhetipului arhetipul răufăcătorului din legenda Romulus-Remus (Romulus = măsluitor al semnelor augurale) este următoarea:

- Adresantul/Instanţa = Instrument = Beneficiar = Ofertant = Romulus
- Victima = Remus
- Beneficiul = satisfacerea dorinţei de putere a instanţei

Întrebarea care se pune, în momentul de faţă, este dacă agresiunea lui Romulus (măsluirea semnelor augurale) este interpretată ca un gest al unui răufăcător sau nu. Răspunsul este nu pentru că, în cele din urmă, Romulus va fi răsplătit ca rege al cetăţii nou întemeiate, ceea ce legitimează a posteriori actul său de agresiune.

Schema relaţională corespunzătoare arhetipului justiţiarului răsplătitor din legenda Romulus–Remus este următoarea:

- Adresantul/Instanţa = Beneficiarul = Sacrul/Moartea
- Beneficiar = Instrument = Romulus
- Victima = Ofertant = Remus şi, prin extensie, orice duşman ivit în interiorul comunităţii sau din afara acesteia.
- Beneficiul = reechilibrarea relaţiei eficace cu Sacrul şi, prin urmare, actualizarea gestului întemeietor.

Conchidem spunând că interacţiunea dintre schemele arhetipale şi tranzacţionale nu presupun o relaţie de dependenţă a uneia faţă de cealaltă, ci mai curând o filtrare a schemei relaţionale prin schema arhetipală.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LIVIU FRANGA
MARIANA FRANGA

OVIDIANA PONTICA. SUR LES DEUX MONDES RÉELS DU POÈTE

dilectissimo Magistro,
spiritali patri

1. On a montré plusieurs fois[1] et on sait que la présence du grand poète de l'époque d'Auguste dans l'une des plus anciennes et plus renommées cités situées sur le littoral occidental du Pont-Euxin, n'a été aucunement le résultat du hasard ou, plus exactement, d'une décision prise au hasard.

Dans ce sens, on a soutenu[2] qu'Auguste aurait choisi *Tomes* (lat. *Tomi*, ou *Tomis*), cette colonie milésienne pontique, parce que l'ensemble de la région aurait été en permanence menacé par les invasions barbares et, par conséquence, la vie du poète relégué aurait été continuellement périclitée. À ce qui nous semble, admettre une telle hypothèse en ce qui concerne les intentions du *princeps* reste une question au moins superflue. D'un côté, il y avait beaucoup d'endroits extrêmement adéquats pour un exil ou pour une relégation (formes distinctes, toutes les deux, de bannissement d'un citoyen romain, consistant dans l'interdiction de séjour à Rome, accompagnée ou non de la perte définitive des droits civils et politiques) : citons[3] seulement les îles italiques et grecques telles que Planasia, Pandataria, Crète, Lipari, Rhodes, Lesbos, etc. De l'autre côté, une punition beaucoup plus efficace, y compris la liquidation physique, était toujours à portée de l'empereur ou de son entourage.

Auguste a pourtant préféré la relégation. Il a opté pour une ville périphérique du monde civilisé (οἰκουμένη). Ce monde était déjà depuis longtemps caractérisé par des structures socio-politiques spécifiques, englobées par les Grecs sous le nom de πόλις et par les Romains sous celui de *ciuitas*. La vie à Tomes et dans la *regio Tomitana* différait toutefois de celle, bien connue d'ailleurs par tout le monde civilisé, qui caractérisait les grandes villes impériales, soit en Italie, soit dans les

[1] Nous citons les plus notables études modernes sur cette question (auxquelles nous avons eu l'accès) : Radu Vulpe, *Ovidio nella città dell' esilio*, dans le volume collectif *Studi Ovidiani*. Roma, 1959, pp. 48, 58–59, 60–61 ; D.M. Pippidi, *Scythica minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la Mer Noire*. Bucureşti – Amsterdam, 1975, pp. 170–171 ; Alexandru Suceveanu, *Viaţa economică în Dobrogea romană. Secolele I–III e.n.* Bucureşti, 1977, pp. 14, 18–19, 58, 62, 64, 155 *et passim* ; Francesco Della Corte, *Ovidio e i barbari danubiani*, dans le volume id., *Opuscula* VI. Genova, 1978, pp. 293–296 ; Alexander Podossinov, *Ovids Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzmeergebiets*. Konstanz, 1987, pp. 161–165, 204.

[2] Voir spécialement Ettore Paratore, *La Romania dei tempi di Augusto*, dans « Il Veltro. Rivista della civiltà italiana », 13 (1969), 1–2, pp. 101–107 ; Francesco Della Corte, *op. cit.*, p. 293.

[3] Avec Francesco Della Corte, *op. cit.*, pp. 293–294.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 215–222

https://biblioteca-digitala.ro

provinces romaines. La cité de Tomes appartenait, avec les autres colonies pontiques occidentales, à l'espace géo-culturel de l'hellénisme, dans le sens le plus large du terme. À son tour, l'hellénisme dans son ensemble – et nous pensons en même temps à la zone européenne continentale, à celle asiatique et aussi à celle africaine et méditerranéenne en général – était subordonné, depuis environ un siècle et demi, à la romanité politique (il y avait des provinces bien connues, telles que l'Achaie, la Macédoine, l'Égypte ou l'Afrique). Avec l'entier littoral pontique occidental, et aussi avec les prolongements territoriaux vers le nord, jusqu'au cours inférieur du Danube et jusqu'à son embouchure, la cité de Tomes, grâce à sa position hautement stratégique, constituait une zone de contact, une sorte de frontière entre le *Barbaricum* (le monde barbare, ou presque, du sud-est européen) et les avant-postes, pour ainsi dire, de la *Romanitas* (donc, le monde romain), représentée alors dans la région par les provinces de la Macédoine et surtout de la Mésie. L'empereur Tibère crée d'ailleurs justement en 15 ap. J.-Chr.[4] une *praefectura* (*orae maritimae*) pour assurer le contrôle politique et militaire sur l'espace pontique occidental. Cette préfecture dépendra dorénavant soit de la province de la Macédoine, soit de celle de la Mésie. Rappellons nous qu'à cette date, Ovide se trouvait à peu près à la fin de son apparemment si détesté séjour tomitain.

2. Par conséquent, il faut voir, selon notre opinion, dans la présence d'Ovide au Pont-Euxin la suite légitime de l'évolution des structures politiques, militaires et juridiques du Principat, de sa tendence générale d' « assimilation historique ». On a montré[5] que la Dobroudja antique était précisément ce temps-là sur le point de s'attacher à la sphère d'influence et d'autorité romaines : *Haec et Ausonio sub iure nouissima* [...] / *terra*, affirme le poète dans son deuxième livre des *Tristes* (vv. 199–200). Pour le moment, l'autorité romaine s'exerçait par l'entremise des garnisons odrysses installées à Aegissus et Troesmis, deux cités dont l'élément romain n'était point négligeable[6]; en 12 et en 15 a. J.-Chr., il y avait eu des combats acharnés entre les Gètes originaires de la plaine de la Moldavie réunis probablement avec ceux de la plaine de la Munténie[7], d'un côté, et de l'autre la coalition des forces thraco-romaines conduite par le légat Vitellius et par le gouverneur de la province de Mésie, L. Pomponius Flaccus. Les deux épisodes trouvent leur reflet poétique, quasiment épique, dans les *Épîtres* ovidiennes[8]. L'autorité romaine est rétablie, cette fois-ci pour une longue durée. De sorte que,

[4] Radu Vulpe, *op. cit.*, pp. 58, 60–61 ; D.M. Pippidi, *op. cit.*, p. 172 ; Francesco Della Corte, *op. cit.*, p. 294 ; Alexandru Suceveanu, *op. cit.*, pp. 18 (voir aussi la n. 57), 155, 164.

[5] Radu Vulpe, *op. cit.*, p. 48.

[6] À Troesmis, l'élément indigène était prépondérant Alexandru Suceveanu, *op. cit.*, p. 62, a montré que la présence d'un *conuentus ciuium Romanorum* n'y était pourtant pas exclue.

[7] Voir Mioara Turcu, *Geto-dacii din Câmpia Munteniei*. Bucureşti, 1979, pp. 189–192 (spécialement sur les rapports entre les Géto-Daces et les Grecs, respectivement les Romains, du point de vue de la future romanisation).

[8] *Ex Ponto*, I, 8, 11–20 ; IV, 7, 19–54 ; 9, 76.

https://biblioteca-digitala.ro

après les événements des années 14–15 ap.J.-Chr., indubitablement liés à la disparition d'Auguste[9], la zone littorale pontique occidentale devient l'objet d'une domination indirecte[10] ou plutôt partiellement directe, exercée d'une manière double, à savoir par l'entremise du royaume assujetti des Odrysses, d'un côté, et de la récemment créée *praefectura* (*orae maritimae*), de l'autre.

L'organisation administrative et financière des territoires danubien et pontique succède donc aux initiatives militaires[11]. À leur tour, celles-ci ont été préludées par l'installation certainement forcée, mais aucunement fortuite, sur le même littoral pontique occidental, de l'une des plus prestigieuses personnalités de l'époque augustéenne : le poète Ovide. Au bout du compte, selon la brillante démonstration de Alexandru Suceveanu[12], les expéditions militaires antérieures (survenues à la fin du dernier siècle av.J.-Chr. et au commencement de l'autre, après une longue période de « tâtonnements »[13]), ont marqué l'installation des Romains et le début de la consolidation définitive, même imparfaite du point de vue administratif et juridique, de leur autorité en Dobroudja. Ce processus prendra fin à l'époque de Vespasien.

Le poète augustéen ne s'est pas du tout établi dans une sorte de *no man's land*. Sa relégation à Tomes confirme en outre une certaine intention politique. Bien plus, elle révèle les directions fondamentales de la stratégie de la romanisation dans son ensemble[14].

3. L'œuvre conçue et rédigée par Ovide pendant sa relégation à Tomes s'avère comme la conséquence d'un véritable impact historique. D'un part, les représentations mentales romaines. Elles illustrent, par l'entremise des textes littéraires, un *modus uiuendi* spécifique, en train d'obtenir sa cohérence logique face aux nouvelles rigueurs et/ou contraintes du régime instauré par Auguste. D'autre part, comme nous avons déjà vu, les coordonnées spatiales et temporelles d'un monde, pour ainsi dire, de second degré, situé à la périphérie par rapport au centre politique de l'οἰκουμένη, en somme un *Hinterland* de la civilisation

[9] Radu Vulpe, *op. cit.*, p. 58.

[10] Alexandru Suceveanu, *op. cit.*, p. 18 ; Adrian Rădulescu, *Romanizarea în Dobrogea*, dans « Symposia Thracologica », 7 (1989), pp. 147–148 ; Constantin C. Petolescu, *Moesia Inferior şi ţinuturile extracarpatice*, *ibid.*, pp. 179–180.

[11] Alexandru Suceveanu, *op. cit.*, p. 14.

[12] *Ibid.*, pp. 18–19, 164.

[13] Le terme appartient aussi à l'auteur cité, qui envisage les campagnes entreprises par Lucullus et surtout par Crassus et suivies – ajoutons nous – par celle de Lentulus, en 11–12 ap.J.-Chr.

[14] Ce n'est pas un hasard que, précisément à partir de cette époque, « la città di Tomi ha cominciato a respirare più liberamente » (Radu Vulpe, *op. cit.*, p. 59). L'auteur met en relief les conséquences de l'instauration effective du nouvel ordre romain, de la sorte que Tomes deviennent au cours des siècles suivants (Ie – IIIe s. ap.J.-Chr.), l'authentique métropole de la Scythie Mineure. Voir aussi les judicieuses conclusions formulées par Alexandru Suceveanu, *op. cit.*, p. 155, qui souligne l'ascension éclatante de la cité, à partir d'un modeste εμποριον pontique occidental jusqu'à la capitale marquante de la province de *Scythia Minor*.

https://biblioteca-digitala.ro

classique, un tiers monde placé géographiquement entre l'hellénisme (à l'est) et la romanité (à l'ouest). Une position quand même stratégique !

La poésie d'Ovide poursuit les traditions de la poésie latine, d'une poésie attachée dès ses origines et surtout à l'actualité de l'histoire. En même temps, la création pontique d'Ovide reflète directement, sans intermédiaire, grâce a une sensibilité aigue et intense, justement cet impact historique grave entre la *Romanitas* et le *Barbaricum*, un impact riche en conséquences pour l'évolution ultérieure des événements. La *Romanitas* et le *Barbaricum* constituent d'ailleurs les pôles de l'univers poétique ovidien dans son ensemble, comprenant aussi l'œuvre rédigée avant la relégation[15].

Au moment où Ovide arrive à Tomes, pendant le printemps de l'année 9 ap.J.-Chr., au bout d'un voyage fatigant, qui avait duré délibérément plusieurs mois (on dirait que pour différer une séparation ressentie comme définitive), le poète était devenu, par le jeu du destin de la littérature latine, son dernier illustre représentant. Fait très important à notre avis, car Ovide percevra la réalité du nouveau monde et il la reproduira esthétiquement tout à fait du point de vue de **son** monde, c'est à dire du monde d'où il provenait et auquel il appartenait, donc par la médiation de l'outillage mental de celui-ci. Le poète rendra le message d'un autre monde que le sien, donc d'un monde aliéné, mais au milieu duquel il était obligé de rester.

4. Quel est un tel monde ? Comment peut-il être perçu par l'entremise du texte poétique ?

Nous avons déjà souligné le statut ambigu de l'environnement tomitain. Du point de vue de l'organisation, des structures socio-politiques et institutionnelles, de l'idéologie et de la religion, enfin du point de vue de l'élément ethnique prédominant et de l'instrument linguistique utilisé, la cité tomitaine appartient au monde hellénique. Les éléments structuraux de la vie de la cité sont fondamentalement grecs[16] : les documents officiels (premièrement les inscriptions) et les

[15] Au niveau le plus général de l'analyse, la poésie érotique ainsi que celle didactique et également la poésie mythologique d'Ovide peuvent être perçues comme une réponse et/ou une réaction littéraire globale aux stimulants mentaux de l'époque augustéenne, définis par l'idéal – typique d'ailleurs pour la fin du Ier siècle av. J.-Chr. et les suivants – de l'*homo ciuiliter eruditus*. L'opposition entre le manque d'éducation, de culture et d'attitude civilisée, d'un côté, et l'idéal augustéen de la perfection spirituelle et de la beauté, d'autre côté, confère à l'oeuvre entière d'Ovide un caractère par excellence classique et romain. Cf. Simone Viarre, *Ovide. Essai de lecture poétique*. Paris, 1976, pp. 82–86, 93–225 ; sur la vocation baroque de l'œuvre ovidienne, voir *id.*, *ibid.*, pp. 100, 107–110 ; Nino Scivoletto, *MVSA IOCOSA. Studio sulla poesia giovanile di Ovidio*. Roma, 1976, pp. 62, 81–82, 93–94, 98 (interférences entre la poétique d'Ovide et la doctrine d'Horace) ; Eugen Cizek, « Ovide et le goût littéraire de l'époque impériale », BAGB, 3 (1983), pp. 278–282 (de nouveau sur la vocation baroque de la poétique ovidienne).

[16] D.M. Pippidi, *Gètes, Grecs et Romains en Scythie Mineure : coexistence politique et interférences culturelles*, dans le volume *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. Travaux du VIe Congrès International d'Études Classiques (Madrid, septembre 1974), réunis et présentés par D.M. Pippidi. Bucureşti–Paris, 1976, p. 450 ; Alexandru Avram, *Pentru o fenomenologie a raporturilor dintre geţi şi greci*, « Symposia Thracologica », 7 (1989), pp. 82–83.

https://biblioteca-digitala.ro

références ovidiennes explicites[17] attestent d'une manière irréfutable cette appartenance. De l'autre côté, le milieu extra-tomitain, situé au-delà de la région limitrophe (*regio Tomitana*), qui faisait d'ailleurs partie de la cité même, appartient à un horizon de civilisation non pas seulement différent, mais aussi opposé. Il s'agit du monde gétique, un univers vaste, placé dans le voisinage immédiat, dont les éléments tendaient à pénétrer, selon le temoignage des nombreux fragments ovidiens[18], le plus profondément possible dans la structure grecque (du type πόλις) de la communauté tomitaine.

La poésie d'Ovide a été donc le témoin le plus direct de l'équilibre relatif qui existait alors, aux bords du monde habité, entre la civilisation antique classique et son contraire. Les relations entre ces deux paradigmes, contradictoires et/ou même antagoniques à un moment donné, ne peuvent être appréciées au dehors du témoignage ovidien.

L'intégration du littoral pontique occidental et de l'espace limitrophe de la Dobroudja dans l'Empire romain, à savoir dans le territoire de la province de Mésie, vers la fin du Ier siècle ap. J.-Chr., plaide – au moins en ce qui concerne la zone de la Dobroudja – en faveur de l'hypothèse d'une coexistence relativement paisible entre les deux ethnies, grecque et gétique, dans la proximité de l'Empire.

Équilibre relatif, et pourtant instable à l'époque ovidienne. Car le *barbarus hostis* (*Trist.* III, 10, 54) représente l'élément agressif par excellence. Gétique, sarmate ou thrace[19], cet élément constitue un péril permanent pour la communauté tomitaine, dont le mode de vie est situé sur des positions diamétralement opposées. On ajoute le manque de confort qui caractérisait le niveau rudimentaire de la vie quotidienne à Tomes, là où la qualité de cette vie se mésurait encore par la nature et les particularités des saisons.

Le statut ambigu de l'horizon tomitain se reflète, deuxièmement, dans le dilemme ovidien. Le poète se place entre le manque de confort déjà mentionné, qui lui provoque beaucoup de mécontentement, extrêmement visible grâce au ton général des élégies, et, de l'autre côté, une position sociale et culturelle relativement stable et proéminente parmi les citoyens de Tomes, qui, vers la fin de

[17] Par exemple, *Ex Ponto*, IV, 7 ; 9 ; IV, 14 ; aussi Alexander Podossinov, *op. cit.*, pp. 113–116.

[18] *Tristia*, V, 7, 11–14, 49–50 ; 10, 29–39 ; *Ex Ponto*, IV, 13, 19–38. Voir aussi Alexander Podossinov, *op. cit.*, pp. 150–160 (le chapitre *Die Barbarisierung der griechischen Stadt*).

[19] Dans le chapitre intitulé *Die ethnische Zusammensetzung der regio Tomitana*, pp. 126–149, Alexander Podossinov passe en revue les informations concernant l'espace pontique dans les élégies tomitaines d'Ovide. La prémisse de cette enquête est juste : les dates rencontrées dans les élégies ne sont pas fournies par un spécialiste en ethnologie ou en histoire, mais par un poète. Par suite, Ovide n'est pas intéressé à nous offrir « eine exakte Auflistung der ethnischen Gruppen um Tomis ». Il se préoccupe de présenter à ses lecteurs les difficultés et les soins multiples qui l'entourent, au milieu d'une population étrangère et parfois farouche. De plus, dans quelques contextes, il n'est pas exclu que la présence des certains noms ethniques soit due d'un côté à l'ambiance métrique (*necessitas metrica*), d'un autre côté à la tendance (typiquement alexandrine d'ailleurs) vers l'érudition et vers couleur locale (p. 127). D'où résulte une certaine difficulté en ce qui concerne l'interprétation de l'exactitude des informations offertes par le poète.

https://biblioteca-digitala.ro

son séjour, l'ont élu président des jeux publics (agonothète), l'ont exempté d'impôts et l'ont couronné en tant que poète[20]. Cette attitude des Tomitains ne doit pas être considérée[21] comme l'effet du mécontentement général d'Ovide. D'autre part, on n'a pas le droit de soupçonner et il n'y a pas des preuves que les plaintes du poète aient pris fin au moment où sa présence aurait été remarquée par les officiels. Nous croyons fermement que l'appréciation des Tomitains envers le poète et la considération réciproque de celui-ci ont été dues à l'intégration finale des deux types de mentalités et de civilisations, après une période naturelle d'incongruence, dans le même espace géographique et spirituel, dans une existence commune, « classique » (ou externe) et « autochtone » (ou interne) en même temps.

5. Il est évident que cette réalité pontique ne peut pas être perçue telle quelle, d'une manière directe et palpable, parce que les informations d'Ovide ne sont pas de l'archéologie. Il s'agit quand même d'une reconstitution, mais sa nature est totalement différente, à savoir poétique. L'auteur du texte des élégies pontiques nous offre une image poétique globale. Par l'entremise du texte, cette image reflète et recompose une réalité primaire. À vrai dire, il s'agit d'une double déviation : par le texte littéraire, qui projette la réalité-objet dans le monde de l'imaginaire; et par la poésie, qui renforce les valences initiales de la réflexion littéraire. Il s'ensuit que la poésie d'Ovide écrite à Pont-Euxin doit être reconsidérée du point de vue de son spécifique fondamental : elle se présente en tant que reportage lyrique, expression immédiate du personnel et du subjectif[22].

En second lieu, on a depuis longtemps observé que l'élégie pontique d'Ovide refuse le monde du mythe (les exceptions, comme toujours, confirment cette réalité). Au contraire, elle aborde le quotidien biographique d'une manière en même temps obsessionnelle et voluptueuse. Quelles ont été donc les sources des informations du poète en ce qui concerne le milieu où il a été obligé de vivre (plutôt, de survivre) presque une décennie ?

On a tenté quelquefois d'exagérer le poids de la tradition[23] littéraire sur les Thraces et les Géto-Daces, tradition constituée, après Hérodote, par l'agglomération des nombreux τόποι ou *loci communes*, clichés, motifs, images et/ou idées préconçues, etc. En réalité, dans la constitution d'une vision poétique ovidienne globale, le poids fondamental a été assurément détenu par **l'expérience directe** du poète relégué. Car cette expérience a été le produit d'un contact ininterrompu et direct avec la réalité historique du milieu ambiant. L'existence physique et psychique du poète lui a fourni les plus nombreuses et en même temps les plus importantes informations regardant son milieu de vie. Ovide n'a pas dû attendre la

[20] *Ex Ponto*, IV, 14, 47–56. Voir aussi Alexander Podossinov, *op. cit.*, pp. 117–119.

[21] Voir en ce sens l'opinion contestable de l'auteur cité ci-dessus, pp. 117–118.

[22] Simone Viarre, *op. cit.*, pp. 85–86, 94–95, 97 ; Michael Drucker, *Der verbannte Dichter und der Kaiser-Gott. Studien zu Ovids späten Elegien* (Diss.). Heidelberg, 1977, pp. 118–185.

[23] Voir, par exemple, René Martin, *Virgile et la* « Scythie », dans REL, 49 (1966), pp. 287–302 ; la critique de ces opinions chez Alexandru Suceveanu, *op. cit.*, pp. 87 (y compris la note 117) et 88.

https://biblioteca-digitala.ro

(re)lecture d'un passage virgilien quelconque pour relater (tant de fois, et non pas une seule fois, comme son prédécesseur) les duretés de l'hiver tomitain : il pouvait les contempler de ses propres yeux[24].

6. À notre avis, le statut de la littérature en tant que source d'information historique doit être reconsidéré en fonction des finalités essentielles suivies par le texte littéraire. La recherche contemporaine (qui assume des conclusions antérieures)[25] a préféré voir dans l'œuvre d'Ovide un instrument pratique et surtout efficient en vue d'obtenir son rappel ou au moins de changer le lieu de sa relégation, par l'entremise de quelques amis influents et bienveillants. Autrement dit, Ovide aurait mis tout son talent poétique au service de son propre salut civique. En tenant compte de ses intérêts immédiats, le poète[26] se trouvait dans l'impossibilité d'être objectif lorsqu'il relatait ses impressions pontiques, surtout quand il présentait les réalités quotidiennes, la vie des autochtones dans ces contrées-là.

En ce qui nous concerne, nous croyons qu'il n'est pas juste de parler d'« objectivité » dans le cas d'un genre de poésie dont l'essence est (du moins pour l'espace latin) exactement le contraire. Peut-être il vaut mieux de parler chez Ovide le Pontique d'une sorte d'objectivité du subjectif poétique dans son univers imaginaire.[27] L'élégie écrite au Pont-Euxin ne peut pas être réduite à des lamentos et / ou à des complaintes interrogatives et / ou à des interpellations intempestives. En même temps, elle ne peut être identifiée ni avec une plaidoirie de grandes dimensions, quoique le poète met constamment en relief sa propre condition de relégué, condamné à un isolement perpétuel. Son œuvre pontique (à l'exception du poème apocryphe *Halieutica*) représente une apologie légitime – dans le sens le plus large du terme –, mais, nous le répétons, l'essentiel de l'élégie ovidienne (y compris de celle écrite au Pont-Euxin) réside dans sa finalité esthétique.[28] À la

[24] Les conclusions formulées par Alexander Podossinov à la fin du deuxième chapitre de son ouvrage cité (p. 101) mettent en relief l'idée que, dans ses grandes lignes, l'information ovidienne relative à l'espace danubien et pontique est tendancieuse et altérante, grâce à l'intervention des deux facteurs : a) les schémas, les stéréotypies et, en général, la pression de la tradition littéraire, qui imposait une **certaine** image, et non pas une autre, de l'espace pontique occidental ; il faut prendre aussi en considération la pression de l'horizon d'attente ; b) la démonstration, rhétorique par excellence, qui utilise, en vue de la persuasion, des procédés tels que l'hyperbole, le cumul des détails opposés, l'omission des arguments contraires, etc. Au fond, en réduisant les aspects concrets de la poésie pontique d'Ovide à deux facteurs qu'il suppose constitutifs – la tradition littéraire et la rhétorique –, Alexander Podossinov annule pratiquement l'autonomie de l'œuvre ovidienne, en tant que témoignage d'une expérience biographique réelle, proprement dite, vécue. Il s'agit aussi d'une erreur méthodologique également grave, car l'auteur de l'étude ne voit dans le texte poétique que les traces **des autres**, autrement dit les influences et les emprunts, mais il ignore le texte en soi et son spécifique littéraire.

[25] Alexander Podossinov, *ibid.*, pp. 76–80 (voir aussi la note 196 : l'auteur a utilisé les thèses de Eugen Lozovan, selon sa propre affirmation).

[26] Selon Eugen Lozovan et Alexander Podossinov, *op. cit.*

[27] Simone Viarre, *op. cit.*, pp. 107–110, 113–114.

[28] Voir aussi Alexander Podossinov, *op. cit.*, pp. 76–77.

https://biblioteca-digitala.ro

différence du poème de Lucrèce, la fonction primordiale de la poésie chez Ovide ne consiste pas dans sa nature d'instrument auxiliaire de la connaissance humaine (« Hilfsfunktion », dans la terminologie de Podossinov)[29], mais dans sa capacité de provoquer des émotions, de la délectation esthétique, de la transfiguration.

Dans sa dernière étape, l'élégie ovidienne possède une fonction essentiellement cathartique. C'est pour cela qu'elle ne peut pas nous communiquer – selon les mots de l'auteur cité ci-dessus (*ibid.*) – « eine absichtfreie, objektive Information », mais de l'émotion, de la passion, du sentiment : tant chez le destinataire, que chez l'émetteur même[30]. La poésie pontique d'Ovide nous semble bien un monologue tragique, destiné à un interlocuteur absent.

7. L'œuvre rédigée au Pont-Euxin ne représente pas seulement une expérience littéraire originale, produite par des circonstances historiques déterminées, mais aussi (et surtout !) le lieu géométrique dans lequel a eu lieu une intersection décisive : entre deux horizons mentaux et deux perspectives totalement différentes, entre le monde romain et l'espace limitrophe, la *barbaries*. Ovide dépose un témoignage tout à fait particulier sur le monde *de l'autre*, un monde muet, parce qu'il transparaît d'une manière indirecte, par réflexion dans le système des valeurs et des mentalités romaines.

Sa poésie pontique illustre ce conflit aigu, cette inéquation totale ou, pour mieux dire, cette rupture entre les deux mondes réels. Les élégies pontiques finales ouvrent pourtant une autre perspective : celle de la réconciliation. Résigné après une si longue attente, il semble que finalement Ovide se soit adapté au monde auquel il ne souhaitait pas du tout appartenir. De l'autre côté, cet espace même, ce *Hinterland* de la civilisation hellénistique tardive et romaine, ce monde demi-classique et demi-barbare tendait à récupérer les structures alomorphes du *Barbaricum*, en les convertissant dans les cadres traditionnellement configurés et stables de la société gréco-romaine, unitaire et unificatrice en même temps. Le monde romain tendra d'ailleurs bientôt à s'approcher de ce monde nouveau quasiment inconnu, et non pas à prendre distance de celui-ci.

Universitatea din Bucureşti

[29] *Ibid.*, p. 78 : la poésie est utilisée d'une manière pragmatique, à savoir pour atteindre d'autres buts que celui littéraire proprement dit.

[30] Extrêmement significatifs restent à cet égard les fragments suivants, qui forment un véritable art poétique ovidien à l'époque de la relégation : *Sic, ubi mota calent uiridi mea pectora thyso, / altior humano spiritus ille malo est. /* [...] *Utque soporiferae biberem si pocula Lethes, / temporis aduersi sic mihi sensus abest.* (*Trist.* IV, 4, 43–44, 47–48) ; *Hic ego finitimis quamuis circumsoner armis, / tristia, quo possum, carmine fata leuo, /* [...] *sic tamen absumo decipioque diem /* [...] *Gratia, Musa, tibi ! Nam tu solacia praebes, / tu curae requies, tu medicina uenis ; / tu dux et comes es ; tu nos abducis ab Histro / in medioque mihi das Helicone locum.* (*ibid.*, 10, 111–112, 114, 117–120).

https://biblioteca-digitala.ro

ROXANA IORDACHE

LA COORDINATION ALTERNATIVE CHEZ PETRONE

La coordination alternative est un type de coordination dont ne traitent pas les grammaires du latin ; ce type de coordination est également inexistant dans les grammaires des langues romanes, ainsi que des langues germaniques.

La coordination alternative est fréquemment employée en latin, dans les registres principaux. On la rencontre souvent chez Pétrone aussi, en concordance avec les scènes animées, pleines de sons et de couleurs, du roman.

Nous commençons notre étude par la présentation de la définition de la coordination alternative offerte par le professeur D. Irimia : « La coordination alternative relie des termes qui alternent successivement ou inscrivent dans des temporalités différentes la multiplication du plan sémantique des fonctions syntaxiques, composantes de l'énoncé »[1].

A cette définition nous tenons à apporter certains ajouts et précisions : tout d'abord, nous mentionnons l'origine comparative de ce type de coordination. L'origine comparative de la coordination alternative résulte de l'analyse de la relation logique entre les deux termes, de l'étude de l'origine et du sens des connecteurs et de la répétition de ces derniers ; de l'emploi de l'indicatif et de la structuration symétrique des deux termes.

Au début de son histoire, la coordination alternative a été employée pour comparer deux verbes (à fonction de prédicat). Peu à peu ce type de coordination a servi à la comparaison – alternative – de plusieurs verbes (ou expressions verbales), ou à la comparaison – alternative – de deux, ou plusieurs éléments de proposition.

Ce type de coordination est généralement employé pour l'alternance de deux ou de plusieurs propositions (principales, ou subordonnées de la même catégorie) de la même phrase, ou de deux ou plusieurs éléments de proposition. Ce type apparaît également pour l'alternance des propositions principales de deux ou de plusieurs phrases du même paragraphe (ou chapitre).

Les temps préférés de l'indicatif sont : le présent itératif et l'imparfait itératif.

L'alternance des termes, soit au niveau de la proposition, soit dans la phrase, *présuppose des moments / des périodes différents* ; sinon il ne s'agit pas de la coordination alternative, mais de la coordination copulative. Dans les langues romanes, la coordination alternative est, d'habitude, introduite par la corrélation du type : « *tantôt – tantôt* ». *Cf.* allemand « *bald – bald* ».

[1] Voir D. Irimia, *Gramatica limbii române*, Iassy, « Polirom », 1997, p. 499.

StCI XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 223–230

https://biblioteca-digitala.ro

Le sujet des actions ou des états qui alternent est, parfois, différent. Le sujet peut être aussi identique. S'il s'agit de la coordination alternative des éléments de proposition (à l'exception du sujet[2]), le sujet est identique.

La coordination de type simple établie par « *modo – modo* », « *cum – tum* », « *tum – tum* » et d'autres corrélations ayant le sens « *tantôt – tantôt* » est concurrencée par *la coordination indiquant la gradation* réalisée par l'alternance des termes introduits par des adverbes comme : « *interdum – saepe – saepissime* » (= « *parfois – souvent – le plus souvent* »). Voici un passage de Suétone :

> « Nam et dicta praeclare per omnes figuras, per casus et apologos aliter atque aliter exponere... interdum Graecorum scripta conuertere ac uiros illustres laudare uel uituperare ; quaedam etiam ad usum communis uitae instituta tum utilia et necessaria tum perniciosa et superuacanea ostendere : saepe fabulis fidem firmare aut demere... », Gram. et rhet., 25, 8.

On observe, à l'intérieur de ce passage, la présence d'autres corrélations alternatives : « *tum – tum* » et « *aut*, sous-entendu – *aut* » (« fabulis fidem firmare aut demere »).

La corrélation indiquant la gradation se termine, parfois en *semper* (= « toujours »). Voici un passage de Pline le Jeune :

> « Scis quam sit amor iniquus interdum, impotens saepe, micraitios semper. », Ep., 2, 2.

Au cas de la coordination alternative de type simple (habituel), la relation d'interdépendance des termes est faible (par contraste avec la situation d'autres types de coordination). C'est pourquoi la position des termes peut être inversée sans qu'il y ait modification du sens de la phrase (ou de la proposition)[3].

Les tournures sans connecteurs spécifiques de la coordination alternative sont fréquentes dans le registre populaire, ainsi que dans le registre cultivé (voir la discussion infra).

La coordination alternative peut également être rendue par une simple énumération paratactique de substantifs (à fonction de sujets, ou de compléments d'objet pour des verbes indiquant l'alternance). Témoin le passage suivant de Tacite :

> « dum animo spes, timor, ratio, casus obuersantur. », Hist., 2, 80, 2.

Dans le *Satyricon* et les fragments conservés de Pétrone[4], la coordination alternative est d'habitude rendue par la corrélation devenue traditionnelle (présente

[2] L'alternance du sujet présuppose l'existence des propositions, et non des éléments de proposition.

[3] Pour ce qui est de cet aspect, voir Gh. Constantinesco-Dobridor, *Sintaxa limbii române*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1997, p. 323.

[4] Nous avons utilisé les meilleurs éditions du *Satyricon* et des *Fragmenta* : A. Ernout, *Le Satyricon*, Paris, « Les Belles Lettres », 1931 ; M. S. Smith, *Cena Trimalchionis*, Oxford, 1975 ; K. Müller – Wilh. Ehler, *Petronii Arbitri Satyrica*, München – Zürich, Artemis Verlag, 1983.

En ce qui concerne l'analyse de l'emploi de la coordination alternative, elle est absente des travaux consacrés à Pétrone (voir M. Petersmann, *Petrons urbane prosa*, Viena, Verlag der Akademie, 1977 ; et d'autres études).

https://biblioteca-digitala.ro

déjà chez Térence[5]) « *modo – modo* », ou une variante de celle-ci ; dans un seul passage, par la corrélation de date assez récente : « *nunc – nunc* » (attestée pour la première fois chez Lucrèce ; ensuite, chez Virgile et, en prose, chez Tite-Live[6]). Parfois, la corrélation des pronoms indéfinis « *alius – alius* » indique l'existence de la coordination alternative. L'auteur fait aussi appel, d'une manière assez fréquente, à l'alternance des adverbes de lieu (notamment des adverbes indiquant la direction ; rarement : des adverbes qui marquent la séparation ou le lieu par où l'on passe), formées sur des thèmes pronominaux différents, ou sur le même thème pronominal. D'autres fois la succession de verbes ou d'expressions verbales au présent itératif ou à l'imparfait duratif-itératif, liés ou non à l'aide de la conjonction *et*, servent également à l'expression de l'idée de coordination alternative.

Comme nous l'avons déjà affirmé, la corrélation employée d'habitude chez Pétrone est « *modo – modo* »[7]. Par exemple :

> « Nam *modo* Fortunatam <*uerebatur*>, *modo* ad naturam suam *reuertebatur*. », *Sat.*, 52, 11,
>
> à la traduction:
>
> « en effet, tantôt il craignait Fortunata, tantôt il retournait à son mauvais caractère ».

La corrélation « *modo – modo* » apparaît, parfois, avec l'ellipse du verbe-copule. Voici un fragment du langage d'un paysan (tour à caractère proverbial) :

> « ... *'modo sic* (sc. : est), *modo sic* (sc. : est)', inquit rusticus; uarium porcum perdiderat. », 45, 2,
>
> à la traduction:
>
> « tantôt comme ci, tantôt comme ça, dit le paysan ; (car) il avait perdu un cochon pie ».

Pour l'emploi de la corrélation « *modo – modo* », voir également *Satyricon*, 19, 1 ; *ibid.*, 21, 2 ; 59, 7 ; 69, 5.

Le connecteur *modo* apparaît parfois en corrélation avec *interdum* ou *saepissime*. Exempli gratia :

> – « ... modo implebat osculis pectus, interdum concinnabat spoliatum crinibus uultum. », Sat., 113, 5.
>
> – « Siciliam modo uentus dabat, saepissime in oram Italici litoris aquilo possessor conuertebat .... ratem. », Sat., 114, 3.

[5] Voir J. B. Hofmann – A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, II-2, München, 1972, p. 520[3], par. 285 A, b.

[6] Voir R. Kühner – C. Stegmann – A. Thierfelder, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, II–2, Hanovra, 1971, pp. 70–71, par. 160, 3 b. Voir aussi J. B. Hofmann – A. Szantyr *Lateinische Grammatik*, II-2, *op. cit.*, p. 520[3], par. 285 A, b.

[7] L'adverbe *modo* est fréquent chez Pétrone, dans des emplois tels que : adverbe temporel pour le passé (= « *depuis peu* » ; « *naguère* ») ; adverbe temporel pour le futur (= « *bientôt* », « *sous peu* ») ; adverbe restrictif (= « *au moins* ») ; conjonction conditionnelle (= « *pourvu que* »).

https://biblioteca-digitala.ro

Dans le *Satyricon* il y a aussi la corrélation « *modo – interdum – que* » au sens de « tantôt – tantôt – tantôt ». Voir chap. 41, 6 :

« .... *modo* Bromium, *interdum* Lyaeum Euchium*que* confessus... ».

La coordination réalisée à l'aide de la corrélation « *modo – modo* », ou « *modo – interdum* » s'établit entre des propositions (principales, dans le cas de Pétrone), de même qu'entre des éléments de proposition. Voici des exemples illustrant la coordination alternative entre des éléments de proposition :

– « ac *modo uersa modo supina* gesticulatus mucrone frust[r]a collegit.... », *Sat.*, 59, 7.

– Voir également l'exemple cité : *Sat.*, 41, 6.

La corrélation « *nunc – nunc* » est rare chez Pétrone – un seul passage dans les *Fragments*[8] :

« *Exsilio* et pedibus nudis tunicaque soluta //

omne iter impedio, nullum iter expedio. //

Nunc propero, nunc ire piget, rursumque redire //

paenitet, et pudor est stare media uia. », 38, vv. 7–10.

La citation ci-dessus contient différentes modalités d'expression de la coordination alternative :

1. L'alternance du verbe *exsilio* (d'une part) avec l'expression verbale « omne iter impedio » et la variante de cette expression (« nullum iter expedio ») ;

2. La proposition « nunc propero » alterne avec « nunc ire piget » ;

3. Le premier terme de la corrélation est sous-entendu (« cupio ire ») – le second terme est « rursum redire paenitet ».

La dernière proposition principale du fragment est, au point de vue du sens, une adversative.

C'est un passage partiellement pléonastique, contenant aussi une gradation.

Parfois, la coordination alternative est rendue par la succession des verbes à l'imparfait de l'indicatif. Exempli gratia :

« Nec contentus maledictis tollebat subinde altius pedem et strepitu obscenos simul atque odore uiam implebat. Ridebat contumaciam Giton et singulos crepitus eius pari clamore prosequebatur. » ; suit une lacune dans le texte, Sat., 117, 12–3.

La traduction du passage est :

« Giton riait de l'impudence de Corax et accompagnait de cris de la même intensité chacun des bruits de celui-ci ».

[8] Selon J. Segebade – E. Lommatzsch, *Lexicon Petronianum*, Hildesheim, 1962. L"adverbe *nunc*, dans l'acception temporelle habituelle (= « maintenant »), est fréquent dans le *Satyricom* et dans les fragments conservés – voir *Lexicon Petronianum*, mentionné ci-haut.

https://biblioteca-digitala.ro

Pour l'expression de la coordination alternative par la succession des verbes à l'imparfait de l'indicatif, voir également *Satyricon*, 125, 2–3 etc.

La coordination alternative est également rendue à l'aide de la corrélation « *alius – alius* », ou par l'alternance des adverbes de lieu, enchaînés ou non par des conjonctions copulatives.

Rappelons à ce propos l'épisode plein d'humour de l'attaque de trois jars sacrés sur Encolpe :

> « ... cum ecce[9] tres anseres sacri.... impetum in me faciunt foedoque ac ueluti rabioso stridore circumsistunt trepidantem. Atque *alius* tunicam meam *lacerat*, *alius* uincula calceamentorum *resoluit ac trahit* ; *unus etiam*, dux ac magister saeuitiae, *non dubitauit* crus meum *serrato uexare morsu* », *Sat.*, 136, 4.

à la traduction :

> « ... et voici trois jars sacrés qui donnent l'assaut sur moi et entourent celui qui tremblait de peur avec des sifflements horribles, comme s'ils étaient enragés. Et l'un déchirait ma tunique, l'autre dénouait et tiraillait les lacets de mes chaussures. Ce qui plus est, l'un d'eux, en chef et maître de la cruauté, n'a pas hésité à mordre à fond dans ma jambe ».

A remarquer l'emploi du verbe *resoluere*, au préfixe itératif.

La corrélation, dans ce fragment, comporte également le pronom indéfini *unus* (indéfini populaire, à la place de « alius », ou « quidam »).

Pour la corrélation « *alius – alius* », voir également *Satyricon*, 109, 6.

L'alternance des adverbes de lieu, formés sur des thèmes pronominaux différents, parfois sur le même thème pronominal, est assez fréquente chez Pétrone, indiquant la présence de la coordination alternative.

La corrélation « *huc – illuc* », qui existe déjà chez Cicéron[10], apparaît chez Pétrone dans trois passages, en dépendance des verbes au présent de l'indicatif, à l'imparfait de l'indicatif et du subjonctif. En voilà un exemple :

> « ... longe accersere fabulas coepi sciscitarique quae[11] esset mulier illa[12] quae *huc atque illuc discuerreret.* », *Sat.*, 37, 1.

Voir aussi, pour l'emploi de cette corrélation, *Satyricon*, 101, 5 ; *ibid.*, 114, 3.

La corrélation « *hac – illac* », assez rare tout le long de la latinité vivante[13], apparaît une seule fois chez Pétrone. Voici le passage (le langage de Trimalchion) :

> « et habebam in domo qui mihi *pedem opponerent hac illac* », *Sat.*, 57, 10.

[9] Nous signalons la présence de la particule exclamative *ecce* et de *cum inverse*. *Cum inverse*, assez fréquent dans *Satyricon*, a la fonction de mettre en relief l'action de la fausse subordonné (la même fonction chez les grands prosateurs : Cicéron, Salluste, Tite-Live).

[10] Voir R. Kühner – C. Stegmann – A. Thierfelder, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, II–2, *op. cit.*, p. 73, par. 160, 4.

[11] *Quae*, à la place de *quis*.

[12] *Illa*, à valeur d'article défini.

[13] Voir R. Kühner – C. Stegmann – A. Thierfelder, *Ausführliche Grammatik*, II–2, *op. cit.*, p. 71, par. 160, 3, c.

https://biblioteca-digitala.ro

La corrélation « *hinc – illinc* », présente déjà chez Lucrèce, ensuite chez Virgile et en prose chez Tite-Live[14], apparaît chez Pétrone dans cinq passages. Voici un passage à sujet différent et l'emploi de l'imparfait de l'indicatif :

> « Volebamus miseri exclamare, sed nec[15] in auxilio[16] erat quisquam, et *hinc Psyche* acu comatoria cupienti mihi inuocare Quiritum fidem *malas pungebat, illinc puella* penicillo.... *Ascylton opprimebat* », *Sat.*, 21, 1.

Voir en plus *Satyricon*, 49, 9 ; *ibid.*, 83, 3 ; *ibid.*, 108, 8 ; *ibid.*, 119, v. 11–12.

La corrélation « *hinc – hinc* », attestée, selon toute vraisemblance, pour la première fois chez Tite-Live[17], apparaît une seule fois dans le *Satyricon*. Voici le passage :

> « et transfudimus hinc et hinc labellis //
> errantes animas.... », 79, 8.

La corrélation « *hinc – illinc* » apparaît dans le *Satyricon* aussi pour indiquer une relation strictement locale : « fimbriis *hinc atque illinc pendentibus* », 32, 2.

Pour la coordination alternative des éléments de proposition, on emploie également, chez Pétrone, la corrélation populaire « *aut – aut* ». Voici le passage :

> « Nam praeter errantis barbariae *aut adiectum aut deminutum* clamorem miscebat Atellanicos uersus, ut tunc primum me etiam Vergilius offenderit », 68, 5[18].

Cf. un passage de Tacite, contenant l'emploi non-répété de la conjonction *aut* :

> « Ibi saeuitia hiemis aut uulnerum absumpti. », Hist., 1, 69.

La coordination alternative entre des phrases est réalisée chez Pétrone par la corrélation « *tunc – saepius* », voir *Sat.*, 108, 10–11.

Nous notons que l'expression de la coordination alternative se réalise chez Pétrone par des corrélations assez peu nombreuses par rapport à celles qui sont utilisées dans le registre cultivé aux époques classique et surtout postclassique. On peut affirmer que *ce sont les corrélations habituelles d'expression de ce type de coordination dans le latin cultivé, de même que dans le latin populaire du I^er^ siècle apr. J.–C.*

[14] Voir R. Kühner – C. Stegmann – A. Thierfelder, *Ausführliche Grammatik*, II–2, *op. cit.*, p. 73, par. 160, 4.

[15] *Nec*, à la place de *non*. Pour ce qui est de l'extension de l'emploi de *nec* en latin populaire, voir notre volume *Aspecte ale coordonării în limba latină*, Ed. « Daim », Bucarest, 2003, chap. « Coordonarea copulativă în epoca târzie », pp. 36–37.

[16] *In auxilio* – formule populaire, à la place du datif final.

[17] Voir R. Kühner – C. Stegmann – A. Thierfelder, *Ausführliche Grammatik*, II-2, *op. cit.*, p. 71, par. 160, 3, c.

[18] Cette corrélation est mal rangée dans la classification du *Lexicon Petronianum* de J. Segebade et E. Lommatzsch, *op. cit.* D'autres corrélations, par exemple « *tunc – saepius* » ne sont nullement mentionnées.

https://biblioteca-digitala.ro

A la Basse Epoque, dans le registre populaire, *certaines corrélations continuent d'être fréquentes*. Il s'agit de la corrélation « *nunc – nunc* » (voir Jordanès, *Get.*, 123 ; *ibid.*, 143 etc.[19] ; S. Isidore de Séville, *Et.*, 10, 158 etc.), aux variantes : « *nunc – modo* » (voir la version latine de Dictys Cretensis, *Ephem. belli Troiani*, 3, 16) et « *modo – nunc* » (voir Dictys Cretensis latin, *Ephem.*, 3, 11) ; la corrélation : « *aut – aut* » (chez S. Avit, p. 56, 11 etc.[20]). On emploie aussi la corrélation : « *quando – quando* » et d'autres moins fréquentes parmi lesquelles nous mentionnons : « *mox – mox* »[21]. On rencontre également, dans les textes populaires tardifs, l'alternance « *alter – alter* » (à la place de « *alius – alius* »), ou « *unus – alter* » ; nous mentionnons également l'alternance des adverbes de lieu (adverbes formés sur des thèmes pronominaux différents), liés ou non liés à des conjonctions copulatives, ainsi que la succession de verbes et d'expressions verbales au présent itératif ou à l'imparfait itératif, reliés par *et*.

En voici quelques exemples :

– « ... sed huc illuc (sc. : caput) mutat », *Oribasius Latinus*, *Syn.*, 8, 12.

– « et huc illuc oculos uoluens nunc situm urbis commeatuque[22] nauium, nunc moenia clara prospectans miratur... », Jordanès, *Get.*, 143.

Dans les grandes lignes, on peut affirmer que, *chez Pétrone, il y a toutes les modalités d'expression de la coordination alternative, exactement comme dans les registres principaux de la langue latine*.

Pour ce qui est du *Satyricon* et des fragments conservés de Pétrone, notons également *la structuration d'habitude symétrique des termes associés*. C'est d'ailleurs la manière courante d'organisation des termes dans le latin populaire. En opposition avec les textes rédigés en latin populaire, chez Salluste les termes sont parfois arrangés en chiasme. En témoigne le passage suivant :

« .... singulos modo, modo uniuersos laedere. », B. Iug., 84, 1.

Voir aussi Salluste, *Cat.*, 15, 5.

Chez Pétrone, la coordination alternative contient d'habitude deux termes, parfois trois. Il en va de même dans le latin populaire. Si l'on associe des propositions, alors il s'agit de propositions principales, autant chez Pétrone, que dans le latin populaire.

L'emploi plus ou moins pléonastique de deux modalités de rendre la coordination alternative dans le même passage (voir *Sat.*, 114, 3 ; *Fragm.*, 38, vv. 7–10) *est en accord avec le langage populaire*.

[19] Voir Fr. Werner, *Die Latinität der 'Getica' des Jordanes*, Halle, 1908, p. 116.

[20] Voir H. Goelzer, *Le latin de S. Avit*, Paris, 1909, p. 680.

[21] Voir J. B. Hofmann – A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, II–2, *op. cit.*, p. 520, par. 285 A, b.

[22] *Commeatu* – forme d'accusatif à l'omission de *-m* finale. En plus, on observe un sens spécial du nom dans cette proposition, à savoir : « la circulation (des navires) ».

https://biblioteca-digitala.ro

LA FONCTION STYLISTIQUE DE LA COORDINATION ALTERNATIVE CHEZ PETRONE

Nous observons que ce type de coordination apparaît chez Pétrone dans les narrations (d'habitude – dans la narration d'Encolpe, parfois – dans la narration de Trimalchion) ; dans un seul cas, par l'intermédiaire de ce type de coordination une sentence est rendue, incluse dans un « commentaire » socio-politique d'un affranchi. Les passages en vers (du *Satyricon* et des fragments conservés) comportent également la coordination alternative dans des textes narratifs.

La fonction stylistique de la coordination alternative, qui s'appuie par ailleurs sur des exclamations, sur l'emploi de 'cum inuersum', du présent historique, des hyperboles et d'autres procédés[23], *c'est de contribuer à la vivacité de la narration et à l'augmentation du degré d'authenticité de celle-ci.*

Université de Bucarest

[23] Voir P. Perrochat, *Quelques procédés du style d'Encolpe dans la 'Cena Trimalchionis'*, dans *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offertes à A. Ernout*, Paris, 1940, pp. 285–295.

https://biblioteca-digitala.ro

FLORENTINA NICOLAE

OBSERVAŢII ASUPRA DENUMIRILOR DE INSTITUŢII LAICE ŞI RELIGIOASE ÎN *HISTORIA MOLDO-VLACHICA* ŞI *DE ANTIQUIS ET HODIERNIS MOLDAVIAE NOMINIBUS* DE DIMITRIE CANTEMIR

Acest eseu îşi propune o analiză asupra dinamicii lexicului cantemirian de origine *nelatină,* aşa cum apare în *Historia Moldo-Vlachica* şi *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus*[1], cu referire strictă la denumirile de instituţii administrative laice şi religioase. Este vorba despre împrumuturile lexicale pătrunse în lucrările cantemiriene din diverse surse bibliografice, îndeosebi din opere cu caracter istoric şi geografic.

Faptul că cele doua scrieri s-au aflat în faza de „ciorne de lucru" oferă o perspectivă deosebită asupra modului în care Cantemir preia şi prelucrează informaţiile obţinute din numeroase surse de limbi diferite. Din punct de vedere lexical, aspectul nefinisat al acestor lucrări este reliefat prin prezenţa unor cuvinte nelatineşti, provenite din limbile de redactare a operelor consultate sau din limba maternă a autorului.

Analiza latinei cantemiriene din cele două opere va ţine cont, pe lângă faptul că respectivele surse au fost redactate în limbi diferite, de aceea că ele provin din epoci diferite. Cele de limbă latină datează atât din perioada medievală, cât şi din perioada renascentistă şi postrenascentistă, influenţând puternic latina lui Dimitrie Cantemir[2]. Cuvintele străine care apar în opera sa provin mai ales din lucrările consultate, de aceea, eventualele confuzii, şovăieli grafice sau morfologice nu-i aparţin în totalitate. În acelaşi timp, se simte şi influenţa limbii materne, imposibil de ignorat atunci când autorul se referă la realităţi româneşti.

Pentru o cercetare mai adâncă a materialului lingvistic oferit de cele două texte, am apelat, ocazional, şi la *Descriptio Moldaviae*, *Vita Constantini Cantemyrii* şi *Hronicul vechimei a Romano-Moldo-Vlahilor*.

1. DMN şi HMV tratează un subiect dificil chiar şi pentru un istoric al timpurilor moderne: istoria poporului român din Antichitate până la apariţia primelor formaţiuni statale medievale, cu referiri sumare la domnia lui Alexandru cel Bun.

[1] Pentru abrevierea titlurilor de opere cantemiriene, *vide* bibliografia.

[2] Dan Sluşanschi, *Introducere* la Dimitrie Cantemir, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus* şi *Historia Moldo-Vlachica*, în *Opere complete*, IX, Tomul I, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1983, sub. 5.3., p. 20.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 231–238

https://biblioteca-digitala.ro

1.1. Aşa cum el însuşi precizează la finalul HMV, scopul său a fost prezentare vechimii romano-dacilor, pe baza izvoarelor istorice: *nostrum fuit institutum hoc opusculo antiquitatem Romano-Dacorum chronologicae historiae studiosis ex vetustis depromere historibus* (HMV, III, 12, 138, p. 412).

1.2. Diferenţa dintre DMN şi HMV, pe de o parte, şi DM şi VCC, pe de altă parte, este că primele două opere nu au în vedere aspecte legate de cultura şi civilizaţia poporului, ci doar faptele istorice – îndeosebi războinice – care să ateste existenţa valahilor în zona dunăreană. Din această cauză, există mari deosebiri în ceea ce priveşte perspectiva asupra instituţiilor administrative, în operele istorice cantemiriene. În DMN şi HMV, cele mai multe referiri se fac la realităţile bizantine, în timp ce instituţiile româneşti sunt analizate mai ales din perspectiva relaţiilor cu omoloagele imperiale.

1.2.1. Funcţia de *sebastocrator*, al treilea rang în ierarhia imperială[3], este consemnată numai în HMV, cu referire la Isac, fratele lui Alexios Comnenul, împăratul care a creat această funcţie: *Isaacius Sebastocrator; Isaacium Sebastocratorem* (HMV, III, 6, 122, p. 374). Cantemir preia informaţia şi termenul din *Historia* lui Nicetas Choniates[4].

1.2.2. Ca şi în cazul termenului de *sebastocrator*, referirile la funcţia de *protostrator* (guvernator al unei provincii) se fac doar atunci când sunt relatate acţiunile lui Manuel Camyzes: *Protostrator Manuel Camyzes* (HMV, III, 7, 125, p.380). Sursa este tot opera lui Choniates, din care Cantemir citează preluând uneori traducerea latină a lui Hieronymus Wolfius: *Byzantium reversus, Protostratoris filiam a marito seiunctam, Chruso per Sebastum Constantinum Rhadaenum mittit* (HMV, III, 6, 125, p. 378 şi Choniates, 1647, III, 1, p. 328).

1.2.3. Titlul de *comes* este de asemenea grecesc, preluat din *Historia* lui Choniates: *de Comitis Peleae* (sic) *interitu* (HMV, III, 8bis, 130, p. 390)[5]. În VCC, apare în varianta *comesus* (VCC, 167, p. 210).

1.2.4. Termenul grecesc *toparcha* (crăişor) este preluat din opera lui Leunclavius, având o singură atestare, în HMV: *Toparcha sive Regulus* (HMV, III, 3, 115, p.364 şi Leunclavius, 1596, p. 147).

1.3. Cantemir susţine originea bizantină a dregătoriilor instituite de Alexandru cel Bun şi a etichetei de Curte din secolul al XVII-lea[6]: *Fidem ei narrationi facile habebit, qui veterum Graeciae imperatorum quae* Curopalates *et* Georgius

[3] Ana Comnena, *Alexiada*, vol. I, traducere de Marina Marinescu. *Prefaţă*, tabel cronologic şi note de Nicolae Şerban Tanaşoca, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, p. 120.

[4] Nicetas Choniates, *Historia*, I, 6, traducere de Hieronymus Wolfius Oetingensis, ediţia Fabrotus, Paris, 1647, p. 300D.

[5] Am identificat pasajul din Bonfinius la care face aluzie Cantemir în acest capitol: 1606, Dec.II, C.X, p. 399.

[6] Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în Ţările române, în secolele XVI–XVIII*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro

Codinus *singulari commentario persecutus est aulica officia, cum hodiernis in Moldavia baronum gradibus diligentius contulerit* (DM, II, 6, p. 198).

1.3.1. În contactul boierimii cu structurile de stat, prezenţa Bizanţului este incontestabilă, pentru că „pe de o parte, ea constituia un prestigios model global pentru orice stat în curs de cristalizare politică, pe de altă parte, cel puţin cinci din dregătoriile de curte se leagă, prin filieră bulgară sau sârbă, de modelele bizantine"[7]: *marele logofăt* (Ţara Românească 1390–1400; Moldova 1399); *marele vistier* (1392–1400); *marele dvornic* (1389; 1387), considerat de D. Onciul de origine bizantină, de N. Iorga un împrumut făcut bulgarilor, explicat de C.C. Giurescu prin „palatinus" maghiar, ascuns sub un cuvânt de origine sârbo-croată; *marele spătar* (1415; 1434). „Deja Miron Costin se referea, pentru această dregătorie, la un model bizantin. Dar C.C.Giurescu îl derivă din cuvântul românesc de origine latină „spată" (sabie) şi I. Bogdan îi atribuie o origine bulgară, pe care autorul precedent n-o exclude, dar face observaţia că un astfel de demnitar nu era cunoscut la curtea sârbă si bulgară. În fine, să citäm pe *marele postelnic* sau *stratornic* (1347; 1407) şi pe *marele comis* (1415); primul, de origine bulgară, purta la Bizanţ un alt nume, iar cel care acolo se numea la fel (στράτωρ, πρωτοστράτωρ) avea alte atribuţii; al doilea, marele conetabil (κόμης τῶν βασιλικῶν σταυλῶν) ar fi, după D. Russo şi C.C. Giurescu, de origine bizantină, prin filieră slavonă"[8].

1.3.2. Funcţia de *protovestiar* (responsabilul pentru garderoba, tezaurul şi caseta particulară a împăratului[9] este una dintre cele despre care Cantemir afirma că au fost preluate de administraţia românească, şi pe care o foloseşte în VCC, pentru a traduce rom. *mare-vistiernic*: *Georgius Russetus Protovestiarius* (VCC, 136, p. 190). În HMV, termenul este preluat de asemenea din opera lui Choniates, din care Cantemir citează direct din traducerea latină: *ad Protovestiarii Ioannes tentorium fugientes* (HMV, III, 6, 125, p. 378 şi Choniates, 1647, III, 1, p. 328).

1.3.3. O unică atestare (HMV, II, 18, 96, p. 322) există pentru rangul de *logotheta*, denumire prin care în DM şi VCC este tradus termenul de „logofăt".

1.3.4. Tot o singură atestare există pentru titlul de *despot*, într-un citat din Leunclavius: *more Graecorum Despotae pro Waivodis audire maluerunt, quasi si principes absoluti essent, nec regibus subiecti, sed potius dignitate Regibus proximi* (HMV, III, 3, 115, p. 362 şi Leunclavius, 1596, p. 147). Cantemir crede, ca şi Leunclavius, că voievozii moldoveni şi munteni au purtat titlul de *despot*. În fapt, moldovenii n-au purtat acest titlu. În Muntenia, l-a avut Mircea, dar numai temporar, pentru pământurile din dreapta Dunării[10].

1.3.5. Atunci când abordează ca subiect starea boierimii române, Cantemir doreşte să demonstreze că Moldova şi Muntenia fac parte dintre ţările europene cu

[7] Valentin Al. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*. Editura Academiei, Bucureşti, 1980, p. 54.

[8] *Ibidem*.

[9] Nicolae Serban Tanaşoca, 1977, Vol. I, n. 2, p. 85.

[10] Valentin Al. Georgescu, *op. cit.*, p. 43.

https://biblioteca-digitala.ro

prestigiu, de aceea sunt folosite comparaţiile cu nobilimea polonă şi rusă, mai ales în DM. Astfel, titlul de *gospodar* este acordat de regii polonezi domnilor români, şi faptul că aceştia se intitulează *gospodar Voloskii* atestă cuprinderea tuturor ţinuturilor româneşti sub un singur nume, într-o perioadă veche. Cantemir păstrează termenii străini în original, pentru a întări veridicitatea afirmaţiilor sale: *Ad doc non leve argumentum peti potest e titulo Principum Moldaviae a Regibus Poloniae, tum Voloskych, et recentius Ziem. Moldavskych, plurali nempe numero, Terrarum Valachicarum sive Moldavarum. Idem confirmatur ex titulo quo ipsi Moldaviae Principes secundum veterem titulum utuntur, Gospodar Voloskii, et non Moldavskii, cum Voloskii complectatur omnes nationes, quae sub hoc nomine comprehenduntur, quamvis postea, ut suo loco dicetur, in quatuor regiones subque diversis nominibus divisa fuerit eadem et una Valachia.* (DMN 149r, p. 48)

1.3.6. Dacă autorul preferă să utilizeze termenul *gospodar* fără a-l adapta la limba latină, el procedează diferit cu un alt termen slav, *crai (<sl. Kraly)*. Cantemir îl foloseşte numai cu referire la Serbia, preluându-l din opera lui Gregoras şi încadrându-l în sistemul morfologic latinesc: *Cralis Serviae* (DMN 159v, p. 90), *Cralem (sic enim Regem ille appellat)* (DMN 159r, p. 90), *filiam Principis a Crale Serviae repudiatam* (DMN 160r, p. 94)[11].

1.3.7. În ceea ce priveşte termenii *voievod, ban* şi *vornic,* atestaţi în DMN şi HMV, deşi sunt de origine slavă, ei au fost preluaţi de Cantemir din limba română, de aceea trebuie consideraţi cuvinte româneşti în latina cantemiriană.

1.3.7.1. *Vornic* (cu varianta *vornik)* este un apelativ care apare numai pe lângă numele cronicarului Grigore Ureche: *Urekie Vornic Moldavus historicus* (DMN158r, p. 84). În VCC este explicat printr-o traducere alăturată: *Vornik (Gubernator)* (VCC, 45, p. 114). Mai multe detalii asupra instituţiei sunt oferite, cum era firesc, în DM: *Vornikul de Czara de Dzios, procurator inferioris Moldaviae; Vornicul de Czara de Sus, procurator superioris Moldaviae* (DM, II, 6, p. 200).

1.3.7.2. Rangul de *ban* este folosit de Cantemir cu referire la Bănia Mehedinţilor, care aşa cum observă şi autorul, şi-a conservat veleităţile separatiste de-a lungul timpului[12]. Este folosit indeclinabil, cu o singură atestare: *quae trans Oltum est et Hungariae vicina, illis Mehedinz dicitur, olim non parebat Principi, sed suo Dinastae* (sic) *quem illi ex Serbico dialecto Ban vocabant* (DMN 165v, p. 116).

1.3.7.3. Deşi este de origine slavă, termenul de *voievod* desemnează o instituţie românească, evoluând în timp, de la cel de şef al statului şi al armatei, la cel de judecător la sate[13]. Cantemir subliniază această diversitate semantică a termenului, combătând etimologia fantezistă a lui Sarnicki: *Nam et Transylvanos*

[11] *Crales* este termenul folosit si de H. Vuolfius în traducerea operei lui Gregoras, 1568, Lib. VI, p. 23.

[12] Cf. coord. Ovid Sachelarie şi Nicolae Stoicescu, *Instituţii feudale din Ţările Române. Dicţionar*, Editura Academiei, Bucureşti, 1988, p. 84.

[13] *Id., ibid.*, p. 508–510.

https://biblioteca-digitala.ro

suos regulos Vaivodas et Turcae Perae Praefectum et oppidorum minorumque districtuum Voevodas appellare et legimus et audimus (HMV, I, 9, 28, p. 184). Cuvântul este utilizat în multiple variante grafice şi încadrat la temele în **a**: *tria signa militaria trium Vayvodarum* (DMN 162v, p. 100).

1.3.8. Cantemir a înţeles greşit traducerea dată de Leunclavius unui pasaj din Cedrenos şi consideră că *Bogdanus* este un titlu de funcţie[14]: *Bogdanus castrorum, interioris regiones Toparcha, sive Regulus* (HMV, III, 3, 115, p. 364), faţă de *Bogdanus, castrorum interioris regionis Toparcha, sive regulus* (Leunclavius, 1596, p. 147).

1.4. Cantemir latinizează termenul *sultan* prin încadrarea la temele în **o**: *Sultanus barbarus* (HMV, II, 20, 104, p. 342), cu varianta *Saltanus* (HMV, III, 8, 131, p. 394). În VCC este folosită forma nelatinizată *Sultan* (VCC, 167, p. 210), pe când în DM este preferată aproape general formula *Turcarum Imperator* (DM, I, 5, p. 186), în defavoarea termenului de *sultanus* (DM, I, 3, p. 164).

1.5. Se poate observa o deosebire importantă între DMN şi HMV, pe de o parte, şi DM şi VCC, pe de altă parte. Subiectele tratate în DM si VCC impun referiri detaliate la realităţile moldoveneşti, implicit la viaţa politică a statului. Astfel, numărul de denumiri de funcţii este destul de mare în VCC (unde se remarcă preferinţa autorului pentru formele originale, nelatinizate) şi impresionant în DM, care poate fi considerat un adevărat manual al instituţiilor medievale din Moldova. În DMN şi HMV se fac sporadic referiri la câteva denumiri de ranguri româneşti, şi mai mult la demnităţi bizantine, ceea ce implică folosirea şi adaptarea unor cuvinte greceşti în textul cantemirian.

2. Instituţii şi sărbători ecleziastice

2.1. În ceea ce priveşte termenii străini de natură religioasă, precizăm că nu vor fi luaţi în considerare pentru analiză cei care, deşi de origine greacă, au pătruns în limba latină şi au fost asimilaţi încă din primele secole de creştinism. *Patriarcha* (DMN 164r, p. 108), *Episcopus* (HMV, I, 13, 42, p. 204), *Metropolita* (HMV, I, 12, 38), *schisma* (HMV, II, 18, 97, p. 326), *monasterium* (HMV, III, 3, 114, p. 362), *coenobium* (HMV, II, 20, 102, p. 338), *monachicus* (HMV, II, 20, 101, p. 336), *haereticus* (HMV, II, 16, 93, p. 316) etc.

2.2. O perspectivă exhaustivă, din acest punct de vedere, asupra DMN şi HMV arată că din categoria termenilor străini referitori la instituţii ecleziastice fac parte doar câteva cuvinte greceşti: *Iconoclastae, Studitae* şi *Monothelitae*. Fiecare dintre aceşti termeni cunoaşte câte o unică atestare, cu referire la un împărat bizantin. Leon Porfirogenetul a alunecat în erezia iconoclaştilor: *haereticus Icoloclastarum fatuitate scatenti* (HMV, II, 16, 93, p. 316), Isac Comnenul a intrat în ordinul studiţilor: *suscepto monachatu coenobium Studitarum est ingressus*

[14] *Vide* Dan Sluşanschi, 1983, n. 559, p. 365.

https://biblioteca-digitala.ro

(HMV, II, 20, 102, p. 338), Heraclius a căzut în erezia monotheliților: *haeresi Monothelitarum in senectute imbutus* (HMV, II, 14, 89, p. 308). Informația referitoare la Heraclius este preluată din opera lui Petavius, împreună cu termenul religios: *Tot imperii calamitatibus originem Heraclius dedit, provocata in se numinis ira, dum Monothelitarum haeresim temere susceptam pertinacius tuetur* (Petavius, 1646, I, Lib.VII, Cap.XIII, p. 486).

2.3. Ca denumiri de sărbători religioase, textul cantemirian a oferit doar doi termeni: *Quadragesima* și *Bacchanalia*. Primul este termenul creștin latinesc pentru „postul Paștilor", în timp ce *Bacchanalia* este o transpunere fantezistă a noțiunii de „lăsatul secului": *Ungari Bacchanalia die Martis celebrare solent* (HMV, I, 11, 36, p. 196).

2.4. Din punct de vedere morfologic, autorul încadrează, din neatentie, substantivul *monachatus* la temele în **o**: *monachato* pentru *monachatu*[15] (HMV, II, 20, 102, p. 338).

2.5. Poate sub influența limbii materne scrie Cantemir *Quadragesimi*, în loc de *Quadragesimae*, având în minte rom. *Păresimi*. Totuși, este posibil să fie o simplă neatenție, pentru că notase corect *secunda die Quadragesimae* (HMV, I, 11, 36, p. 196), câteva rânduri mai sus.

2.6. Cu totul deosebit față de DMN și HMV, în DM Cantemir consemnează multe denumiri de sărbători pe care le explică în amănunt, considerându-le dacice și precreștine: *Lado et Mano, Dzina, Dragaica, Doina, Heoile, Stachia, Dracul in valle, Ursitelle, Frumoasele, Simdzenele, Dzioimaricele, Papaluga, Kyraleisa, Colinda, Turca, Zburatorul, Miaza noapte, Striga, Tricolicz, Legatura, Dislegatura, Farmec, Deskyntec, Verdzelat, et alia huius generis* (DM, III, 1, p. 340). Referiri la doctrine eretice nu se fac, precum în HMV, pentru că în Moldova acestea nu există: *Haereticus aut haeresis in Moldavia nulla unquam apparuit* (DM, III, 1, p. 338). De asemenea, în DM autorul conservă fonetismul și aspectul formal al cuvintelor românești.

3. Concluzii

3.1. Termenii care nu au pătruns cu sensul lor originar în limba română, precum *gospodar*, nu suferă adaptări de ordin morfologic, spre deosebire de termenii pe care limba română i-a asimilat (deci sunt cuvinte românești de origine slavonă), precum *voievod, vornic, crai*. Pentru aceștia, Cantemir preferă variantele latinizate formal, cu mici oscilații grafice.

3.2. DMN și HMV consemnează numai denumiri de funcții importante în Imperiul bizantin și în țările române. O descriere amănuntită asupra sistemului

[15] Id., *ibid.*, n. 62, p. 338.

https://biblioteca-digitala.ro

administrativ şi politic românesc apare în VCC şi mai ales în DM. De asemenea, Cantemir susţine originea bizantină a organelor statale româneşti; astfel se explică adaptarea la limba latină a termenilor greceşti şi româneşti din această sferă semantică.

3.3. Deşi se află în stadiul de „cione de lucru", DMN şi HMV au un caracter savant, adecvat unui subiect dificil şi nou pentru cultura română, fiind redactate într-o latină elegantă, influenţată de izvoarele istorice medievale şi umaniste consultate de autor[16].

BIBLIOGRAFIE

DMN şi HMV: Dimitrie Cantemir, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus. Historia Moldo-Vlachica*, în *Opere complete*, Vol.IX, Partea I, Prefaţă de Virgil Cândea. Ediţie critică, traducere, introducere, note şi indici de Dan Sluşanschi, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

DM: Dimitrie Cantemir, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, Traducere după originalul latin de Gh. Gutu, Introducere de Maria Holban, Comentariu istoric de N.Stoicescu, Studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu, Indice de Ioana Constantinescu, Cu o notă asupra editiei de D.M. Pippidi, Editura Academiei, Bucureşti, 1973.

VCC: Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii, cognomento Senis, Moldaviae Principis*, în *Opere complete*, Vol. VI, Tomul I, Cuvânt înainte de acad. Virgil Cândea, Studiu introductiv de Andrei Pippidi, Ediţie critică, traducere şi anexe de Dan Sluşanschi şi Ilieş Câmpeanu, Note şi comentarii de Andrei Pippidi, Indici de Ilies Câmpeanu, Editura Academiei, Bucureşti, 1996.

HVR: Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a Romano-Moldo-Vlahilor*, Ediţie îngrijită, studiu introductiv, glosar şi indici de Sanda Toma, Editura Minerva, Bucureşti, 1999.

Ana Comnena, *Alexiada*, Traducere de Marina Marinescu. Prefaţă, tabel cronologic şi note de Nicolae-Şerban Tanasoca, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

Valentin Al. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Editura Academiei, Bucureşti, 1980.

Stefan Kotarski, *Slovnik zlatynizowanych nazw. miejscowych*, Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich, Warszawa, 1955.

D.Theophil Löbel, *Elemente turcesti, arăbesti şi persane în limba română*, Constantinopole-Leipzig, 1894.

Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI–XVIII*, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

Coord. Ovid Sachelarie şi Nicolae Stoicescu, *Instituţii feudale din ţările române. Dicţionar*, Editura Academiei, Bucureşti, 1988.

Dan Sluşanschi, 1983: Dan Sluşanschi, ediţie critică, traducere, note şi indici la Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, IX, Tomul I: *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus* şi *Historia Moldo-Vlachica*, cu o prefaţă de Virgil Cândea, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

[16] Precizez că pentru redactarea acestei lucrări am consultat o bună parte dintre sursele de limbă latină folosite de Dimitrie Cantemir. Am beneficiat de contactul direct cu aceste opere în bibliotecile Czartoryski si Jagellona din Cracovia. Am descoperit în Biblioteca Czaroryski editia 1606 a operei lui Antonius Bonfinius, *Rerum Ungaricarum decades quatuor*, pe care Cantemir a utilizat-o cu siguranţă, după cum o dovedesc trimiterile corecte la pagină. În anexa acestui volum se află lucrările lui Nicolaus Olahus, Michaeles Ritius Neapolitanus, Ioannes Sambucus, surse bibliografice pentru DMN si HMV.

https://biblioteca-digitala.ro

Bibliografia cantemiriană

CORPUS HISTORIAE BYZANTINAE, in quo non solum res a Graecis Imperatoribus a tempore Constantini Magni, ad Constantinum postremum, et Constantinopolim a Turcis occupatam, sed et ab exordio mundi in variis orbis partibus hinc inde gestae, continua serie, erudite ac luculenter exponuntur a quatuor Scriptoribus Graecis, paucos ante annos latinitate donatis, exquisito studio confectum, quorum:

Ioannes Zonaras, *Historia ab exordio mundi deducta Imperatorum Constantinopol. res gestas a Constantino Magno usque ad obitum Alexii Comneni tribus Tomis describit.*

Nicetas Acominatus Choniates, *LXXXVI annorum historiam, videlicet ab anno restitutae salutis circiter MCXVII, in quo Zonaras desinit, usque ad annum MCCIII. Libris XIX tractar.*

Nicephorus Gregoras Nicetae Paralipomena supplens, *res per annos CXLV a Theodoro Lascari priore, usque ad Andronici Palaeologi obitum, ab Imperatoribus Graecis gestas libris XI persequitur*, Traductio Hieronymi Vuolfii, Francofurti ad Moenum, 1558.

Antonius Bonfinius, *Rerum Ungaricarum decades quatuor cum dimidia*, Hanoviae, 1606.

Joannes Dlugossius seu Longini Canonici quondam Cracoviensis, *Historiae Polonicae Libri XII*, Lipsiae, 1711 si Cracoviae, 1873.

Joannes Leunclavius, *Annales Sultanorum Othmanidarum*, Francofurti, 1596 (microfilm).

Nicolaus Olahus, *Attila*, în *Appendix* la Antonius Bonfinius, *Rerum Ungaricarum...*, Hanoviae, 1606.

Michaeles Ritius Neapolitanus, *De regibus Ungariae*, în *Appendix* la Antonius Bonfini, *Rerum Ungaricarum decades quatuor*, Hanoviae, 1606.

Ioannes Sambucus, *Expugnatio arcis Temesvari descripta per Ioannem Sambucum*, în *Appendix* la Antonius Bonfini, *Rerum Ungaricarum decades quatuor...*, Hanoviae, 1606.

Stanislaus Sarnicius, *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituanorum, Libri octo*, 1587.

Laurentius Toppeltinus de Medgyes, *Origines et occasus Transsylvanorum, seu Erutae Nationes Transsylvaniae, earumque ultimi temporis Revolutiones. Historica narratione breviter comprehensae*, Lugduni, Sump. Hor.Boissat et Georg. Remeus, 1667.

Universitatea „Ovidius", Constanța

https://biblioteca-digitala.ro

CRISTIAN OLARIU

DESPRE DOMINAT*

La 20 noiembrie 284, Diocleţian era proclamat Augustus de către trupele aflate în campania împotriva perşilor, în urma asasinării împăratului Numerianus[1]. În istoriografia românească postbelică, data constituie începutul unei noi epoci din istoria romană (şi nu numai), „dominatul". Termenul înseamnă „stăpân" şi reprezintă o translaţie a unui concept aparţinând vieţii private, în cea publică. În teorie, „dominus" era termenul cu care sclavii şi liberţii se adresau stăpânului şi a fost folosit pentru prima dată cu substrat politic, după Suetonius, de către Domiţian, în corespondenţa particulară[2].

Dominatul presupune însă o discuţie mai largă. Deja N. A. Maşchin, în *Istoria Romei antice* (Bucureşti, Editura de Stat, 1951) trasa, conform indicaţiilor de partid, liniile directoare ale cronologiei istoriei antice. Firul director era dat de „evoluţia societăţii", strâns legată de lupta de clasă. Inspirat de directivele lui I. V. Stalin (*Problemele leninismului*, PMR, 1948, p. 660) care afirma că „Revoluţia robilor a lichidat pe stăpânii de robi şi a desfiinţat forma sclavagistă de exploatare a maselor celor ce muncesc", Maşchin afirma cu tărie (p. 391) că domnia lui Diocletian a deschis o nouă epocă în istoria romană, cea a sfârşitului imperiului şi, implicit, a antichităţii. Aceasta, în relaţie directă cu „criza modului sclavagist de producţie", în cadrul căreia „lupta de clasă a grăbit dezagregarea imperiului"[3].

În aceeaşi lucrare, sunt recunoscute tendinţele autocratice din dinastiile Antoninilor şi Severilor, ca şi cele din perioada „împăraţilor illyri". Totuşi, „numai Diocletian rupe deschis legătura cu tradiţia constituţională. Sistemul politic instituit de Diocletian se numeşte (spre deosebire de principat) dominat, căci în epoca aceasta, împăratul este *dominus* faţă de toţi supuşii săi, indiferent de rangul şi clasa căreia îi aparţin"[4]. Maşchin îşi justifică afirmaţiile câteva pagini mai jos: „sistemul dominatului s-a adeverit a fi un pas final în drumul definitivei instaurări a dictaturii militare. Pentru înăbuşirea rezistenţei claselor exploatate era nevoie, nu numai de o reorganizare politică a statului roman, ci şi de consolidarea lui militară şi economică"[5].

* Articolul reprezintă o versiune dezvoltată a unei comunicări susţinute în cadrul Societăţii de Studii Clasice, la 10 martie 2005.

[1] Pentru datare, v. *P. Beatty Panop.*, 162–163 şi 260–261 (p. 82 şi 98, cf. p. 145, datare 20 nov. 284), în T. C. Skeat, *Papyri from Panopolis in the Chester Beatty Library Dublin*, Dublin, 1964.

[2] Suet., *Domitianus*, 13.

[3] N. A. Maşchin, *Istoria Romei antice*, Bucureşti, Editura de Stat, 1951, p. 4.

[4] *Ibidem*, p. 391.

[5] *Ibidem*, p. 394.

StCI XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 239–249

https://biblioteca-digitala.ro

Ideile lui Maşchin au fost preluate, „pe linie de partid", în tratatul de *Istoria României*, vol. I, editat sub coordonarea lui C-tin. Daicoviciu la Bucureşti, Editura Academiei Române, în 1960. Aici, introducerea reprezintă un subiect extrem de interesant. Conform indicaţiilor, se afirma că „La baza periodizării ştiinţifice a istoriei României – adoptată în sinteza de faţă – a stat învăţătura marxist-leninistă despre orânduirile sociale şi caracteristicile lor, precum şi ordinea lor de succesiune"[6]. Se remarcă o construcţie „evoluţionistă", la baza căreia stă, bineînţeles, „lupta de clasă". Faţă de Maşchin, autorii sunt ceva mai nuanţaţi. Astfel, pentru ei, secolele IV–IX reprezintă „perioada de trecere la feudalism", care începe odată cu „eliberarea Daciei de sub stăpânirea statului roman"[7].

Nici autorii tratatului nu scapă de tentaţia definirii „dominatului": „Perioada care începe cu domnia lui Diocleţian (284–305) se caracterizează prin eforturile statului roman de a remedia consecinţele crizei din secolul al III-lea şi prin transformarea principatului în dominat, adică într-un stat autocratic"[8].

În sfârşit, *Enciclopedia civilizaţiei romane*, coordonată de Dumitru Tudor, editată la Bucureşti, sub egida Editurii Ştiinţifice şi Enciclopedice (1982) şi încă folosită pe larg de profesorii şi cercetătorii români, oferă o definiţie a dominatului (p. 267): termenul provine din latinescul „dominatio", stăpânire, putere absolută, reprezentând un sistem de guvernare a Imperiului Roman bazat pe puterea absolută a împăratului (*dominus*). Caracteristicile acestui sistem de guvernare ar fi următoarele: influenţa orientală, faptul că împăratul este singurul reprezentant al divinităţii supreme, ce dispunea de toate puterile în stat şi le exercita fără vreun control. De asemenea, Senatul şi Armata nu mai aveau nici o putere politică.

Toate aceste definiţii au la bază concepţiile marxist-leniniste referitoare la orânduirile sociale. Conform acestora, societatea a evoluat de la comuna primitivă/ comunismul primitiv, trecând prin diferite trepte de dezvoltare spre comunismul modern, forma ultimă de organizare socială. Între acestea, epoca antică a fost martora evoluţiei de la sclavagismul incipient, până la destrămarea sa şi evoluţia spre sociatatea feudală. După cum afirma N. A. Maşchin, „Căderea Imperiului Roman de Apus a fost însoţită de nimicirea forţelor de producţie şi de decadenţa culturii, dar în societatea scalvagistă a ultimei epoci a imperiului se puseseră deja bazele unei noi societăţi, societatea feudală, mai progresistă decât societatea sclavagistă"[9] (sic!).

Se pot observa aici câteva idei caracteristice viziunii marxist-leniniste asupra istoriei – mai întâi, ideea ciclicităţii istoriei, temă recurentă încă din Antichitate. Motorul acestei ciclicităţi este însă diferit – el este dat de lupta de clasă, care opune deţinătorii mijloacelor de producţie – în cazul nostru, stăpânii de sclavi – chiar

[6] C. Daicoviciu (coord.) şi colab., *Istoria României*, Bucureşti, 1960, Editura Academiei Române, p. XI.

[7] *Ibidem*, p. 577.

[8] *Ibidem*, p. 581.

[9] N. A. Maşchin, *op. cit.*, p. 423.

https://biblioteca-digitala.ro

acestor mijloace de producţie – sclavii. Or, ultimii, prin intermediul luptei de clasă – reprezintă, în concepţia autorilor mai sus menţionaţi, motorul pentru evoluţia societăţii.

Dar să revenim la „dominat". Termenul derivă din latinescul „dominus", care însemna „stăpân". Mai precis, în sfera spaţiului privat, „stăpân de sclavi". Termenul a cunoscut o evoluţie spectaculoasă, trecând din spaţiul privat în sfera spaţiului public. Foarte posibil să fi existat aici influenţe provenite din lumea elenistică, unde *basileus* era perceput ca stăpânul întregului regat. În spaţiul roman, termenul de „dominus" s-a impus destul de greu. Mai întâi, Augustus. Cassius Dio ne informează că în anul 4 d. Hr., Augustus a fost aclamat de popor ca *despotes*, dar a interzis acest lucru[10]. Mai târziu, Tiberius afirma: sunt „dominus" pentru sclavi, „imperator" al soldaţilor, „princeps" al celorlalţi cetăţeni[11]. Afirmaţia merită a fi remarcată, mai ales pentru că marchează concepţia „republicană" a lui Tiberius asupra guvernării imperiului. Dar lucrurile au evoluat. Nero, într-un poem păstrat în ILS, 8794, v. 31, este deja calificat drept: *ὁ τοῦ πάντος κόσμου κύριος*, inscripţie probabil databilă în anul 67 d. Hr. Cu aceasta, se trece într-o nouă etapă – Domiţian. La Suetonius (*Domitianus*, 13) se fac referiri la pretenţiile împăratului de a fi numit *dominus*, este adevărat, doar în corespondenţa particulară. Cu toate acestea, în plan epigrafic, apare deja un amestec ce vizează statutul de superioritate al împăratului faţă de oamenii de rând – în ILS, 3546, Domiţian este calificat drept *Augustus noster*, iar în ILS, 6105, drept *sacratissimus princeps*. Dacă ultimul calificativ face apel la calitatea supraumană a principelui, ca intermediar între locuitorii imperiului şi divinitate şi ca deţinător al puterii, primul reprezintă un pas înainte spre calificarea împăratului ca *dominus*. De altfel, Plinius cel Tânăr face referiri la pretenţiile lui Domiţian de a fi considerat *diuus* încă din timpul vieţii[12]. După Ernst Kantorowicz, monarhul dispune de două corpuri – unul politic, nemuritor şi deasupra vicisitudinilor umane, celălalt omenesc şi trecător[13]. Or, se poate observa cum în perioada Augustus–Domiţian, datorită în special comportamentului deţinătorilor puterii, se realizează o translaţie lentă dinspre *om* spre *monarh*. Împăratul se transformă treptat într-un simbol, şi asta mai ales datorită perioadelor dominate de „les Césars fous". Deja Vespasian dispunea de o putere mai mare decât a lui Augustus – în vreme ce ultimul îşi primise puterile treptat, primul le-a primit în bloc, prin *lex de imperio Vespasiani* (ILS, 244).

Traian, cuceritorul Daciei, merge mai departe. Calificat drept *optimus maximusque princeps* (*ILS*, 6675), el primeşte şi calificative precum *n(oster)*, înregistrate epigrafic[14]. Mai mult, în corespondenţa care s-a păstrat, Plinius

[10] Cassius Dio, LV, 12.
[11] Cassius Dio, LVII, 8; Suet., *Tiberius*, 27.
[12] Plinius, *Panegyricus*, 52.
[13] *Apud* Pierre Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra, 1994 (1979), p. 72.
[14] ILS, 1540; 4395.

https://biblioteca-digitala.ro

Secundus, pe atunci guvernator al Bithyniei, îl numeşte pe împărat „dominus" în mod frecvent[15].

Accentul cade pe sacralitatea deţinătorului puterii. Totuşi, împăraţii principatului (până la Severi) încă ezită a folosi formule deschise de afirmare a autorităţii lor (precum *dominus noster*). Primul care realizează acest lucru este Hadrian. În două inscripţii (ILS, 7196 şi 8908) el este calificat drept *dominus n.* Dispune de altfel şi de alte calificative – *maximus prin(ceps)*[16]; *optimus maximusque princeps*[17]; *optimus*[18]; *sacratissimus princeps*[19] sau *Iuppiter Olympius*[20]. Se remarcă faptul că, în primul rând, este prima afirmare deschisă a titlului (pentru un împărat) de *dominus noster*. Apoi, folosirea de titluri care accentuează calitatea supraumană a împăratului. Acesta, ca umbră a divinităţii supreme (în cazul de faţă, Iuppiter), este stăpânul locuitorilor imperiului, după cum în lumea divină, Iuppiter este conducătorul zeilor. Or, calitatea supraumană a împăratului este dată în special de deţinerea puterii. Acest fapt îl transformă pe împărat dintr-o persoană obişnuită, într-un intermediar între locuitorii imperiului şi zei, asemănător sfinţilor din epoca creştină. Deţinerea puterii conferă un statut superior împăratului, în conformitate cu care acesta se transformă într-un personaj quasi-divin. Ultimele cercetări arheologice din Forul lui Traian au dovedit şi faptul că, în conformitate cu teoria enunţată mai sus, un templu al lui *diuus Traianus* a fost ridicat aici încă din timpul vieţii împăratului[21]. În direcţia sacralizării puterii imperiale au mers şi succesorii lui Hadrian[22]. Epoca Severilor însă urma a se dovedi decisivă pentru preluarea oficială a titlului de *dominus*. Din această perioadă datează o serie de inscripţii în care Septimius Severus este calificat drept *dominus noster*[23]. De asemenea, sunt folosite mai multe apelative, precum *fortissimus felicissimus* (ILS, 426; 429; 458) sau *princeps felicissimus* (ILS, 5899; 7204).

De la Caracalla datează şi combinaţii precum *imp. Severi Aug. n. fil.* (ILS, 9083) sau *Augusti n. filius* (ILS, 2397; 5899).

Din punct de vedere epigrafic, titulatura imperială a perioadei se dovedeşte a fi un amestec între vechi şi nou – alături de titluri tradiţionale precum *imperator Caesar Augustus* îşi găsesc locul şi titluri ca *Augustus noster* sau *dominus noster*.

[15] V. corespondenţa lui Plinius cu Traian, publicată în Plinius cel Tânăr, *Opere complete*, Bucureşti: Editura Univers, 1977, tr. Liana Manolache.

[16] ILS, 6927.

[17] ILS, 312; 5947.

[18] ILS, 6295.

[19] ILS, 6472.

[20] ILS, 320.

[21] Cercetat de către arheologii de la *American School in Rome*.

[22] Aceştia au folosit titluri precum: Antoninus Pius; *optimus princeps*: ILS, 6680; *optimus maximusque:* ILS, 2735; *sanctissimus princeps:* ILS, 6468; *omnium saeculorum sacratissimus princeps:* ILS, 6988; M. Aurelius: *magni impp.* (ipse et Commodus): ILS, 5163; *maximi impp.* (ipse et Commodus): ILS, 6640; *sacratissimi imperatores* (ipse et Verus): ILS, 4052.

[23] ILS, 428; 9154; 3361; 4424; 430; 3703.

https://biblioteca-digitala.ro

În cursul secolului al III-lea, ultimul îşi va face tot mai mult loc în titulatura imperială. Mai mult, el se transformă într-o „marcă" a deţinerii puterii, fiind folosit frecvent în documentele epigrafice. Un pas important este reprezentat de domnia lui Aurelianus (270–275), primul care se intitulează *dominus et Deus*. Împăraţii următori doar au preluat acest titlu[24].

Odată cu accederea lui Diocleţian la putere, titlul se demonetizează. Inclusiv Caesarii sau soţiile împăraţilor primesc acest titlu[25]. În plus, perioada *post* Diocleţian este martora folosirii încă a unor apelative specifice epocii Principatului, precum titlul de *imperator Caesar Augustus*. Acest fapt demonstrează că domnia lui Diocleţian, contrar părerii tradiţionale, nu a marcat o ruptură în istoria Romei antice. Mai degrabă, s-ar putea vorbi de continuitate. De altfel, cea mai mare parte a reformelor iniţiate de către fondatorul tetrarhiei reprezintă în fapt continuări ale celor iniţiate de împăraţi precedenţi. Diocletian doar le-a preluat şi dezvoltat. Ideea fundamentală a reformelor iniţiate de către Diocletian a fost evitarea concentrării puterii într-o singură funcţie şi, în acelaşi timp, asigurarea eficienţei în ceea ce priveşte administraţia şi armata. Domnia lui nu reprezintă decât finalul unei lungi evoluţii, începută în Principat şi accelerată în cursul crizei secolului al III-lea. Şi, mai mult, reformele sale au fost continuate de către Constantin, care desăvârşeşte stabilizarea statului, greu încercat în cursul tulburărilor din secolul al III-lea.

Puterea imperială a Antichităţii târzii păstrează aşadar în mare aceleaşi trăsături evolutive ca în perioada anterioară. Anume, accentuarea permanentă a caracterului militar al monarhiei, reliefat de multitudinea de *cognomina ex virtute* asumate de împăraţii secolului al IV-lea, dar şi sacralizarea puterii imperiale, o continuare din epoca Principatului, care se accentuează în antichitatea târzie. Fondatorul tetrarhiei a fost iniţiatorul unor măsuri care au transformat decisiv puterea imperială. Astfel, sacralizarea evidentă a monarhiei a fost determinată de asumarea titlului de Iovius de către fondatorul tetrarhiei, ca şi a celui de Herculius pentru Maximianus[26].

Introducerea ceremonialului de tip elenistico-oriental, în special a acelei *proskynesis*, a marcat, de asemenea, sfârşitul unei tendinţe care datează încă din epoca Principatului, anume, accentuarea caracterului sacru al monarhiei. Însă

[24] RIC, V[1], 264; 299, n. 305–306; V[2], 109, n. 841 (Probus); 145, n. 96 şi 146, nn. 99–100 (Carus); în inscripţii, *Deus* în CIL, II, 3832 (Sagunt); VIII, 4877=ILS, 585 (Thubursicum); XI, 556 (Cesena); v. şi F. de Martino, *Storia della costituzione romana*, vol. V, Napoli, 1975, p. 68; la p. 242, acelaşi autor oferă trimiteri pentru *ostraka* din Egipt, în care deja Nero era calificat drept *dominus* sau *dominus et Deus*.

[25] Severus Caesar: ILS, 655;656; Maximin Daia Caesar: ILS, 646; 657; 658; 656; Licinius Caesar: ILS, 680; 4146; 8940; Constantin Caesar: ILS, 657; 5846; 682; ILS, 710, pentru Fausta; de la Constantin, fiii săi au fost numiţi şi ei *dominus noster* (inclusiv Dalmatius Caesar).

[26] Pentru titlul de *Iouius* (Diocleţian): ILS, 621; 623; 634; 659; 8930; Maximianus *Herculius* ILS, 622; 623; 634; 659; cea mai timpurie datare pentru atribuirea acestor *cognomina*, ILS, 617, din 288 d. Hr. V. şi Bill Leadbetter, „«Patrimonium Indivisum»? The Empire of Diocletian and Maximian, 285–289", în *Chiron*, 28, 1998, p. 223.

https://biblioteca-digitala.ro

același ceremonial a marcat și o îndepărtare a împăratului de supușii săi. Aceasta, pentru că în cadrul ceremonialului, crearea funcțiilor palatine legate de această inovație (ca *magister officiorum, praepositus sacri cubiculi, domestici, cubicularii*) a dus la crearea unui filtru între împărat și supușii săi. Începând de la Dioclețian are loc un declin abrupt al rescriptelor imperiale adresate particularilor[27], aceasta marcând faptul că, chiar dacă în teorie puterea imperială a devenit autocratică, în practică accesul limitat la persoana imperială i-a îndepărtat pe supuși.

Consolidarea birocrației și crearea corpului *cubicularii*-lor a dus la limitarea efectivă a accesului deținătorului puterii imperiale la decizia politică, influențată de scăderea numărului informațiilor primite de la funcționarii săi, dar și controlul său, prin persuasiune, de către persoanele dispunând de acces direct la persoana imperială.

În teorie, Principatul s-a transformat în „Dominat" în decursul secolului al IV-lea, la Theodosius I mutația fiind completă[28]. În inscripții, acest fapt se poate observa prin tot mai răspândita confuzie între *imperator Caesar* și *dominus noster*, uneori ajungându-se la anomalii de genul *d. n. imp.* (ILS, 632 – Maximian Herculius; 687; 695 – Constantin), *imperator Caesar dominus noster* (ILS, 725 – Constans), *imp. d. n.* (ILS, 730 – Constantius al II-lea), *d. imp.* (ILS, 5696 – Constantius al II-lea), *imp. Caess. d. n.* (ILS, 753 – Iulian), *dd. principesque [nostri]* (ILS, 758 – Valentinian și Valens), *dominus noster imperator Caesar* (ILS, 771 – Valens; Gratian), *divini principes domini nostri* (ILS, 1256 – Valens, Gratian și Valentinian al II-lea). Pe lângă aceste titluri, apar o serie de apelative care fac trimitere la sacralitatea instituției imperiale: *providentissimus imperator* (ILS, 5894; – Dioclețian și Maximian; 8934 – Maxentius), *aeternus Aug.* (ILS, 644; 5900 – Dioclețian și Maximian; 8938 – Constantin), *gener divi Maximiani felicissimoru(m) impp.* (ILS, 671 – Maxentius), *aeternus princeps* (ILS, 1234 – Constantius al II-lea; 5596 – Valentinian al II-lea, Theodosius, Arcadius; 799 – Honorius), *divini fratres* (ILS, 760 – Valentinian și Valens), *aeternus imperator* (ILS, 8947 – Valentinian), *divini principes* (ILS, 1256 – Valens, Gratian, Valentinian al II-lea; 5520 – Gratian, Valentinian al II-lea, Theodosius), *divina stirpe progenitus* (ILS, 779 – Valentinian al II-lea), care toate arată că deținerea funcției imperiale aduce sacralitatea. În plus, calitatea de *semper Augustus*, ca și cea de *perpetuus* sau *perennis*, arată că instituția imperială aduce cu sine imortalitatea de esență divină. Acest fapt este strâns legat de cultul memoriei în mentalitatea romană: în conformitate cu aceasta, un personaj trebuia, prin actele sale, să rămână în memoria generațiilor viitoare, după cum eroii Antichității și în special eroii fondatori, erau extrem de prezenți în mitologia greco-romană.

Pe lângă acestea, calitatea de *victor*, *invictus* sau *triumphator*, foarte des întâlnite în titulatura imperială a antichității târzii, erau strâns legate de aspectele

[27] R. MacMullen, *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, Paris, 1991, p. 231.

[28] Gratian a fost ultimul care a utilizat în titulatura imperială termeni și titluri precum *pontifex maximus, trib. pot., proconsul* sau salutațiile ca *imperator*: ILS, 771.

https://biblioteca-digitala.ro

militare ale monarhiei[29]. Din acest punct de vedere, deţinătorul imperiului era întotdeauna victorios, pentru că doar prin victoria împotriva barbarilor reuşea păstrarea stabilităţii.

Observăm aşadar că cele două linii principale de-a lungul cărora s-a dezvoltat instituţia imperială erau sacralizarea şi aspectul militar. Aceste direcţii erau date în primul rând de pericolul barbar, devenit endemic în Antichitatea târzie – aici trebuind a fi menţionat faptul că împăratul secolului al IV-lea este, înainte de toate, comandantul armatei, acest fapt rămânând neschimbat până la Theodosius al II-lea, când pietatea creştină a înlocuit valoarea militară a împăratului, prezenţa sa efectivă pe câmpul de luptă pentru obţinerea victoriei nemaifiind necesară.

Însă pe lângă acestea, se menţin caracteristicile monarhiei din epoca Principatului. Împăratul încă este *pontifex maximus*, până în 379, când Theodosius refuză titlul chiar de la accederea la putere, în condiţiile promovării creştinismului ca religie de stat. Interesantă este menţinerea cultului imperial şi în epoca următoare, când în secolul al V-lea, este menţionată prezenţa flaminilor creştini în Africa[30]. În aceeaşi ordine de idei, puterea tribuniciană a apărut pentru ultima dată în inscripţii la Graţian (ILS, 771), abia Theodosius I renunţând la ea. La fel, se pare că domnia lui Graţian a marcat prezenţa ultimelor reminiscenţe ale Principatului: ILS, 771 pare a fi ultima inscripţie în care apar titluri asumate de către principi: *pontifex maximus, tribunicia potestas*, salutaţiile ca *imperator,* sau titlul de *proconsul*[31]. Doar titlul de *pater patriae* a reuşit să se menţină în titulatura imperială, regăsindu-se inclusiv la Iustinian (*ILS*, 832).

Pe lângă proclamarea creştinismului niceean ca religie de stat[32], domnia lui Theodosius a marcat, din punct de vedere al titulaturii oficiale, o ruptură cu trecutul. Aceasta, pentru că de la el, titlul de *dominus noster* apare în inscripţii în

[29] Titlul de *invictus* a fost pentru prima dată folosit în inscripţii la Commodus, ILS 400; cel de *victor*, la Constantin: ILS, 689; 700; 708; 709, cel de *triumphator* fiind de asemenea utilizat pentru prima dată de către acelaşi Constantin (ILS, 700: *victor ac triumphator*).

[30] CIL, VIII, 450; 10516 (datare 525); 23045[a]; v. şi Diehl, *Inscriptiones latinae christianae*, 126 şi 387–389; de asemenea, în Gallia, un epitaf creştin descoperit lângă St. Gaudens celebrează pietatea unui notabil care, *flamen* imperial al provinciei sale, a acordat plebei o vânătoare în amfiteatru: Diehl, 391; *apud* P. Veyne, *Pain et cirque*, p. 517.

[31] ILS, 771: „domini nostri imperatores Caesares | Fl. Valentinianus pius felix maximus victor ac triumf. semper Aug., pontif. maximus, | Germanic. max., Alamann. max., Franc. max., Gothic. max., trib. pot. VII, imp. VI, cons. II, p. p. p., et | Fl. Valens pius felix max. victor ac triumf. semper Aug., pontif. maximus, | Germanic. max., Alamann. max., Franc. max., Gothic. max., trib. pot. VII, imp. VI, cons. II, p. p. p., et | Fl. Gratianus pius felix max. victor ac triumf. semper Aug., pontif. maximus, Germanic. max., Alamann. max., Franc. max., Gothic. max., trib. pot. III, imp. II, cons. primum, p. p. p. ...", descoperită la Roma, datată probabil în 369.

[32] *C. Th.*, XVI, 1, 2 (380); populaţia din Orient era obligată să urmeze confesiunea lui Damasus din Roma şi Petru din Alexandria. A urmat o serie de edicte care au interzis celebrarea cultelor păgâne sub orice formă: *C. Th.*, XVI, 10, 10 (391): cultul păgân în toate formele sale a fost interzis la Roma; *C. Th.*, XVI, 10, 12 (392): în toate formele sale, inclusiv privat, cultul păgân a fost interzis în întreg imperiul, oferirea de sacrificii zeilor fiind pedepsită ca *crimen maiestatis*.

https://biblioteca-digitala.ro

mod regulat, în vreme ce *imperator Caesar* mai apare doar sporadic[33]. În schimb, sunt folosite titluri şi apelative care accentuează calitatea militară şi totodată sacră a instituţiei imperiale: *semper Augustus*, care a şi devenit elementul distinctiv pentru desemnarea împăratului în exerciţiu[34], *invictus, victor ac/et triumphator*, care accentuează caracterul militar al monarhiei Antichităţii târzii, dar şi apelative lipsite de orice conţinut, precum *felicissimi ac doctissimi imperatores* (în cazul lui Honorius şi Arcadius, ILS, 2949), *Augustissimi principes Theodosius et Placidus Valentinianus rerum domini* (ILS, 2950), *piissimi dommini (sic!) nostri Iustinianus et Theodora Augg.* (ILS, 831) şi care, cu excepţia lui Iustinian, tind să mascheze slăbiciunea regimului imperial.

Folosirea *cognomina ex virtute* s-a perpetuat până la acelaşi Graţian (ILS, 771), Theodosius renunţând la ele pentru mai simplul *victor* sau *invictissimus* (ILS, 2945: *victor*; 780: *invictissimus*), care înglobau în fapt toate victoriile imperiale.

O altă „marcă" a deţinerii puterii, identificabilă în sursele epigrafice, este reprezentată de titlul de *Pius Felix*. Acesta, intrat în uz de la Commodus, după cum s-a observat deja, a fost folosit de către împăraţii Antichităţii târzii până la Iustinian inclusiv, pentru a marca, pe de o parte, relaţia privilegiată cu divinitatea, şi, pe de altă parte, superioritatea conferită de această relaţie, care transpare de altfel şi din folosirea altor titluri, menţionate mai sus. *Pietas* şi *felicitas* reprezintă valori fundamentale în relaţia deţinătorului puterii cu divinitatea (chiar şi în epoca creştină). Dacă în era păgână, *pietas* făcea trimitere la relaţia atât cu divinitatea, cât şi cu strămoşii, în era creştină conceptul presupune o relaţie privilegiată doar cu divinitatea. *Felicitas*, în schimb, este un concept legat de tema, atât de răspândită începând din secolul al III-lea d. Hr., a promisiunii revenirii „Secolului de aur" (în concepţia romană antică, epoca lui Augustus).

Aşadar, în vreme ce secolul al IV-lea a fost martorul încă a folosirii (parţial) a titulaturii oficiale a Principatului, amestecată însă deja cu elemente caracteristice Antichităţii târzii, începând de la Theodosius, există două tendinţe privind aceeaşi titulatură: pe de o parte, folosirea unor titluri superlative, golite de conţinut, care tind să mascheze slăbiciunea puterii imperiale din prima jumătate a secolului al V-lea; pe de altă parte, simplificarea accentuată a titulaturii, un Leo I, Zeno sau Anastasius numindu-se simplu *d. n.*[35] Ce este de remarcat este persistenţa titlului de *pater patriae*, folosit în întreg secolul al V-lea şi inclusiv de către Iustin şi Iustinian[36]. Observăm aşadar că această autoritate „paternă" a împăratului rămâne, în pofida creştinării statului şi structurilor de putere, o calitate fundamentală.

[33] *Imp. Caesar* mai apare după Gratian doar în ILS, 781 (Gratian, Valentinian al II-lea şi Theodosius); ILS, 795; 797 – Arcadius şi Honorius; 2948 – Theodosius al II-lea şi Valentinian al III-lea, fiind însă asociat cu *d. n.*

[34] *Semper Augustus* apare ca desemnând împăratul în exerciţiu începând de la Diocleţian, ILS, 631.

[35] ILS, 810; 811; 812; 815; 5634 : Leo I; 8955: Zeno.

[36] Pentru folosirea titlului de *pater patriae* de către Iustinian, v. ILS, 832.

https://biblioteca-digitala.ro

În teorie, puterea imperială a devenit absolută. Astfel, împăratul putea controla politica externă, având dreptul de a încheia pace sau declara război, după dorință. De asemenea, putea impune orice taxe dorea și cheltui banii după cum credea de cuviință. În domeniul administrativ, numea personal funcționarii, atât pe cei civili, cât și pe cei militari și avea putere de viață și de moarte (*ius gladii*) asupra supușilor săi[37]. De asemenea, în conformitate cu sursele juridice, împăratul este singurul izvor al legii încă din secolul al III-lea, însă, dacă dorea să fie un „bun împărat", respecta aceste legi[38].

Cât privește principiul succesiunii, acesta era în teorie electiv, în fapt ereditar: accederea la putere era în primul rând determinată nu de acceptul senatului (care, ca instituție, cădea în desuetudine din secolul al III-lea) sau al Armatei, ci de cel al facțiunilor palatine. Însă în legătură cu acest fapt, se impun câteva observații. În primul rând, trebuie luată în considerare diferența tot mai marcantă dintre Orient și Occident. În vreme ce în Occident, persoanele de extracție militară tind să ocupe un loc din ce în ce mai important în guvernarea efectivă a statului, în Orient, funcționarii sunt cei care prevalează. De asemenea, în Orient, izolarea tot mai accentuată a împăratului de supușii săi a dus în cele din urmă la dependența sa aproape absolută de facțiunile prezente la curte. În aceeași ordine de idei, aceste „grupuri de presiune" nu încearcă atât uzurparea deschisă a puterii, cât controlarea persoanei imperiale. Cu alte cuvinte, puterea imperială în Orientul roman târziu depinde extrem de mult de personalitatea deținătorului acesteia. Dacă împăratul este minor sau are o personalitate slabă, facțiunile domină curtea imperială și implicit statul. Dacă avem de-a face însă cu un împărat cu o puternică personalitate, ca în cazul unui Leo, Zeno sau Iustinian, aceștia încearcă, în primul rând, să se debaraseze de grupurile devenite prea puternice, fie prin opunerea unei alte facțiuni, al cărei reprezentant este chiar împăratul, fie prin anihilarea (chiar fizică) a liderului respectivului grup, în speranța că următorul se va dovedi mai maleabil. Din acest punct de vedere, istoria antichității târzii poate fi caracterizată ca o luptă perpetuă de emancipare a puterii imperiale de sub dominația facțiunilor.

O caracteristică a antichității târzii este legată de tendința de transformare în adevărate „caste" a grupurilor privilegiate (aristocrația senatorială, birocrația, armata, clerul). Aceasta, pentru că apartenența la „caste" oferă diverse imunități fiscale și prestigiu, ca și posibilitatea de a dobândi un statut social superior. În acest context, comportamentul și personalitatea împăratului devin esențiale în definirea puterii imperiale a antichității târzii. Caracterul puterii imperiale a devenit tot mai ambiguu, această ambiguitate permițând ingerința persoanei imperiale în domenii altădată interzise de aparența republicană a regimului. Forța militară și sacralizarea conferită de deținerea imperiului aduc cu ele posibilitatea ca împăratul să dispună de o putere autocratică, cel puțin în teorie. Singura limitare a acestei puteri este dată de autoritatea Bisericii, care s-a transformat într-un factor hotărâtor în

[37] A. H. M. Jones, LRE, p. 321.
[38] Ulpian., *Dig.*, I, 3, 31.

https://biblioteca-digitala.ro

controlul puterii statului. Aceasta ţine însă de domeniul puterii informale, pentru că, în mod legal, Biserica este parte a statului dominat de către împărat. Respectul arătat de către împărat instituţiei permite oamenilor Bisericii să abuzeze de puterea lor pentru că, în concepţia creştină, împăratul este parte a Bisericii şi nu stăpân al acesteia. În aceeaşi ordine de idei, deferenţa puterii seculare faţă de cea spirituală (însă, cu anumite rezerve date de personalitatea deţinătorului puterii imperiale şi a episcopilor capitalei) duce în cele din urmă la un echilibru al puterii între Stat şi Biserică. Aceasta, pentru că Biserica oferă fundamentul ideologic puterii seculare, amănunt de care ultima trebuie să ţină seama.

Un alt aspect care merită analizat este relaţia împăratului cu Armata. În discursurile imperiale imaginate de către Ammianus Marcellinus, observăm o marcată deferenţă a împăraţilor de secol IV faţă de membrii „castei militare"[39]. Aceasta, pentru că Armata rămâne încă un factor important în dobândirea şi păstrarea puterii în secolul al IV-lea. În următorul secol însă, datorită izolării împăratului şi mai ales reformelor militare iniţiate în timpul lui Theodosius I[40], Armata şi-a pierdut rolul de „creator de împăraţi". În mod normal, la accederea unui nou împărat, Armata este încă consultată, dar numai gărzile imperiale[41]; ceea ce contează este în fapt acceptul funcţionarilor palatini, care deţin adevărata putere.

În secolul al V-lea, discrepanţa dintre autoritatea proclamată a împăratului (în teorie absolută) şi cea reală devine din ce în ce mai mare[42]. Din acest punct de vedere, domnia lui Iustinian (527–565) reprezintă o anomalie. Adept, ca şi Diocleţian, al tradiţionalismului (însă nu religios, ci politic), Iustinian, o puternică personalitate, a iniţiat o serie de reforme prin care dorea restaurarea imperiului. Beneficiind de o serie de generali şi administratori capabili (ca Belisarius, Narses, Ioan de Cappadocia, etc.), împăratul a reuşit parţial restaurarea propusă Însă pe termen lung, reformele iustinianee nu s-au dovedit viabile: aceasta, pentru că, în primul rând, politica sa autocratică şi în fapt novatoare, în ciuda tradiţionalismului declarat[43], nu a întrunit consensul; apoi, condiţiile erau total ostile unei *renovatio imperii*. Acest fapt s-a văzut atunci când, în ciuda politicii externe expansioniste preconizate, invaziile barbare în Balcani au distrus practic sistemul defensiv de la Dunăre. Din acest punct de vedere, împăratul a fost un visător. Pentru el, *renovatio imperii* trebuia dobândită cu orice preţ, însă acest preţ s-a dovedit a fi prea mare pentru urmaşii săi.

Rămâne problema înlocuirii termenului de „dominat". În ţările de limbă engleză, se folosesc termenii de „Later Roman Empire" sau „Late Antiquity". Dacă

[39] V. de exemplu, discursul lui Valentinian imaginat de către Ammianus, XXVII, 6, 6–9, în contextul cooptării lui Graţian la imperiu; Syn., *De regno*, 25, menţionează cele două)popoare" din imperiu, „cei cu arme" şi „cei fără arme".

[40] Menţionată de către Zos., IV, 27; cf. Em. Demougeot, *op. cit.*, p. 290, anul fiind 380.

[41] Pentru rolul gărzilor imperiale în proclamările de la sfârşitul secolului al V-lea, v. G. Dagron, *Empereur et Prêtre*, p. 80–81 (încoronarea lui Leo I); 85–87 (Anastasius) şi 88–89 (Iustin I).

[42] M. *Maas, Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation*, DOP, '40, 1986, p. 28; acelaşi autor (p. 26) accentuează spiritul arhaizant al reformelor lui Iustinian după 530.

[43] *Ibidem*, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro

primul termen este tributar concepției lui Edward Gibbon, care percepea istoria romană târzie ca pe o epocă de decădere de la gloria Principatului (influențat de teoriile iluministe), ultimul face referire la istoria culturală. Mai precis, istoria artei, în cadrul căreia arta romană târzie reprezintă o disciplină diferită de cea prezentă în Principat. Trăsăturile generale ale Antichității târzii sunt date de puternica influență orientală, având drept caracteristici frontalitatea personajelor, reprezentarea deținătorilor puterii mai mari decât persoanele obișnuite, accentul pus pe simboluri ca, de exemplu, ochii mai mari în reprezentarea deținătorilor puterii, semnificând superioritatea acestora față de oamenii de rând și, nu în ultimul rând, măreția sufletului. În Franța și țările vorbitoare de limbă franceză, s-a înstăpânit termenul de „Bas-Empire". Termenul a fost folosit pentru prima dată de Charles Le Beau, în lucrarea sa *Histoire du Bas-Empire en commençant à Constantin le Grand*, apărută în perioada 1752–1817, în 28 de volume. Și aici, ideea este cea a decăderii imperiului în perioada sa târzie. În sfârșit, Germania. Aici este folosit termenul de „Spätrömisch", legat, din nou, de ideea decăderii imperiului. Dintre acești termeni, cel mai adecvat ar fi cel de „Antichitate târzie". Termen neutru, el nu presupune nici decăderea statului, nici o transformare revoluționară care ar fi avut loc în vremea lui Dioclețian. Dacă ar fi să privim în istoria artei, am observa că Antichitatea târzie nu reprezintă o perioadă distinctă în istoria statului roman. Transformările încep încă din vremea Principatului, ajungând la maturitate în vremea Antichității târzii. Așadar, ideea unui „dominat", epocă separată în istoria Romei, reprezintă o concepție perimată, folosită în mediile științifice românești doar din obișnuința dobândită în urma unei educații din perioada guvernării Partidului Comunist.

Contrar teoriilor marxist-leniniste, istoria nu trebuie percepută ca lineară, ruptă din loc în loc de evenimente precum „instituirea dominatului", care ar fi dus la sfârșitul Antichității (datorită „luptei de clasă a sclavilor"). Istoria ar trebui percepută mai degrabă în termeni de evoluție, în care diferite planuri – în funcție de perspectivă – evoluează diferit. Dacă istoria politică are un anumit curs, celelalte istorii – economică, socială, culturală – nu trebuie neglijate. Ele au evoluții diferite – într-un fel evoluează politicul, în altul, istoria culturală. Sunt timpuri diferite ale istoriei.

Universitatea din București

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CONSTANTIN C. PETOLESCU

C. STATILIVS CRITO

O diplomă militară *(tabella II)* datând din 20 august 127, recent publicată, ne face cunoscut un nou ofiţer roman de rang ecvestru (r. 4–5)[1]:

COH I THRAC SYRIAC CVI PRAEST
C STATLIIVS CRITO

Trecând peste mica eroare de gravare, numele prefectului era *C(aius) Statilius Crito*. Fără a intra în amănunte cu privire la istoricul cohortei *I Thracum Syriaca*, reţinem doar că la această dată trupa staţiona în provincia *Moesia Inferior*, aşa cum mai rezultă din diplomele militare din 1 iunie 125[2], 20 august 127[3], precum şi din altele ulterioare[4].

Prefectul C. Statilius Crito, aflat la prima comandă *(praefectura cohortis quingenariae)*, este pentru prima dată cunoscut în prosopografia miliţiilor ecvestre. Numele său ne aduce însă în minte pe cel al unui cunoscut personaj, *T. Statilius Crito*[5], medicul împăratului Traian; acesta a fost de asemenea autorul unei scrieri despre războaiele dacice, *Getica*, din care au ajuns până la noi doar câteva mici fragmente[6].

Medicul scriitor este atestat şi pe cale epigrafică. Astfel, este cinstit cu o inscripţie de corporaţia medicilor din Efes (provincia Asia): Τ. Στατίλιον Κρίτωνα τὸν ἀρχίατρον καὶ ἐπίτροπον αὐτοκράτορος Νέρουα Τραιανοῦ[7].

[1] Barbara Pferdehirt, *Römische Militärdiplome und Entassungsurkunden in der Sammlung der Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, Mainz 2004, p. 71, nr. 23 („Fundort unbekannt, wahrscheinlich aus den Balkanraum").

[2] M. M. Roxan – W. Eck, ZPE, 116, 1997, p. 193–203; AÉ, 1997, 1772; RMD, IV, 235.

[3] M. M. Roxan, ZPE, 118, 1997, p. 287–299; AÉ, 1997, 1780; RMD, IV, 241.

[4] C. C. Petolescu, *Auxilia Daciae*, Bucureşti, 2002, p. 121–122, nr. 56; Fl. Matei Popescu, în „Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie", 52–53, 2001–2002, p. 227–229, nr. 36.

[5] Bibliografia acestui personaj: F. Jakoby, RE, XI, 1922, col. 1934–1935, nr. 5; E. Kind, *ibidem*, nr. 7; J. Benedum, RE Suppl. 14, 1974, col. 216 (sursă citată de Juliane C. Wilmanns, *Der Sanitätdienst in Römischen Reich*, Hildesheim, 1995, p. 76).

[6] Vezi I. I. Russu, *Getica lui Statilius Crito*, în „Studii clasice", 14, 1972, p. 111–128 (cu toată bibliografia).

[7] JÖAI, 23, 1926, Bbl. 263–264 (= SEG, IV, 521; AÉ, 1928, 94); Louis Robert et Jeanne Robert, *La Carie. Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques*, tome II. *Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris, 1954, p. 178, nr. 75.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 251–254

https://biblioteca-digitala.ro

Numele său a fost întregit într-o altă inscripţie onorară de la Heraclea Salbake (Ἡράκλεα ἀπὸ Σαλβάκης)[8] din Caria (aceeaşi provincie), ridicată de fiul său Statilius Marcianus şi de Statilia Critonis (soţia medicului şi mama lui Marcianus)[9]. De asemenea, W. H. Buckler (acceptat de L. Robert) a recunoscut pe medicul Criton într-o inscripţie de pe o bază de statuie a împăratului Traian din anul 115, ridicată conform testamentului acestui personaj: [ἐ]κ διαθήκη[ς T.] Στατι[λίου Κρίτωνος το]ῦ γενομένου ἀρχιατ[ροῦ καὶ ἐπιτρόπου κα]ὶ φ[ί]λου τοῦ κυρίου Κ[αίσαρος][10]; pe baza acestei inscripţii, Buckler, acceptat de L. şi J. Robert, considera că Heraclea Salbake era patria lui Crito[11].

T. Statilius Crito aparţinea unei cunoscute familii de medici din Heraclea Salbake, din care mai amintim pe *T. Statilius Attalus,* medic al împăraţilor Antoninus Pius şi Marcus Aurelius[12]. Se consideră că *Statilii* din Heraclea Salbake, unde formau un grup destul de numeros, primiseră cetăţenia de la un *T. Statilius*, poate un proconsul al provinciei Asia (dar neatestat până acum)[13]; unii primiseră chiar demnitatea ecvestră[14]. Astfel, inscripţiile menţionează trei ofiţeri care îşi îndeplinesc miliţiile ecvestre:

M. St(atilius) Trypho[15]: este atestat printr-o inscripţie greacă de la Heraklea Salbake din epoca lui Hadrian[16]: τὸ μνημεῖον Μ. Σ̣τ. Τρύφονος, ἱερέως [δ]ιὰ βίου τοῦ προκα[θ]ηγεμόνος Ἡρακλέ[ο]υς καὶ χειλιάρχου [λ]εγιῶνος ζ̣'. Acea *legio VII* poate fi legiunea VII Gemina din Hispania sau legiunea VII Claudia din Moesia Superior.

[8] Pentru numele localităţii, vezi L. et J. Robert, *La Carie,* II, 1954, p. 43–46.

[9] L. et J. Robert, *La Carie,* II, 1954, p. 178–179.

[10] W. H. Buckler, JÖAI, 30, 1936, Bbl. 5–8; AÉ, 1937, 85; L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 167, nr. 49. Titulatura lui Traian, îndeosebi cea de-a XIX-a putere tribuniciană a împăratului, permite datarea inscripţiei între 10 decembrie 114 şi 9 decembrie 115. De asemenea, referirea la testamentul lui Crito arată că acesta nu mai era în viaţă la acea dată.

[11] L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 178 (comentariul la inscripţia nr. 75).

[12] RE, III A 1 (1929), col. 2186, nr. 11. Vezi L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 156–157, 179 (inscripţiile nr. 76 şi 77), 220 (monede); vezi şi H.-G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain,* I, Paris, 1960, p. 300 şi nota 2.

[13] L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 222; H.-G. Pflaum, *Carrières,* I, p. 303, nota 21. Cunoaştem de altfel un număr apreciabil de personalităţi de rang senatorial cu acest gentiliciu; vezi: *Atti del Coloquio Internazionale su Epigrafia e ordine senatorio, Roma, 14–20 maggio 1981,* II (Tituli, 5), Roma, 1982, p. 916 (indici). Pentru alţi *Statilii*, vezi RE III A (1929), col. 2183–2210, nr. 1–46.

[14] L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 396 (index) înregistrează 24 de *Statilii*, la Heraklea Salbake.

[15] H. Devijver, PME, p. 753–754, S 71.

[16] MAMA, VI, 195; L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 190, nr. 94. Cf. E. Birley, în Epigraphische Studien, 8, Bonn, 1969, p. 80.

https://biblioteca-digitala.ro

T. St(atilius) Apollinaris[17]: apare într-o inscripţie greacă funerară fragmentară tot de la Heraclea Salbake[18]; la începutul carierei sale, a fost tribun legionar sau poate al unei *cohors milliaria,* în continuare prefect al unei trupe de cavalerie, iar ulterior procurator financiar al Lyciei, Pamphyliei şi Cyprului, pe timpul lui Antoninus Pius. El a fost identificat cu un T. Statilius Apollinarius, al cărui fiu, T. Statilius Solon, a participat la începutul domniei lui Hadrian la sărbătorile în cinstea lui Apollo la Claros[19].

Un al treilea ofiţer, cu numele parţial păstrat, *T. Stati[lius. . . . .]nus*[20], apare într-o inscripţie greacă de la Apollonia Salbake din 129/130 pusă în onoarea împăratului Hadrian[21]; el a fost mai întâi prefect al unei *cohors Ulpia* necunoscute (poate *cohors I Ulpia Galatarum*), apoi tribun al legiunii *IV Scythica*. A fost identificat cu un Τίτος Κλαύδιος Στατίλιος Φροντωνιανὸς Πολλίᾳ Λυκίδας dintr-o altă inscripţie de la Heraclea Salbake[22].

Prosopografia miliţiilor ecvestre înregistrează încă un număr important de ofiţeri de rang ecvestru purtători ai gentiliciului *Statilius*[23], provenind din diferite zone ale imperiului. În cazul lui *C. Statilius Crito*, prefect al cohortei *I Thracum Syriaca* din Moesia Inferioară, cognomenul său[24] ne determină a-l considera înrudit cu medicul împăratului Traian, fiind foarte probabil originar tot din Heraclea Salbake.

ABREVIERI

AE	Année Épigraphique, Paris.
JÖAI	Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien.
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiqua, I–VIII, Manchester, 1928–1962.
PME	H. Devijver, *Prosopographia militiarum equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum,* Leuven, I (1976), II (1977), III (1980), IV (Suppl. I) (1987), V (Suppl. II) (1993).
RE	Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart.
RMD	Margaret M. Roxan, *Roman Military Diplomas,* I–IV, London
SCIVA	Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie, Bucureşti
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn

[17] H.-G. Pflaum, *Carrières,* I, p. 298–303, nr. 124; H. Devijver, PME, p. 749–750, S 63.

[18] MAMA, VI, 97; AÉ, 1940, 188; L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 163, nr. 40.

[19] L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 295, nr. 132; Pflaum, *Carrières,* I, p. 299, nr. 2.

[20] H. Devijver, PME, p. 747–748, S 61).

[21] L. et J. Robert, *La Carie,* II, p. 276, nr. 151; reprodusă şi de Pflaum, *Carrières,* I, p. 299.

[22] MAMA VI 118 = Robert, la Carie, II, 1954, p. 169, n. 55. B. Holtheide, *T. Stati[lius Titi] filius Polli[a Frontonia]nus, Präfekt der cohors I Galatarum,* ZPE, 38, 1980, p. 125–126 (SEG XXX 1980, 1264).

[23] H. Devijver, *op. cit.*, I, p. 747–751, S 61–71.

[24] De altfel, o inscripţie mai menţionează şi alţi purtători ai acestui nume la Heraclea Salbake: Κρίτων Ἀπολλωνίου şi Κρίτων Κρίτωνος (L. et L. Robert, *La Carie,* II, p. 206, nr. 136).

https://biblioteca-digitala.ro

C. STATILIVS CRITO

(RÉSUMÉ)

Un diplôme militaire, datant du 20 août 127, récemment publié (voir n. 1), nous fait connaître un nouveau officier de rang équestre, *C. Statilius Crito,* préfet de la *cohors I Thracum Syriaca* de l'armée de Moesia Inferior. Son nom (le gentilice et spécialement son cognomen) évoque celui de *T. Statilius Crito,* médecin personnel de l'empereur Trajan et auteur des *Getica,* des mémoires sur la guerre contre les Daces. À notre avis, il y avait un liaison de parentèle entre ces deux personnages; notre *C. Statilius Crito* provenait sans doute, tout comme le célèbre médecin, de Héraclée Salbakè de Carie.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

ZOE PETRE

LE *TRIPTOLÈME* DE SOPHOCLE ET LA DATE DU *PROMÉTHÉE ENCHAÎNÉ*

Dès le début de la « querelle du Prométhée », *quaestio adhuc uexata,* l'un des arguments les plus fréquents contre l'authenticité de cette oeuvre est celui de la présumée dependance du long passage du drame prédisant le voyage d'Io aux confins du monde par rapport au IV-e livre des *Histoires* d'Hérodote, le présupposé de cet argument étant celui que les milieux cultivés d'Athènes – y compris les poètes tragiques – n'auraient découvert les espaces pontiques au sens large qu'à partir du milieu du V-e siècle, lors des lectures publiques des *Histoires* d'Hérodote : trop tard pour Eschyle, à point pour un successeur essayant de se parer subrepticement de la gloire posthume du grand poète[1].

La vogue de cette contestation, ravivée en 1977 par l'apparition de la monographie de Mark Griffin, *The Prometheus Vinctus*, est maintenant en train de pâlir, grâce surtout aux livres de Suzanne Saïd et de Maria Pia Pattoni[2]. Il faut par ailleurs remarquer que bon nombre de spécialistes (dont, modestement, moi-même), ont toujours refusé de se dénombrer parmi ceux que Kitto nommait jadis *ces malheureux ne croyant pas à l'authenticité du Prométhée*[3]. L'un des plus prestigieux parmi les partisans constants de la paternité eschyléenne du drame, Günther Zuntz, a ajouté dans une élegante petite étude des arguments forts en faveur non seulement de l'authenticité, mais aussi d'une date très haute du drame. Zuntz démontre, en effet, qu'un des fragments du *Triptolème* de Sophocle reprend de manière polémique le passage des errances d'Io du *Prométhée Enchaîné*, en donnant une version épurée du même thème du *voyage au bout du monde* lorsqu'il évoque le parcours civilisateur du héros eponyme de son drame. Le fragment 597 du *Triptolème*, où Déméter enjoint à son mandataire de bien retenir l'itinéraire qu'elle lui prescrit en le gravant dans *les tablettes de sa mémoire* – σὺ δ' ἐν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους – est en fait une citation de deux vers du *Prométhée* d'Eschyle – σὺ...τοῦ ἐμοῦ...λόγου, θυμῷ βάλει (v : 705) et ἣν

[1] Le débat, inauguré par W. Schmidt, *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus*, Tübingen Beihtrage 9, Stuttgart 1929, a été puissamment relancé par M. Griffith, *The Prometheus Vinctus*, Oxford 1977 ; id., éd. *Aeschyli Prometheus*, Cambridge 1983 ; pour la date présumée de l'« apocryphe » v.surtout M.L. West, *The Prometheus Trilogy*, JHS 99, 1979, p. 130–148, qui propose de l'attribuer à Euphorion..

[2] Suzanne Saïd, *Sophiste et tyran, ou le problème du « Prométhée enchaîné »*, Paris 1985 ; Maria Pia Pattoni, *L'autenticità del Prometeo Incatenato di Eschilo*, Pisa 1987, auxquels il faut ajouter F. Stoessl, *Der Prometheus des Aischylos als geistesgeschichtliches und theatergeschichtliches Phänomen*, Stuttgart, 1988.

[3] H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy*[3], Londres 1961, p. 212.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 255–270

https://biblioteca-digitala.ro

ἐγγράφου συ μνήμοσιν δέλτοι φρενῶν (v. 789) – que son jeune concurrent combine pour bien signaler son intention polémique[4].

Or, le *Triptolème* fait partie de la trilogie avec laquelle Sophocle a gagné sa première victoire dans un concours dramatique, en 468 av.n.è : Pline l'Ancien qui cite la traduction latine d'un vers du *Triptolème* pour prouver l'ancienneté des cultures céréalières en Italie, ajoute que le drame avait été représenté *ante mortem eius (sc. Alexandri Magni) annis fere CXLV*, c'est à dire en 468 av.n.è.[5] Ce *terminus ante quem* situe le *Prométhée Enchaîné* entre la composition des *Perses* en 472 et celle de la trilogie thébaine – *Laïos–Œdipe–Les Sept contre Thèbes* – représentée en 467. La démonstration de Zuntz me paraît irréfutable, et rejoint la datation proposée par Stoessl à partir de la date approximative (470–460) de la hydrie attique conservée au Musée de Boston, dont la figuration – le roi Inachos chassant sa fille Io de l'Argolide et Hermès terrassant le monstre Argos – pourrait bien être inspirée des vers 665–681 du drame[6]. Du drame d'Eschyle, car l'ensemble de la contestation de la paternité eschyléenne se réduit en fait à l'idée que le texte serait trop « moderne » et devrait imposer une date de composition postérieure à la moitié du V-e siècle. Or, si une date antérieure à la représentation du *Triptolème* en 468 est démontrée, le problème de l'authenticité n'a plus de sens, et il ne s'agit plus d'expliquer les particularités du drame par une date tardive, mais bien de suivre en quelque sorte le mouvement inverse de celui qui a été imposé à l'exégèse moderne par la re-datation des *Suppliantes*, et de rendre compte de cette « modernité » du *Prométhée* à une date précédant toutes les autres oeuvres connues d'Eschyle à l'exception des *Perses*.

Une de ces particularités est, comme je viens de le mentionner, celle de l'évocation des lointains territoires des confins entre l'Europe et l'Asie. La description des vastes espaces déserts où le Titanide expie sa générosité envers les mortels, et surtout la longue et passionnée tirade de Prométhée prophétisant l'itinéraire des errances d'Io, avec ses repères mi réalistes, mi fabuleux, occupent des centaines de vers du drame et témoignent d'une fascinante découverte de l'immensité de l'oikoumène.

Ce même thème de la découverte à vol d'oiseau des espaces inconnus sera repris presqu'immédiatement par Sophocle, qui l'exploite encore mieux dans son *Triptolème*, dont le protagoniste survole l'espace que Prométhée ne fait que voir de son regard prophétique. Le char plus « fonctionnel » de Triptolème, tiré par des dragons ailés, peut bien être, au demeurant, une autre reprise épurée – et polémique – du *Prométhée*, avec les *deux* chars qui assurent une entrée en scène des plus spectaculeuses aussi bien pour le chœur des Océanides que pour leur père Okeanos, sans cependant jouer un rôle dramatique à proprement parler.

[4] G. Zuntz, *Aeschyli Prometheus*, HSCP 95, 1993, p. 107–111 ; – Toutes les dates mentionnées dans mon étude se rapportant aux VI-e et V-e siècles av. n. è., j'ai renoncé à charger le texte qui suit de l'indication correspondante.

[5] Plin. NH 18.65 – S. *TrGF* IV, fr. 600, p. 448.

[6] F. Stoessl, *op. cit.*, p. 53–54.

https://biblioteca-digitala.ro

Même si la chronologie haute du *Prométhée Enchaîné* – qui est, à mon avis, incontestable – continuera à être contestée, la date du *Triptolème* reste assurée, ce qui prouve bien que l'intérêt des poètes athéniens et de leur public pour les espaces lointains du Septentrion et des plaines de l'Asie précède de quelques décennies les lectures athéniennes du IV-e livre des *Histoires*; rapporter donc à la seule œuvre d'Hérodote la géographie tragique des steppes pontiques ne tient qu'à un préjugé.

Traditionnellement, en effet, la recherche moderne oppose la géographie mythique des récits merveilleux à l'essor d'une première géographie descriptive, dans une logique du progrès inéluctable du mythe à la raison. Affrontés et s'excluant réciproquement, les vieux récits et la nouvelle science se livreraient un combat dont l'issue serait prévisible : le *logos* triomphe, le mythe se réfugie dans le conte merveilleux et enfantin. Eschyle, le précurseur des sophistes, aussi bien que Sophocle, l'ami d'Hérodote, ne sauraient trouver la matière de leur géographie tragique ailleurs que dans les *sungrapheis* des logographes.

Or, à y regarder de plus près, ce trajet est celui, platonicien, d'une évacuation de l'imaginaire au-delà des frontières de la cité parfaite. Ce n'est nullement le vrai trajet d'une pensée qui n'exclut rien, mais qui, au contraire, bricole sans arrêt des images successives de l'oikoumène en employant tout ce qui lui tombe sous la main – observation par autopsie, récit merveilleux, mensuration d'arpenteur, astronomie et astrologie – pour reconstruire une représentation de l'inconnu qui doit être d'abord significative, et non pas exacte à tout prix.

Lorsque les premiers navigateurs de langue et de culture grecque parcouraient des mers presque inconnues pour fonder sur leurs bords de nouvelles cités, lorsque les Milésiens longeaient la côte du Pont *Axeinos* pour y fonder Istros ou Olbia, guidés par l'Apollon des colons, *Archegetes*, par le dieu des nouvelles terres, *Aigueus*, par les chants de l'*Odyssée* et d'Hésiode, le seul outil intellectuel dont ils disposaient était cet amas de récits très divers. Ils recomposaient leurs découvertes à partir de ces « mythes », dans une même logique - polysémique, structurée par des oppositions binaires, équivalant le lointain, l'étranger et l'étrange, ce qui était éloigné avec le *jadis* de leur propre passé tout aussi mystérieux que les espaces liminaires vers lesquels ils voguaient.

Ces premiers récits et leur descendance ne seront jamais oubliés lorsque des ouvrages descriptifs en prose, des périples et des cartes s'ajouteront, à partir du VI-e siècle, à ce savoir hérité. Au contraire, dirais-je : la première oeuvre descriptive, celle d'Hécatée de Milet, portait le titre de *Periodos Ges*, mais ce même titre désignera par la suite aussi bien des cartes très schématiques, telle celle d'Anaximandre, que des poèmes mythologiques évoquant les Harpies et les Griffons, voisins des Arimaspes et des Skiapodes.

Je crois donc qu'il nous faut abandonner la lecture diachronique qui fait remplacer le mythe par la raison, et comprendre mieux comment, dans l'épaisseur des tissus sociaux et culturels du monde grec, ces deux niveaux s'associent, s'entrecroisent, s'affrontent parfois, mais pas toujours, et surtout pas de façon

https://biblioteca-digitala.ro

programmatique, en produisant une image du monde qui est une représentation, et non pas une reproduction du réel.

A mon avis, le fait que deux grands poètes aient exploité dans deux tragédies presque contemporaines le même thème d'une exploration du monde doit témoigner d'un fait culturel sensationnel à l'époque, par exemple de la diffusion à Athènes d'une ou de plusieurs oeuvres narratives, en vers ou en prose, décrivant pour la première fois les grands espaces au-delà du Pont Euxin. Les meilleurs candidats connus seraient à cette date les *Arimaspées* attribuées à Aristée de Proconnèse, ou bien les poèmes de Phérécyde de Syros – repris peut-être par l'athénien omonyme, ami de Cimon, avec lequel on le confondra souvent. Quelle qu'aient été cependant ces oeuvres, qui s'ajoutaient d'ailleurs à la *Periodos ges* d'Hécatée, d'où aussi bien Eschyle que Sophocle tireront des informations pour d'autres drames, l'explosion de cet intérêt pour des lointains espaces des confins du monde répond sans doute à la nouvelle perception que les Athéniens, brusquement projetés, avec la fondation de la Ligue maritime, vers des horizons inconnus, acquièrent de l'oikoumène : fascinés par la diversité des nouveaux mondes qui s'ouvrent soudain devant leurs yeux, ils accueillant avec passion aussi bien les récits merveilleux que les écrits des Ioniens qui les avaient précédés dans ces contrées mystérieuses, et qui développaient le riche folklore des *peirata gaies*, de ces confins septentrionaux du monde où des blonds Arimaspes et des griffons ailés cotoient les Scythes nomades, les Amazones et les Hyperboréens, heureux comme les dieux immortels dont ils étaient les commensaux attitrés. Le *Prométhée*, et le *Triptolème* se partagent ces sources, dépositaires d'un savoir commun du jadis, et qu'Hérodote à son tour reprendra tantôt pour en rélater la substance, tantôt pour la corriger avec une connaissance plus précise de la géographie réelle de ces mondes lointains.

Si la façon dont Eschyle racontait ces débuts du monde dans son *Prométhée* est assez familière aux exégètes modernes de la géographie et de l'anthropologie mythiques, le drame de Sophocle n'est mentionné qu'en passant, car son état fragmentaire[7] ne permet d'habitude qu'une brève référence au héros Triptolème et aux mystères d'Eleusis. Or, j'ai essayé de démontrer ailleurs[8] que le *Triptolème* offre en fait une riche matière à reflexion, en partant d'un élément qui est d'habitude considéré comme marginal, ou même ignoré complètement, mais qui nous offre, en fait, une clé essentielle pour la reconstitution des péripéties du héros d'Eleusis – et, partant, de la vision de l'oikoumène dont témoigne cette première oeuvre de Sophocle.

Le fragment 604 (Radt) du *Triptolème* contient la première mention connue de l'ethnonyme des Gètes : pour exemplifier les génitifs en -ων dont traite son

[7] S. fr. 596–617a Radt.

[8] Zoe Petre, *L'immortalité du roi Charnabon*, in *Fațetele istoriei. Existențe, identități, dinamici. Hommage à Șt. Ștefănescu*, Bucarest 2000, p. 395–406, texte repris et largement amplifié dans mon volume *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași 2004.

https://biblioteca-digitala.ro

opuscule, le grammairien Hérodien cite le vers καὶ Χαρναβῶντος, ὃς Γετῶν ἄρχει τὰ νῦν, *et (le pays) de Charnabon, qui règne maintenant sur les Gètes*[9]. En soi, cette mention prouve que, pour Sophocle aussi bien que pour ses contemporains, les pays lointains des bouches du Danube et, plus loin encore, des steppes pontiques, n'étaient plus peuplés par les seuls Galactophages et Abioi de l'épopée, mais commençaient à avoir une identité plus précise dès les premières années d'après la deuxième guerre médique.

Certes, on pourrait répliquer que le fait que Sophocle avait entendu parler des Gètes ne prouve pas qu'Eschyle avait entendu parler des Scythes *aux maisons tressées en osier*. Cependant, si, pour nous, la Thrace septentrionale est bien distincte du pays des Scythes nomades et archers, il n 'en était pas autant pour les Anciens : un érudit scholiaste des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes cite le *Prométhée Délivré* d'Eschyle pour avoir affirmé que les habitants du pays mythique des Hyperboréens se trouveraient *entre le pays des Thraces et celui des Scythes*[10] – de ces terres scythes que le *Prométhée Enchaîné* qualifie d'ἀνήροτοι, *jamais labourés*[11]. Eschyle projettait donc déjà une carte imaginaire des *peirata gaies* à mi-chemin entre la géographie et le mythe, et qui supposait un continuum pré-culturel où se confondaient des altérités multiples. Au-delà des immenses progrès de l'enquête historique et anthropologique de l'époque hellénistique et même des expériences directes que la conquête romaine offrira au savoir, l'imaginaire anthropo-géographique de l'Antiquité, d'Eschyle et de Pindare à Poséidonios, à Lucien de Samosate, à Arrien, reste tributaire de cette vision où les différentes hypostases de l'Etranger sont en fait interchangeables[12]. Si Sophocle avait entendu parler des Gètes en 468, il est tout aussi vraisemblable qu'il avait entendu aussi parler des Scythes que mentionnait à la même époque le *Prométhée* de son contemporain plus âgé, et le même raisonnement vaut pour Eschyle.

Mais ces déductions peuvent aller beaucoup plus loin si l'on accepte la reconstitution du *Triptolème* suggérée jadis par Schoenenfeld dans sa dissertation de 1886 sur les lexicographes anciens[13], et que j'ai développé dans le livre que j'ai

[9] S. fr. 604 (Radt). Le nom propre *Charnabon* est considéré généralement comme authentique: D. Detchev, *Die Thrakische Sprachreste*, 2-e éd. Vienne 1974, p. 534, en propose un sens dérivé de *char-* ou *chari–* , l'équivalent thrace de l'indo-européen *qor, chef de guerre* (cf. anc. perse *kara*, goth. *harjis*. Il serait donc possible qu'il s'agisse, en fait, d'un titre royal que des Grecs auraient pris, comme il leur arrivait souvent, pour un nom propre. Rien ne nous interdit, par ailleurs, de penser à un vrai prénom royal à étymologie propitiatoire.

[10] A . fr. 330 Mette = Schol. Ad Apoll. Rh. 4. 282. – Eschyle fait mention du pays des Scythes non seulement dans son *Prométhée Enchaîné* (v. 2, 417, 709), mais aussi aux v. 728 et 818 des *Sept*, 161 des *Choéphores* et 703 des *Euménides*, ainsi que dans les fragments 328a et b, 329 et 330 Mette provenant du *Prométhée Délivré*. Quant à la Thrace, il en fait le décor de ses drames perdues des *Edoniens*, des *Bassarides*, peut-être aussi de son *Thamyris* – fr . 71a, 73 et 171 Mette respectivement Pour l'ensemble de ces problèmes v. Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.

[11] A. PV 708.

[12] Zoe Petre, *Practica nemuririi, cit.*, p. 240–248 et 362–382.

[13] W. Schoenenfeld, *De lexicographis antiquis qui rerum ordini secuti sunt quæstiones precursoriæ*, (Diss. Bonn), Hanovre 1886, p. 118.

https://biblioteca-digitala.ro

consacré récemment à l'examen des sources grecques concernant les Gètes[14]. Schoenenfeld proposait de reconstituer le *Triptolème* à partir du fragment cité par Hérodien et d'un récit d'Hygin l'Astronome, le seul auteur ancien, à part Sophocle, à mentionner le même roi gète du nom de Charnabon.

En effet, dans les *Astronomiques*, Hygin raconte la dramatique histoire de la constellation du Porte-Serpent, *Ophiouchos*, ou en latin *Anguitenens*, jadis un roi des Gètes, Charnabon, ennemi de Triptolème. Voici le texte d'Hygin[15] : *Ophiuchus, que nos écrivains ont appelé le Porte-Serpent, se trouve au-dessus du Scorpion, tenant dans ses mains un serpent qui l'enlace autour de la taille. Selon la plupart, il s'appelle Charnabon et était le roi des Gètes qui habitent la Thrace. Il exerça son pouvoir à la même époque où, pour la première fois, les semences des céréales furent confiées aux mortels, pense-t-on. Car Cérès, comblant les hommes de ses bienfaits, plaça sur un char attelé de dragons Triptolème, dont elle avait été la nourrice (c'est lui qui fut, le premier de tous, dit-on, à se servir d'une roue pour ne pas retarder sa course), et elle lui donna l'ordre de parcourir le territoire de tous les peuples en distribuant les semences, pour leur permettre ainsi qu'à leurs descendants de s'éloigner de la vie sauvage. Arrivé chez le roi des Gètes, dont nous avons parlé plus haut, il fut d'abord reçu par lui selon les lois de l'hospitalité. Puis, surpris dans un guet-apens, non comme un étranger bienfaisant, mais comme un ennemi des plus cruels, lui qui s'apprêtait à prolonger la vie d'autrui faillit bien perdre la sienne. Car sur l'ordre de Charnabon, un de ses dragons fut tué, pour empêcher Triptolème, qui avait flairé les préparatifs d'un guet-apens, d'espérer trouver un secours dans son char, mais Cérès survint, rendit son char au jeune homme spolié, y attela un autre dragon, et elle infligea au roi, pour son entreprise criminelle, un châtiment peu ordinaire. Selon le récit d'Hégésianax, Cérès, pour en imposer le souvenir aux hommes, représenta au ciel Charnabon tenant dans ses mains un dragon, et destiné à paraître sa victime. Il avait mené une vie si cruelle qu'il trouvait le plus grand plaisir à se donner la mort.*

[14] v. *supra*, n. 8.

[15] Hygin., *Astronomie*, II, 14, 1 (la traduction ainsi que le texte que je cite ici, appartiennent à André le Beuffle, éd., Hygin, *Astronomie*, (Coll. ...G. Budé), Paris, Les Belles Lettres, 1983. Voici le texte latin: *Ophiuchus. Qui apud nostros scriptores Anguitenens est dictus, supra Scorpionem constitutus, tenens manibus anguem medium corpus eius inplicantem. Hunc complures Carnabonta nomine dixerunt Getarum, qui sunt in Thracia, regem fuisse: qui eodem tempore rerum est potitus quo primum semina frugum mortalibus tradita esse existimantur. Ceres enim cum sua beneficia largiretur hominibus, Triptolemum, cuius ipsa fuerat nutrix, in curru draconum conlocatum (qui primus omnium una rota dicitur usus, ne cursu moraretur) iussit omnium nationum agros circumeuntem semina partiri, quo facilius ipsi posterisque eorum a fero uictu segregarentur. Qui cum peruenisset ad eum quem supra diximus, Getarum regem, ab eo primus hospitaliter acceptus ; /deinde/ non ut beneficus aduena et innocens, sed ut crudelissimus hostis insidiis captus, aliorum paratus producere, suam pœne perdidit uitam. Carnabontis enim iussu cum draco unus eorum esset interfectus, ne cum Triptolemus sensisset insidias parari, curru præsidium sibi constituere speraret, Ceres eo uenisse et erepto adulescenti currum, dracone altero subiecto, reddidisse, regem pro coepto maleficio poena non mediocri adfecisse. Hegesianax enim dicit Cererem memoriæ hominum causa ita Carnabonta sideribus figurasse manibus tenentem draconem ut interficere existimetur. Qui ita uixerat acerbe, ut iucundissimam sibi conscisceret mortem.*

https://biblioteca-digitala.ro

Le texte d'Hygin a, sans aucun doute, le rythme d'une tragédie, et, en dépit de l'abandon ou l'hypothèse de Schoenenfeld semble avoir sombré, je ne vois vraiment pas d'objection solide à y identifier un résumé du *Triptolème* de Sophocle[16]. Cette reconstitution me semble d'autant plus vraisemblable que la survivance de deux traditions tout à fait indépendantes l'une par rapport à l'autre, mais associant toutes les deux le même nom étrange d'un roi barbare, Charnabon, à la *saga* de Triptolème, est tout à fait improbable.

Au début présumé du drame, Triptolème rencontrait sans doute un Messager qui lui disait sur quel rivage il se retrouvait – ce qui correspond au vers cité par Hérodien. A partir de là, l'action devait suivre les lignes esquissées par le récit d'Hygin : la rencontre avec Charnabon et l'apparente hospitalité du roi gète pouvait bien donner lieu à une scène où le jeune héros civilisateur racontait ses péripéties le long du chemin déjà parcouru à vol d'oiseau – ou plus exactement de dragon ailé – avant d'arriver au royaume des Gètes. La perfidie de Charnabon provoquait ensuite l'affrontement des deux héros, avec Triptolème en danger de mort et sauvé *in extremis* par l'apparition de Déméter, *dea ex machina* assurant le salut de son ambassadeur et la défaite du roi barbare. Suffoqué par le dragon de la déesse, tel un autre Laocoon, Charnabon mourait en défiant ses adversaires humains et divins. La scène finale du drame, où Triptolème reprenait son voyage aérien, pouvait bien donner lieu aux instructions de la déesse lui signifiant qu'il devait bien les graver dans *les tablettes de sa mémoire*. Alternativement, on pourrait présumer aussi, comme on le fait d'habitude, que ces ordres étaient impartis au protagoniste à son départ, ce qui reviendrait à supposer que Déméter apparaissait deux fois, tout au début ainsi qu'à la fin de la tragédie, ce qui ne serait pas impossible, mais personnellement je parie sur un seul coup de théâtre final.

Quoi qu'il en soit, l'essentiel reste que le *Triptolème* mettait en scène, tout comme le *Prométhée Enchaîné*, des espaces inconnus jusqu'alors et un temps pré-politique dont la fin était marquée par l'avènement de la culture du blé, trait essentiel de la civilisation de ces « mangeurs de pain » que sont les hommes grecs[17]. Je me demande s'il ne faut pas retrouver là une autre divergence lourde de signification entre les deux poètes, dont l'un fait de l'habileté artisanale et du feu prométhéen le seuil entre la préhistoire et l'histoire politique de son humanité, tandis que, pour l'autre, ce seuil est dépassé dès que les hommes deviennent des mangeurs de pain, labourant la terre et se nourrissant des fruits sacrés de Déméter. Il est vrai que, dans la reconstitution du drame de Sophocle que je propose, l'espace lointain s'étendant au-delà des *terres jamais labourées* des Scythes n'était qu'une sorte d'annexe du monde tout aussi sauvage et cruel du Gète Charnabon. Mais, si nous partons de l'hypothèse d'un *Triptolème* en polémique avec le

[16] Cf. aussi l'autre Hygin, *Fables*, 147.5 ; j'ai developpé amplement ce sujet dans mon livre *Practica nemuririi*, p. 21–70.

[17] P. Vidal-Naquet, *Valeurs symboliques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée, Le Chasseur Noir, Formes de pensée et formes de société en Grèce ancienne*[3], Paris 1983, p. 39–68.

https://biblioteca-digitala.ro

Prométhée d'Eschyle, il faut en conclure que le jeune Sophocle réussissait un vrai tour de force en reprenant à sa manière le schéma du *Prométhée* – celle d'un heros arrivé dans un lointain pays inconnu et jetant de là un regard ailé sur des espaces encore plus éloignés et étranges – et en prouvant bien connaître la géographie tragique de son adversaire, dont néanmoins il arrivait à déplacer vers d'autres horizons le centre d'intérêt.

Le *Triptolème* n'accusait aucun dieu d'injustice, mais, au contraire, condamnait le refus de la religion de Déméter. Car c'est d'un refus qu'il s'agit dans l'histoire de Charnabon : le roi ne feint d'accepter l'initiation que Triptolème lui offre que pour essayer de le tuer traîtreusement, par la ruse d'un guet-apens, prouvant ainsi, à rebours, combien les lois qui gouvernent la société ordonnée des hommes sont solidaires de leur état de cultivateurs et de *mangeurs de pain* et de la piété que ce statut leur impose. Le défi transgresseur de Charnabon, qui refuse toute règle d'une vie civilisée, ne semble pas avoir, comme c'est le cas de la perfidie du Polymestor d'Euripide – autre roi thrace insouciant des lois de l'humanité – la cupidité pour mobile. Charnabon n'est pas un traître avide d'or, il est le porte-parole d'un monde qui, mis en présence du choix entre l'état sauvage, naturel certes, mais anarchique et défiant toute loi, et la culture, choisit d'être barbare et de le rester.

Les risques de ce refus violent des dons de Déméter sont énormes. Les Arcadiens dont Pausanias raconte l'histoire[18], négligeant la Déméter Noire de Phigalie, s'étaient vus condamnés à retomber dans un état sauvage que le Gète Charnabon ne veut pas quitter, et que l'oracle delphique décrit ainsi : *Arçadiens azanes, mangeurs de glands, ... seuls vous connaissez pour la deuxième fois la vie nomade, seuls vous retournez au régime sauvage... Déo (Déméter) vous avait déchargés de l'élevage, elle a fait de vous de nouveau des bergers au lieu de lieurs de gerbes et de mangeurs de gâteaux...Elle fera bientôt de vous des gens qui se mangent les uns les autres et se repaissent de leurs propres enfants*. Situé aux confins séparant le monde de la culture et les steppes des nomades, les Gètes de Charnabon, voisins aussi bien des Galactophages que des Androphages – c'est à dire à mi-chemin entre le refus absolu de la viande et l'excès cannibale – hésitent tragiquement entre la nature inhumaine et la vraie civilisation des hommes.

Dans la géographie tragique d'Eschyle, le pays de Charnabon était voisin du mystérieux pays des Hyperboréens. C'est un pays bienheureux – Eschyle toujours fait allusion au bonheur proverbial des Hyperboréens[19] – où les Muses, nous apprend Pindare, sont chez elles, c'est aussi un lieu de fête perpétuelle où *les hymnes entonnés par les chœurs de jeunes filles, le chant plaintif de la lyre et le haut son des flûtes font toujours résonner les cieux,* pendant que le dieu, entouré de son peuple *aux cheveux pris dans des résilles en or, festoie joyeusement. Ni la maladie, ni l'horrible vieillesse ne se mêlent à cette race*

[18] Paus. 7, 42, 6–7 ; v F. Hartog, *Le passé revisité*, « Le temps de la réflexion », IV, 1983, p. 165.
[19] A. *fr.* 73 Mette.

https://biblioteca-digitala.ro

sacrée, vivant toujours loin du souci et des guerres, en contournant la juste rançon du sort[20], c'est à dire la mort.

Cette Utopie septentrionale est donc, tout comme le Pays du Soleil[21], une terre imaginaire des morts bienheureux, commensaux du dieu Apollon vivant une vie éternelle de liesse, à l'abri du malheur, des guerres, de la maladie et de la vieillesse. Au seuil d'un trépas qu'il attend avec une sérénité souriante, c'est en pensant à ce pays des Bienheureux que dira Socrate la joie sans pareil du chant des cygnes merveilleux d'Apollon Hyperboréen[22]. Mais c'est aussi un pays d'inventions culturelles, une terre de l'Apollon architecte, dieu des rythmes : l'archétype du temple apollinien, l'édifice tout en plumes collées avec du miel, est une merveille d'ingéniosité qui ne doit rien à la pesanteur. Léger comme les plumes, on dirait presque un projet de temple, un contour, une idée plus qu'une bâtisse, défiant la lourdeur des pierres et le dur travail des maçons que toute construction comporte, mais qui n'est pas le lot d'Apollon, dieu du projet ordonné et habile, dieu de la lyre qui fait bouger par miracle les pierres que d'autres que lui doivent charrier à la sueur de leur front – Poséidon, par exemple et ses enfants, les Cyclopes, ou bien Zéthos, le frère primitif, fort comme un bœuf, du héros Amphion, qui, lui, au contraire, sait, tout comme le dieu, bâtir de façon miraculeuse et sans effort au son de son instrument magique[23].

L'offrande délienne des Hyperboréens n'est cependant pas une offrande miraculeusement artisanale. Faite de couronnes de paille tressée et de gerbes de blé, c'est une offrande essentiellement agraire, qui semble au premier abord plus appropriée à Déméter qu'au dieu oraculaire de Delphes et de Délos. C'est sans doute l'aspect solaire d'Apollon, qui met en rapport le Solstice d'hiver et le Solstice d'été, le pays des morts et les céréales, substance de vie pour les mortels mangeurs de pain, qui préside à ces offrandes. Mais le contraste entre cette contrée solaire de la profusion du blé et le sombre refus des fruits de la terre labourée qui fait la substance du *Triptolème* tel que Hygin nous le raconte est des plus saisissants.

Sans doute, Sophocle reprenait-il ainsi les thèmes mythiques faisant de la Thrace un seuil entre la culture et la nature sauvage et d'une humanité encore trop jeune pour se situer au juste milieu, comme les vrais hommes – qui sont, évidemment, les hommes grecs, mangeurs de blé et mortels. La Thrace des mythes était comme une Forêt des Ardennes du monde antique, couverte de forêts sombres, parsemée des prés fleuris, le pays d'un temps révolu où les dieux frayaient avec des jeunes et beaux mortels des deux sexes[24].

[20] Pi. *P.* 10, 34–44.

[21] L. Gernet,

[22] Pl. *Phaid.* 85 b.

[23] Zoe Petre, *Trophonios ou l'Architecte*, « Studii clasice » 18, 1978, p. 23–37.

[24] Zoe Petre, *Practica nemuririi,cit.* ainsi qu'en français ead, *Les Thraces dans les mythes grecs: entre le Même et l'Autre*, « Cahiers roumains d'Etudes Littéraires » 1987,1, 4–11 et *Les Thraces et leur fonction dans l'imaginaire grec*, « Annales de l'Université de Bucarest », Série Histoire, 40, 1991, 6–16.

https://biblioteca-digitala.ro

Dans l'oeuvre de Sophocle, les Thraces sont loin d'être absents : rappelons son *Térée*, rappelons aussi son *Thamyris*, car, pour les deux drames, le poète déplace délibérément des mythes ayant leur origine en Grèce dans ce décor nouveau, qui est celui du monde septentrional et imaginaire d'une Thrace encore sauvage. Térée le Mégarien, par exemple, devient pour Sophocle un roi thrace, ce qui transfère ses violences, sexuelles ou autres, dans un monde polygame et violent par nature. De la définition ambivalente d'un état pré-politique du monde septentrional et de ses territoires, de ce lieu transitoire, avoisinant la Grèce des cités d'un côté et l'au-delà hyperboréen de l'autre, Sophocle aurait donc fait ressortir surtout les dangers qui guettent à mi-chemin entre la nature et la culture. Son antihéros Charnabon incarne ce qu'il y a de pire dans cette double image des limites thraces de l'*oikoumène* : la duplicité – témoin d'un état liminaire, mais aussi d'une déplorable perfidie; la violence traître, le défi des lois de l'hospitalité et même le défi des dieux. Sa métamorphose – il devient Porte-Serpent comme d'autres mécréants deviennent lycanthropes – prouve combien labile encore est le statut humain de ces marches du monde. Refusant la civilisation, Charnabon bascule vers un temps des monstres, assimilé au dragon qui met fin à sa *hubris* et rappelle ainsi aux hommes les risques mortels de l'excès.

La fin même de ce héros duplicitaire est double, du moins d'après Hygin, car la métamorphose astrale dont le frappe Déméter se double d'une mort qu'il se donne lui-même en jubilant. Le suicide est, on le sait bien, un motif qui hante Sophocle dans plusieurs de se drames, *Aias* en tête[25]. Il faut signaler, par ailleurs, que, peu de temps avant la date de composition du *Triptolème*, un suicide dramatique et spectaculeux avait sans doute frappé l'imagination des contemporains, et notamment celle des Athéniens qui en étaient responsables : c'est le suicide de Bogès, le satrape perse vaincu par Cimon à Eion. Hérodote racontera la fin grandiose et tragique du Perse : *Quand il ne resta plus rien à manger dans la place, il fit élever un immense bûcher, il égorgea ses propres enfants, sa femme, ses concubines et ses serviteurs, et les livra aux flammes; puis, du haut des murs, il éparpilla dans le Strymon tout l'argent qu'il y avait dans la ville; après quoi il se jeta lui-même dans les flammes*[26].

Peut-on mettre en rapport la scène finale du *Triptolème* avec l'épisode dramatique du siège d'Eion? D'après Plutarque, il le faudrait bien, car ce serait grâce à Cimon, et notamment au prestige qu'il devait à sa victoire d'Eion, que le *Triptolème* de Sophocle aurait obtenu son premier prix. En effet, raconte Plutarque, *lorsque Sophocle, alors jeune encore, s'inscrit pour la première fois dans un concours avec ses drames, l'archonte Apsephion, voyant la rivalité et*

[25] Zoe Petre, *La représentation de la mort dans la tragédie grecque*, « Studii clasice » 23, 1985, p. 23–55 ; Elise P. Garrison, *Attitudes towards Suicide in Ancient Greece*, TAPA 121, 1991, p. 1–34.

[26] Hdt. 7. 107, trad. André Barguet, in *Hérodote. L'enquête* II, texte présenté, traduit et annoté par A.B., Paris, Gallimard, 1964 (Coll. « Folio ») ; l'histoire sera brièvement reprise par Plutarque, *Cim.* 7.2.

https://biblioteca-digitala.ro

l'attitude partisane qui dominaient les spectateurs, ne tira pas au sort les juges, mais, comme Cimon et ses collègues stratèges étaient arrivés pour faire les libations rituelles, ne les laissa pas se retirer, mais les obligea à prêter serment et à siéger comme juges du concours, d'autant plus qu'ils étaient dix, un par chaque tribu. Alors le concours devint plus animé que jamais, en raison du haut prestige des juges. Puisque Sophocle y gagna le premier prix, on raconte qu'Eschyle, profondément blessé et au comble de l'indignation, ne s'attarda par la suite que peu de temps à Athènes, s'en allant ensuite furieux en Sicile, où il finit ses jours et fut enterré près de Géla[27].

A partir de cette dernière phrase, dont l'inexactitude est avérée, puisque Eschyle ne quittera définitivement sa cité d'Athènes que dix ans plus tard, ce passage de la *Vie de Cimon* est d'habitude vite expédié comme anecdotique. Il nous faut cependant remarquer d'abord que Plutarque fait une distinction nette entre la scène du concours dramatique de 468, où des détails précis, à commencer avec le nom de l'archonte, sont dûment consignés[28], et la phrase sur l'exil volontaire d'Eschyle, introduite par un λέγεται des plus sceptiques[29]. En ce qui concerne l'histoire même du concours, je ne vois pas quelles raisons nous feraient douter de l'essentiel, c'est à dire d'une relation privilégiée entre le jeune Sophocle et Cimon : le mécénat exercé systématiquement par le fils de Miltiade est si bien connu qu'il est inutile d'hésiter à ajouter le nom de Sophocle à la liste, déjà longue, de poètes et d'artistes qui l'entouraient dans ses années de gloire[30]. Plutarque le savait bien, puisqu'il cite, immédiatement après l'épisode concernant Sophocle, des détails à propos du poète Ion de Chios, un autre protégé des plus connus du Philaïde. Au demeurant, le souvenir d'une désignation à tel point exceptionnelle des juges du concours pouvait bien rester gravé non seulement dans la mémoire des Athéniens, mais aussi dans des écrits de cette époque, accessibles par la suite à Plutarque.

Il n'y a rien d'invraisemblable dans ses remarques sur l'agitation du public, excité par la φιλονεικία, la passion des rivalités partisanes qui animent non seulement les compétiteurs, dont on soupçonnait bien l'adversité, mais aussi leurs publics respectifs, comme dans une bataille de l'Hernani athénienne. Les *Grenouilles* d'Aristophane nous rappellent que les concours de théâtre étaient des vraies batailles littéraires. Il est vrai que, dans la comédie d'Aristophane, Sophocle refuse dignement le concours où Eschyle et Euripide s'affrontent, mais il ne faut pas, je crois, prendre au pied de la lettre cette idéalisation discrète du personnage et faire

[27] Plut. *Cim.* 8.7–8.

[28] *Ibid.*, 8. 7. 4 , cf.. *Marm. Par.* 56.

[29] *Ibid.* 8. 8. 2 sqq.

[30] C'est P. Amandry, *Sur les épigrammes de Marathon*, in ΘΕΟΡΙΑ, *Festschrift für W.H. Schuchardt*, Baden-Baden, 1960, p. 1–8, qui a lancé le thème de la propagande culturelle du cercle de Cimon ; v. P. Vidal-Naquet, *La tradition de l'hoplite athénien, Le Chasseur Noir, cit.*, p. 134 ; id., *L'énigme à Delphes, ibid.*, p. 381–407 ; Zoe Petre, *Eschyle, Salamine et les « Epigrammes ae Marathon »*, « Revue Roumaine d'Histoire » 17, 1978, 327–336.

https://biblioteca-digitala.ro

de la pugnacité d'Eschyle ou de la hargne d'Euripide une exception, en vertu d'un préjugé vieillot présupposant une amitié obligée des grands esprits reconnaissant mutuellement leur excellence. Une pointe de malice somme toute assez méprisante envers Euripide couve derrière le jugement critique attribué par Aristote à l'auteur des deux *Oedipes*[31] : si, dans l'atmosphère hautement agonistique des concours de théâtre athéniens, Sophocle pouvait bien, en fin de carrière, regarder de haut son compétiteur plus jeune, il aurait bien pu, à ses débuts, attaquer avec hardiesse son plus grand rival de l'époque, Eschyle, alors à son *akmè*.

Une adversité entre Cimon et Eschyle, enfin, est tout aussi vraisemblable, dans le contexte général des luttes politiques et idéologiques des années '60 du Ve siècle, car il y a mainte raison pour supposer qu'Eschyle n'avait aucune sympathie pour la politique dynastique de Cimon. Les *Perses* déjà développaient le thème du monarque irresponsable puni par *Zeus Barus Euthunos, le Lourd Exacteur de Comptes*, et semaient le doute envers toute transgression des limites entre l'Asie et la Grèce, que les dieux eux-mêmes avaient posé sur le Strymon, précisément là où Cimon allait déployer ses efforts[32]. Pendant ces années d'affrontement et de débat qui étaient les prodromes des réformes – cruciales pour la radicalisation démocratique d'Athènes – d'Ephialte, le *Prométhée Enchaîné* brossait le portrait haut en couleurs de Zeus Tyran, qui pouvait bien suggérer aux Athéniens une critique de Cimon, puisqu'il n'a cessé de la suggérer à maint exégète moderne[33]. La polémique de Sophocle débutant avec le *Prométhée* de son grand prédécesseur pourrait donc confronter non seulement deux visions poétiques différentes, mais aussi deux visions divergentes de la cité[34].

[31] Arist. *Poet.* 47: *Sophocle disait que lui-même créait ses personnages tels qu'ils devaient être, tandis qu'Euripide les créait tels qu'ils étaient* ; v.Manfred Weidhorn, *Twin Stars: The Anxiety of Sibling Rivalry between Literary Titans*, « Papers on Language and Literature », 40. 2004, 2, p. 199–221.

[32] Zoe Petre, *Gold in Aeschylus' Persae*, « Annales de l'Université de Bucarest », Série Histoire, 28, 1979, p. 61–71 ; ead. *Eschyle, Salamine, cit.* ; Nicole Loraux, *La voix endeuillée, Essai sur la tragédie grecque*, Paris 1999, pp. 63–77 ; Edith Hall, *Inventing the Barbarian*, pp. 76–79 ; ead., *Asia Unmanned: images of victory in classical Athens*, in J. Rich & G. Shipley, edd., *War and Society in the Greek World*, Londra 1993, pp 108–133 et ead., *Aeschylus' Persians*, Warminster 1996, p. 5–7 ; T. Harrison, *The Emptiness of Asia: Aeschylus'* Persae *and the History of the Fifth Century*, Londra 2000. – Pour le Strymon comme limite de l'Asie v. N.M. Horsfall, *Aeschylus and the Strymon*, « Hermes » CII, 1974, pp. 503–505 ; Serena Bianchetti, *Il confine Europa-Asia in Eschilo*, « Sileno », XIV, 1988, pp. 205–214 ; B. Lincoln, *Death by Water, Strange Events at the Strymon (Persae* 492–507) *and the Categorical Opposition of East and West*, CPh 95, 2000, pp. 12–20. – Eschyle reprendra d'ailleurs avec force le thème du dynaste responsable dans les *Suppliantes*, en pleine bataille d'Ephialte pour l'*euthunia* : Zoe Petre, *Le décret des « Suppliantes » d'Eschyle*, « Studii Clasice » 24, 1986, 25–32.

[33] Suzanne Saïd, *Sophiste ou tyran, cit.* ; F. Stoessl, *Prometheus, cit. supra*, n. 2.

[34] Le tournant politique et institutionnel des réformes d'Ephialte est fortement marqué dans la recherche contemporaine: v. notamment P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du Vie siècle à la mort de Platon*, Paris 1968, p. 120–121 ; P. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford 1972 ; id., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981 ; M. H. Hansen, *Athenian Democracy*, Oxford 1991 ; A.H.Sommerstein, *Sleeping safe in our beds : stasis, assasination, and the Oresteia*, in J.H. Molyneux, éd., *Literary Responses to Civil Discord*, Nottingham 1993, p. 1–17 ; T.E. Rihill, *Democracy Denied. Why Ephialtes Attacked the Areopagus*, JHS 115, 1995, p. 87–98.

https://biblioteca-digitala.ro

Les aventures de Triptolème aux limites du monde thrace peuvent bien parler, en fait, des aventures thraces de Cimon. Rappelons d'abord que le sanctuaire d'Eleusis, dont le *Triptolème* exaltait le prestige, occupe une place de choix dans le programme constructif de la propagande cimonienne, puisqu'il fait l'objet d'un effort massif de restructuration et d'agrandissement pendant ces mêmes années de gloire du Philaïde[35]. Le stratège athénien, qui est, en 468, au comble d'une gloire qu'aucun désastre ne vient encore ombrager, venait justement d'assurer à sa cité des territoires nouveaux, tout en parachevant, par la conquête d'Eion et d'Amphipolis, le projet de contrôle de la route du blé pontique inauguré au temps des Pisistratides par ses aïeux. Tel un autre Triptolème, il aurait ainsi confirmé aux Athéniens les dons de Déméter et porté les bienfaits de la civilisation dans des contrées jusqu'alors sauvages, en y affrontant mille dangers, mais en rentrant en héros à Athènes.

Cette héroïsation de Cimon s'accorde bien avec l'ensemble des opérations idéologiques dont il est le bénéficiaire, et peut expliquer au premier abord le choix d'une Thrace lointaine et mystérieuse comme décor d'un drame disant l'affrontement entre la civilisation et la barbarie. Assez proche de la Thrace de Cimon pour en héroïser les victoires, assez loin du présent cependant, dans le temps et dans l'espace, pour projeter dans l'imaginaire les exploits du fils de Miltiade, le royaume de Charnabon – lieu tragique où, refusée, la culture avait failli s'arrêter – était bien choisi pour rendre hommage au héros du jour.

Si Sophocle voulait rappeler aux Athéniens les hauts faits qui avaient assuré la gloire de Cimon, le défi hautain du satrape perse Bogès et son grandiose suicide pouvaient bien lui servir d'appui, tout en justifiant peut-être aussi le choix d'une contrée peu connue par ailleurs, celle des Gètes. Car, dans le récit d'Hygin, le suicide du roi Charnabon est évoqué d'une manière assez singulière : *qui ita uixerat acerbe* – écrit-il en conclusion de son histoire – *ut iucundissime sibi consciscerat mortem*. Cette étrange joie est, sans aucun doute, un double défi : insolence d'un criminel qui prive la déesse de son repentir, insolence du mortel aussi, qui conteste la valeur exemplaire de la mort comme châtiment, en niant ainsi le critère essentiel qui distinguait les hommes et les dieux.

L'expression de Hygin semble faire écho à une phrase de Pomponius Mela qualifiant les Gètes de *feri ac paratissimi ad mortem* parce qu'ils ont l'étrange habitude de plaindre les nouveaux-nés et de fêter la mort de leurs[36]. Mela reprend

[35] G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961, p. 84–107 ; T. Leslie Shear Jr., *The Demolished Temple at Eleusis*, in *Studies in Athenian Architecture, Sculpture, and Topography presented to Homer Thompson*, Princeton 1982, p. 128–140.

[36] Mela 2.2.18 : *Quidam (sc. Thraces) feri sunt ac paratissimi ad mortem, Getae utique. Itaque lugentur apud quosdam puerperia natique deflentur, funera contra festa sunt, et ueluti sacra cantu lusuque celebrantur.*

https://biblioteca-digitala.ro

dans ce passage une tradition qui avait fait fortune pendant toute l'Antiquité, celle d'un peuple septentrional d'origine thrace – parfois les Gètes, parfois d'autres tribus avoisinantes – dont le trait distinctif le plus saillant est celui de célébrer les funérailles comme une fête joyeuse. Cette tradition, qui rejoint d'ailleurs une vieille sagesse gnomique des Grecs eux-mêmes, attestée dès Hésiode[37], est parfois indépendante, parfois, au contraire, identifiée aux *pratiques d'immortalité* des Gètes ἀθανατίζοντες. Hérodote, par exemple, qualifie invariablement les Gètes de *praticiens d'immortalité*[38], Γέται οἱ ἀθανατίζοντες, avec une épithète formulaire de type homérique, assigne la coutume des funérailles joyeuses aux Trauses, ἀθανατίζοντες eux aussi comme leurs voisins les Gètes, mais fait une distinction nette entre ceux-ci, pratiquant les sacrifices humains pour Salmoxis comme un rite d'immortalité spécifique[39], et les Trauses qui sont ἀθανατίζοντες en célébrant des rites funéraires joyeux. Pour Hellanicos (ou plutôt l'épitomateur anonyme des *Barbarika Nomima* cité par les lexiques)[40], cette liesse funéraire rituelle sont la conséquence des initiations pythagoriciennes dispensées par Zalmoxis aussi bien aux Gètes qu'aux Crobyzes et aux Térizes, qui ἀθανατίζουσι, pratiquent les rites (zalmoxéens) d'immortalité de cette insolite manière. Beaucoup plus tard, Pomponius Mela reprendra le même thème des funérailles joyeuses pour l'attribuer aux Gètes, mais sans aucune mention de Zalmoxis[41].

On peut déduire de l'ensemble de ces témoignages que la tradition des funerailles à rebours circulait déjà avant Hérodote au sujet des Thraces du Nord. Au demeurant, l'épithète hérodotéenne des Gètes, οἱ ἀθανατίζοντες, appartient elle aussi, de toute évidence, en tant que qualificatif formulaire, à un savoir commun de vieille date et qu' Hérodote avait recueilli chez des prédécesseurs[42]. Est-il impossible de penser que Sophocle avait déjà lu ou entendu, en 468, des récits concernant l'attitude paradoxale envers la mort attribuée aux Gètes ἀθανατίζοντες – des récits qu'Hérodote, de son côté, allait reprendre, clarifier et systématiser par la suite? Fasciné peut-être déjà par le thème du suicide, qu'il fera

[37] Hes. Fr 377 M.-W., *et Hesiodus natales hominum plangens gaudet in funere*, cf. aussi Theogn., 425–428 ; Empedocle, D.-K. B 118 ; v. D. Asheri, *Herodotus on Thracian Society and History*, in Giuseppe Nenci et Olivier Reverdin, éd., *Hérodote et les peuples non grecs, Entretiens ...Hardt*, Vandoeuvres-Genève 1990, p. 149, 167.

[38] C'est ainsi que, sur les traces de l'étude fondamentale d'I. Linforth, *Οἱ ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ (Herodotus IV.* 93–96), CPh, 13, 1918, p. 27, nous propose F. Hartog de traduire en français ce participe, (*Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2-e éd., Paris 2001, p. 171–172) se référant non pas à des croyances, mais à des *pratiques rituelles* d'immortalité.

[39] Hdt. 4. 94.1 : ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον, cf. 5.5.

[40] Hellanikos, *FgrHist* 4, F73. Le fragment, habituellement attribué entièrement à Hellanicos, comprend en fait une insertion postérieure qui ajoute aux deux citations, l'une d'Hellanicos, l'autre de Mnaséas de Patrai, une réference anonyme aux curieuses funérailles attribuées aux Crobyses et aux Térizes.

[41] Mela, 2.2.18.

[42] Hdt. 4. 93–96, cf. 5.5.

https://biblioteca-digitala.ro

sien dans des oeuvres ultérieures, Sophocle a investi son personnage de ce suprême défi à sa condition mortelle après avoir pris connaissance de ces nébuleuses traditions, qui lui ont probablement suggéré le choix du pays des Gètes pour y mettre en scène le suicide du roi Charnabon défiant ses adversaires humains et divins à la fois. La sauvage jubilation suicidaire de son anti-héros pouvait ainsi opposer une croyance autre et des pratiques barbares d'immortalité fondées sur le mépris insolent de la mort à l'immortalité pieuse que les initiations éleusines de Déméter promettaient. Sa sombre joie à se donner la mort – ce qui veut dire, en fin de compte, le mépris des seuls vrais immortels, les dieux de la Grèce – entraînant son anéantissement final rehaussait, par contraste, la valeur civilisatrice et la vérité essentielle des mystères grecs.

Vaincu par le héros attique du blé et par la déesse des champs labourés, Charnabon prouve par sa seule existence que le conflit entre la Grèce des héros civilisateurs et un monde (encore) hors la loi qui guette, sous un masque « hellénisé », aux limites spatiales de la cité, devient un thème récurrent dans le drame attique dès le début des années '60 du V-e siècle. Les tragédies, ces « expériments à haut risque », comme les appelait Froma Zeitlin[43], mettent en scène toutes les figures possibles de l'altérité, définissant au repoussé en quelque sorte, et dans des situations extrêmes, l'identité grecque, et plus précisément athénienne, telle qu'elle est conçue par les poètes tragiques. La découverte des « Thraces intérieures » du monde de la *polis*, des dangers de la violence qui couve sous le mince glacis de la civilisation politique, passe, plus que nous le dit le corpus classique des tragédies parvenues jusqu'à nous, par l'étude des paradigmes multiples de l'altérité chargés d'ambivalences et lieux privilégiés de communication des Grecs avec leur propre passé pré-politique[44].

En revenant au point de départ de notre enquête, il me semble que, si l'on veut bien prendre en considération les arguments que je viens d'énoncer au sujet du *Triptolème* de Sophocle, on s'aperçoit mieux comment le *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle s'inscrit dans le développement du théâtre tragique athénien, dans les courants de pensée et dans les débats – poétiques autant que politiques – de l'âge de Cimon. Ajoutons cependant que, même si l'on refuse d'emblée toute reconstruction hypothétique du *Triptolème* de Sophocle, il n'en reste pas moins que la mention du roi gète Charnabon est en soi une preuve du fait que les milieux cultivés athéniens n'avaient pas attendu Hérodote pour s'intéresser aux lointains espaces pontiques et à leurs confins danubiens. Que les poètes tragiques aient glané des récits plus ou moins fabuleux à propos des Scythes – qu'Eschyle

[43] Froma I. ZEITLIN, *Euripides' Hekabe and the somatics of Dionysiac Drama*, « Ramus » 20, 1990, I, p. 57

[44] Zoe Petre, *op. cit. supra*, n. 20 ; Edith Hall, *Inventing the Barbarian*, cit ; P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990.

https://biblioteca-digitala.ro

mentionne souvent – ou des rois légendaires des Thraces – dont Sophocle évoque les violentes péripéties[45] – dans les souvenirs de voyage ou dans les écrits des premiers logographes, dans l'*Arimaspée* ou chez l'un des deux Phérécyde, il n'en reste pas moins qu'ils découvrent soudain, dans le décennie qui suit la deuxième guerre médique, les contrées encore mystérieuses des bouches du Danube et, plus loin encore, des steppes pontiques. Le *Prométhée* d'Eschyle, tout comme le *Triptolème* de Sophocle, témoignent de la fascination que ces espaces liminaires exercent dès cette époque comme lieu de découverte, comme lieu aussi de projection dans l'espace et dans le temps d'une image de l'Autre qui restera pendant des siècles l'antonyme par excellence de la cité grecque.

Université de Bucarest

[45] Pour Eschyle, les occurrences sont citées supra, n. 10 ; Sophocle fait des Scythes le chœur d'un drame homonyme, fr. 546–552 Radt, et les mentionne aussi aux fr. 427, 473 et 473a et 707. Les fr. 473 et 473a, provenant du drame *Oinomaos*, évoquent les Scythes sauvages *qui scalpent leurs ennemis*, mais toutes ces occurrences sont d'habitude attribuées à l'influence des *Histoires* d'Hérodote. Or, si l'on part des sources présumées du *Triptolème*, cette filiation devient moins impérative. – Comme le *Triptolème*, les deux autres drames certainement thraces de Sophocle ne survivent, à part leurs titres, que par quelques fragments – les fr. 236a–245 du *Thamyras* et les fr. 581–595b du *Térée*.

https://biblioteca-digitala.ro

DAN SOLCAN

SUR LE PROLOGUE DE L'*EUTHYPHRON* DE PLATON (2a – 5c)

Les prologues des dialogues platoniciens ont souvent un rôle fonctionnel bien précis : ils nous livrent des informations qui aident à comprendre la suite des débats, en nous faisant lire le texte dans une certaine perspective. Le prologue de l'*Euthyphron* constitue, dans ce sens, une preuve aussi convaincante que possible. Il occupe presque le quart du dialogue[1] et présente amplement, et avec une préoccupation singulière des petits détails, deux cas particuliers qui orienteront la discussion sur la piété. Je traiterai dans ces pages du décor, des cas de Socrate et d'Euthyphron, et de la distribution des personnages.

LE DECOR

Les premiers mots du dialogue (Τί νεώτερον... γέγονεν..., 2a1) font voir la surprise d'Euthyphron : Socrate a quitté son espace familier, propice à l'entretien philosophique (διατριβή, 2a2) et se trouve devant le Portique royal[2]. Ce passage nous rappelle le début de l'*Apologie* : le Lycée mentionné dans l'*Euthyphron*, l'*agora* et les comptoirs des marchands dans l'*Apologie* (17c8-9), représentent pour Socrate le cadre de ses conversations habituelles; en revanche le siège de l'Archonte-roi et le tribunal sont des espaces étrangers au philosophe et au débat philosophique.

Les deux oeuvres sont d'ailleurs des oeuvres consécutives d'après la chronologie dramatique des dialogues[3]. La surprise d'Euthyphron, qui n'arrive pas à associer la personne de Socrate à une affaire litigieuse (2a3-4, b1-2), renvoie aux circonstances assez difficiles à comprendre du procès et de la condamnation du philosophe. En fait, la discussion imaginée dans l'*Euthyphron* (qui a lieu en dehors du Portique) représente *le dernier épisode* dans une série de confrontations évoquées par le passage de l'*Apologie* 21b-22e, qui raconte l'examen des prétendus

[1] Il constitue le prologue platonicien le plus long par rapport aux dimensions du texte tout entier.

[2] On sait, grâce à Aristote, *Const. Athén.*, LVII 2, que les accusations d'impiété tenaient à la juridiction de l'Archonte-roi.

[3] Diogène Laërce, III 61–62, mentionne que certains exégètes (il nomme Aristophane le grammairien) ont distribué des dialogues au nombre de 15 en trilogies. Conformément au critère de la continuité dramatique, l'*Euthyphron* et l'*Apologie* font cortège au *Théétète* (à la fin duquel Socrate se met en route vers le Portique royal) dans la quatrième trilogie. Le *Criton* (discussion en prison) et le *Phédon* (dernier débat et mort du maître) suivent, dans la cinquième trilogie, l'*Euthyphron* et l'*Apologie* (placés dans la quatrième) et complètent la liste des quatre dialogues dits « apologétiques » (cf. III, 58 : conformément à une autre classification, ces dialogues forment une tétralogie à part).

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 271–286

https://biblioteca-digitala.ro

connaisseurs. En effet, le procès dont traite l'*Apologie* n'est pas l'occasion d'un débat philosophique proprement dit, mais la conséquence dramatique des confrontations antérieures ; ensuite, les dialogues *Criton* et *Phédon* présentent des discussions entre des amis. Par contraste, le « spécialiste » que veut être Euthyphron représentera l'image fidèle du faux connaisseur qui subit (sans résultat, comme dans d'autres cas) l'ἔλεγχος socratique. Socrate va démasquer, une fois de plus, l'ignorance tenue pour la science, et Platon a voulu que la dernère confrontation de ce genre traitât de la piété. Il convient d'insister sur ce fait : examiner ce qu'est la piété signifierait, pour l'auteur, éclairer les motivations du procès et faire justice à son maître. L'*Euthyphron* développe donc le sujet de la piété dans un contexte qui permet l'examen critique de cette notion.

SOCRATE ET SON CAS

Ayant probablement à l'esprit son propre cas[4], Euthyphron s'intéresse d'abord non à l'accusation portée contre Socrate, mais au nom de l'accusateur. Platon met ainsi en discussion le personnage de Mélétos, qui sera très présent dans le prologue. On verra, en effet, que la présentation du cas de Socrate se fait par rapport aux attitudes de deux personnages, Mélétos d'abord, ensuite Euthyphron.

Mélétos est caractérisé comme νέος ... καὶ ἀγνώς (2b8) ; Euthyphron ne le connaît point (2b12), et Socrate lui-même le connaît assez peu (2b7) ; enfin, son physique est assez désagréable (2b10-11).

Cette image plutôt défavorable contraste apparemment avec les éloges qui suivent. Sans répondre directement à la question d'Euthyphron : « de quoi peut-il t'accuser ? », Socrate décrit Mélétos comme un homme savant (σοφός, 2c5) qui possède *une connaissance généralement applicable* : il sait comment on corrompt les jeunes gens et qui sont ceux qui les corrompent (2c3-5). En comprenant (κατιδών[5]), grâce à cette connaissance générale, que Socrate corrompt les jeunes gens du fait de son d'ignorance (ἀμαθία), il décide d'accuser celui-ci devant la cité (2c5-8). Posséder la connaissance d'une chose tellement importante (τοσοῦτον πρᾶγμα, 2c3), fait remarquable en soi (οὐ φαῦλον, 2c3), signifie aussi pouvoir s'exprimer en véritable homme politique (2c8-d1). Mélétos prendra soin des jeunes gens d'abord, puis des gens plus âgés, et sera pour la cité la source des plus nombreux et grands biens (πλείστων καὶ μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος, 3a3-4).

Platon sait suggérer beaucoup en peu de lignes. Notons que Mélétos est crédité d'une connaissance d'ordre général (il sait comment on corrompt les jeunes gens) qui lui permet d'identifier un cas particulier (Socrate corrompt les jeunes

[4] Euthyphron est aussi impliqué dans un procès (2a) dont l'élément de surprise est constitué par la personne de son adversaire (4a).

[5] Le même verbe est utilisé à la fin du prologue (5c7), toujours en rapport avec Mélétos : « il m'a pénétré profondément », « il a bien compris ce qui se passe avec moi... » .

https://biblioteca-digitala.ro

gens) et d'agir en connaissance de cause. Il est question ici de trois éléments d'un schéma qui doit assurer l'action correcte ; c'est précisément ce type de schéma que Socrate voudra imposer à Euthyphron comme condition pour pouvoir juger ensemble le caractère pieux ou impie des actions. Ainsi, il assume que Mélétos se guide dans son action (donnée comme correcte pour l'instant, car Socrate n'essaie point de se disculper) exclusivement d'après ses connaissances (générale : connaître X, et particulière : reconnaître des instances de X)[6]. À ces connaissances Socrate oppose son ἀμαθία, seule responsable de sa faute envers les jeunes gens[7]. Les mauvaises intentions, les intérêts personnels sont exclus d'une discussion qui veut faire ressortir nettement l'opposition entre la connaissance, cause des actions correctes, et l'ignorance, cause des actions fautives.

Jusqu'à quel point faut-il prendre au sérieux ce que Platon nous dit dans ces passages ? D'abord, il faut le croire quand il parle de la corruption des jeunes gens comme d'une affaire « d'aussi grande » importance. Socrate était réputé pour avoir beaucoup de jeunes disciples. Dans l'*Apologie*, il affirme les avoir influencés positivement (33c-34b) et il demande à Mélétos de reconnaître l'importance qu'il faut assigner à l'éducation de la jeunesse (24c-d). De même, le *Lachès* montre que la préoccupation chez Socrate de l'amélioration des jeunes gens était bien connue (180c, cf. *Charmide* 156a). Ainsi, agir dans un domaine d'une telle importance réclame, en vérité, des connaissances propres à éviter des conséquences graves. On comprend ainsi l'intérêt de Platon pour le problème du savoir, qui est distingué des aspects tenant des motivations subjectives. Posséder une connaissance est chose très remarquable ; cette connaissance est d'autant plus nécessaire à l'homme politique ; l'action politique fondée sur la connaissance constitue la source des plus grands biens pour la cité – toutes ces affirmations de Platon peuvent être prises au pied de la lettre.

L'ironie des passages en question consiste bien sûr à attribuer cette connaissance à Mélétos. Ce faisant, Platon a voulu créer un personnage en quelque sorte semblable à celui d'Euthyphron, le « connaisseur », et anticiper ainsi une opposition qui se fera jour au long du dialogue. La vraie opinion que Socrate se fait sur son accusateur se trouve dans l'*Apologie* : en 23c, 25b, 26b, Mélétos est accusé d'avoir simulé le plus grand intérêt pour des choses dont il ne s'est jamais soucié[8].

[6] Les gestes supposent des motivations, qui peuvent avoir des raisons différentes. Socrate exclut délibérément des motivations de Mélétos tout intérêt personnel et lui attribue un but noble : vouloir agir correctement. L'ironie est évidente, et l'*Apologie* (23e) reconnaît en Mélétos un représentant de ceux qui sont devenus, en subissant l'ἔλεγχος socratique, les ennemis personnels du philosophe.

[7] La discussion sur l'ignorance renvoie à l'argumentation de l'*Apologie* (26a) où Socrate s'efforce de prouver que, s'il est coupable de corrompre la jeunesse, il le serait à titre involontaire. L'argumentation est fallacieuse, mais la conclusion qu'on peut tirer de là – que nul ne fait le mal volontairement –, se retrouve dans d'autres dialogues platoniciens, et non seulement dans ceux dits « socratiques » (voir les *Lois*, 860d7 : « C'est donc involontairement que paraîtrait faire son injustice l'injuste... », trad. A. Diès).

[8] Cf. le même jeu de mots entre le nom de Mélétos et le verbe « se soucier » dans l'*Euthyphron* (ἐπιμελέομαι, 2d2, 3a3). Il constitue l'une des façons dont Platon souligne la portée ironique de ses affirmations.

https://biblioteca-digitala.ro

Dans l'*Euthyphron*, l'auteur obtient un bel effet en contrastant les connaissances de ce jeune inconnu et l'ignorance du vieux philosophe[9].

Qu'il comprenne ou non l'ironie de Socrate, Euthyphron est d'un autre avis sur le cas en discussion. Il soutient qu'accuser Socrate d'avoir corrompu la jeunesse signifie commettre une injustice (ἀδικεῖν) et nuire (κακουργεῖν, 3a8) à la cité. Et cela, car Mélétos s'est attaqué dès le début à ce que la cité a de meilleur (ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι[10], 3a7-8). Cette affirmation est digne d'intérêt, car elle évoque ce que Socrate affirme au sujet de sa propre personne dans l'*Apologie* : il n'y a rien de meilleur pour la cité que son activité philosophique (30a)[11]. Enfin, Euthyphron veut savoir par quoi précisément Socrate corrompt les jeunes gens.

On voit comment le dialogue acquiert progressivement son objet. L'ignorance de Socrate, responsable de la corruption de la jeunesse, consisterait à fabriquer des dieux nouveaux et à ne pas croire aux anciens (καινοὺς ποιοῦντα θεούς, τοὺς δ'ἀρχαίους οὐ νομίζοντα, 2b2-3). Ce fragment renvoie à l'*Apologie*, 24b8-c1, qui, d'après Platon, reproduit « à peu près » le texte formel de la plainte. Notons que, dans les deux textes, l'accusation concernant la corruption des jeunes gens précède celle qui vise les dieux[12]. Mais l'*Euthyphron* dérive explicitement le premier grief du deuxième[13] et, vu que ce deuxième grief justifie principalement la γραφὴ ἀσέβεια, le débat se place sur le terrain de la piété.

[9] Renverser les positions signifierait attribuer à Mélétos une fausse connaissance et à Socrate une vraie connaissance. Pourtant, le texte ne permet pas une telle interprétation, car Socrate affirme formellement son ignorance et préserve cette position jusqu'à la fin du dialogue. Le contraste vise donc, comme dans l'*Apologie*, l'ignorance qui se présente comme connaissance et l'ignorance consciente de soi.

[10] L'interprétation de ce proverbe est donnée par M. Croiset, *Platon. Oeuvres complètes*, I, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 185, note 1.

[11] Pour E. Chambry, *Platon. Premiers dialogues*, Paris, Flammarion, 1967, (I[e] éd. 1936), p. 182, la citation du proverbe de 3a7-8 prouve qu'en dépit de l'admiration qu'il avait de lui-même, Euthyphron se reconnaîtrait inférieur à Socrate. Cette interprétation est difficile à soutenir, étant donné la position qu'Euthyphron assume tout au long du dialogue. Il est le spécialiste qui accepte Socrate comme disciple et qui reste confiant au sujet de sa science à la fin du débat. Qui plus est, il suggérera en 9b que Socrate n'est pas très habile à comprendre ses idées. Comment expliquer alors le passage 3a7-8? D'abord, il faut noter que l'attitude d'Euthyphron envers Socrate est, dans les premières séquences de leur conversation, extrêmement aimable. Il sympathise avec son interlocuteur et lui en fait part même avant de connaître toutes les circonstances de son cas (2a, 3a). La formule en question pourrait être l'expression généreuse de cette sympathie. D'autre part, ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι pourrait avoir un sens générique : « commencer avec les gens les meilleurs ». Socrate lui-même utilise quelques lignes plus haut le pluriel ἡμᾶς (3a1) pour désigner ceux qui sont visés par les accusations de Mélétos, quoiqu'une seule personne ait été en question. De même, Euthyphron peut avoir à l'esprit les sages de la cité, au nombre desquels il compte Socrate, et assurément lui-même. Cette interprétation est d'ailleurs en accord avec la suite de la discussion (voir 3b-c).

[12] L'*Apologie* parle des dieux auxquels croit la cité (θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει) et des divinités nouvelles (δαιμόνια καινά).

[13] Si une telle dérivation n'existe pas dans l'*Apologie*, 24b8-c1, elle est toutefois présente plus loin dans cette oeuvre, en 26b2-6.

https://biblioteca-digitala.ro

Le cas de Socrate se construit jusqu'à ce moment par rapport à l'attitude de Mélétos, traduite dans ses accusations. Dans ce qui suit, le point de référence sera Euthyphron. Celui-ci croit reconnaître dans le δαιμόνιον socratique la cause des accusations et trouve en cela une similarité avec sa propre situation. Il parle parfois dans l'Assemblée sur les choses divines (τὰ θεῖα) et a l'habitude de prédire l'avenir (προλέγω, 3b10), mais les gens se rient de lui et le tiennent pour fou (μαινόμενος, 3c1), en dépit de la vérité de ses prédictions. Euthyphron veut souligner deux points : ce sujet se prête aux calomnies (εὐδιάβολα, 3b8) auprès de la foule ; les gens envient ceux qui, comme Socrate et Euthyphron, ont un don particulier dans ce domaine (φθονοῦσιν ἡμῖν πᾶσι τοῖς τοιούτοις, 3c2-3). On dira donc qu'Euthyphron considère le don de Socrate comme tout aussi réel que le sien[14]. Évidemment, il tient le philosophe pour innocent : Mélétos ne fait que le calomnier (διαβάλλω[15]) devant le tribunal (3b7-8).

On ne sait pas si Socrate voit aussi dans le δαιμόνιον la cause de ses ennuis, car il ne se prononce pas à ce sujet[16]. Il tient juste à faire une précision : ce n'est pas l'habileté quelconque d'une personne qui irrite les Athéniens, mais l'essai de faire partager cette habileté à d'autres gens. Là où Euthyphron avait insisté sur la similarité de leurs cas, Socrate fait apparaître une différence substantielle. Euthyphron n'est pas une personne aussi sociable que Socrate et ne veut pas transmettre ses connaissances (3d5-6). Par contre, du fait de son « humeur sociable » (φιλανθρωπία), le philosophe parlera avec effusion (ἐκκεχυμένως) à quiconque voudra l'écouter (3d6-9). Notons que Socrate quitte le registre des dons particuliers (la capacité de prédiction, le signe démonique) et insiste sur le problème de la sagesse (σοφία, 3c8, d6) et de sa transmission. Ce qu'il soutient constitue, me semble-t-il, la justification du dialogue – et non seulement de ce dialogue-ci : malgré les risques encourus, il faut soumettre à un examen critique ses propres idées tout comme celles des autres. On y touche toujours le problème du savoir : le savoir ne s'affirme pas, il se prouve. Suggérée de manière générale, cette idée ne tardera pas de trouver son application dans l'*Euthyphron*[17].

[14] M. L. MacPherran, *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, The Pennsylvania State Univesity Press, 1996, p. 33 : « Euthyphro sees Socrates as a kindred spirit (...) because Socrates, like himself, is something of a diviner (...) while Euthyphro predicts future events for the benefit of the Assembly, Socrates is himself the privileged recipient of a predictive 'divine sign' that warns him away from unbeneficial courses of action ».

[15] Cf. *Apologie*, 19b1-3 : Socrate considère que Mélétos se rend coupable de calomnie envers lui.

[16] Platon fait qu'Euthyphron accentue le rôle du démon pour rapprocher les cas des deux interlocuteurs. Le procès a dû avoir toutefois des causes plus complexes, donc le silence de Socrate est justifié.

[17] En même temps, en parlant de la transmission du savoir, Socrate fait une allusion assez évidente au grief de corruption des jeunes gens. Il montre apparemment plus d'intérêt pour ce grief que pour celui visant le démon (voire la note précédente). On pourrait expliquer ce fait par l'intérêt que Platon accorde, au long du dialogue, au problème de l'*action*. Posséder un savoir signifie pouvoir apprécier les actions (y compris celles de Mélétos, Socrate, Euthyphron) et agir correctement. Socrate demandera dès le début du débat philosophique « qu'est-ce que l'action pieuse » (5c-d) et finira par s'interroger sur le caractère de l'action d'Euthyphron (15d).

https://biblioteca-digitala.ro

La présentation du cas de Socrate finit par une question inquiète. Si les Athéniens prennent les choses au sérieux, qu'arrivera-t-il au tribunal? Personne ne peut le savoir, sauf les devins comme Euthyphron (3e2-3). Ce passage suscite deux observations. D'abord, en contredisant la confiance tranquille d'Euthyphron (3e7-8), Socrate anticipe ici, comme dans le *Gorgias* (484d-e, 486a-b), sur le résultat du procès : le philosophe ne peut pas faire triompher sa cause devant le tribunal populaire. En second lieu, ce passage contient une ironie à l'adresse du μάντις (3e3) Euthyphron et des devins en général. Platon sera conséquent dans cette attitude : les *Lois*, oeuvre de vieillesse, réservent les plus dures punitions aux μάντεις qui ruinent particuliers, familles, cités (909b-c)[18].

Pour conclure, Platon construit le cas de Socrate en utilisant des similarités et des contrastes relatifs aux personnages et aux situations. Par rapport à Mélétos, le "connaisseur" qui sait comment agir et passe pour un bienfaiteur de la cité, Socrate serait l'ἀμαθές qui agit incorrectement et constitue un péril pour ses concitoyens. Des touches ironiques, des remarques trop évidemment appuyées soulignent le comique de la situation. Par rapport à Euthyphron, Socrate est à la fois semblable et différent. Les deux possèdent des dons particuliers qui suscitent l'envie des gens ordinaires. La différence consiste dans ce que cette envie s'avère dangereuse pour Socrate seulement, dont l'activité philosophique (son ἔλεγχος permanent) contraste avec la réserve qu'Euthyphron s'impose dans le partage de ses connaissances. Dès lors, ce qui rapproche les deux personnages est moins pertinent que ce qui les sépare (et c'est ainsi que Socrate se trouve devant le Portique royal comme accusé, tandis qu'Euthyphron est, on le verra, accusateur dans son procès). L'analyse du cas d'Euthyphron offrira d'autres points de comparaison entre les deux situations.

EUTHYPHRON ET SON CAS

On a appris déjà qu'Euthyphron est un μάντις (3e3), que ses prédictions n'ont pas de succès auprès de ses concitoyens[19], qu'il se montre bienveillant envers Socrate. Avant d'insister sur la présentation du personnage, nous devons faire appel aux références extérieures à notre dialogue.

[18] W. K. C. Guthrie, *The History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge, London, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1975, p. 34, note 1 : « The *Euthyphro* (...) seems to mark the first of Plato's several attacks on fraudulent and / or unjust divination and 'magic' ».

[19] M. Croiset, *op. cit.*, p. 179, suggère que, tenu parfois pour insensé, Euthyphron était dans d'autres occasions écouté avec faveur. Pourtant, le passage 3b9-c1 est formel : l'utilisation de ὅταν (« quand », « aussi souvent que », « autant de fois que ») montre que la réaction défavorable recueillie par le devin est permanente. M. L. MacPherran, *op. cit.*, p. 184, note 18, est probablement plus proche de la vérité en affirmant que cette réaction indique « the popular regressive interest in magic and foreign religious imports (...) that marked the end of the fifth century in Athens ».

https://biblioteca-digitala.ro

Nous connaissons Euthyphron par deux textes platoniciens, l'*Euthyphron* et le *Cratyle*[20]. Dans ce dernier dialogue, Platon attribue à son inspiration non humaine la démarche concernant la rectitude des noms. De six références, deux contiennent des informations plus pertinentes. On apprend en 396d-e qu'Euthyphron est du dème de Prospalte, qu'il est inspiré par la divinité (ἐνθουσιάζω) et possède une sagesse divine (δαιμόνια σοφία). Il s'est emparé de l'âme de Socrate qui doit, pour s'échapper, se purifier à l'aide d'un prêtre ou d'un sophiste. Le fragment 399e-400a montre qu'Euthyphron a des disciples (οἱ ἀμφὶ Εὐθύφρονα).

En dépit de la précision concernant l'origine d'Euthyphron, il est difficile de dire si ce personnage a vraiment existé. Le fait qu'il apparaît dans deux dialogues n'exclut pas la possibilité que Platon l'ait inventé en lui attribuant un certain rôle[21]. En tout cas, si l'on tient compte des éléments communs au *Cratyle* et au prologue de l'*Euthyphron*, le personnage – fictif ou historique – a une relation spéciale avec la divinité (d'où sa capacité de prédire l'avenir) et possède une sagesse (σοφία ; peut-être est-ce à cause de ce dernier élément que le sophiste est tout aussi approprié pour purifier Socrate que le prêtre, cf. *Cratyle* 396d-e).

En revenant au cas d'Euthyphron, notons que celui-ci est accusateur dans un procès privé (δίκη, 3e7, cf. 2a4), tandis que Socrate est impliqué dans une poursuite criminelle (γραφή, 2a6)[22]. Le devin accuse son propre père, ce qui peut passer pour un geste fou (le verbe μαίνεσθαι de 4a1 renvoie à μαινόμενος, terme utilisé par les gens du commun pour caractériser Euthyphron, 3c1). L'accusation vise un crime supposé ; il s'agit donc d'une δίκη φόνου, cas atypique : vu que la victime ne peut pas poursuivre le meurtrier, il n'est pas question d'une affaire privée proprement dite[23].

[20] Diogène Laërce, II 29, mentionne lui aussi Euthyphron en assurant que Socrate l'a convaincu de ne plus accuser son père ; mais le texte du dialogue ne justifie point cette affirmation. Il est improbable que Diogène Laërce ait eu d'autres sources contemporaines de Platon ; il a dû simplement se méprendre sur le message de l'*Euthyphron*.

[21] A. E. Taylor, *Plato. The Man and this Work*, London, Methuen & Co., 1977, (I[e] éd. 1926), p. 146 et M. Croiset, *op. cit.*, p. 179, soutiennent fermement l'historicité du personnage. E. Chambry, *op. cit.*, p. 181 et Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 144, inclinent aussi, mais avec une certaine circonspection, à accepter la thèse de l'historicité. L. Versényi, *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's « Euthyphro »*, Lanham, New York, London, University Press of America, 1982, p. 26, considère qu'Euthyphron est un personnage fictif ; M. L. MacPherran, *op. cit.*, p. 31, note 8, montre que cette question n'a pas encore trouvé sa réponse. Les commentateurs s'accordent plus facilement pour identifier le personnage du *Cratyle* avec celui de l'*Euthyphron*.

[22] D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London, Thames and Hudson, 1978, p. 52 : « The word for a case is *dike*, and the broadest distinction is between a private case (*dike idia*) and a public case (*dike demosia*) (...) The most ordinary type of public case was *graphe*« . S'il est ainsi, la distinction de Platon n'est pas très exacte, mais il s'est fait assurément comprendre ; il faut noter que les commentateurs modernes aussi utilisent souvent cette distinction imparfaite entre les cas privés (δίκαι) et publics (γραφαί).

[23] *Ibidem*, p. 59.

https://biblioteca-digitala.ro

Socrate souligne pleinement le caractère inédit de la situation : se débrouiller en de telles circonstances exige des qualités spéciales. Ce passage (4a11-b2) est riche de contenu : on lit que la foule ne sait pas comment agir dans ce genre de cas qui réclament d'être vraiment avancé (πόρρω) en sagesse. Platon joue ici sur plusieurs aspects. Il soulève le problème du savoir (de la sagesse) d'Euthyphron en le rapportant au cas de celui-ci. Il accentue l'importance de l'action correcte et répète ainsi le raisonnement fait dans le cas de Mélétos. Par là, il met sur le même plan Mélétos et Euthyphron, les deux sages dont les connaissances leur permettent d'agir correctement. Enfin, il insiste sur ce qui sépare Euthyphron de la foule et suggère clairement que les gens du commun ne seront pas d'accord avec l'action du devin.

La réponse d'Euthyphron (πόρρω μέντοι, 4b3) le place à côté d'un Hippias, d'un Ion, d'un Thrasymaque, etc., personnages qui s'avèrent, aux débuts des discussions, très confiants au sujet de leur savoir. Face à cette confiance, Socrate se situe pour un moment sur les positions du sentiment commun : du moins, dit-il, la victime devait-elle être un parent d'Euthyphron (4b4-6). Le devin rejette non seulement la supposition, mais aussi le principe qui la fonde. Sa réponse (4b7-c3) contient quelques éléments d'intérêt sur lesquels je reviendrai. Notons pour le moment que les répliques de Socrate (« ton propre père ? » ; « cette situation réclame une sagesse particulière de ta part » ; « la victime est assurément de tes parents ») préparent le lecteur à la confrontation avec un cas singulier.

Il faut connaître les circonstances de ce cas qui a suscité beaucoup d'intérêt parmi les exégètes modernes[24]. Un mercenaire (πελάτης) au service de la famille d'Euthyphron se querelle avec un serviteur et, en état d'ivresse, le tue. Le père d'Euthyphron fait jeter le meurtrier dans une fosse, les mains et les pieds liés, et envoie quelqu'un à Athènes pour demander l'avis des exégètes sur cette affaire (qui se passe à Naxos[25], sur une propriété de la famille). Il ne se soucie point du fait

[24] Certaines d'eux plaident pour son authenticité, par exemple A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 146 : « ...the situation is too *bizare* to be a natural fiction » et M. Croiset, *op. cit.*, p.180 : « Comment croire que Platon eût imputé une si étrange action à un personnage réel, si elle n'eût fait scandale en son temps ?» ; voir dans le même sens E. Chambry, *op. cit.*, p. 181–182 et Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la 'doxa'*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 51. Néanmoins, le caractère très particulier du cas n'est pas un argument suffisant pour soutenir son historicité car, on le sait, Platon possédait une habileté unique pour imaginer des situations. Pour quelques opinions plus circonstanciées à ce sujet, voir E. Méron, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, p. 181, note 65, C. J. Rowe, *Plato*, Brighton, Harvester Press, 1984, p. 29 et L. Versényi, *op. cit.*, p. 37.

[25] Les commentateurs ont remarqué un anachronisme : Naxos n'était plus l'alliée d'Athènes dès 405–404 av. Jésus Christ, donc il y aurait un laps de temps de quatre ou cinq ans entre le déroulement des événements et l'introduction de la plainte. Plusieurs solutions ont été proposées pour résoudre cette difficulté. W. D. Furley, « The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogues », *Phronesis*, XXX, 1985, p. 202, note 5, considère que la révision de lois de 403/2 a empêché Euthyphron d'agir plus vite. R. E. Allen, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 21, note 3, suppose que la famille d'Euthyphron aurait pu garder ses propriétés après la révolte de Naxos. Cette hypothèse est rejetée par S. Panagiotou, *Plato's* ***Euthyphro*** *and the Attic Code on Homicide*, in « Hermes », CII, 1974, p. 424 : l'auteur rappelle que le père d'Euthyphron

https://biblioteca-digitala.ro

qu'entre-temps le mercenaire aurait pu mourir (de faim, froid etc.), et c'est justement ce qui advient (4c3-d5).

Euthyphron décide d'accuser son père. Indignés, ses parents le combattent par trois arguments (4d5-e1) pris dans des registres différents. Ils soutiennent d'abord que le vieillard n'a pas à proprement parler tué le mercenaire. Cet argument a le mérite d'essayer une interprétation objective des faits[26]. Ensuite, ils accentuent le fait que la victime était elle-même meurtrier, ce qui peut constituer un motif de ne se pas soucier d'elle. Pour les parents d'Euthyphron (mais non nécessairement pour le tribunal), cet aspect se veut une sorte de circonstance atténuante. Il s'agit néanmoins d'une considération subjective à laquelle on pourrait ajouter d'autres du même genre : la victime était une personne de condition inférieure et un ivrogne. On affirme enfin qu'il est impie (ἀνόσιον, 4d10) qu'un fils accuse son père. C'est précisément cette considération, toujours subjective (on peut y ajouter que le père est extrêmement âgé, 4a4) qui frappe les consciences, anciennes mais aussi modernes[27].

Ces trois arguments, qui constituent un tout assez incohérent, nous aident à comprendre la ligne de Platon pour un cas aussi compliqué. Les circonstances du cas nous font voir que les idées d'Euthyphron différaient substantiellement de celles partagées par ses parents et concitoyens (cf. 4a11-b1). À vrai dire, nous ne savons pas si l'action d'Euthyphron était *possible* de point de vue légal : étant donné la pauvreté des sources, les commentateurs ont formulé des réponses contradictoires à ce sujet[28]. Mais nous pouvons être sûrs que l'immense majorité des Athéniens auraient refusé de défendre un étranger contre un de leurs parents. Le fait que la culpabilité de l'accusé est discutable singularise d'autant plus l'action très tranchée d'Euthyphron.

veut consulter les exégètes d'Athènes, ce qui montre qu'Athènes pouvait encore décider en matière de procédure légale et religieuse dans un cas ayant lieu à Naxos. R. G. Hoerber, *Plato's* ***Euthyphro***, in « Phronesis », III, 1958, p. 97, soutient qu'Euthyphron aurait pu simplement attendre toutes ces années, afin d'être sûr que la décision adoptée sera la meilleure. Ce fait montrerait qu'il est un superstitieux avec des tendances orphiques : il décide en fin de compte d'agir pour s'assurer une destinée heureuse dans une vie future. Le même auteur propose une deuxième explication, plus proche peut-être de la vérité : Platon veut montrer par cet anachronisme que la situation présentée est fictive (voir le même procédé dans le *Ménexène*, cf. le cas d'Aspasie).

[26] Objective, mais non nécessairement correcte. S. Panagiotou, *op. cit.*, p. 421, rappelle que le père d'Euthyphron avait envisagé la possibilité de la mort du mercenaire. Ainsi, Euthyphron accuserait son père de « negligence with the intent to harm and / or to kill ».

[27] Y. Brès, *op. cit.*, p. 116 : « Visiblement, Euthyphron manque de bon sens... ».

[28] M. L. MacPherran, *op. cit.*, p. 32 : « By suing his own father, that is, by acting as though he is an aggrieved relative of his labourer, Euthyphro is proceeding contrary to all legal custom. » S. Panagiotou, *op. cit.*, p. 431, affirme, par contre, que le code de Dracon, qui régularise les question relatives à l'homicide, « is not a document which states who is entitled to prosecute. It rather prescribes as to whose duty it is to prosecute. » Cela veut dire que les parents de la victime sont obligés de la venger, tandis que les autres gens ont simplement cette possibilité. Cf. D. M. MacDowell, *op. cit.*, p.59 : « whether a non-relative was allowed to be the prosecutor is disputed ».

https://biblioteca-digitala.ro

En fait, quels sont le but et la justification de cette action? Revenons et regardons de plus près les passages 4b7-c3. Euthyphron soutient qu'il ne faut pas instituer des distinctions entre les parents et les étrangers, mais tenir compte de cela seulement (τοῦτο μόνον) : si le meurtrier a tué en conformité avec la justice (ἐν δίκῃ). Sinon, il faut le poursuivre (ἐπέξειμι), fût-il de ceux dont on partage le foyer et la table (συνέστιός σοι καὶ ὁμοτράπεζος). Car la souillure (τὸ μίασμα) est égale (ἴσον) pour toi et pour lui si tu sais (σύνοιδα) ce qu'il a fait et ne purifies (ἀφοσιόω) pas ta propre personne et la sienne (σεαυτόν τε καὶ ἐκεῖνον) en le poursuivant.

De ces faits, on n'a pas de raisons de croire qu'Euthyphron ait envisagé comme but nécessaire de son action la *condamnation* de son père. En 5b5, Socrate traduit à sa manière l'intention du devin, en affirmant qu'il veut avertir (νουθετέω) et punir (ou faire du tort à, κολάζω) son père, mais Euthyphron ne dit point cela lui-même. Dans les passages 4b7-5c3, il utilise le même verbe, ἐπέξειμι, qu'il s'agisse de poursuivre un meurtrier en général (b10) ou le parent meurtrier (c3). Ainsi, poursuivre judiciairement le coupable serait, pour Euthyphron, une action suffisante.

Mais à quel titre au fond? Les commentateurs modernes ont accentué la peur qu'Euthyphron aurait eu de la souillure. Sans doute cet aspect est-il d'importance : la souillure accompagne l'homicide, délibéré ou accidentel, en touchant la famille de la victime et celle du meurtrier[29]. Ainsi les exégètes ont-ils justifié le geste d'Euthyphron par le désir de se purifier lui-même[30], mais aussi son père[31].

Néanmoins, les mots d'Euthyphron infirment partiellement cette conclusion. Observons d'abord cette précision : la souillure vient du fait que tu refuses d'accuser ton parent tout en *sachant* (συνειδώς, 4c1) qu'il est coupable. Pourtant, le fait en soi de tuer attire inévitablement la souillure sur la famille du meurtrier ; ici Euthyphron semble introduire dans l'équation un élément nouveau. Remarquons ensuite que la première partie de l'argumentation d'Euthyphron (4b7-10) est suffisamment cohérente en soi : on n'a pas besoin, pour la comprendre, de recourir aux aspects envisagés dans la deuxième partie (b10-c3). Euthyphron affirme : 1) que la personne de la victime n'a rien à voir avec la discussion et 2) qu'il faut se poser une seule question : si le meurtrier a agi en conformité avec la justice. Si la réponse est affirmative, 2a) il n'y a plus rien à dire ; dans le cas contraire, 2b) il faut poursuivre le meurtrier, dont la culpabilité est établie en se rapportant

[29] W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, IV, p. 109.

[30] A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 147.

[31] M. L. MacPherran, *op. cit.*, p. 32 ; W. E. Mann, *Piety : Lending a Hand to Euthyphro*, in « Philosophical and Phenomenological Research », LVIII, 1998, p. 134 – l'auteur soutient qu'accuser (donc purifier) son père était pour Euthyphron un geste obligatoire de piété filiale. W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, IV, p. 109 et Ch. H. Kahn, *Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus ?*, in *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 56, insistent toujours sur les aspects liés au μίασμα, sans préciser si la purification qu'Euthyphron a eu en vue le vise exclusivement ou non. En tout cas, le texte platonicien est assez clair : il faut se purifier soi-même, mais aussi l'autre personne (4c3).

https://biblioteca-digitala.ro

exclusivement au critère de la justice. La proposition 2b) est complétée par une formule concessive (introduite par ἐάν περ) : 2b') même s'il partage le foyer et la table avec toi. 2b') est en rapport avec 1) ; prises ensemble, les deux affirmations tentent à rejeter tout élément subjectif (qui est la victime? qui est le coupable?) Et c'est à peine par l'entremise de 2b') qu'Euthyphron introduit le problème de la souillure, qui fonctionne comme une illustration d'un cas particulier.

Je ne veux pas contester l'intérêt d'Euthyphron pour les aspects visant la souillure ; en définitive, ce cas particulier est son *propre* cas. Outre cela, le spécialiste ne pouvait pas ignorer un aspect dont les gens ordinaires connaissaient l'importance[32]. Je veux pourtant faire observer que les propositions de 1) à 2b') ne font aucune mention de la souillure, mais insistent sur un principe, celui de la justice, qui ne permet aucune considération subjective. Le noyau du petit discours d'Euthyphron consiste dans ces propositions. Si l'on veut une confirmation dans ce sens, on la trouvera dans les passages 5d7-6a5, qui présentent le premier essai d'Euthyphron de définir la piété. Cette première réponse part du cas même du devin, mais joint à l'homicide d'autres catégories d'infractions. On retrouve ici l'intérêt d'Euthyphron pour la justice, illustrée en général par Zeus et en particulier par sa propre action. Il insiste toujours sur l'unicité du critère à utiliser – la justice des actions ; que le coupable soit ton père ou ta mère, cela n'a point d'importance. Quant au sujet de la souillure, Euthyphron n'en dit aucun mot dans ces passages.

Dans ces conditions, il me semble difficile d'affirmer, avec les commentateurs cités plus haut (cf. notes 30 et 31), que la peur de la souillure est, du moins principalement, quoique non exclusivement, responsable pour l'action d'Euthyphron. Assurément, celui-ci croit que la poursuite judiciaire purifiera sa propre personne et celle de son père. Mais on a vu que le problème de la purification, introduite en 4c1 pour discuter un cas particulier, ne constitue pas l'élément autour duquel l'argumentation se construit. Dans un contexte très proche, cet élément manque, tandis que le problème de la justice joue, dans les deux cas, le rôle prépondérant. Ce problème sera repris tout au long du débat philosophique, et il est bon de constater que c'est Euthyphron qui l'introduit, et avec beaucoup de force. Le but d'Euthyphron serait donc de se guider dans l'appréciation des actions d'après le critère de la justice et d'aligner sa propre action sur le même critère ; c'est-à-dire, d'être en toute circonstance en accord avec la justice, telle qu'il la conçoit.

[32] W. D. Furley, *op. cit.*, p. 206 cite, dans ce sens, Athéneus et les scholiastes d'Aristophane, qui font référence aux aspects visant le μίασμα en liaison avec une des fêtes les plus populaires des Athéniens, les Anthésteries. Au festival des χόες, les participants buvaient le vin dans des coupes individuelles, qui ne circulaient donc pas entre eux. On considérait qu'Oreste, qui avait tué sa mère, était ὁμοτράπεζος avec eux ; on voulait ainsi éviter la possibilité que tous soient atteints par la souillure. Il ne faut pas croire que le sujet de la souillure inquiétait seulement les gens ordinaires. Platon, par exemple, insiste longuement dans ses *Lois* sur la nécessité et les conditions précises de la purification (voir dans ce sens le livre IX, 865a-874b, qui traite des différentes catégories de meurtre et des purifications qu'elles exigent).

https://biblioteca-digitala.ro

On pourrait tout de même restituer au problème de la souillure son importance, mais ce n'est pas le même genre de souillure dont les commentateurs cités parlent. Il faut se rappeler qu'Euthyphron tient pour fautif celui qui, en sachant que son parent est coupable, en connaissance de cause, ne le poursuit pas en justice. Cette affirmation se trouve dans la deuxième partie de son argumentation (la discussion du cas particulier), mais on pourrait la mettre en accord avec la première partie aussi (la stipulation du principe général). Euthyphron veut dire, peut-être, que la souillure ne frappe ni indistinctement, ni (surtout) exclusivement les familles de ceux qui sont impliqués dans l'affaire. Que le meurtrier ou la victime soit ton parent ou un étranger, ta culpabilité consiste à reconnaître l'injustice sans la poursuivre ; ce fait même est suffisant pour te rendre impur. Cette interprétation fait fonctionner ensemble les aspects liés à la justice et à la souillure, mais attribue à Euthyphron une conception assez originale (et avancée) sur la souillure ; il faut la prendre à titre d'hypothèse. En tout cas, que cette hypothèse soit valable ou non, le geste d'Euthyphron semble solidement justifié par rapport au principe de la justice. S'il en est ainsi, il ne peut pas être question, dans son cas, d'un geste plutôt formel[33], mais de ce qu'on peut appeler un problème de conscience.

Pour finir avec la justification qu'Euthyphron donne à son action, il faut rappeler qu'il commence son petit discours par une critique de la position de Socrate (4b7). En assumant le « bon sens » commun, celui-ci avait suggéré que, vu la personne de l'accusé, la victime devrait être aussi un parent d'Euthyphron. En fait, on a des raisons de ne pas créditer Socrate de ce raisonnement. Comme je l'ai déjà dit, Platon a voulu souligner le caractère à part du cas en discussion, en attribuant pour un moment à Socrate l'étonnement de l'esprit commun face à une situation inaccoutumée. Un fragment du *Gorgias* (480c), qui présente des similarités évidentes avec le texte de l'*Euthyphron*, nous permet de connaître la vraie position de Platon à ce sujet. En répliquant à Polos, Socrate soutient qu'il faut accuser toute personne qui commet une injustice – y compris, si c'est le cas, soi-même, ses parents ou ses amis – et que le coupable doit être puni et guéri. À mon avis, on ne doit pas hésiter à choisir entre l'opinion exprimée dans l'*Euthyphron* et celle du *Gorgias*. La première tient seulement à une conjoncture ;

[33] Comme A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 147, le suggère, Euthyphron se proposerait simplement de faire passer la souillure sur les autorités, afin de pouvoir vivre en toute tranquillité avec son père et sa famille. Cf. P. T. Geach, *Plato's* ***Euthyphro.*** *An Analysis and Commentary*, in *Logic Matters*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 32 : « we may suppose Euthyphro to be well aware that his father would not in fact be in any serious legal danger ; the prosecution is just a gesture ». En ce qui me concerne, je pourrais toujours admettre qu'Euthyphron espérait l'acquittement de son père : vu que ce n'était pas à lui de prononcer une condamnation, il pouvait se dire que son geste était suffisant et en accord avec sa vision de la justice. Mais, sans se désintéresser de la situation de son père, il aurait dû trouver que cet aspect ne faisait point l'objet d'une discussion visant des principes. Son adhésion à un principe moral ne permettait pas à Euthyphron d'envisager son action comme un geste formel. (Certes, on pourrait objecter que cette adhésion n'est pas entièrement cohérente aussi longtemps qu'elle permet au devin d'évacuer l'aspect essentiel de la punition du coupable.)

https://biblioteca-digitala.ro

la deuxième se propose de combattre (sur un ton très sérieux) des interlocuteurs redoutables (les Sophistes), et offre une présentation plus détaillée de la vision platonicienne de la justice : la punition est nécessaire car indispensable à la guérison[34]. Ainsi, malgré les apparences, Euthyphron soutient une position que Socrate et Platon accepteraient volontiers ; la défense du principe exige d'éliminer toute considération subjective. En attribuant cette position à Euthyphron, Platon a voulu se focaliser sur ce personnage ; le lecteur avisé comprendra qu'Euthyphron et Socrate se situent, vis-à-vis d'un sujet délicat, sur une position commune qui les singularise parmi leurs concitoyens.

Revenons maintenant un peu en arrière et rappelons-nous le troisième argument des parents d'Euthyphron : il est impie qu'un fils accuse son père. Euthyphron réplique en affirmant que ses parents parlent sans savoir bien (κακῶς εἰδότες) ce qui est pieux et impie pour le divin (τὸ θεῖον, 4e1). Retenons cette précision : Euthyphron invoque l'autorité de la divinité en matière de piété[35] et suggère ainsi que les dieux et les hommes peuvent avoir des opinions bien différentes à ce sujet. Son arrière-pensée devient tout de suite évidente à l'aide d'une question de Socrate, qui veut savoir si son interlocuteur connaît assez bien les vues de dieux pour ne pas craindre de commettre lui-même une action impie. Euthyphron répond affirmativement : c'est lui qui sait exactement (ἀκριβῶς[36]) tout cela (τοιαῦτα πάντα, 5a2). En cas contraire, il ne serait utile à rien (οὐδὲν ... ὄφελος, 4e8), car ce savoir précisément le fait différer (διαφέρειν, 5a1) de la foule. Euthyphron réclame donc des connaissances exactes en matière de piété, connaissances fondées sur une compétence spéciale dans le domaine du divin.

Vu la réponse d'Euthyphron et la relative[37] similarité de leurs cas, Socrate, qui était déjà auparavant (ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ) intéressé par les choses divines (τὰ θεῖα, 5a6)[38], se propose de devenir le disciple de son interlocuteur. Ce fragment (5a3-c7) fait revenir en scène Mélétos, invité ici à renoncer à ses accusations ou alors à accuser Euthyphron, car celui-ci corromprait les vieillards

[34] Cette conception du rôle de la punition est développée dans les *Lois* (voir le X[e] livre), ce qui confirme que le fragment du *Gorgias* exprime en effet les vues de Platon.

[35] Ce qui constitue un point de départ dans la discussion : les définitions de la piété feront constamment appel à l'autorité divine.

[36] A. Gomez-Lobo, *Les fondements de l'étique socratique* (trad. N. Ooms), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 50 : « le contraire serait de savoir *tupoi*, 'à peu près', 'dans les grandes lignes' ». Pourtant, le contraire d'ἀκριβῶς est plutôt κακῶς, utilisé par Euthyphron en 4e1 pour exprimer le manque du savoir. Connaître « à peu près » est une prétention modérée.

[37] Relative, car Socrate est accusé d'impiété en justice, tandis que les parents d'Euthyphron se contentent de lui reprocher verbalement son impiété (supposée). Pourtant, comme M. L. MacPherran l'observe (*op. cit.*, p. 35, note 22), Platon semble suggérer qu'Euthyphron était aussi susceptible d'être poursuivi judiciairement (très probablement par une γραφὴ κακώσεως γονέων).

[38] Socrate peut être accusé d'ignorance (2c et suiv.), mais non de manque d'intérêt.

https://biblioteca-digitala.ro

(son propre père et Socrate). Dans cette dernière situation, affirme Euthyphron, Mélétos serait plutôt accusé qu'accusateur[39].

LA DISTRIBUTION DES PERSONNAGES : CONTRASTES ET SIMILARITES

Nous disposons à ce point d'assez d'éléments pour essayer d'analyser la distribution des personnages dans le prologue. Comme je l'ai déjà dit, Platon construit les personnages et les cas en jouant sur une série de contrastes et de similarités ; essayons, à partir de cette observation, de déchiffrer ses intentions.

On se souvient que Mélétos a été présenté comme détenant une connaissance d'ordre général qui lui permet d'agir correctement dans des cas particuliers. Euthyphron possède une connaissance du même genre : il est le spécialiste en τὰ θεῖα[40], ce qui lui donne la confiance d'agir dans un cas concret. Le cas d'Euthyphron est particulièrement compliqué. Cela est vrai aussi pour Mélétos ; la littérature suscitée par le procès de Socrate constitue une preuve convaincante dans ce sens. Outre cela, on trouve une confirmation interne – quoique pas très explicite – de cette idée dans les passages 2c-3b : l'accusation n'a pas un caractère ordinaire (οὐκ ἀγεννῆ), elle vise des faits inaccoutumés (ἄτοπα) etc. Tout le monde ne saurait pas se débrouiller dans tels cas, et c'est pourquoi Euthyphron et Mélétos sont tenus pour des σοφοί. Les deux sont jeunes[41], mais chacun semble se considérer comme bienfaiteur : de la cité, pour Mélétos, de sa famille ou de son père du moins, pour Euthyphron.

Face à ces deux personnages, Socrate est le vieil ignorant – c'est pourquoi il veut devenir le disciple d'Euthyphron. On trouve une attitude analogue dans l'*Apologie* en 26a : Socrate aurait bien voulu s'instruire auprès de Mélétos. Les trois sont impliqués dans des procès, mais Socrate est accusé, les deux autres accusateurs. Enfin, Socrate peut passer pour le destructeur de la cité, s'il est vrai qu'il corrompt ce qu'elle a de plus précieux.

Ces éléments accentuent ce que les opinions et les situations de Mélétos et d'Euthyphron ont en commun ; ces mêmes éléments font ressortir le contraste

[39] C'est justement ce qui se passe dans le mini-dialogue entre Socrate et Mélétos, *Apologie* 24c-28a, où Socrate fait un vrai réquisitoire contre son adversaire.

[40] Il faut remarquer que seule cette qualité comptera dans l'économie du dialogue. L'ironie de 4e2-3 exceptée, le fait qu'Euthyphron est un μάντις ne semble point intéresser Platon. L'explication serait la suivante : le dialogue se propose d'obtenir une définition de la piété par suite d'un examen rationnel du sujet, examen qui met à l'épreuve des connaissances. Or, comme G. Vlastos, *La piété socratique*, in *Socrate. Ironie et philosophie morale* (trad. C. Dalimier), pp. 235–238, le montre, ni les devins, ni les poètes ne sont, d'après Platon, les bénéficiaires d'une « divulgation de connaissance », vu qu'il s'agit, dans les deux cas, d'un « état mental totalement dépourvu de νοῦς, d'intelligence », état qui ne peut pas constituer une science. Socrate a aussi son démon, mais il use toujours de sa raison critique en essayant de déchiffrer la signification des messages reçus.

[41] Euthyphron est jeune par rapport à son père et à Socrate ; il a dû être une personne d'âge moyen, vu que son père était « extrêmement âgé » ; voir à ce sujet A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 146.

https://biblioteca-digitala.ro

évident entre les deux personnages et Socrate[42]. En même temps, Euthyphron apprécie Socrate, en le considérant un des hommes les meilleurs de la cité. Il prend son parti contre Mélétos, dont il condamne l'action et dont il méprise les aptitudes, et il espère que le procès rendra justice à l'accusé. Il croit comprendre la signification du signe divin et se considère apparenté au philosophe par les dons particuliers qu'ils possèdent et par l'intérêt qu'ils partagent pour les problèmes théologiques. Qui plus est, Euthyphron fait une affirmation qui le distingue nettement de la foule : toute action doit être jugée d'après un critère objectif, son caractère juste ou injuste. J'ai montré que ce critère ne saurait déplaire à Socrate et conclu que les deux personnages adoptent, dans une question d'intérêt moral majeur, une position commune.

Il est évident que Platon insiste sur les éléments de ressemblance et de dissemblance pour créer certains rapports entre ses personnages. Il est facile d'observer aussi que le personnage Euthyphron a des points communs avec les deux autres, lesquels semblent nettement opposés. Cela étant, peut-on attribuer à chaque personnage un rôle bien individualisé? Socrate adopte une position qu'on retrouve dans les prologues de plusieurs dialogues (*Hippias Mineur*, *Hippias Majeur*, *Ion*, *Protagoras*, *Gorgias* etc.) : il incarne l'ignorance consciente d'elle-même qui veut s'instruire auprès de gens réputés pour leurs connaissances. Ensuite, on peut identifier en Mélétos, non pas tellement le représentant des poètes irrités (*Apologie* 23e) que le porte-parole des gens du commun. Il passe pour leur défenseur (2c-3a), et sa plainte traduit l'envie et la colère qu'ils ressentent envers ceux qui, plus doués, ont la capacité de communiquer leur savoir (3b-d). Quant à Euthyphron, il est peut-être plus difficile d'essayer de lui attribuer un rôle précis, mais je tiens à faire une remarque : il y a très peu de personnages platoniciens dont les portraits soient exécutés aussi méticuleusement, ce qui explique en bonne partie l'ampleur du prologue par rapport au texte. Réfléchissons un peu sur cet aspect.

Au niveau des déclarations, Euthyphron s'oppose à Mélétos (3a-b, 5b-c) et à la foule (3b-c, 4e-5a). On sait que cette opposition se manifeste de manière très concrète : Euthyphron prend une option morale vivement contestée par l'opinion commune (cf. 6a)[43]. D'autre part, Socrate et Euthyphron diffèrent essentiellement par la position qu'ils assument au sujet du savoir. À partir de ces oppositions, tous les autres traits de ressemblance ou de dissemblance ne font que consolider le statut

[42] Pour le rôle du contraste comme technique dramatique dans l'*Euthyphron* et pour une ample illustration dans ce sens, voir R. G. Hoerber, *op. cit.*, pp. 98–99.

[43] Dans cette perspective, il est difficile d'accepter l'affirmation de G. Reale, *L'**Eutifrone**, il concetto di santo e la prima teoria platonica delle idee*, in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », LI, 1959, p. 323, qui met sur le même plan les cas d'Euthyphron et Mélétos : « A noi sembra che il dialogo (...) intenda richiamare l'attenzione del lettore sull'analogia dei due processi e sulla loro profonda ingiustizia e iniquità ». Platon ne semble point considérer le vieillard comme tout aussi innocent que Socrate et insiste beaucoup sur les motivations d'Euthyphron. Ce sont précisément ces motivations que la foule est inapte à saisir.

https://biblioteca-digitala.ro

intermédiaire d'Euthyphron. On expliquerait donc l'attention particulière que Platon accorde à ce personnage par l'intention de lui attribuer une vision propre en matière de piété. Ainsi, *Socrate aura à combattre deux attitudes à l'égard de la piété*, celle, commune, dont Mélétos se fait l'écho, et une autre qui diffère de la première sous certains aspects. Deux personnages se confrontent tout au long de la discussion, trois conceptions de la piété seraient en jeu. On pourrait tirer de là une conclusion qui porte sur le propre de cette vertu et, implicitement, sur la piété comme *definiendum*. En jouant sur l'ambiguïté de la situation, sur des similarités et des contrastes, en introduisant plusieurs opinions, Platon a voulu probablement suggérer, dès le début du dialogue, *qu'obtenir une définition de la piété ne sera pas une mince affaire*.

Université de Bucarest

https://biblioteca-digitala.ro

LIVIU STROIA

THE QUESTION OF TIME IN CANTEMIR'S *METAPHYSICS* – THE CRITICS ON ARISTOTLE

Dimitrie Cantemir, the Moldavian Prince well known for his humanistic attitude and writings, was not at all an Aristotelian. On the contrary, his philosophical writings are in a way conceived as a continuous critics in Aristotle, no matter – as far as we are now concerned – if he had a direct approach to the works of the Philosopher, or if he studied him through an intermediate source as for instance writings of Theophilus Chorydaleus[1] might have been.

Throughout his early writing *Sacro-Sanctae Scientiae Indepingibilis Imago*, better known as *The Metaphysics*, Cantemir continuously deals with the Aristotelian philosophy, to which he is trying to oppose his own theory of knowledge, based on apophatic revelation of the God. In all the six books of his *Metaphysics*, dedicated to his teacher Cacavela as a result of the study period spent in Constantinople, Cantemir attacks the thesis of the scholastics, arguing with the Western tradition of thought based on Aristotle.

The interest of this paper relays in the question of Time, expounded by Cantemir in the fourth book, *DE TEMPORE – In quo de Motu, Loco, Duratione atque Aeternitate*, to which the author gives a lot of weight in his struggle against the *tenebrarum Filius et Ethnicae obscuritatis parens*[2]. As one knows, Aristotle provided an early, careful answer to the question "What is Time?" by remarking that time is the "number of movement in respect. The Question of Time in Cantemir's *Metaphysics* 2 of the before and after, and is continuous.... In respect of size there is no minimum; for every line is divided *ad in.nitum*. Hence it is so with time."[3] Occasionally Aristotle speaks as if time were motion, but in these passages, as he also asserts, though linked to motion, is neither the circular motion of the heavens (Plato's view) nor any other motion. He believes time is something by which we measure motion. Aristotle would have said that time is so intimately linked with motion, with change, that without change there is no time. But he is, after all, a finitist! So he thinks there are no infinite sets of things and therefore he has to adapt to his view the thesis that the world is without beginning; this would

[1] Theophilus Chorydaleus (1570–1646), who had run for a while the Patriarchal Academy of Constantinople, started there a Neo-Aristotelian School and had spread in this way the doctrine of Aristotle in the region.

[2] Chap. IV.

[3] *Physics*, 220a. The quotations taken from the *Physics* are all according to the English translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Adelaide, 2004.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 287–294

https://biblioteca-digitala.ro

lead to the idea that there has been an infinite number of days before each new one. The solution would be, according to the Stagirite, to consider time and motion as infinite, but to reject the infinity of the natural world, which means to reject the existence of the infinity in the *nunc*. It is in a way, an acceptation of the infinity, as far as, for instance, time and motion are concerned, but a rejection of it as far as the quantity is concerned. The infinite is such that no matter how much you have of it, you can always take something more[4].

Let's have a look now on the fourth book of Cantemir's *Metaphysics*, to see what our young philosopher thinks on the matter. We find out first that there are two things escaping man's domination: Time and Life[5]; and Time in only represented into the Eternity, but all other things are represented into the Time, as being nothing else than accidents into the Eternity, represented in the mirror of Time. Man cannot command the Time, who is only subject to the Divinity. The whole book, as a continuation of the previous ones, is conceived as a dialog between the young boy, the writer, and an divine and omniscient old man, actually the personification of the Sacred Science and of the Eternal Truth[6]; this old man is bearing on his breast the emblematical mirror of the Writings, mirror in which one must see the indication of the Time, too. He claims that the reason why the mankind failed to acquire the real knowledge is the fact that – and this is the first attack on the Stagirite – they dared to give the definition of Time without knowing the Eternity, which, as we will soon see, is the God himself[7]. They – i.e. He, the Philosopher – have committed themselves on the study of the Image, instead of studying the Sole and Eternal God, on which Eternity, Time and Life actually depends. Further on, the whole demonstration uses the Writings as an argument to refute the doctrine of the Schools fundamentaly based on Aristotle's thoughts. Because in the Writings there is no explicit mention of the beginning of Time; the words *Erunt stellae in tempora'* [8] do not refer to a beginning of time, since they are

[4] *Physics* 206b–207a: "But on the other hand to suppose that the in.nite does not exist in any way leads obviously to many impossible consequences: there will be a beginning and an end of time, a magnitude will not be divisible into magnitude, number will not be in.nite. If, then, in view of the above considerations, neither alternative seems possible, an arbiter must be called in; and clearly there is a sense in which the in.nite exists and another in which it does not. We must keep in mind that the word *is* means either what potentially is or what fully is. Further, a thing is in.nite either by addition or by division. Now, as we have seen, magnitude is not actually in.nite. But by division it is in.nite ... The alternative then remains that the in.nite has a potential existence".

[5] Chap. I: *duo, dumtaxat, ab hominis longe recedunt dominio, Tempus nempe et Vita.*

[6] He is leading the young philosopher to the deep knowledge of the truth, i.e. of the God, by apophasis.

[7] Chap. 2: *Verum enimvero omnis cognitionis dif.cultas hinc omnibus exorta est mortalibus, quoniam extra Veritatis splendorem rerum notitiam habere autumarunt, et, incognita Aeternitate, Tempus, in quo omnia, de.nire ausi sunt.*

[8] *Cf. Gen.*, 1, 14, 2; Cantemir quotes directly from the Vulgate, but his quotations are often approximate, as in this case for instance, when we read in the Vulgate: *fiant luminaria infi.rmamento caeli ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos.*

https://biblioteca-digitala.ro

followed by the mention of the days and years, that are not Time itself, but successions of changes taking place in the Time. More than that, the Writings do not assert that the stars make (*facere*) the Time, but that they are (*esse*) in the Time, so they are only recording different changes that happen in the Time. If we had to trust any ancient philosopher, they why not to take into consideration Augustine's statement – a Christian of course – who says *se scire quidem tempus aliquid esse, quid autem esset ignorare*[9]? Briefly, we cannot presume that Sacred Spirit forgot to mention the making of Time, so, as long as we don't find any mention of it in the writings, this means we have no trustful proof that Time has actually a beginning.

The definition *Tempus esse mensuram motus*[10] is wrong! To say *motum esse mensuram temporis* would have been closer to the truth, although still wrong: we will see why. To assume that there has been a beginning of Time would lead us to the conclusion that the measure would have been subsequent to the measured thing, since motion is eternal. Which is absurd! Therefore we have to accept that either Time or Motion have first come into existence; if we now accept Aristotle's hypothesis as a starting point, this would mean that, since Time is the measure of Motion, Motion was first created. This is absurd also, because Motion happens in Time and not Time in Motion! But this means Time was first created and preceded the Motion and we are back to the wrong finding that the measured thing might precede the measure. The final conclusion is that Aristotle failed to give a good definition of Time and that he actually gave the definition of Motion.

After a so complete refutation, we may now expect Cantemir to develop his own theory on the matter. And there it is: *Tempus ignotum atque indefinitum est*[11]. Time cannot generate Motion, neither Motion can generate Time, since Time is not Motion alike and neither Motion is Time alike and we know that the generated thing must be of the same species as the generator. The attributes of Time, as for instance the seasons of the year or the units of Time are not the Time itself and were created by man's fragility, which tried to count, measure or divide Time is smaller units. But man cannot actually reach the *quidditas Temporis*. The "lazy"[12] Peripatetics think Time is made of indivisible points; this is also wrong! At this point, our author is sarcastic: *Vah! Tot tantisque antonomasiis superlativis usque ad Saturni sedem exaltati viri quomodo non considerarunt per negativum indivisibile sibime{t}ipsis contradixisse?*[13] His arguing point is obvious: how could they consider Time as being made of negative indivisible points, since they also claim that Time, which is positive, can be divided in longer, shorter, larger or smaller parts and since they agree that "In respect of size there is no minimum; for

[9] *Cf. Aug., Confess.*, 11, 4–26, *et praesertim* 14.
[10] *Physics*, 220a.
[11] Chap. 6.
[12] Chap. 7 *ignavi*.
[13] Chap. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

every line is divided *ad infinitum*. Hence it is so with time"[14]? This can only be laziness! In vain have the Ancients tried to support their demonstration by the movement of the Sun, or the Moderns by the rotations of clock's coils: both the Sun and the coils are acting in respect to their nature and not for the purpose of showing *quidditas Temporis*. Otherwise, who could they try dividing indivisible points as they seem to do if we modify either the diameter of Sun's shadow or the strength of the coils? They have tried to describe the Eternity as a sum of the finite parts they artificially invented, like the year, the day, the hour or the minute, but the Eternity does not concern the perception, because it is not subject to the Science but only to the Eternal God; at the end, they failed to define the essence of Time in relation to the whole and, according to Cantemir's opinion, all these indivisible points taken into consideration by the Peripatetics are only external accidents of the Time, they are neither Time or parts of it.

The critics on the relation between Time and Motion is still going on, focussing this time on the concept of the *imobilis motor* (below, the *mover*) presented by Aristotle in his *Physics*:

> *All the things mentioned present a feature in which they differ from things which are not constituted by nature. Each of them has within itself a principle of motion and of stationariness (in respect of place, or of growth and decrease, or by way of alteration)*[15].
>
> *Perhaps it is necessary that the actuality of the agent and that of the patient should not be the same. The one is 'agency' and the other 'patiency'; and the outcome and completion of the one is an 'action', that of the other a 'passion'. Since then they are both motions, we may ask: in what are they, if they are different? Either (a) both are in what is acted on and moved, or (b) the agency is in the agent and the patiency in the patient. (If we ought to call the latter also 'agency', the word would be used in two senses.) Now, in alternative (b), the motion will be in the mover, for the same statement will hold of 'mover' and 'moved'. Hence either every mover will be moved, or, though having motion, it will not be moved. If on the other hand (a) both are in what is moved and acted on-both the agency and the patiency (e.g. both teaching and learning, though they are two, in the learner), then, first, the actuality of each will not be present in each, and, a second absurdity, a thing will have two motions at the same time. How will there be two alterations of quality in one subject towards one definite quality? The thing is impossible: the actualization will be one. But (some one will say) it is contrary to reason to suppose that there should be one identical actualization of two things which are different in kind. Yet*

[14] *Physics*, 220a. The quotations taken from the *Physics* are all according to the English translation by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Adelaide, 2004.

[15] *Physics*, 2nd Book.

https://biblioteca-digitala.ro

there will be, if teaching and learning are the same, and agency and patiency. To teach will be the same as to learn, and to act the same as to be acted on-the teacher will necessarily be learning everything that he teaches, and the agent will be acted on. One may reply: (1) It is not absurd that the actualization of one thing should be in another. Teaching is the activity of a person who can teach, yet the operation is performed on some patient-it is not cut adrift from a subject, but is of A on B. (2) There is nothing to prevent two things having one and the same actualization, provided the actualizations are not described in the same way, but are related as what can act to what is acting. (3) Nor is it necessary that the teacher should learn, even if to act and to be acted on are one and the same, provided they are not the same in definition (as 'raiment' and 'dress'), but are the same merely in the sense in which the road from Thebes to Athens and the road from Athens to Thebes are the same, as has been explained above. For it is not things which are in a way the same that have all their attributes the same, but only such as have the same definition. But indeed it by no means follows from the fact that teaching is the same as learning, that to learn is the same as to teach, any more than it follows from the fact that there is one distance between two things which are at a distance from each other, that the two vectors AB and BA, are one and the same. To generalize, teaching is not the same as learning, or agency as patiency, in the full sense, though they belong to the same subject, the motion; for the 'actualization of X in Y' and the 'actualization of Y through the action of X' differ in definition[16].

If the *immobilis motor*[17] is the principle of the Motion, what is then the Nature? Cantemir argues that, by defining this *mover*, and assuming that it would be sufficient to move all the natural things, this has to be either the same thing as the Nature itself – which means that they have given the same definition for two different things or that they have introduced in vain a new principle of the Motion – or subject to the Nature, or not subject to the Nature. In the second case, the *immobilis mover* wouldn't move the Nature, but it would be moved by the Nature, i.e. it would be not *immobilis*; in the last situation, as being not subject to the Nature, the *immobilis mover* would need another Nature as the cause of its rest, since lack of motion (*immobilitas*) can only mean rest (*quies*)[18], and these natures would continue *ad infinitum*. According to Cantemir, Place, Motion and Time are distinct and separate things, and Motion and Time are not the same, even if Motion happens in Time.

[16] *Physics*, 3rd Book.

[17] Chap. 9.

[18] Chap. 10: *Idem enim de nitionum lator 'naturam non tam motus, quam quietis principium esse' definivit.*

https://biblioteca-digitala.ro

The demonstration continues by *reductio ad absurdum*, considering this time the Earth and its Poles. The Heaven moves faster than the rest of the bodies. This must bring us to the idea, according to Aristotle and assuming that Time is Motion, that it is in Time *maxime*, i.e. to the highest degree. On the other hand, the consequence of that is that the bodies moving slower than the Heaven must be less in Time than the Heaven itself. But this means that the slower a body might move, the less in Time it must be, and at the top of this gauge one must find the resting natures, which would be not in Time, as lacking motion. The point is obvious: the Earth and its Poles are lacking motion, so must we consider them as being not in Time? It would be hilarious. And back to the initial question: if Time is the measure of Motion, then what motion would it measure actually? Could it measure only the motion of the fist mover only? We see that if we consider Time the measure of all motions, a more difficult question would arise: since we notice that different species move faster or slower (e.g. eagle and man), we would have to admit many kinds of Time, as many as the species of atoms we have. Secondly, if the divisions of Time, as for instance hours, minutes or seconds, apply to each kind of motion, i.e. Time, this would mean that the faster the motion is, the closer these divisions would be to an indivisible unit. And final point, taking into account that the motion of the first mover is produced by participation of the infinity, we wouldn't be able to measure it, since we cannot measure or even conceive the infinite, according to the Philosopher and all the tradition of the Schools. After this refutation of Aristotle's theory, Cantemir decides to take his arguments into consideration once again, this time more systematically, by enumerating them:

> *Tempus est (inquit Primo) mensura motus et quietis. 2. Neque motus sine tempore, neque tempus sine motu est. 3. Non videbitur factum fuisse tempus ullum, quia neque motus. 4. Cum autem prius et posterius est, tunc dicimus 'tempus'. Hoc enim est tempus, numerus motus, secundum prius et posterius. 5. Cum videtur fuisse aliquid, simul et motus fuisse videtur, quare aut motus, aut motum aliquid est Tempus. 6. Plus enim et minus discernimus numero, motum autem plurem et minorem tempore, numerus itaque quidam est Tempus. 7. Tempus est mensura. 8. Tempus est quod numerat, non quo numeramus. 9. Tempus est mensura motus et motus mensura temporis. 10. Omnem mutationem et omne quod movetur esse in tempore. 11. Motus primi mobilis est circularis, ideo semper. 12 Ea, quae semper sunt,* The Question of Time in Cantemir's *Metaphysics* 8 *quatenus semper sunt, non sunt in tempore – non enim sunt in tempore, neque mensuratur esse ipsorum in tempore. 13. Quae autem haudquaquam continet neque erant, neque sunt, neque erunt. Sunt enim huiuscemodi ea quae non sunt, quorum opposita sunt semper. 14. Non deficiet tempus, semper enim in principio est. 15. Omnia in*

https://biblioteca-digitala.ro

loco, omnia in tempore. 16. Tempus et motus simul sunt et potentia, et actu. 17. Primum mensura omnium cognitorum est circulatio, et maxime regularis mensura erit, quia numerus huius notissimum est. 18. Neque generatio, neque alteratio, neque augmentatio regulares sunt, latio autem est, quapropter videtur Tempus esse sphaerae motus, quia hoc numerantur alii motus, et Tempus hoc motu. Vigesi{me}, et postremo. Quemadmodum, inquit, sine numeraturo impossibile est aliquid numerabile, sic sine anima non potest esse tempus[19].

All these arguments are rejected in their turn: it has been already proven that the definition of Time is lacking sense; we will see then that Time existed before Motion; the mention of a *first mover* is useles; the succession of all things was artificially called Motion; we cannot not equal Time and Motion, otherwise we must consider the motion of blood as being Time; saying that *numerus est Tempus* would contradict the last affirmation that Time is Motion; the assertion that Time is measure is against the affirmation that *tempus est numerus motus, secundum prius et posterius*; *Tempus est quod numerat, non quo numeramus* is again against the fourth affirmation; the nineth assertion makes a confusion between the genre and the species; by saying that everything moved is *in Time*, one would contradict the affirmation that everything moved is *Time*; and so for the rest of Aristotle's propositions.

After this detailed enumeration, we come to the *real* definition of the Eternity. First of all, Time is continuous and indefinite, so most probably it has been called Eternity by those infused with the Sacred Science. Time has no proper definition, as long as the question is under discussion[20]! It is then wrong and senseless to divide Time, i.e. Eternity, into shorter or longer parts. It is also wrong to consider Eternity as being what cannot be shown by any quantity of Time, as the Pagan Schools think, since we cannot know the whole Time. If this definition refers to the Creator, it would be anyway wrong, since no creature can give any positive definition of the Creator. Any such possible definition must be negative according to the Christian doctrine. If is refers to the creature, it is also wrong, because *quod ad Creatorem pertinet Creaturae genus et constitutivam differentiam esse constituitur*[21]. In conclusion, the definition of the Eternity according to the norm of Truth is the following: Eternity is what includes everything within the Creator and what is included in the One, anterior to the posterior things and posterior to the anterior things[22]. The Eternity is not known to the Pagans because it does not belong to the Categories, but it is known to the disciples of the Sacred Science because they seek for it beyond the Categories. And the question is: is the Eternity Creature or Creator? If it is Creator, then we can get no definition of it, since there can be no definition of what we cannot understand. Assuming it would

[19] Chap. 12.
[20] Chap. 14: *sub iudice stans.*
[21] Chap. 14.
[22] Chap. 14: *Aeternitas est quae in Creatore comprehendit omnia, et comprehenditur ab Vno, posterioribus anterior et anteriore posterior.*

https://biblioteca-digitala.ro

be Creature, then the scholars must decide to which category it may belong, but they would most probably refuse to attribute it to a category, since they claimed that it include all the categories without being included in anyone. This means that the Eternity is neither substance, or accident, or category. What is it then for the Pagans? Obviously only *inane, et nihil significans vocabulum*[23]. But what for the *Theologiae Voluntarius*? It can only be God, because only God is beginning and end without having himself either beginning or end. No creature deserves to be called eternal or perpetual and we have to reject the Pagan nonsense that might have penetrated the Christian theology; we have to think as Augustine, the *Veritatis Scitator*, did: we know that Time is something, but we don't know what it is, in the way we don't know what exists around God, but we know for sure that God and everything around him actually exist! That's why the Writings call God the One that existed before Time, because the secular understanding of the Eternity is not able to reveal what it was before the Eternity.

Bottom line: Time is Eternity, because it exists independently, but for the Creatures Eternity is Time, because it does not exist independently. Time does not depend on any created thing and has nothing to do with Motion; the Schools are wrong by rejecting the existence of Time before Motion. According to the Writings, God created the stars during the fourth day of Creation, but we cannot accept even the preceding three days without assuming that Time existed before. If one is Christian, then one has to trust the Writings! The Question of Time in Cantemir's *Metaphysics* 10 There are many examples in the Writing that prove Time has nothing to do with Motion: we can take for instance the moment when, during Joshua's leadership, *sub Duce Iesu Navi*, the Sun and the Moon, as well as the Heaven itself rested for a while: should we conclude that there was no Time? God did not create anything by necessity, but by his own will, He moved everything as He wished in no connection with Time and necessity of Motion. Time is not related to anything, because it is more abstract, closer and more similar to the Eternity, which is not true for the other mobile things; it depends *emanative* of the Eternity. *Tempus debet esse Creaturae manuductio ad Superintellectualem Vnum, Aeternum atque Indefinitum Deum*[24].

By developing his thesis on Time, Cantemir proves both to be a good *connaisseur* of Aristotle's doctrine on Time and consequently familiar with the Western tradition, and to have been already acquired a strong philosophical background based on the Orthodox tradition of thought, that enables him to reply in philosophical terms to major questions. Even if still very young, the Moldavian prince proves to be absorbed by the attempt to create his own theory and doctrine, that are supposed to be developed in the next tomes of the *Metaphysics*. Unfortunately, despite the fact that at the end of these six books he announces a continuation of his treatise, it seems that it never followed.

University of Bucharest

[23] Chap. 16.
[24] Chap. 24.

https://biblioteca-digitala.ro

LUCIA WALD

TĂCEREA – ACT DE LIMBAJ ÎN *METAMORFOZELE* LUI APULEIUS

Limba nu e vorba ce o faci,
Singura limbă, limba ta deplină,
Stăpână peste taine şi lumină
E aceea-n care ştii să taci.

Lucian Blaga, *Catren*

În romanul lui Apuleius, printre mijloacele neverbale, alături de gest şi mimică, în procesul comunicării dintre personaje intervine şi *tăcerea*, act de limbaj ilocuţionar, cu o elocinţă proprie şi având drept unic indice formal – durata.

Singură sau însoţită de gest şi mimică, tăcerea intenţionat expresivă devine fapt de limbaj în opoziţie cu vorbirea, ea funcţionând – de regulă – ca interludiu în cadrul comunicării.

Substituirea limbajului sonor prin contrarul său – tăcerea – are motivaţii diverse: *fiziologică*, denotând o stare patologică, congenitală; *psihologică*, expresie a unei stări de spirit temporare, condiţionată psihic sau afectiv; *sacrală*, impusă de anumite reguli de cult, în forme mai mult sau mai puţin durabile.

Toate aceste manifestări ale tăcerii se regăsesc la personajul principal al *Metamorfozelor*, în dubla lui ipostază de om şi de măgar.

În cadrul procesului de comunicare *tăcerea* motivată psiho-social aparţine întotdeauna receptorului; ea este un răspuns la un mesaj verbal şi, în funcţie de context, semnifică, de la caz la caz, timiditate, aprobare sau dezaprobare, nemulţumire, refuz, negare, ignoranţă, aşteptare invitând la continuarea vorbirii, deci purtătoare a unor multiple virtualităţi semantice, decodate mai mult sau mai puţin corect de către partener în funcţie de situaţia de comunicare şi de capacităţile lui interpretative – ea prezentând, prin polisemie intrinsecă, o potenţială sursă de ambiguităţi. În raport cu evoluţia schimbului de replici, tăcerea poate uneori neutraliza unele porniri şi dezarma un conflict sau, dimpotrivă, poate spori tensiunea.

Tăcerile lui Lucius ca om, subliniate frecvent prin termenul *tacitus*, sunt expresia unor variate stări de spirit. Ele au rolul de a ascunde nerăbdare sau nervozitate, mai ales în raporturile lui cu Milo, pe care, ca unul ce îi este îndatorat, nu-l poate „pune la punct", oricât l-ar deranja insuportabila lui trăncăneală: *Haec Milone diutine sermocinante tacitus ingemescebam mihique non mediocriter suscensebam,* II, 15; şi tot numai „în gând" îi răspunde lui Milo, revoltat că acesta şi-a găsit să râdă de el, în situaţia în care se credea bănuit de crimă: *at tunc tacitus sic mecum: en, fides, inquam, en conscientia,* III, 7.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 295–296

https://biblioteca-digitala.ro

Fără replică rămâne Lucius şi după gestul de un comic absurd al lui Pythias, în faimoasa scenă din piaţă, la I, 25: *His actis consternatus ac prope obstupidus ad balneas me refero.*

Tăcerea este, pentru erou, şi manifestarea unei emoţii copleşitoare; redevenit om, el nu-şi poate găsi cuvintele prin care să-şi exprime bucuria: *at ego stupore nimio defixus, tacitus, haerebam, animo meo tam repentinum tamque magnum non capiente gaudium,* XI, 14.

În ipostaza de *asinus*, de această dată şi ca emiţător, tăcerea este pentru Lucius o stare firească şi continuă, ea acoperind afecte sau gânduri pe care în zadar le-ar dori să le facă să fie cunoscute şi altora. Se adresează „în gând" fetei răpite de briganzi care era pe punctul de a săvârşi o faptă nesăbuită: *sic in animo meo tacitus expostulabam: quid facis, infelix puella* ? VI, 29.

Suferă gemând în sinea lui când aude relatarea avatarurilor lui: *Haec eo enarrante veteris fortunae et illius beati Lucii praesentisque aerumnae et infelicis asini facta comparatione medullitus ingemebam,* VII, 2, dar şi din compasiune pentru alţii: *ego quoque tacitus frequenter ingemescebam,* IX, 14.

Disperarea îmbracă forma solilocviului: *et ipse mecum: quid stas Luci vel quid novissimum exspectas ?* VI, 2.

Tăcerea lui silită îi înfurie pe păstori: *meum verecundum silentium ... animos pastorum suscitavit,* VII, 22. Şi ca pentru a i se spori amărăciunea îi aude pe oameni regretând (ca un ecou al propriilor lui gânduri) că el, Lucius asinus, nu poate vorbi pentru a depune mărturie: *atque utinam ipse asinus ... vocem quiret humanam dare meaeque testimonium innocentiae perhibere posset,* VII, 25. Exasperarea îi face chiar să se revolte pe neputinţa lui, adresându-i reproşuri: *nam pro deum fidem, quadrupes nequissime ! licet precariam vocem usuram sumeres,* VII, 27.

În *Metamorfoze* este consemnată şi tăcerea rituală la un act augural: *Propheta ... tunc orientem obversus tacitus imprecatus* II, 25, la care participă şi Lucius, precum şi, în finalul romanului, în ritualul pe care el însuşi îl săvârşeşte: *nec impatientia corrumpebatur obsequium meum sed intentus mihi quiete et probabili taciturnitate sedulum,* XI, 22.

Spre deosebire de situaţiile precedente, tăcerea cu semnificaţie religioasă este un act instituţionalizat, impus de anumite reguli, alături de rugă şi de alte acte sacrale; ea înseamnă în *Metamorfoze* o formă a reculegerii celor care vor să stabilească contactul cu forţele supranaturale.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

EUGEN CIZEK, *Istoria literaturii latine*, Bucureşti, Grupul Editorial Corint, 2003, vol. I + II, 386 + 490 p.

Cette nouvelle *Histoire de la littérature latine* démontre une fois de plus l'assidue et passionnée fréquentation de la culture classique que le professeur Eugen Cizek a pratiquée durant toute sa vie. Il nous propose un travail exégétique de longue haleine (quelques 900 pages) allant des anciennes productions orales, prélittéraires, aux derniers créateurs de la latinité proprement dite, Claudien, Rutilius Namatianus, Orose, Boèce : nous avons sous les yeux toute la polyphonie issue de la créativité italique au cours de plus de dix siècles.

L'étendue de la recherche n'entrave pourtant pas son caractère systématique, son sens des proportions : l'auteur ne se perd pas en détails mineurs, mais dresse des « portraits » d'époques et d'oeuvres qui en décantent la structure essentielle, mémorable en même temps que fertile pour la postérité, fût-elle antique ou moderne. L'un des signes les plus visibles de cette volonté de concentration est le groupage, en un unique chapitre, d'auteurs divers, d'habitude justifié (*e.g.* Andronicus, Naevius et Ennius ; Lucrèce et Catulle ; César et Salluste ; Tibulle et Properce ; Perse et Lucain ; Quintilien et Pline le Jeune etc.), mais parfois, à notre avis, pas pleinement convainquant, vue la divergence des genres littéraires (la tragédie préclassique et Lucilius). Naturellement, les écrivains majeurs bénéficient d'une étude à eux seuls consacrée.

Pour chaque époque, le cadre de compréhension est assuré par l'évocation de son sceau historique, administratif et social, économique aussi, mais surtout par sa culture, fût-elle artistique (architecture, arts plastiques) ou littéraire, philosophique, religieuse, rhétorique, éducative. La vie privée n'est pas omise, pas plus que les mentalités, longuement étudiées par Eugen Cizek et auxquelles il accorde une place privilégiée.

Les oeuvres et les écrivains sont étudiés sous l'aspect du genre littéraire, du message idéatique, des thèmes majeurs et, bien sûr, de l'écriture, ainsi que de la survie de l'oeuvre et de ses principales traductions[1]. Cette si rigoureuse méthodologie domine de façon heureuse l'érudition de l'auteur, en évitant tout glissage pédant et en incitant le lecteur non seulement à assimiler l'information, mais encore à se plaire à la communion avec les écrivains de l'Antiquité latine. C'est ce que l'on peut espérer de mieux d'un tel guidage, compétent et courtois.

Si, en grand, l'organisation, les buts et la manière d'abordage d'Eugen Cizek nous étaient déjà connus par son précédent ouvrage, *Istoria literaturii latine*, Bucureşti, Societatea Adevărul, 1994, 2 volumes, 817 pages, nous tenons à préciser que celui que nous signalons ici n'est nullement une reproduction mécanique de l'antérieur. En effet, les presque dix années d'intervalle ont été fructifiées par l'auteur aussi bien pour parcourir la bibliographie nouvellement parue (celle-ci, filtrée, assimilée, parfois refutée, est poussée jusqu'en 2000), que pour réévaluer et refondre certains chapitres importants. Par exemple, celui dédié à Pétrone, auteur profondément étudié auparavant, mais reconsidéré à l'occasion de la réimpression, en 2003, de la version du *Satyricon* due à Eugen Cizek. Citons aussi Tacite, repris et amplifié par Eugen Cizek, traducteur récent des trois œuvres « mineures » de l'historien (*Biografia lui Agricola*, Bucureşti, Paideia, 2003 ; *Germania, Dialogul despre oratori*, Bucureşti, Paideia, 2004).

Enfin, le chapitre XXXIX, dédié à la littérature chrétienne, pratiquement plus que doublé comme volume et approfondi comme interprétation. En fait, l'impression que dégage le second volume, c'est celle d'avoir été en bonne part récrit et, en même temps, rajeuni à l'aide de nombreuses opinions nouvelles, personnelles, mais non arbitraires.

[1] Ont été privilégiées, comme il se devait, les transpositions en roumain. Tout en sachant bien que la liste n'en peut, ni n'en veut, être exhaustive, nous aurions pourtant désiré y voir insérés des titres d'exceptionnelle réussite, tels que Teodor Naum, *Eneida*, Cânturile I–VI, 1979; Gheorghe Tohăneanu, *Eneida*, 1994; id., *Bucolice, Georgice*, 1997.

https://biblioteca-digitala.ro

Notons aussi l'amplification de l'analyse esthétique de certaines œuvres, surtout celles d'écrivains novateurs sous cet aspect, tels que Virgile, Horace, Sénèque, Lucain, Tacite.

Ouvrage d'érudition et de scrupule philologique, cette nouvelle *Histoire de la littérature latine* n'en contient pas moins la proposition d'une grille de lecture moderne, intertextuelle, qui manie aisément les méthodes actuelles d'approche littéraire – théorie des mentalités, psychanalyse, narratologie, analyse structurelle – et qui applique aux écrivains latins, avec succès, par analogie, des concepts tels que romantisme, expressionisme, roman-quête etc. Très personnels nous semblent aussi les parallélismes que Eugen Cizek établit entre certains écrivains de l'Antiquité et Proust Eugène Ionesco ou Céline, Caragiale ou Hurmuz et autres.

Ce large panorama de la littérature latine, le premier qui ait été rédigé en roumain par un seul auteur, allie donc de façon heureuse la compétence, la vision originale et l'ouverture sur la modernité. *Doceantur et delectentur quam plurimi lectores!*

Gabriela Creţia

GABRIELA CREŢIA, ***Dignus*** *et ses dérivés. Étude de lexicologie diachronique latine*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2003, 116 p.

Le livre que nous signalons ici représente la première analyse systématique de la constellation lexicale régie par *dignus* (l'adjectif lui-même, son antonyme, *indignus*, les noms abstraits *dignitas/indignitas, dignatio/indignatio*, les verbes *dignari/indignari*). On pourrait s'étonner du fait qu'une famille aussi importante et persistante n'ait pas fait, jusqu'ici, l'objet d'un abordage complet (à l'exception, partielle elle-même, de *dignitas*), surtout en constatant que ses composants sont les signifiants de notions situées au centre même des préoccupations des Romains. En effet, ils appartiennent tous à la sphère des relations sociales ou des relations homme/Divinité et, comme tels, expriment des règles de convivence, des appréciations éthiques et politiques de capacités et de mérites, l'évaluation juridique ou religieuse de droits et de devoirs, des principes de rhétorique, etc. La raison du manque d'analyse antérieure à celle-ci pourrait être la difficulté de la démarche, explicable, elle-même, par le nombre important des attestations et par la richesse sémantique de certains composants, ainsi que, parfois, leur imprécision, puisqu'il s'agit de termes abstraits.

Dans cet ouvrage, conçu au départ comme thèse de doctorat, Gabriela Creţia résout brillamment, à notre avis, la lourde tâche. L'étude est structurée par paliers chronologiques, en commençant par les données indo-européennes, en passant par les stades successifs du latin, pour aboutir à quelques considérations sur les successeurs néo-latins. Jusqu'à l'époque d'Auguste, y comprise, l'examen des occurrences est exhaustif, réalisé à l'aide d'*Indices* littéraires et épigraphiques. Après cette période, le dynamisme de la langue littéraire s'avérant très ralenti et les tournures antérieures étant constamment reprises, l'analyse devient sélective et se charge des situations les plus révélatrices.

Le chapitre final, *Bilan de la recherche*, est précédé par quelques considérations sur les correspondants grecs, de même que sur les représentants romans, et suivi d'une large liste bibliographique.

L'arc de l'abordage est ample : chaque lexème est examiné tant sous l'aspect de ses régimes *syntaxiques* (nombreux et variables), que sous l'aspect *sémantique* (composants sémiques, évolution, interférences), et *stylistique* (marque initiale, migration).

Quant à la méthodologie, elle est multiple, parcequ'adaptée à la complexité des données étudiées : statistique (ex. 5.5.1 ; 7.2 ; 31.4), traditionnellement philologique (*passim*), mais aussi structurelle (ex. 1.3 ; 5.6.7 ; 5.7.4) et transformationnelle (ex. 13 ; 38), selon les nécessités. La description diachronique, obligatoire, s'allie aux considérations synchroniques (relations des lexèmes à une certaine époque).

Dans cet espace restraint d'un compte-rendu, nous avons choisi de ne présenter que certains des résultats de la recherche, pour nous les plus importants et les plus originaux.

https://biblioteca-digitala.ro

L'étude *sémantique* commence par la préhistoire : en démontrant l'appartenance de *decet* et donc de *dignus* au radical i.e. **dek-* (et non **deik-*) et la survie de celui-ci dans certains termes de sens religieux du vieux-nordique et du sanskrit, Gabriela Creţia établit de façon convainquante l'appartenance au palier «noble», sacral-juridique, des formations latines. Totalement inédite est la découverte de l'*ambivalence virtuelle* de la paire *dignus/indignus*, dont la connotation méliorative ou péjorative ne ressort que du contexte, à savoir du sens du troisième terme de la triade habituelle *dignus/indignus laude* ou *poena* : les adjectifs sont des médiateurs de relation dont la présence définit le sens du premier terme, fût-il *persona* ou *res* (cf. 5. 5 ; 15 ; 36, etc.). En fait, ce rôle de médiateur est l'expression de la qualité de *modalisateurs* de l'énoncé qu'ils possèdent. Ce statut ressort aussi de certaines permutations possibles, et présentes dans les textes, du type *dignus memoriā/memorabilis* ou *dignum esse ... quicum ... mices/posses micare* (cf. 13. 1 ; 13. 2 ; cf. 38. 2 ; 38. 5).

Autre opération toute personnelle : la décomposition sémique de *dignus/indignus*, et leur mise en équation avec d'autres, quasi-équivalents ou concurrents. L'analyse des champs sémantiques constitués autour du *sensus conuenientiae* et du *sensus meriti* démontre l'absence de séries synonymiques à oppositions graduelles, ce qui nous semble confirmer l'observation de Jules Marouzeau concernant la redondance du language sacral-juridique. La même décomposition sémique appliquée aux noms abstraits et aux verbes de cette famille lexicale découvre la multiplicité de leurs valeurs contextuelles dans les sphères politique, éthique, culturelle, rhétorique, et donc les difficultés que suscite une traduction exacte (*passim*). C'est aussi ce qui explique la tendance des auteurs latins à accumuler des lexèmes de sens proche (ex. *dignitas, maiestas, nobilitas, uirtus*, etc.).

Pour ce qui est de l'interprétation *stylistique*, originale, elle aussi, Gabriela Creţia démontre que le sceau initial «noble» des deux adjectifs est indélébile et leur assure une fréquence accrue dans l'ancienne tragédie et dans les passages émotionnels des discours de Cicéron. En poésie d'époque républicaine ils apparîssent exclusivement dans les plaidoyers philosophiques (Lucrèce) et dans les poèmes d'inspiration mythologique (Catulle) ; de même, la poésie impériale les reprendra comme outils de pathétique. En revanche, ils sont complètement absents de la narration neutre de César. L'auteur démontre leur occurence accrue dans les contextes où l'affectivité du locuteur est fortement présente, fussent-ils littéraires, matrimoniaux ou funéraires (leur fréquence sur les inscriptions tombales, les chrétiennes inclues, est saisissante (cf. 20.6.3 ; 37 ; 40.2.1). Mais cette aura d'élévation elle-même les rendra aptes à servir, parfois, aux intentions parodiques (Plaute, Térence, Horace, Pétrone ; cf. 5.1.3 ; 5.5.2).

Gabriela Creţia étudie aussi à fond le comportement *syntaxique* de *dignus* et de ses dérivés, la variété de leur régime, dépendent souvent du sens, son dynamisme au cours des époques. Celui-ci est expliqué, avec raison, par des tendences purement latines et par des transferts intérieurs au groupe, plutôt que par l'influence de ἄξιος / ἀξιῶ. L'auteur découvre aussi l'aptitude des deux adjectifs de base à coaguler des locutions phraséologiques figées, devenues parfois si banales qu'elles apparaîssent, sur les inscriptions, réduites aux seules initiales : sur les affiches électorales de Pompéi, *d. r. p.* résume *dignus re(i)publica(e)* (cf. 15.3). Détail amusant : ces expressions figées se retrouvent dans les langues romanes, au niveau cultivé, bien sûr (cf. 55).

Forcément incomplètes, nos observations ont pourtant, nous l'espérons, fait apparaître les caractéristiques de cet excellent livre : richesse du matériel examiné, multiplicité des plans d'abordage, souplesse et modernité de la méthodologie, rigueur dans la démonstration, originalité et importance des résultats. Ajoutons la clarté et la sobriété du style : chaque phrase a son support idéatique et sa valeur démonstrative. Peut-être cette densité-même du texte aurait-elle du engager l'auteur à dresser des *Indices* (*rerum, auctorum*, peut-être aussi *locorum*) qui auraient facilité le parcours du lecteur.

Le livre de Gabriela Creţia, qui crystallise un immense travail de dépouillage et d'interprétation et, par suite, d'étonnantes découvertes, sera sans doute indispensable au chercheurs qui se préoccupent des rouages fonctionnels et de la finesse de nuances qui régissent les abstraits latins. Personnellement il nous a servi de repère méthodologique et d'exemple d'acribie. C'est pourquoi ce compte-rendu est un ἀντίδωρον.

Florica Bechet

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CRONICA SOCIETĂŢII DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

După scurta perioadă de tranziţie care a urmat tragicei dispariţii a profesorului Iancu Fischer, Societatea de Studii Clasice din România s-a reorganizat, ţinându-şi şedinţele în anii universitari 2003–2004 şi 2004–2005 cu regularitate aproape lunară. Comunicările prezentate au îmbrăţişat un spectru larg de domenii, incluzând lingvistica latină şi greacă, literaturile clasice, dar şi arheologia, istoria antică şi filologia. Merită remarcată în acest context şi extinderea preocupărilor clasiciştilor noştri la domeniul literelor eline şi latine medievale. Un semnal de bun augur l-a constituit prezenţa în rândul comunicatorilor, alături de figurile consacrate ale studiilor clasice româneşti, a unor tineri filologi în formare. La fel de îmbucurătoare este şi sosirea la Bucureşti a unor reputaţi profesori străini, direcţie pe care conducerea Societăţii de Studii Clasice îşi propune să o extindă în următorii ani. De asemenea, se va încerca atragerea pe viitor şi a unui număr cât mai mare de specialişti români din afara Universităţii bucureştene şi chiar a Capitalei.

1. 14 octombrie, lect. Ioana Munteanu (Universitatea din Bucureşti), ***Bucuria** la Hildegard von Bingen;*
2. 13 noiembrie 2003, prof. Lucia Wald (Universitatea din Bucureşti), *Strategii comunicaţionale în două discursuri sallustiene;*
3. 12 decembrie 2003, prof. Ennio Sanzi (Università di Messina), *Il Culto di Mithra nel impero romano;*
4. 8 ianuarie 2004, drd. Anca Dan, *Roma la Ovidius;*
5. 11 martie 2004, asist. drd. Luiza Dumitru (Universitatea din Bucureşti), *Sacrificiul fondator în Roma arhaică;*
6. 15 aprilie 2004, conf. Vlad Alexandrescu şi dr. Liviu Stroia (Universitatea din Bucureşti), Cantemiri *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* – Însemnări asupra cărţii a doua;
7. 6 mai 2004, prof. Fédérique Biville (Universitatea Lyon II Lumière), *À propos du bilinguisme gréco-latin;*
8. 20 mai 2004, Adunarea Generală anuală;
9. 14 octombrie 2004, asist. drd. Theodor Georgescu (Universitatea din Bucureşti), *Emancipare vestimentară în „Lysistrata" lui Aristofan;*
10. 9 decembrie, 2004, acad. prof. Gheorghe Vlăduţescu (Universitatea din Bucureşti) *Ideile de „eidos" şi „morphē" la Platon;*

StCI XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 301–302

https://biblioteca-digitala.ro

11. 13 ianuarie 2005, prof. dr. Alexandru Barnea (Universitatea din Bucureşti), *O nouă filă în dosarul cavalerului trac;*
12. 10 februarie 2005, asist. drd. Tudor Dinu (Universitatea din Bucureşti), *Elementul creştin în poemele lui Stavrinos şi Gheorghios Palamedes despre Mihai Viteazul;*
13. 10 martie 2005, conf. Cristian Olariu (Universitatea din Bucureşti), *Despre Dominat;*
14. Joi, 14 aprilie, lect. univ. drd. Ovidiu Pop (Universitatea din Bucureşti), *Creştinismul la Dunărea de Jos în veacurile III–IV;*
15. 12 mai, Adunarea Generală anuală.

Tudor Dinu

https://biblioteca-digitala.ro

ACTUL DE ÎNFIINŢARE A SOCIETĂŢII DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

Public, aici şi pentru prima dată, copia facsimil a actului constitutiv al Societăţii de Studii Clasice din România (iniţial, conform situaţiei politice şi ortografice, „din R.P. Română", apoi, din 1965 până în 1989 inclusiv, „din R.S. România"), datând din 15 februarie 1958 şi înregistrat cu nr. 992 de la acea dată la Notariatul de Stat al raionului „I.V. Stalin" de atunci, astăzi sectorul I din Bucureşti.

Dedic această ediţie *princeps* profesorului **Eugen Cizek**, de care mă leagă o cunoaştere veche, de pe când i-am fost student la Secţia de filologie clasică din Facultatea de Limbi Străine (apoi, prin desprindere, de limbi romanice, clasice şi orientale) a Universităţii din Bucureşti, în anii 1962–1967. Aceasta cu atât mai mult cu cât, peste mulţi ani, odată cu reorganizarea Societăţii din ianuarie 2003 şi alegerea domniei sale ca preşedinte al acesteia, s-a reluat sistematic un capitol esenţial din activităţile prevăzute în statut. Prevederea, reluată şi în forma nouă a acestuia, marca „şedinţe de comunicări şi conferinţe" şi a fost susţinută cu insistenţă de profesorul Cizek, fiind adoptată prin hotărâre unanimă. A devenit foarte curând program pus în aplicare sistematic, aşa cum se poate vedea în numărul precedent al revistei, la p. 225–230, precum şi în *Cronica* din numărul prezent, unde, pe scurt, se vede rezultatul acestei decizii. Spre exemplu, la data la care închei aceste note, a avut deja loc întrunirea lunară de joi 13 octombrie 2005, ora 16, din sala „I. Fischer", când a conferenţiat profesorul Jean Pierre Martin de la Paris, cunoştinţă mai veche a noastră şi ilustru reprezentant al istoriografiei franceze contemporane a Imperiului Roman. A venit (din nou, după câţiva ani), la invitaţia prietenului şi colegului său, profesorul Eugen Cizek, şi s-a pronunţat, cu mult interes pentru audienţă şi cu reacţii interesante ale acesteia, asupra relaţiei dintre Ovidius şi Augustus.

Revenind la actul notarial ilustrat aici, trebuie să spun că am fost foarte impresionat la descoperirea în arhivă a numelor semnatarilor documentului din 1958. Aceasta se întâmpla – o spun din experienţă personală – după un an şi trei luni de eşecuri datorate unei birocraţii postcomuniste puse, potrivit unor dispoziţii deja observate ale sistemului şi încă în funcţie până la începutul anului 2005, să împiedice restituirea proprietăţilor ale căror acte formau majoritatea celor notariale arhivate acolo.

StCl XL–XLI, 2004–2005. Bucureşti, p. 303–308

https://biblioteca-digitala.ro

Aşadar, voi nota aici bucuria de a fi întâlnit semnăturile celor care mi-au fost dascăli şi mentori la secţia de filologie clasică sau ale celor cărora le-am fost coleg şi colaborator la Institutul de Arheologie din Bucureşti, unde am fost angajat din 1968.

Iată-i în ordine alfabetică, aşa cum apar cu toţii în pagina a doua a actului notarial, seria onomastică de mai jos preluând, prin decizia subsemnatului, numele fondatorilor sub forma cunoscută ca autori în publicaţiile de specialitate, nu întotdeauna de suprapus numelui din actul de identitate obligatoriu transcris în documentul notarial de atunci:

Petre Alexandrescu, Nicolae Barbu, Gabriela Bordenache, Gheorghe Bulgăr, Maria Coja, Emil Condurachi, Constantin Daicoviciu, Suzana Dumitriu, Victoriţa Eftimie (ulterior Andronescu), Aram Frenkian, Alexandru Graur, Gheorghe Guţu, Vladimir Iliescu, Maria Marinescu-Himu, Dumitrie Marmeliuc, Adelina Piatkowski, Dionisie M. Pippidi, David Popescu, Virgil Popescu, Gheorghe Ştefan, Iorgu Stoian, Teofil Sauciuc Săveanu, Dumitru Tudor, cărora li s-au adăugat în ultimă instanţă încă tinerii pe atunci Emilian Popescu, Iancu Fischer, Mihai Nasta.

Cei de mai sus au ales tot atunci un aşa-numit comitet de conducere, care, aşa cum se specifică la articolul 3, intra în funcţie din luna iunie a aceluiaşi an şi avea această componenţă:

1. Acad. prof. Alexandru Graur, preşedinte;
2. Acad. prof. Emil Condurachi, vicepreşedinte;
3. Acad. prof. Constantin Daicoviciu, vicepreşedinte;
4. Prof. Aram Frenkian, vicepreşedinte;
5. Prof. Dionisie M. Pippidi, secretar;
6. Conf. univ. Iorgu Stoian, secretar adjunct;
7. Prof. Gheorghe Guţu, casier.

Dintre toţi aceştia, doar câţiva mai sunt în viaţă la data includerii în revistă a notelor prezente.

În nume personal, al lor şi al tuturor membrilor şi al celor care ni se alătură spre cunoaşterea originilor noastre clasice, sper şi doresc din tot sufletul ca Societatea de Studii Clasice din România să poată merge mai departe cu profesionalismul celor care au întemeiat-o, la nivelul internaţional de ţinută prin care s-a impus şi pe care continuă să îl menţină prin membrii şi colaboratorii săi, inclusiv prin această revistă deja de mult timp prestigioasă.

Bucureşti, octombrie 2005 *Alexandru Barnea*

https://biblioteca-digitala.ro



TOVARASE NOTAR,

Subsemnații fondatori ai Societății cu scop nelucrativ "SOCIETATEA DE STUDII CLASICE" cu sediul în București str.I.C.Frimu nr.11, vă rugăm să dispuneți autentificarea alăturatului act constitutiv și statut al acestei societăți, eliberînd originalele tov.

TOVARASULUI NOTAR PRINCIPAL AL RAIONULUI I.V.STALIN
București

15. febr. 958

Alexandrescu Petre Dc 1136236/55 omc. s. 11 mil.
Barbu Nicolae Dc. 488265/950 cmc.
Bortoveschi Gabrielle Dc. 004829/949 cmc. c. 1 mil.
Bulgăr Gheorghe Dc. 1144078/955 omc s. 1 mil.
Coja Maria Fn 042930/950 mil Constanța
Constache Grigore Emilian Dc. 510646/950 cmc.
Daicovician Constantin. Hu 224500/950 mil Cluj
Dumitriu Ana Jugona Do 046386/955 omc. s. 8 mil.
Efimescu Victorița Dc 810663/950 cmB tr. 9 mil.
Frenkian Aram Dc. 488619/950 cmc.
Geană Alexandru Dc 028782/950 cmB cim. 3 mil.
Gutu Gheorghe Dc. 511004/950 cmc.
Ilieșcu Vladimir Dc. 1144074/955 Dmc. s. 1 mil.
Marinescu Maria Dc. 489591/950 cmc.
Marmeliuc Dumitru Dc. 147294/949 cmc. c. 16 mil.
Piatkowski Adolina Dc. 1056754/953 omc. s. 1 mil.
Pipidi Stanislav Dc. 511476/950 cmc.
Popescu David Dc. 202517/949 cmc. tr. 22 mil.
Popescu Virgil - Dc. 489358/950 cmc.
Ștefan Gheorghe Dc. 511453/950 cmc.
Stoian Iorgu Dc. 489915/950 cmc.
Sauciuc Teofil Do 152796/956 omc. s. 1 bil.
Tudor Dumitru Do 285232/957 omc. s. 8 mil.
Popescu Emilian Do 190585/956 omc. s. 16 mil.
Elefter Taucu Dc. 488007/950 cmc.
~~Lucr. comunale~~
Mosta Mihai Do 007716/955 omc. c. 4 mil

Lucr. comunale - de autăfpro-

Anulat - 20 ani ... + 3 × 9 pf. 3 ex. a plo = 3 pf. 4
... comunale -

conform cu originalul
Data 19.04.2007
Semnătura



https://biblioteca-digitala.ro

[illegible] neschimbate

[illegible]

Art.1.- Subsemnaţii :

1. Cercetător Alexandrescu Petre, din Bucureşti [illegible] 5.
2. Conf.univ. [illegible] din Bucureşti str. [illegible] 91.
3. Cercetător [illegible] Gabriela din [illegible] 35.
4. [illegible] din Bucureşti str. [illegible] 21.
5. [illegible] Maria din [illegible] 12.
6. Acad.prof.Condurachi Emil din [illegible]
7. Acad.prof.Daicoviciu Const. din Cluj str. Emil Isac 2
8. [illegible] din Bucureşti [illegible] 12.
9. Cercetător [illegible] Victoria din Bucureşti str. [illegible]
10. Prof. Frenkian Aram din Bucureşti str. [illegible] 56.
11. Acad.prof.Graur Alexandru din Bucureşti str. [illegible] Ipătescu [illegible]
12. Prof.Guţu Gh. din Bucureşti str.Biruinţei 6.
13. Cercetător Iliescu Vladimir din Bucureşti str. [illegible] 60.
14. Lector Marinescu - Himu M. din Bucureşti Intrarea [illegible] 7
15. Prof.univ.Marmeliuc D. din Bucureşti str. [illegible] 11.
16. Lector [illegible] din Bucureşti Intr.Orizontului 1
17. Prof.univ.Pippidi D.M. din Bucureşti str. [illegible] Ipătescu 15 A.
18. Prof.Popescu C.David din Bucureşti str.Elena Cuza 20.
19. Cercetător Poenaru Virgil din Bucureşti str.Pictor [illegible] nr. 2
20. Prof.univ.Ştefan Gheorghe din Bucureşti str. [illegible] nr.69.
21. Conf.univ.Stoian Iorgu str.General [illegible] 40, Bucureşti.
22. Prof.univ. [illegible] Săuciuc din Bucureşti str. Paris 45
23. Prof.univ. [illegible] din Bucureşti str. [illegible] 10.
24. Cercetător Popescu Emilian din Bucureşti str.Cuţitul de Argint nr.

constituim o societate [illegible] "SOCIETATEA DE STUDII CLASICE", care se va conduce conform alăturatului statut, care face parte integrantă din acest statut, şi legilor în vigoare.

Art.2.- Sediul societăţii este în Bucureşti, str. I.C.Frimu nr.11.

Art.3.- Subsemnaţii aleg, până la întrunirea primei adunări generale a societăţii, un comitet de conducere compus din următorii tovarăşi :

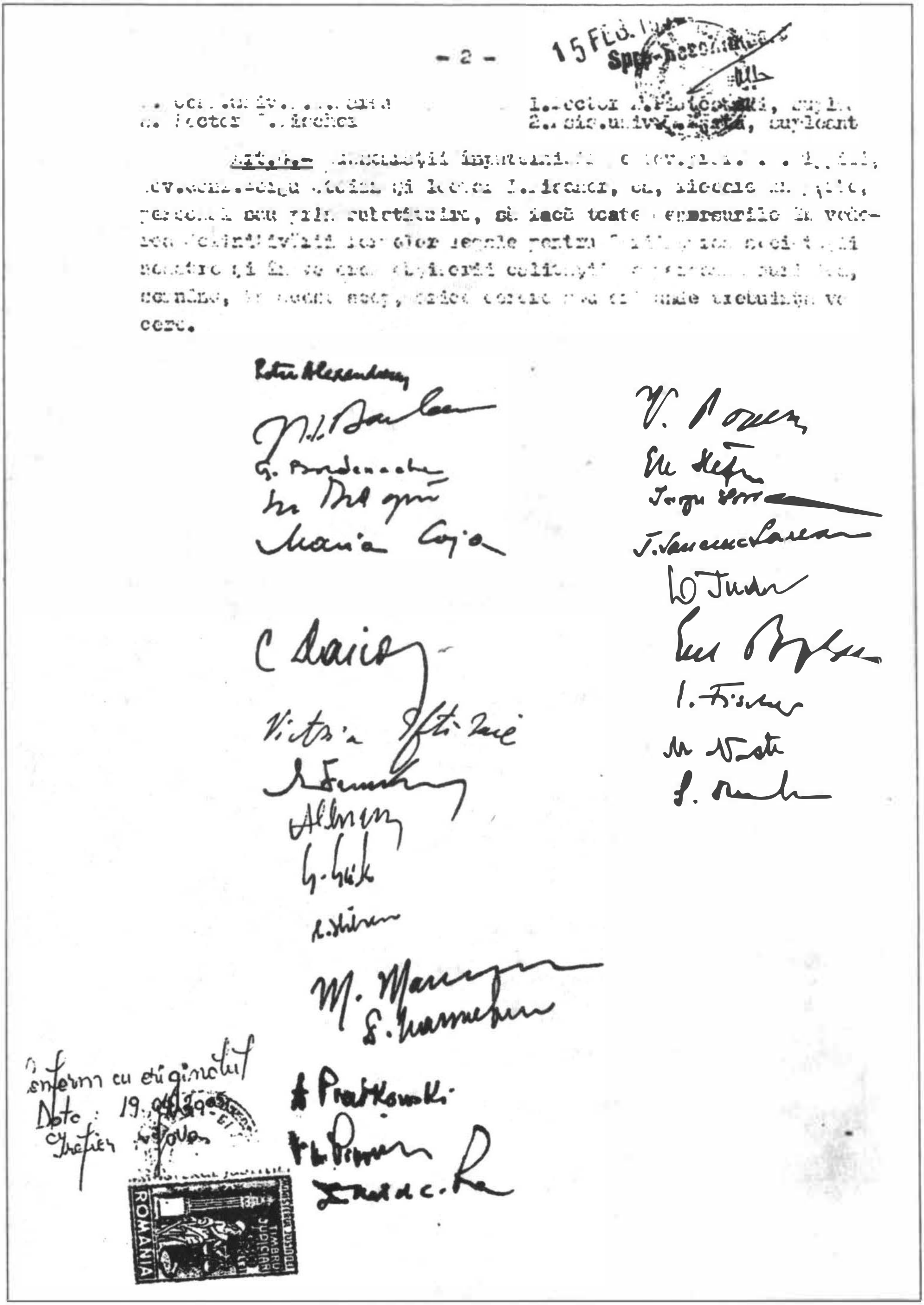
1. Acad.prof.Al.Graur, preşedinte
2. Acad.prof.Emil Condurachi, vicepreşedinte
3. Acad.prof.C.Daicoviciu, vicepreşedinte
4. Prof.A.Frenkian, vicepreşedinte
5. Prof.Gh.M.Pippidi, secretar
6. Conf.univ.Iorgu Stoian, secretar adjunct
7. Prof.Gh.Guţu, casier.

De asemenea, tot până la data întrunirii primei adunări generale a societăţii, alegem o comisie de doi cenzori şi doi cenzori supleanţi, compusă din următorii tovarăşi :

Conform cu originalul
Data: [illegible] 2005
[illegible]



./..



https://biblioteca-digitala.ro

CĂRȚI PRIMITE
LA SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA
ÎN PERIOADA 2004–2005

1. *Acta Instituti Romani Finlandiae*, vol. 28, *Le scritture dai monasteri*, Atti del II Seminario Internationale di Studio *I monasteri nell'alto medioevo*, Roma 9–10 Maggio 2002, a cura di Flavia de Rubeis & Walter Pohl.
2. *Acta Instituti Romani Finlandiae* vol. 28, *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Partes in the Latter Middle Ages* edited by Kirsi Salonen and Christian Krötzl.
3. *Anuari di Filologia – Estudis Hebreus i Arameus*, vol. XXII, Secció E, Número 9, Any 2000, Universitat de Barcelona, Facultat de Filologia.
4. *Anuari di Filologia – Filologia Romànica*, vol. XXII, Secció G, Número 10, Any 2000, Universitat de Barcelona, Facultat de Filologia.
5. *Anuari di Filologia – Studia Graeca et Latina*, vol. XXII, Secció D, Número 10, Any 2000, Universitat de Barcelona, Facultat de Filologia.
6. *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, LIV. Band, 1./2. Heft, Jänner/ April 2001, 3./4. Heft, Juli/Oktober 2001, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck.
7. *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, LV. Band, 1./2. Heft, Jänner/ April 2002, 3./4. Heft, Juli/Oktober 2002, iversitätsverlag Wagner, Innsbruck.
8. *Anzeiger für die Altertumswissenschaft*, LVI. Band, 1./2. Heft, Jänner/April 2003, 3./4. Heft, Juli/Oktober 2003, niversitätsverlag Wagner, Innsbruck.
9. Arbeitspapier Nr. 47 (Neue Folge). *An Interesting Couple: The Semantic Development of Dyad Morphemes*. Nicholas Evans, August 2003.
10. Arbeitspapier Nr. 48 (Neue Folge). *Nomen/Verb-Distinktion im Guarani*. Sebastian Nordhoff, September 2004.
11. „Athenaeum", Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità pubblicati sotto gli auspici dell'Università di Pavia, Volume Novantaduesimo, 2004, Fascicolo I, Amministrazione di Athenaeum, Università – Pavia, Como – Edizioni New Press, 2004.
12. *Cahiers des Études Anciennes* XL. *La Matrone d'Éphèse. Histoire d'un Conte Mythique.* Colloque International 25–26 Janvier 2002 en Sorbonne, Salle Bourjac, Université de Paris, tome I–II.
13. *Cahiers des Études Anciennes* XXXV. *Communication et Échanges dans le Monde Ancien.* Université Laval. Le 22 Novembre 1997. *Varia.* Université du Québec à Trois-Rivières. Société des études anciennes du Québec.
14. *Cuadernos de Filología Clásica Estudios Latinos*. Serie de monografías, I, 2003.
15. *Cuadernos de Filología Clásica Estudios Latinos*, vol. 23, Núm. 1, 2 (2003), Núm. 1 (2004).
16. *Cuadernos de filología clásica, estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 13 (2003), vol. 14 (2003), Faculdad de Filologia de la Universidad Complutense de Madrid, Director Luis Gil.
17. *Des chercheurs lyonnais à la découverte de l'Orient*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée.
18. „Eikasmos". Quaderni Bolognesi di Filologia Classica. Rivista fondata da Enzo Degani, XIV/2003, Pàtron Editore, Alma Mater Studiorum.
19. *Entretiens sur L'Antiquité Classique*, tome XLVIII, *Callimaque. Sept exposés suivis de discussions*. Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Vandoevres – Genève, 2002.
20. *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tome XLIX, *Galien et la Philosophie*, Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique, Vandœvres – Genève 2003.

StCl XL–XLI, 2004–2005, Bucureşti, p. 309–311

https://biblioteca-digitala.ro

21. *EOS, Comentarii Societatis Philologae Polonorum*, Volumen LXXXVII 2000, Fasc. I, II, volumen LXXXVIII 2001, Fasc. I, Warszawa – Poznan, Polskie Towarzystwo Filologiczne, 2000.
22. „Euphrosyne". Revista de Filologia Clássica, Nova Série, volume XXXII, Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, MMIV.
23. *Favolisti Latini Medievali e Umanistici* IX, a cura di Maria Pasqualina Pillolla, Universitá di Genova, Facoltá di Lettere, D.AR.FI.CL.ET.F. DELLA CORTE, 2003.
24. *Giornate Filologiche „Francesco della Corte"* – III, a cura di F. Bertini, Universitá di Genova, Facoltá di Lettere, D.AR.FI.CL.ET.F. DELLA CORTE, 2003.
25. Giuseppe Dell'Anna, *Dies Critici: La Teoria della Ciclicità delle Patologie nel XIV Secolo*, vol. I. *Dies et Crises*. Mario Congedo Editore, 1999.
26. Giuseppe Dell'Anna, *Dies Critici: La Teoria della Ciclicità delle Patologie nel XIV Secolo*. Vol. II *Textus*. Mario Congedo Editore, 1999.
27. *Introducción a la semantica latina. De la semántica tradicional al cognitivismo*. Francisco García Jurado.
28. *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, Band 72, 2003.
29. *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien Ier*, Actes du congrès de Lyon (12–14 Septembre 2002), rassemblés et édités par Yann Le Bohec et Catherine Wolff, Lyon, 2004, Diffusion De Boccard, 11, rue de Médicis, 75006 Paris.
30. *Latina Didaxis* XVIII, Atti del Congresso a cura di Silvana Rocca, Genova e Bogliasco, 11–12 Aprile 2003, Universitá di Genova, Facoltá di Lettere, D.AR.FI.CL.ET.F. DELLA CORTE, 2003.
31. „Latomus", tome 63, Fascicule I, Janvier–Mars 2004, Fascicule 2, Avril–Juin 2004, Fascicule 3, Juillet–Septembre 2004.
32. „Les Études Classiques", Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur, No. 71 (2003). 1, 2, 3,4.
33. *Méditerranée. Ruptures et Continuité*. Actes du Colloque tenu à Nicosie les 20–22 octobre 2001, Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen N° 37, Université Lumière-Lyon 2. Université de Chypre, sous la direction de May Chehab, Yannis Ioannou, Françoise Métral.
34. „Minerva", Revista de Filología Clásica, N° 16, 2002–2003, Universidad Valladolid.
35. „Myrtia". Revista de Filologia Clasica, v. 17, 2002, v. 18, 2003, Facultad de Letras Universidad de Murcia.
36. N. S. Grinbaum, *Mikenologhiceskie ătiudî (1959–1997)*, ed. Aleteija, Sankt-Petersburg, 2001.
37. Nigello di Longchamps, *Speculum Stultorum*, Presentazione, Traduzione e Note a cura di Francesca Albini, Universitá di Genova, Facoltá di Lettere, D.AR.FI.CL.ET.F. DELLA CORTE, 2003.
38. „Opuscula Archaeologica", vol. 27, Zagreb 2003.
39. Q. Horatius Flaccus, *Oden und Epoden*. Erklärt von Adolf Kiessling. Besorgt von Richard Heinze. Weidmann, 1968.
40. Revista „Menander", Nr. 1–6 (fasc. 1–4), 2002, editată de Warsaw University, Institute of Classical Philology.
41. Revista „Menander", Nr. 1–6 (fasc. 1–4), 2003, editată de Warsaw University, Institute of Classical Philology.
42. Revista „Quaderni Urbinati di Cultura Classica", Nuova Serie 74, N. 2, 2003, vol. 103 della serie continua, Nuova Serie 75, N. 3, 2003, vol. 104 della serie continua, dirretore Bruno Gentili, Istituto Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma.
43. Revue „Les Études Classiques", Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Namur, N° 71 (2003), 3, éditée par la Société des Études Classiques a.s.b.l. Belgique, Président M. Scheuer.
44. „Revue des Études Anciennes", tome 106, 200, N° I, Annales de l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, Publiées avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique.
45. „Revue des Études Anciennes", tome 105, 2003, N° 1, 2, Annales de l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3. Publiées avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique.

https://biblioteca-digitala.ro

46. „Rivista Storica dell'Antichità". Anno XXXIII 2003, Patron Editore.
47. „Rudiae" 13–14, 2001–2002 . *Richerche sul Mondo Classico.* Università degli Studi di Lecce, Dipartamento di Filologia Classica e di Scienze Filosophiche. Congedo Editore.
48. Silvana Rocca, *Animali (e Uomini) in Cicerone (De nat. deor. 2, 121–161)*, Universitá di Genova, Facoltá di Lettere, D.AR.FI.CL.ET.F. DELLA CORTE, 2003.
49. „Studi Micenei ed Egeo-Anatolici". Fasciculo XLV/2 – 2003. CNR – Institutodi Studi Sulle Civiltà Dell'Egeo E Del Vicino Oriente, Roma, 2003.
50. *Technology, Ideology, Water: From Frontinus to the Renaissance and beyond*, edited by Christer Bruun and Ari Saastamoinen, *Acta Instituti Romani Finlandiae*, vol. 31, Roma 2003.
51. „The Journal of Hellenic Studies", volume 123 (2003). The Society for the Promotion of Hellenic Studies Senate House, Malet Street, London WCIE 7HU, Published by the Council of the Society, 2003.
52. *The Language of Silence*, vol. II. Edited by Asko Timonen, Wolfgang Greisenegger & Raoul Kneucker, Turun Yliopisto, Turku, 2004.
53. *Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, N° 38. *Inscriptions Grecques de la France (IGF)*, Jean-Claude Decourt, 2004.
54. „Veleia", Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filologia Clásicas, 20, 2003, Universidad del País Vasco & Euskal Herriko Unibertsitatea.
55. Zeitschrift für Kulturaustausch 4/03, *Willkommen im Club.*
56. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Band 145, 2003, Band 146, 2004, Band 148, 2004, Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn.

Liviu Stroia

https://biblioteca-digitala.ro

ISSN 0081–8844