SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XLVI

2010

EDITURA
ACADEMIEI
ROMÂNE

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

STUDII CLASICE

XLVI

2010

Academia, Ed.
Serviciul de difuzare
27.X.2

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2011

https://biblioteca-digitala.ro

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor responsabil şi redactor responsabil de volum

ALEXANDRU BARNEA
(Univ. din Bucureşti şi Institutul de Arheologie „V. Pârvan" al Academiei Române)

Redactor responsabil adjunct

LIVIU FRANGA
(Univ. din Bucureşti)

Membri

GABRIELA CREŢIA
(Univ. din Bucureşti)
ZOE PETRE
(Univ. din Bucureşti)
FLORICA BECHET
(Univ. din Bucureşti)
ANA-CRISTINA HALICHIAS
(Univ. din Bucureşti)
ALEXANDRU AVRAM
(Univ. du Maine, Le Mans)
ZLATOZARA GOCEVA
(Academia Bulgară de Ştiinţe, Sofia)
MARK MAYER
(Asociaţia Italiană de Epigrafie)
PAUL SCHUBERT
(Univ. din Geneva)
VLADIMIR ILIESCU
(membru fondator al Societăţii de Studii Clasice)
(Univ. din Aachen)

Secretari de redacţie

CRISTIAN E. GHIŢĂ
(Univ. din Bucureşti)
ALEXANDRA LIŢU
(Univ. din Bucureşti)

Redactor: ADRIANA GRECU
Tehnoredactor: ANDREEA ION

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE
DIN ROMÂNIA
Str. Edgar Quinet, 5–7
010017, Bucureşti, România
E-mail: secretariatstudiiclasice@gmail.com
Adresa web: www.clasice.ro

© 2011, 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

XLVI 2010

SUMAR

STUDII

KARL KERÉNYI, Wie schreibt man die Geschichte der Griechischen Religion? 5
ALEXANDRA TRACHSEL, Où chercher la Troade? Philologie homérique ou revendications locales 13
LAURENȚIU RISTACHE, Between Mirror and Sword. The Symbolism of Gender and the Role of Aristophanes in *Thesmophoriazusae* 31
CĂTĂLIN PAVEL, *Pervolgatum est, nil moror?* Triumful roman, ceremonie a cetății 53
LIVIU FRANGA, Din nou despre originile, constituirea și trăsăturile elegiei latine 87
MARIANA FRANGA, Lirismul polimetric Laevian 105
ALEXANDRA CIOCÂRLIE, Cartagina privită de Polibiu 113
CRISTINA POPESCU, Ovidius și Bacovia – posibile interferențe 129
FLORIN SCURTU, *Horothesia* lui Laberius Maximus și insula *Peuce* 139
CLAUDIU STOIAN, Comunitatea samariteană din Bet Shean (Scythopolis) 147
OLIVIU FELECAN, Un excurs diacronic în antroponimia spațiului românesc 163

COMUNICĂRI

GABRIELA CREȚIA, Le Caucase, terre des hommes sans foi ni loi 185
FLORICA BECHET, Les dames à la balançoire: lieux, noms, mythes 195
IOANA COSTA, *Genius nominaque loci* 205

STUDIILE CLASICE ÎN LUME

FIEC, Berlin,2009 (*Alexandru Barnea*) 211
GNOTHI SEAUTON – Classics and Communism, Budapest, 24–26 June 2010 (*Alexandru Barnea*) 215
La dix-huitième et la dix-neuvième Conférence *Euroclassica* (XVIII, Skopje, 2009 et XIX, Madrid, 2010) (*Gabriela Creția*) 217

StCl XLVI, 2010, București, p. 1–232

https://biblioteca-digitala.ro

Programul întâlnirilor lunare ale Societății de Studii Clasice din România; anul universitar 2009–2010 (*Alexandru Barnea*) 221
Volume prezentate la Societatea de Studii Clasice, 2009–2010 (*Liviu Franga*) 223
Din activitatea filialelor Societății de Studii Clasice (*Alexandru Barnea*) 225
Ovid, Myth and (Literary) Exile, Constanța, 10–12 septembrie 2009 (*Alexandru Barnea*) 227
Colocviul Româno-German de Epigrafie și Istorie/Rumänisch-Deutsches historisch-epigraphisches Kolloquium, Constanța, 20–24 septembrie 2010 (*Alexandru Barnea*) 229
Memoriu justificativ – Memoriu pentru susținerea limbilor clasice în învățământul liceal, înaintat Ministerului Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului de către Societatea de Studii Clasice din România și Facultatea de Limbi și Literaturi Străine din Universitatea din București, aprilie 2010 (*Alexandru Barnea*) 231

https://biblioteca-digitala.ro

KARL KERÉNYI

WIE SCHREIBT MAN DIE GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN RELIGION?

Man beantwortet die Frage: „Wie schreibt man die Geschichte der griechischen Religion?" am einfachsten, wenn man das Werk oder Teile von ihm vorlegt. Dies schließt aber nicht aus, daß man sein Verfahren ausführlicher begründet, als esin einem Vorwort üblich ist. Eine gut durchdachte theoretische Begründung ist heute sogar notwendig. Deren Wert erhöht es, wenn sie aus der Praxis geschöpft wird.

Man schrieb in der Vergangenheit griechische Religionsgeschichte, ohne sich diese Frage vorher oder nachher gestellt zu haben. Es war eine Gewohnheit der Zeit, in der die „Geschichte" jedes schöpferischen Bereiches der menschlichen Existenz als dessen „Wissenschaft" galt, das Wort „Geschichte" im Titel eines wissenschaftlichen Werkes bedenkenlos zu gebrauchen. Der Grund war, dass man Interessean der Geschichte wie selbstverständlich annahm und diesem Interesse mit sehr einfachen Mitteln genügen zu können glaubte: mit der chronologischen Anordnung des Stoffes und darüber hinaus mit der Einführung des Gesichtspunktesder Entwickelung, dessen allgemeine und ausnahmslose Gültigkeit in der Geschichte der Menschheit man gleichfalls als selbstverständlich annahm.

Otto Gruppes *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (1906) wird heute niemand als „Geschichte" ernst nehmen. Das eigentliche Beispiel ist Martin Persson Nilssons *A History of Greek Religion* (1925), ursprünglich acht Olaus Petri-Vorlesungen in Uppsala, rechts skizzenhaft gehalten, zuletzt zu einerzweibändigen *Geschichte der griechischen Religion* im *Handbuch der Altertumswissenschaft* (von 1941 an) erweitert. Ihre Charakteristik als „Geschichte" erschöpft sich in der Anwendung der zwei genannten Mittel, die auch Sammler des Materials handhaben können, ohne die Qualität und die Begabung eines Geschichtsschreibers zu besitzen. Nahm man aber das Wort und die Sache „Geschichte" ernst genug, wenn man ihren Forderungen so leicht zu entsprechen glaubte?

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 5–11

https://biblioteca-digitala.ro

Diese Frage muß heute verneint werden, angesichts einer beachtenswerten Literatur, wie Reinhardt Wittrams *Das Interesse an der Geschichte* (Göttingen 1958) und *Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte* (Göttingen 1969) und das in diesen verarbeitete Schrifttum. Selbst das Interesse an der Geschichte ist fragwürdig geworden. Ich will das Interesse an der Religionsgeshichte nicht ohne jede Unterscheidung mit dem Interesse an der Geschichte in einen Topf werfen. Und bin ich auch nicht bereit, daraus, daß das Interesse an der Geschichte oder an der Religionsgeschichte problematisch geworden ist, die Folgerung zu ziehen, die geschichtliche oder die religionsgeschichtliche Forschung, die Wissenschaften, die in diesen beiden gepflegt werden, sollten aufhören. *Navigare necesse est* – unabhängig davon, daß das Leben der einzelnen Gelehrten dadurch vertan wird. Doch das Leben ist kurz und der Forscher muß in der Unendlichkeit der Wissenschaft seinen Gesichtspunkt wählen. Er muß sich dessen bewußt sein, worin sein eigenes Interesse am Gegenstand seiner Arbeit besteht. Von der Bewußtheit der achtsamen Sorgfältigkeit seiner Arbeit hängt sogar deren wissenschaftlicher Wert ab.

Dieser Wert ist mit dem Wert für die Menschheit identisch, ob diese sich dafür zur Zeit interessiert oder nicht.

Das Interesse an der Religionsgeschichte verbindet den Forscher und eventuell auch den Geschichtsschreiber einer Religion mit der Menschheit. Er verwirklicht deren potentielle, von jedem Menschen erreichbare, wenn auch nicht von Allen erreichte Bewusstheit auf seinem Gebiet. So ist die Frage nach diesem Interesse nicht ganz müßig. Es ist eine Frage nicht nur der Bewußtheit, sondern des Lebens. Denn braucht man, wenn man von geistigem Interesse spricht, keinen besonderen Geist, im Sinne Hegels anzunehmen, der im Menschen nach Bewußtheit strebt. Es ist der lebendige Mensch, der sich jeweils interessiert. Ich darf meinen Versuch, auf die Frage „Wie schreibt man die Geschichte der griechischen Religion" eine zeitgemässe Antwort zu geben, mit einem längeren Zitat aus Wittrams „Das Interesse an der Geschichte" beginnen.

„Wenn in den Vereinigten Staaten mehr als die Hälfte aller laufenden Doktordissertationen der Geschichte des 20. Jahrhunderts gewidmet ist, so kann das ein Hinweis auf einen für unser Zeitalter offenbar charakteristischen Zug sein. Alles Frühere und geschichtlich Fernere wird erst dadurch interessant, daß oder soweit sein Zusammenhang mit dem Gegenwärtigen nachgewiesen ist. In der amerikanischen Forschung ist der Anspruch auf Gegenwartsbezogenheit (presentism) inbesonderer Schärfe ausgesprochen worden (freilich nicht ohne Widerspruch hervorzurufen): die Geschichtswissenschaft habe keine andere Aufgabe, als Fakten herbeizuschaffen, auf die sich das verantwortliche soziale Handeln stützen könne.

Nicht nur in Amerika herrscht die Meinung, dass der Historiker seine Aufgabe verfehle, wenn er in den geschichtlich fernliegenden Dingen nicht die auf die Gegenwart führenden Tendenzen aufspüre. Ein Wissen, bei dem dieser Zusammenhang nicht durchscheint, erweist sich als tot und antiquarisch – als

https://biblioteca-digitala.ro

entseelt und geistlos, wie Nietzsche die «antiquarische Historie» sah, die sich vom «frischen Leben der Gegenwart» abgekehrt hat. Nur die Bezogenheit auf die Gegenwart überwindet dieblosse «Chronik».

In dieser Begründung des Geschichtsinteresses steckt zweierlei: **1.** Die Einsicht, daß wir nur von der jeweiligen Gegenwart her Geschichte treiben können, daß jede Erkenntnis aus der Gegenwart geboren werden muß – womit wir vor dem Problem der historischen Wahrheit stehen...; **2.** Die formende und sinngebende Kraft des historischen Gegenwarterlebnisses, verbunden mit der fortwirkenden Überzeugung von der Nachweisbarkeit der historischen Zusammenhänge – der Überzeugung, daß wir studieren und erklären können, wie unsere Zeit mit ihre Mächten aus dem Vergangenen geworden ist. Das ist ein echtes Anliegen nicht erstunserer Zeit, es ist ohne Zweifel ein bleibender und wiederkehrender Antrieb des historischen Interesses, heute gesteigert durch den beschleunigten Wandel aller Verhältnisse".

Nicht das Interesse an der Religionsgeschichte überhaupt kann auf eine analoge Weise begründet werden, obwohl es sicher ebenfalls auf einem „echten Anliegen" beruht! Jenes Anliegen verhält sich zum religiösen Anliegen überhaupt wahrscheinlich ähnlich, wie das Interesse für Musikgeschichte zum Interesse für, ja, zum Wunsch nach Musik. Das Interesse für die griechische Religionsgeschichte dürfte auf der von Wittram gezeichneten Linie untergebracht werden, die freilich in eine viel weitere Vergangenheit verlängert werden müsste. Von mehr als einer Analogie kann nicht die Rede sein, keineswegs von der Identität der Begründung. Ich berief mich aber schon spontan darauf **1**, daß man in Europa keine gemeinsame Religion, z.T. auch keine Religion mehr hat, doch dafür, mehr oder weniger vergessen, etwas anderes: wir haben, ob Christen oder Nicht-Christen, sogar die erklärten Atheisten, eine gemeinsame Religionsgeschichte, unsere Religionsgeschichte, die sich in der Gegenwart fortsetzt und gegenwärtige Erscheinungen aufweist. Negationen und Abnegationen gehören in die Religionsgeschichte ebenso, wie ekstatisches oder nur von der Tradition und Gewohnheit bestimmtes Jasagen. Unsere Religionsgeschichte impliziert, nahm ich an, unser Interesse an ihr.

In der Tat! Von „unserer Religionsgeschichte" getrennt, zu der die griechische Religionsgeschichte in zeitlichem, örtlichem und kulturellem Zusammenhang gehört, könnte höchstens eine „Chronik" der griechischen Religion geschrieben werden. Chronologisch gesicherte Daten wären aber nicht einmal dazu in genügender Zahl vorhanden. Die römische Geschichte dient uns wenigstens mit genauen Daten der wichtigsten Tempelgründungen. Ein gewissenhafter historischer Forscher, wie Georg Wissowa, sah nicht einmal darin eine feste Grundlage zu einer „Römischen Religionsgeschichte ": er nannte seinen Beitrag im *Handbuch der Altertumswissenschaft* bescheiden: *Religion und Cultus der Römer*. „Geschichte" muß nach unserem Anspruch an ein Geschichtswerk, das diesen Namen verdiente, unserem Interesse an der Geschichte entsprechen. Dies wäre bei der Darstellung

https://biblioteca-digitala.ro

eines Abschnittes „unserer Religionsgeschichte" theoretisch durchaus möglich und muß von einem Werke oder von Werken, die griechische Religionsgeschichte bieten wollen, gefordert werden.

*

Das lebendige Interesse an der Geschichte, zumal an der Religionsgeschichte kann freilich nicht so gedacht werden, dass es nur auf eine Auswahl der Elemente gerichtet wäre, die [nur] einen positiven Bezug auf das Kommende oder gar auf das heute

Gegenwärtige, in der griechischen Religion etwa auf das Christentum haben ! Es will das Ganze, das einmal dawar, selbst wenn es von irgendeinem Gesichtspunkt aus eine Auswahl trifft. „Geschichte" will, mehr noch als eine Chronik, auf das Ganze gegründet sein. Dies muss ihr bis zu einem gewissen Grad gelingen, paradoxerweiseauch da, wo keine Chronik geschrieben werden kann. Das Gelingen hängt von einer Beschränkung ab, die sich die Geschichte aufzuerlegen hat: sie muss sich darauf beschränken, was darstellbar ist.

Ein Werk, das die kunstlerische Qualität einer Darstellung in hochstehender Prosa mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit vereinigte, wäre eine ideale „Geschichte der griechischen Religion", die dem echten Interesse an griechischer Religionsgeschichte erst völlig entsprechen würde. Die Verwirklichung dieses Ideals kann als Forderung nicht aufgestellt werden, höchstens die Forderung, daß die griechische Religionsgeschichte, die man heute schreiben kann, das wissenschaftliche Element des Ideals in einer weniger künstlerischen Form zur Geltung bringt.

Wissenschaftliche Zuverläßigkeit würde aber auch das Ideal nur durch die Beschränkung darauf erreichen, was darstellbar ist: darstellbar so, dass die Darstellung nur auf das „Wie es wirklich war?" gerichtet sei, und zudem differenziert genug, um überall die Schattierung anzugeben, wie weit ihr das Wirkliche zu erreichen gelingt. Bei der Beschäftigung mit einem Teil das Ganze zu berücksichtigen, ist eine der Aufgaben, die der wissenschaftlichen Darstellung gestellt werden. Sie wird aber wahrscheinlich nur eine künstlerische Darstellung [erst] ganz lösen können. Die Grenze zwischen dem Darstellbaren und dem nicht darstellbaren wäre am einfachsten so zu bestimmen, daß die Quellen auf der einen Seite dieser Grenze feh!en, Quellen auf der anderen vorhanden sind. So einfach ist die Sache dennoch nicht, denn es muß klargemacht werden, welche Quellen einem Geschichtsschreiben der griechischen Religion zur Verfügung stehen? Ausgeschloßen sind Quellen vom Ursprung einer Religion, wie die griechische, von vornherein. Dies kann nicht genug betont werden, da die falsche Meinung verbreitet ist, dass jede historische Studie vom „Ursprung" ausgehen muss und wenn diese Bedingung

https://biblioteca-digitala.ro

erfüllt wird ein Geschichtswerk schon da ist. Es wäre natürlich unschätzbar, wenn eine historisch beglaubigte Schilderung, eine wahre Chronik der Entstehung einer Religion, selbst in Ermangelung eines Gründers, sich erhalten hätte. Eine solche Schilderung liegt außerhalb des Darstellbaren. Keine Geschichte, die ernst genommen werden will, kann sie sich leisten.

Sie kann auch dadurch nicht ersetzt werden, daß der „Geschichtsschreiber " von Begriffen ausgeht, wie *Die Kraft und das Heilige* (Nilsson), von dem man im allgemeinen annimmt, daß sie am Anfang der Geschichte einer nicht von einem historischen Gründer gestifteten Religion stehen. Welch eine immense, durch keine Angabe ausgefüllte Zeitspanne müßte zwischen der Phase der „Kraft" und des „Heiligen " und den mit Namen genannten Göttern der in mykenischer Schrift erhaltenen Dokumenten liegen – ohne darstellbare Geschichte ! Eine Zeitspanne des Unbekannten, dessen Beginn gleichfalls unbekannt ist. Geschichte beginnt erst in der griechischen Tradition selbst mit den frühesten überlieferten Namen. Sie zeugen von jener Korrelation, deren Geschichte – auf die einfachste Formel gebracht – Religionsgeschichte, in unserem Fall die griechische Religionsgeschichte ist.

Mit dem Wort „Korrelation" faße ich jene Situation zusammen, die Lou θεο.Andreas-Salome als die minimale Gegebenheit für einen Religionshistoriker bezeichnete. In griechischer Beziehung heißt es: „Das griechische religiöse Phänomen ist in der Tat erst gegeben in der Rückwirkung der gleichviel wie entstandenen Götter auf die an sie glaubenden Menschen". Wie in solcher Korrelation die Menschen von den Göttern denken, kann nicht erraten werden. Um es zu erfahren, brauchen wir die Quellen, deren Inhalt eben diese Gedanken bilden: es sind die Gedanken früherer oder späterer Zeiten. Dürfen wir hoffen, dass zum Teil sogar noch Gedanken einer anfänglichen Zeit, in der griechische Menschen zum ersten Mal da waren, durch die Benützung irgendwelcher Quellen ermittelt werden können?

Die Frage ist nicht absurd, wenn wir die allerschlichteste Tatsache bedenken, daß kein historisches Volk je ein älteres oder früheres Eigentum besaß, als seine Sprache. Es reicht durch seine Sprache sogar in die Prähistorie hinein. Immerhin nur soweit als die gleichen Kontexte, die in der historischen Sprache annehmbar sind. Kein aus dem Kontext gerissenes Wort genügt dazu, daß man in eine noch frühere Vergangenheit der griechischen Religion vordringt, geschweige denn eine auf Wortvergleichung beruhende Etymologie. Das Wort muss als ein Satz gelten können und als Satz seinen Inhalt aussagen, wenn es für den Historiker des Griechentums eine Bedeutung haben soll: wie z.B. *theós* allein soviel sein kann, wie Ecce Deus !

Damit wird die Grenze angegeben, zu der der Historiker der griechischen

Religion vordringen kann. Im Griechischen vermag kein Satz mit dem Wort *tò hierón*, das doch eine ganz konkrete Bedeutung hat („das Heiligtum"), jene

https://biblioteca-digitala.ro

Funktion auszudrücken, mit der „das Heilige" in die Religionswissenschaft eingeführt wurde. Dies genügt, um diesen Begriff für die griechische Religionsgeschichte als Ausgangspunkt auf eine exakte Weise auszuschließen. Das Adjektiv *ierós* hätte zur Bildung des postulierten Begriffes noch am meisten getaugt, mehr als die Adjektive *hósios*, *semnós*, *hagnós* und *hágios*, die unter Umständen mit „heilig" übersetzt werden können. Ein allgemeiner religiöser Begriff wurde nicht einmal von *semnós* gebildet, das unter den Aufgezählten nach der historischen griechischen Auffassung dafür geeignet wäre, doch in diesem Fall nicht nur als „heilig", sondern als „majestätisch" übersetzt werden müßte. Ohne Grund in der griechischen Sprache sagt Nilsson vom Kraftbegriff: „Das für die griechische Religion im großen und ganzen Charakteristische besteht darin, daß die Vorstellung von der Kraft zurücktritt".

Grundlos ist, anstatt „es fehlt", „es tritt zurück" oder gar „zersplittert" zu sagen. Eine unbekannte Vorgeschichte wird dadurch in die Geschichte hineingenommen. Kontexte, die vor den literarischen Texten schon da waren und nur angenommene Kontexte überflüssig machen, wenn nicht ausschließen, sind unsere ältesten Quellen. Sie sind so alt, wie die Sprache selbst. Alle Texte, die uns überliefert sind, sind später. Selbst bei einem Reichtum der Texte, den die Religionen Irans aufweisen, war und bleibt es der Wissenschaft aufgegeben, zu jenen Kontexten soweit wie möglich vorzudringen, die vor den zarathustrischen und achämenidischen Texten da sein mußten und diese erst – samt der Religion Zarathustras – möglich gemacht hatten. Solche religiösen Texte gibt es bei den Griechen nicht.

Wir sind nicht einmal zu der Annahme berechtigt, daß es je solche gab. Der Historiker der griechischen Religion ist auf Kontexte angewiesen, die durch die griechische Sprache gewissermaßen zeitlos geboten werden: soweit zeitlos, als sie für die Sprache mindestens in deren älterer Geschichte charakteristisch sind. „Ältere Geschichte" muß ich sagen, weil jüdische und christliche Einschläge die Relevanz der griechischen Sprache als Quelle der griechischen Religionsgeschichte schon vermindern.

Der Historiker der griechischen Religion muß den hohen Wert dieser Quelle erkennen und eine gesteigerte Vertrautheit mit der griechischen Sprache haben. Die Steigerung und Verfeinerung dieser Vertrautheit kann nicht übertrieben werden. Die Texte fordern ebenfalls eine gesteigerte und verfeinerte Aufmerksamkeit vom Forscher, selbst wenn sie als religiöse Texte mit den iranischen nicht vergleichbar sind – ja gerade deswegen. Wer wollte die homerischen Hymnen als Quellen für die Religionsgeschichte mit den Gathas vergleichen. Sie müßen aber vom Gesichtspunkt der griechischen Religion aus ähnlich gewertet werden. Der Unterschied liegt im Charakter der Religionen.

https://biblioteca-digitala.ro

COMMENT ÉCRIT-ON L'HISTOIRE DE LA RELIGION GRECQUE?

Résumé

Ce texte de 1971 est le dernier écrit par l'auteur avant sa maladie mortelle: il n'est pas complet, puisque manquent les notes prévues. Le typoscript corrigé à main a été trouvé par hasard plusieurs années après sa mort dans un des livres de sa bibliothèque donnée à l'université de Pécs (Hongrie). Il s'agit, semble-t-il, de la préface pour une oeuvre d'histoire de la religion grecque, thème fondamental pour Kerényi. Il se pose le problème comment une telle initiative se justifie. Une histoire digne de se nom ne se limiterait point à l'énumération chronologique des données dans une perspective évolutioniste. La citation de l'oeuvre *Das Interesse an der Geschichte* de Reinhardt Wittram (1958) lui permet de démontrer qu'une telle histoire n'a un sens que si elle est orientée par un intérêt né du présent.

Dans le cas de la religion grecque la situation est particulièrement difficile. Bien qu'il n'y ait pas de continuité évidente entre la religion grecque et notre présent, nous avons tout de même une histoire commune de nos religions (dont aussi l'athéisme) qui justifie notre intérêt. Une histoire de la religion grecque ne peut pas se limiter à en faire la chronique, d'autant plus que pour cela nous manquent trop de données: elle doit toujours viser à un tout, à l'ensemble qui existait jadis et qui comprenait aussi ce dont il n'existe pas de documentation. Cela vaut surtout pour les «origines», par lesquelles on a l'habitude de commencer chaque histoire, la religion grecque n'ayant pas de fondateur.

Selon la juste remarque de Lou Andreas-Salomé, une histoire de la religion ne peut être tracée, qu'à partir du moment où est perceptible un rapport entre les dieux et les hommes qui y croient. Ce rapport s'exprime par la langue: par des mots caractéristiques, jamais traduisibles simplement, comme par exemple *theós* ou les différentes expressions qui définissent ce qui est sacré. Ces mots n'ont un sens qu'à l'intérieur de leur langue, laquelle remonte à la préhistoire et précède donc les premiers textes qui nous sont parvenus. Cela signifie que l'historien de la religion grecque doit disposer d'une connaissance parfaite de la langue grecque et même d'une sensibilité particulière pour elle pour qu'il puisse se pencher avec l'intérêt le plus attentif sur les textes, même si ces derniers – à la différence par exemple de ceux qui nous informent sur les religions de l'Iran antique – ne sont proprement pas des textes religieux: ce qui est d'autre part un trait caractéristique de la religion grecque.

Mots-chef: histoire, religion grecque, passé, présent.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ALEXANDRA TRACHSEL

OÙ CHERCHER LA TROADE? PHILOLOGIE HOMÉRIQUE OU REVENDICATIONS LOCALES*

1. INTRODUCTION

La question soulevée dans le titre aborde un thème qui n'est certes pas spécifique à la Troade[1], mais qui est particulièrement bien développé pour cette région, étant donné que la région jouit d'une situation géographique particulière et qu'elle constitue l'arrière-plan du récit le plus prestigieux de la Grèce antique, à savoir celui de la guerre de Troie racontée en partie dans l'*Iliade*[2]. Ces deux caractéristiques font que les discussions philologiques sont bien plus animées à propos de cette région et peut-être aussi dans cette région, puisqu'une très large part des discussions conservées semble comporter une certaine coloration régionale, comme nous allons essayer de le mettre en évidence.

Quant à la situation géographique de la Troade tout d'abord, sa particularité vient du fait qu'elle est située à un endroit stratégiquement important dans le basin méditerranéen. Elle forme la rive sud du passage entre la mer Noire et la mer Égée, que l'on appelait dans l'Antiquité Hellespont – d'après le personnage mythologique, Hellé, qui y a trouvé la mort – et qui actuellement est désigné par le terme des Dardanelles. Déjà les récits mythologiques, notamment celui que je viens d'évoquer de Phrixos et d'Hellé, montrent l'importance que ce passage avait pour les gens de l'Antiquité. Mais également au court de l'histoire de la Grèce, puis de

* Le contenu de cet article correspond à la conférence que j'ai pu donner à l'Université de Bucarest en mars 2010 lors d'un séjour rendu possible par l'accord (Kooperation Ostpartnerschaften) entre l'Université de Hambourg et celle de Bucarest. Je remercie donc tout particulièrement le prof. L. Franga, responsable de l'accord du côté roumain, de m'avoir donné l'occasion de présenter cette recherche lors de mon séjour. Mes remerciements vont également au prof. A. Barnea, qui m'a généreusement offert de publier la conférence dans cette revue, de même qu'aux participants et participantes de la conférence pour leurs précieuses suggestions.

[1] La coutume d'attacher des récits mythologiques à un lieu particulier, souvent au prix d'importants changements dans le déroulement du récit, est bien répandue en Grèce. Les exemples sont nombreux, mais pour la Troade on peut se référer au résumé que donne A. Erskine, *Troy Between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford, 2001, p. 2–6. Pour l'Antiquité, le livre 8 de Strabon fournit un excellent témoignage, mais on y tombe toutefois à nouveau sur Démétrios de Scepsis. Voir aussi M. Jost, *Versions locales et versions « panhelléniques » des mythes arcadiens chez Pausanias*, in V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de Pausanias*, Liège, 1998, p. 227–240, pour des exemples en Arcadie.

[2] L'*Iliade* a été considérée depuis l'Antiquité comme le récit fondateur de l'identité grecque et de ce fait, et certainement aussi à cause du génie poétique qu'il illustre, le poème est devenu l'un des textes les plus lus et commentés de l'Antiquité.

https://biblioteca-digitala.ro

celle de l'Empire Romain ce passage entre les deux mers avait gardé toute son importance[3].

Or, lorsque l'on parle de la Troade, c'est avant tout aux deux récits homériques et en particulier à l'*Iliade* que l'on pense. Cette région forme en effet l'arrière-plan de la guerre entre Troyens et Achéens autour de la prestigieuse et divine ville de Troie et le poème homérique nous donne en effet des éléments du paysage dans lequel les exploits guerriers ont eu lieu, même s'il ne s'agit, dans aucun cas, de descriptions au sens strict du terme[4]. Ce sont plutôt des allusions éparses à des notions topographiques qui apparaissent au fil du récit, mais sans véritablement former un espace continue et cohérent. Un lecteur attentif de l'*Iliade* peut toutefois regrouper ces allusions dans un certain schéma d'ensemble comme le montre la figure ci-dessous.

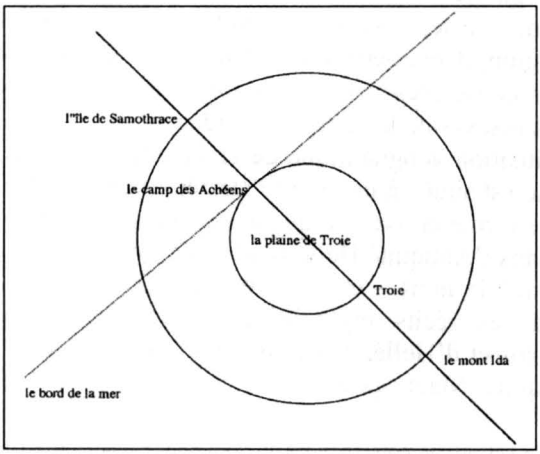


Figure 1: Schéma de la Troade d'après le texte de l'*Iliade*, dans A. Trachsel, *La Troade : un paysage et son héritage littéraire. Les commentaires antiques sur la Troade, leur genèse et leur influence*, Bâle 2007, Annexe 1 (p. 465).

2. LA TROADE HOMÉRIQUE

Or ce schéma peut être utilisé de deux manières dans le cadre de l'interprétation du texte homérique, puisque dans une première approche, un commentateur ou lecteur peut chercher à le superposer, dans son ensemble, à une

[3] Par ex. E. Eickhoff, *Weltgeschichte am Hellespont,* in J.-H. Behr et al. (éds.), *Troia – Traum und Wirklichkeit,* Braunschweig, 2003, 292–293 et C.B. Rose, *Am Schnittpunkt von Ost und West. Das westliche Kleinasien in griechischer und römischer Zeit,* in M. Korfmann (éd.), *Troia : Archäologie eines Siedlungshügels und seiner Landschaft*, Mainz, 2006, 81–104.

[4] A. Trachsel, *La Troade : un paysage et son héritage littéraire. Les commentaires antiques sur la Troade, leur genèse et leur influence*, Bâle, 2007, 3–11.

https://biblioteca-digitala.ro

région particulière correspondant par son relief topographique au schéma en question. Une deuxième tâche consisterait en revanche à essayer de remplir l'espace ainsi défini avec des éléments particuliers, à savoir des repères topographiques tirés du texte homérique comme notamment les villes troyennes et les deux fleuves, le Scamandre et le Simoïs. Nous discuterons les deux aspects, en commençant toutefois par le premier, puisque depuis les premiers auditeurs ou lecteurs des poèmes homériques, ce schéma a été superposé à la Troade historique par des érudits qui ont cherché les éléments de ce schéma, comme la ville de Troie, le mont Ida et l'île de Samothrace, dans les alentours du passage de l'Hellespont. Ils appuyaient leurs théories sur quelques passages de l'*Iliade*[5] comme par exemple ceux à propos de Zeus et de Poséidon que nous allons évoquer ci-dessous. Ces passages nous donnent en effet le cadre général de la topographie impliquée, puisqu'ils montrent les deux dieux, qui défendent chacun l'une des deux parties humaines en conflit, s'installer chacun sur un observatoire duquel il peut suivre les événements humains se déroulant dans la plaine de Troie. Pour Poséidon par exemple, nous lisons au début du chant 13 le passage suivant qui localise clairement la Troade à proximité de l'île de Samothrace:

> Οὐδ' ἀλαοσκοπιὴν εἶχε κρείων Ἐνοσίχθων·
> καὶ γὰρ ὃ θαυμάζων ἧστο πτόλεμόν τε μάχην τε,
> ὑψοῦ ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς Σάμου ὑλήεσσης
> Θρηϊκίης· ἔνθεν γὰρ ἐφαίνετο πᾶσα μὲν Ἴδη,
> φαίνετο δὲ Πριάμοιο πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν.
> ἔνθ' ἄρ' ὅ γ' ἐξ ἁλὸς ἔζετ' ἰών, ἐλέαιρε δ' Ἀχαιούς
> Τρωσὶν δαμναμένους,

> *Mais il ne veillait pas en vain, le dieu puissant qui ébranle la terre; car il suivit avec passion la guerre et le combat, bien en hauteur, depuis le sommet le plus élevé de Samos la Thrace boisée. De là on perçoit en effet l'Ida entier, la ville de Priam et les vaisseaux des Achéens. C'est donc là qu'en sortant de la mer il était allé s'asseoir, et il plaignait les Achéens domptés par les Troyens*[6].

Quant à Zeus, après avoir subi la ruse d'Héra, il se réveille, au début du chant 15, sur le mont Ida et aperçoit immédiatement les événements qui se déroulent dans la plaine de Troie:

[5] Des passages, comme celui qui définit les limites du territoire de Priam (*Il.* 24, 543–546), sont plus problématiques pour notre approche ici parce qu'ils fournissent des indications sur l'étendue d'un royaume sans forcément définir des dimensions géographiques.

[6] *Il.* 13, 10–16.

https://biblioteca-digitala.ro

ἔγρετο δὲ Ζεύς
Ἴδης ἐν κορυφῇσι παρὰ χρυσοθρόνου Ἥρης.
στῆ δ' ἄρ' ἀναΐξας, ἴδε δὲ Τρῶας καὶ Ἀχαιούς,
τοὺς μὲν ὀρινομένους, τοὺς δὲ κλονέοντας ὄπισθεν
Ἀργείους, μετὰ δέ σφι Ποσειδάωνα ἄνακτα·

Zeus, lui, s'éveilla sur les cimes de l'Ida, près d'Héra au trône d'or. Et débout, levé d'un bond, il vit les Troyens et les Achéens, les uns en déroute, les autres, de derrière, les chassant – c'était les Argiens – avec parmi eux le roi Poséidon[7].

Cette localisation de la Troade entre le mont Ida et l'île de Samothrace est même compatible avec des épisodes pendant lesquels les dieux négligent la Troade et regardent ailleurs. Zeus, par exemple, dirige son regard en direction de la Thrace quand il décide de se détourner quelque temps des événements guerriers juste avant que Poséidon ne s'immisce dans les événements depuis l'île de Samothrace[8]:

Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν Τρῶάς τε καὶ Ἕκτορα νηυσὶ πέλασσε,
τοὺς μὲν ἔα παρὰ τῇσι πόνον τ' ἐχέμεν καὶ ὀϊζύν
νωλεμέως, αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπεν ὄσσε φαεινώ
νόσφιν, ἐφ' ἱπποπόλων Θρῃκῶν καθορώμενος αἶαν
Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν Ἱππημολγῶν
γλακτοφάγων Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων.
ἐς Τροίην δ' οὐ πάμπαν ἔτι τρέπεν ὄσσε φαεινώ·

Après avoir approché les Troyens et Hector des navires, Zeus les y laissa souffrir des peines et misères sans fin, mais lui-même détourna ses yeux brillants aux loin, regardant la terre des cavaliers thraces, des guerriers mysiens, des admirables Hippémolges, nourris de lait, et des Abies, les plus justes des hommes. Mais vers la Troade, en revanche, il ne tournait plus du tout ses yeux brillants[9].

Cette Thrace semble également avoir été un repère fixe, qui renvoie au pays se trouvant au nord de l'Hellespont et dont les rives baignent également dans la mer Égée[10]. C'est donc le chaînon manquant entre le littoral de la Grèce centrale et celui de l'Asie Mineure et de l'Hellespont, les deux régions qui s'affrontent dans la guerre de Troie[11]. Ainsi cette Thrace s'ajoute au mont Ida et à l'île de Samothrace pour constituer les repères d'un cadre géographique très large qui permet non

[7] *Il.* 15, 4–8.

[8] En effet dans l'économie du récit, il est nécessaire que Zeus se détourne des événements pour que Poséidon puisse intervenir dans les combats, comme il le fait au début du chant 13 (voir le passage cité, n. 7). C'est au cours du chant 8 que Zeus avait ordonné aux dieux de rester neutres (*Il.* 8, 1–27).

[9] *Il.* 13, 1–7.

[10] *Il.* 2, 844 ; 9, 5 ; 9, 72 ; 13, 4 ; 13, 301 ; 14, 227 ; 23, 230. Dans les autres occurrences du terme *Thrace*, il est utilisé comme adjectif sans comporter des indications topographiques.

[11] J. Latacz (éd.), *Homers Ilias : Gesamtkommentar, Band II, Zweiter Gesang*, München/Leipzig, 2003, 276–277.

https://biblioteca-digitala.ro

seulement au lecteur/auditeur de localiser la Troade en tant qu'entité géographique, mais également aux protagonistes eux-mêmes. En effet, dans les trois passages discutés, nous avons vu qu'il était question des dieux et de leurs observatoires qu'ils choisissent précisément pour avoir une vue d'ensemble sur le territoire impliqué[12].

En dehors de ces passages, l'*Iliade* comporte également des indications quant à la manière dont la Troade est représentée dans les détails. D'abord en revenant au schéma spatial présenté ci-dessus nous pouvons retenir que la Troade est définie par deux cercles concentriques, le plus large désignant la Troade au sens propre, tandis que le cercle plus petit représente la plaine de Troie. Celle-ci peut être définie comme l'espace compris entre le camp des Achéens et la ville de Troie où se déroulent les combats et la plupart des actions humaines[13]. En effet lorsque nous avons parlé des observatoires des dieux, il s'agissait de repères localisés dans un espace de dimensions très larges que les dieux peuvent parcourir aisément et en peu de temps, mais qui dépassent les capacités humaines, autant au niveau du champ visuel que leur fournit un seul regard qu'au niveau de l'espace physiquement parcouru. Quand le récit homérique est concentré sur les actions humaines, l'espace impliqué est bien plus restreint. Il se limite pour le récit principal, c'est-à-dire pour la narration des combats devant Troie en l'absence d'Achille, à la plaine de Troie avec ses repères topographiques, comme par exemple le camp des Achéens[14], la ville de Troie[15], le tombeau d'Ilos[16] et celui d'Aesyétès[17], la Batiée[18], le figuier et le chêne[19] et enfin les divers endroits où les combattants et autres protagonistes traversent le Scamandre[20].

Or la Troade, quant à elle, a un statut particulier dans le récit homérique que je qualifierais d'intermédiaire entre le monde du récit principal, défini dans des

[12] Il existe un certain nombre d'autres passages qui parlent des dieux et qui mentionnent des repères topographiques dans un cadre de dimensions très larges, notamment celui où Héra quitte l'Olympe pour se rendre à Lemnos (*Il.* 14, 225–232) et celui, au chant 24, où Iris se rend auprès de Thétis (*Il.* 24, 77–82).

[13] Des représentations schématiques pour cet espace ont été proposées par A. Thornton, *Homer's Iliad : Its Composition and the Motif of Supplication*, Göttingen 1984, 50 et B. Mannsperger, *Das Stadtbild von Troia in der Ilias*, in J.-H. Behr et al. (éds.), *Troia – Traum und Wirklichkeit*, Braunschweig, 2003, p. 81.

[14] Le plus souvent le camp des Achéens est désigné au moyen d'une référence aux vaisseaux, voir A.Trachsel, *La Troade* [n. 5], 33–65.

[15] En plus des nombreuses mentions en tant que *Τροίη* ou *Ἴλιος*, il ne faut pas oublier les expressions comme *la ville de Priam* (par ex., *Il.* 22, 162–166 ; 22, 172–173 ; 22, 230 ; 22, 251) ou *Pergame* (*Il.* 4, 508 ; 5, 446 et 460 ; 6, 512 ; 7, 21 ; 24, 700).

[16] *Il.* 10, 415 ; 11, 166 ; 11, 371–372 ; 24, 349.

[17] *Il.* 2, 791–794.

[18] *Il.* 2, 811–815. Cette hauteur n'est pas à confondre avec un endroit pour lequel il n'existe pas de toponyme mais qui n'est désigné que par le terme *hauteur de la plaine* (*θρωσμὸς πεδίοιο: Il.* 10, 160 ; 11, 56 ; 20, 3).

[19] *Il.* 6, 433 ; 11, 167 ; 22, 145 (pour le figuier) ; *Il.* 5, 693 ; 7, 22 ; 7, 60 ; 9, 354 ; 11, 170 ; 21, 549 (pour le chêne).

[20] *Il.* 14, 433 ; 21, 1 ; 24, 692–693. Voir aussi A.Trachsel, *La Troade* [n. 4], p. 76–78.

https://biblioteca-digitala.ro

dimensions humaines, et celui des dieux dont le champ d'action implique une dimension presque cartographique. Ce statut intermédiaire s'explique parce que, d'une part, elle joue un rôle important dans les épisodes de la guerre de Troie qui se déroulent avant le récit principal et qui fournissent de ce fait le contenu des récits secondaires racontés par les protagonistes de l'*Iliade*. D'autre part, le contenu de ces récits se compose principalement d'événements appartenant à la sphère des humains et non pas au monde des dieux. Donc la Troade, en tant qu'entité géographique, fait bien partie du monde des hommes. C'est un espace géographique relativement bien restreint et adapté aux dimensions humaines, mais elle est également un espace plus large que la plaine de Troie, parce que, au niveau des moyens narratologiques impliqués, elle permet de dépasser le concept du *hic et nunc* de la narration, c'est-à-dire du *hic* de la plaine de Troie et du *nunc* du récit des combats livrés quelques jours avant la mort d'Hector. C'est pourquoi nous consacrerons la suite de cet article à cet espace et nous discuterons les passages de l'*Iliade* qui nous renseignent sur ses caractéristiques.

Par exemple, les récits des diverses expéditions d'Achille contre certaines villes troyennes, se déroulant pendant les dix années précédant la destruction de Troie, mentionnent la Troade et les repères qui la caractérisent. Le seul événement qui se déroule en Troade et qui fait partie du récit principal est l'épisode, raconté au chant 1, où Ulysse rapporte Chryséis à son père Chrysès[21]. Toutes les autres mentions se font dans les récits rapportés. Les plus connues sont certainement ceux des femmes troyennes qui racontent comment leurs villes ont été prises par Achille ou qui déplorent que leurs proches ont péri dans ces désastres. Nous connaissons par exemple très bien le sort des proches d'Andromaque qui vient de Thèbe[22], celui de Chryséis qui vient de Chrysè, mais qui a été faite prisonnière à Thèbe[23], et enfin celui de Briséis qui vient de Lyrnessos[24].

Mais ces trois villes ne sont pas les seules mentionnées dans l'*Iliade*, ni même les seules prises et détruites par Achille. C'est un nombre de douze villes prises par bateaux et onze à pied que nous fournit le texte de l'*Iliade*. Or les vers homériques ne donnent pas de nom:

> δώδεκα δὴ σὺν νηυσὶ πόλις ἀλάπαξ' ἀνθρώπων,
> πεζὸς δ' ἔνδεκά φημι κατὰ Τροίην ἐρίβωλον·
> τάων ἐκ πασέων κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλά
> ἐξελόμην, καὶ πάντα φέρων Ἀγαμέμνονι δόσκον
> Ἀτρεΐδῃ·

[21] *Il.* 1, 430–487.

[22] *Il.* 6, 413–428. Dans cet article, l'orthographe de Thèbe témoigne de l'alternance entre la forme au singulier que l'on trouve principalement chez Homère et celle au pluriel utilisée plus couramment par la suite.

[23] *Il.* 1, 366–369.

[24] *Il.* 2, 688–693 ; *Il.* 19, 295–300. Voir le travail de C. Dué, *Homeric Variations on a Lament by Briseis*, Lanham, 2002, p. 49–66 qui donne une analyse détaillée de ces récits de femmes prisonnières et d'une éventuelle épopée au sujet des raids d'Achille. La version électronique de l'ouvrage se trouve sous l'adresse : http://chs.harvard.edu/publications.Center for Hellenic Studies, Washington, DC.6/30/06.

https://biblioteca-digitala.ro

> *J'ai détruit douze villes humaines avec mes vaisseaux, et je prétends en avoir pris onze à pied sur le territoire de la Troade fertile. De toutes celles-ci, j'ai amassé un grand et riche butin et, en le lui rapportant, j'ai toujours tout donné à l'Atride Agamemnon*[25].

En effet, en plus des trois villes mentionnées par les femmes troyennes, une autre ville, Pédasos, est associée dans l'*Iliade* à Lyrnessos et Achille semble l'avoir prise dans la même expédition[26]. Lorsque l'on se penche sur le destin de Pédasos, on constate que ce sont en revanche des héros masculins qui en subissent les conséquences, notamment Énée[27], Isos et Antiphos[28]. Les trois sont en train de faire paître des troupeaux lorsqu'ils se font attaquer par Achille. Enée parvient à s'échapper vers Lyrnessos lorsque celle-ci n'est pas encore prise, tandis que les deux autres sont faits prisonniers mais relâchés par la suite par Achille sans rançon. Nous reviendrons à ce thème des jeunes gens faits prisonniers lors d'activités pacifiques mais en dehors des murailles d'une ville.

Pour l'instant, la liste des femmes prisonnières peut se poursuivre, notamment avec des femmes provenant de trois îles qui ont subi les attaques d'Achille : d'abord il y a Lesbos. Un groupe de sept femmes avait été donné à Agamemnon[29] tandis qu'une huitième, nommée Diomèdè, est une prisonnière dans la tente d'Achille[30]. La deuxième est Scyros dont est originaire une prisonnière du nom d'Iphis donnée à Patrocle[31]. Enfin une Hécamède, prisonnière de Ténédos, se trouve dans la tente de Nestor[32].

Il y a un dernier personnage, Lycaon, qui est fait prisonnier par Achille dans une expédition guerrière[33]. Comme dans l'épisode relatif à Énée[34], il y a deux

[25] *Il.* 9, 328–332.

[26] *Il.* 20, 96.

[27] *Il.* 20, 90–92 et *Il.* 20, 188–194.

[28] *Il.* 11, 104–112.

[29] *Il.* 9, 129 et 271.

[30] *Il.* 9, 664.

[31] *Il.* 9, 668. La difficulté de réconcilier cette version à propos de Scyros avec celle, mieux connue mais provenant des *Chants Cypriens* (W. Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, Wiesbaden, 1960, p. 196–198), dans laquelle Scyros est le lieu où Thétis cache Achille pour éviter qu'il ne doive participer à la guerre de Troie, a été discutée depuis l'Antiquité (Σ bT *Il.* 9, 668 et Σ D *Il.* 19, 331 = Σ B *Il.* 19, 326 ; M. van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, part one, Leiden, 1963, p. 248–249 et p. 369–373). Pour les commentaires modernes à ce sujet, voir W. Leaf, *Troy : A Study in Homeric Geography*, London, 1912, p. 250–251 ; P. Wathelet, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, tome 1, Liège, 1988, p. 524 et A. Bierl/J. Latacz (éds.), *Homers Ilias : Gesamtkommentar, Band VI, Neunzehnter Gesang*, Berlin/New York, 2009, p. 142.

[32] *Il.* 11, 625.

[33] Ce fils de Priam n'est toutefois pas à confondre avec le souverain de Zéléia et père de Pandare (*Il.* 2, 826). Voir aussi J. Latacz (éd.), *Homers Ilias : Gesamtkommentar* [n. 11], p. 270–271.

[34] On peut également rappeler l'épisode de Troilos, un autre fils de Priam (*Il.* 24, 257), qu'Achille rencontre avant les événements racontés dans l'*Iliade*, lors d'une activité hors des murailles. Selon certaines traditions (Σ *Il.* 24, 257), Troilos exerçait ses chevaux au moment où il se fait surprendre par Achille. Mais par opposition aux autres jeunes gens, Troilos se fait tuer par Achille. Une discussion récente sur le récit de Troilos se trouve par ex. chez G. Hedreen, *Capturing Troy. The Narrative Functions of Landscape in Archaic and Early Classical Greek Art*, Ann Arbor, 2001, 120–181.

https://biblioteca-digitala.ro

rencontres entre Lycaon et Achille et c'est lors de la seconde que Lycaon rappelle à Achille la première[35]. Or, lors de ce récit, Lycaon ne précise pas où il aurait été capturé ni quand. Le texte de l'*Iliade* nous apprend seulement que Lycaon s'est fait surprendre de nuit, lors d'une activité pacifique : il coupait du bois pour fabriquer la rampe d'un char. Cette activité nécessitait probablement un séjour hors d'une ville[36], comme c'était le cas avec Enée et les autres jeunes gens troyens qui faisaient paître des troupeaux[37]. Or, pour Enée et les deux autres jeunes gens, ces rencontres sont clairement situées lors de l'expédition contre Lyrnessos et Pédasos, mais dans le passage à propos de Lycaon aucun détail n'est donné à ce sujet et nous ne pouvons donc pas déterminer s'il s'agit de la même expédition ou d'une autre.

Pourtant quelques éléments intéressants peuvent être tirés de ce passage, puisque sont mentionnés trois endroits : deux îles, Lemnos[38] et Imbros[39], et une ville troyenne, Arisbè[40]. Comme dans l'épisode raconté, Arisbè est une ville troyenne où Lycaon peut se refugier après avoir été vendu par Achille, on doit admettre qu'à ce moment du récit, elle n'était pas, ou pas encore, prise et détruite par Achille et que, de ce fait, elle a le même statut que Chrysè où le père de Chryséis séjourne encore au moment du récit de l'*Iliade*. Quant aux deux îles, Lemnos est décrite comme un endroit favorable aux Achéens, mais rien n'est dit dans l'*Iliade* quant à la manière dont ils se sont assuré ses services[41]. Quant à Imbros, la seule indication en dehors de la mention dans le passage à propos de Lycaon, vient d'un passage du chant 24 dans lequel Priam se plaint qu'Achille a vendu ses fils entre autres à Imbros[42]. Cette remarque du vieux roi nous apprend que cette île ne peut certainement pas être comptée parmi les alliés de Priam et suggère qu'elle a peut-être été favorable aux Achéens.

De ces allusions éparses relevées lors de la lecture de l'*Iliade*, la tradition de l'interprétation des textes homériques a cherché à reconstruire tant bien que mal une liste des villes conquises par Achille. Cette liste varie passablement selon les sources sans jamais être complète. La plus longue se trouve chez Pseudo-Apollodore, mais elle dépasse largement les limites de la Troade. En effet sa liste se compose de Lesbos, Phocée, Colophon, Smyrne, Clazomènes, Cymé, Aigialos, Ténos, Adramyttion, Sidé, Endion, Linaion, Coloné, Thèbes, Lyrnessos, Antandros

[35] *Il.* 21, 74–96. Une première version de l'épisode, plus détaillée, est racontée quelques vers plus haut, mais par le narrateur de l'*Iliade* (*Il.* 21, 34–48).

[36] Il est question du verger (ἀλωή) de son père dans le premier épisode raconté à la 3ème personne. Voir *Il.* 21, 36.

[37] Il en va de même pour Troilos qui exerçait ses chevaux.

[38] *Il.* 21, 40 ; 46 ; 58 et 79.

[39] *Il.* 21, 43.

[40] *Il.* 21, 43.

[41] En dehors de l'épisode de Lycaon, voir *Il.* 2, 722 où Philoctète est dit séjourner à Lemnos, *Il.* 7, 467 où les Achéens reçoivent du vin de vaisseaux venus de Lemnos et *Il.* 8, 230 où les Achéens banquettent à Lemnos. Un fragment de Demetrios de Scepsis (fr. 50 Gaede) thématise toutefois cette problématique. L'érudit y prétend qu'Achille a épargné Lemnos à cause de la parenté entre lui et le fils de Jason qui règne à ce moment sur l'île.

[42] *Il.* 24, 753. Les autres passages où Imbros est mentionnée sont *Il.* 13, 33 ; 14, 281 ; 24, 78 et 753.

https://biblioteca-digitala.ro

et elle reste ouverte[43]. Strabon, quant à lui, ne donne que trois noms : Lyrnessos, Thèbe et Pédasos et il y ajoute une quatrième sans préciser son nom, mais qui appartiendrait à Eurypyle[44]. Dans les scholies, en revanche, sont mentionnées Sestos et Abydos qui seraient à exclure de la liste des villes détruites par Achille[45]. Chez Eustathe[46], enfin, nous trouvons une liste des onze villes qui sont bien situées en Troade[47], mais quelques questions subissent notamment parce que cette liste comporte des noms comme Chrysè et Arisbè qui, au moment du récit de l'*Iliade*, ne sont pas encore prises.

Mais ce ne sont pas seulement les raids d'Achille que les protagonistes mentionnent dans l'*Iliade* et qui nous fournissent des renseignements sur les notions topographiques localisées en Troade. Il y a également le Catalogue des Troyens, et, même si les alliés de Priam se recrutent dans un espace géographique qui dépasse la Troade, il y a dans la première partie[48] du catalogue des endroits que l'on localise dans la Troade de la manière suivante :

territoire	chefs	peuple
Troie	Hector	Troyens
Dardania	Énée (Archélochos et Acamas)	Dardaniens
Zéléia	Pandare	Troyens
Adrastée, Apaïsos, Pityéia, le mont Téréiè	Adrastos et Amphios	
Percotè, Practios, Sestos, Abydos, Arisbè	Asios	
Larisa	Hippothoos et Pylaios	Pélasges

Figure 2 : Répartition d'après le catalogue des Troyens (*Il.* 2. 816–843. Voir aussi J. Latacz (éd.), *Homers Ilias : Gesamtkommentar* [n. 12], 264).

Malheureusement les deux listes, celle des villes conquises par Achille et le Catalogue des Troyens, sont indépendantes et ne se recoupent qu'à un seul endroit, à savoir avec le nom de la ville d'Arisbè[49] et nous avons vu son statut particulier tout à l'heure dans le récit au sujet de Lycaon.

Or chez Strabon[50] ont été conservées des tentatives de réunir ces allusions éparses de *l'Iliade* dans une liste de neuf dynasties de la Troade. Cette liste nous donne les renseignements les plus structurés et les plus complets quant à ces villes troyennes, qui font l'objet des récits secondaires dans l'*Iliade* :

[43] Ps.-Apollodorus, *Epitome* 3, 33.
[44] Str. 13, 1, 7 C 584.
[45] Σ bT *Il.* 9, 328.
[46] Eust. *Comm. ad* Il. 2, 690 = 322, 25 (= 1, p. 502 Valk).
[47] Sa liste se compose de Lyrnessos, Pédasos, Thèbe, Zéléia, Adrastée, Pitya, Percotè, Arisbè, Abydos, Chysè et Cilla.
[48] *Il.* 2, 816–843. Même si J. Latacz (éd.), *Homers Ilias : Gesamtkommentar* [n. 11], p. 264, fait une division des alliés des Troyens qui repose sur les points cardinaux, il indique toutefois que la mention de l'Hellespont au vers 845 marque une frontière.
[49] *Il.* 2, 838 et *Il.* 20, 43.
[50] Str. 13, 1, 7 C 584–586.

https://biblioteca-digitala.ro

souverains	peuple	territoire
Mynès		Lyrnessos
Éétion		Thèbe
Altès	les Lélèges	
Hector		Troie
Enée		Dardania
Pandare	les Lyciens	Zéléia
Asios		Abydos
les deux fils de Mérops (Adrastos et Amphios)		Adrastée - Percotè
Eurypyle		vers le Kaikos

Figure 3: Répartition d'après la liste des neuf dynasties (Str. 13, 1, 7 C 584–586. Voir aussi W. Leaf, *Strabo on the Troad, Book XIII, Cap. I*, Cambridge 1923, 57).

Mais il n'y a pas seulement les villes qui sont des éléments caractérisant la Troade. Comme mentionné plus haut, il y a également les deux fleuves, le Scamandre[51] et le Simoïs[52]. Ces deux éléments topographiques forment en fait la limite entre le cercle de la plaine de Troie et celui de la Troade, puisqu'ils sont considérés dans l'*Iliade* comme les limites du champ de bataille[53]. Ils font donc partie des deux cercles, de celui de la plaine de Troie et de celui de la Troade et sont, de ce fait, des repères topographiques très importants pour la représentation de la Troade et ils font l'objet des discussions érudites au même titre que les villes troyennes. Et en effet lorsque l'on se penche sur les discussions à propos des fleuves, on tombe le plus aisément sur un thème qui se révélera par la suite récurant, à savoir l'homonymie entre des endroits qui se trouvent souvent à une très grande distance l'un de l'autre, et nous allons explorer cette problématique à présent.

3. LES DISCUSSIONS ÉRUDITES

En effet parmi les témoignages de l'interprétation antique du texte homérique, ont été conservés des passages comme cette scholie à l'*Iliade* qui parle précisément du Simoïs:

> <Σιμόεις:> καὶ ἄλλος ἐν Κρήτῃ. ἔστι δὲ μικρὸς ὁ Σιμοῦς.
> *Simoïs: il y a un autre en Crète. Mais le Simoïs est petit*[54].

[51] *Il.* 5, 36 ; 5, 77 et 774; 7, 329 ; 11, 499 ; 12, 21 ; 20, 74 ; 21, 124 ; 21, 223 ; 21, 305 et 603; 23, 148 (Scamandros). *Il.* 6, 4 ; 8, 560 ; 12, 313 ; 14, 434 ; 20, 40 et 74 ; 21, 2 ; 21, 15 ; 21, 146 ; 21, 332 ; 21, 337 et 383 ; 24, 693 (Xanthos).

[52] *Il.* 4, 475 ; 5, 774 et 777 ; 6, 4 ; 12, 22 ; 20, 53 ; 21, 307.

[53] A.Trachsel, *La Troade* [n. 4], p. 66–78.

[54] Σ T *Il.* 12, 22.

https://biblioteca-digitala.ro

Cet exemple n'est pourtant pas unique. Également, pour d'autres des notions topographiques que j'ai mentionnées tout à l'heure, des commentaires de ce genre ont été conservés et ils se laissent ranger dans trois différentes catégories.

La première catégorie regroupe des localisations alternatives qui nécessitent un cadre géographique très large dépassant une région bien définie, comme par exemple la Troade. Pour le cas du Simoïs, les deux localisations alternatives se trouvent l'une en Troade et l'autre en Crète. Il y a d'autres exemples notamment le mont Ida qui se trouve également ou en Crète ou en Troade. De même pour la ville Pédasos il y a trois localisations, la Troade, la Carie et la Grèce. Enfin Larisa peut aussi être mentionnée dans ce premier groupe car il existe également une Larisa en Troade, une près de Cymé et enfin la ville bien connue en Grèce[55].

En deuxième lieu viennent les endroits qui présentent des variations à l'intérieur d'une même région. Ici les exemples sont Arisbè pour laquelle il y a une occurrence en Troade et une à Lesbos. De même, des villes moins connues comme Colonai et Chrysè ont des localisations alternatives. Enfin on peut aussi mentionner des sanctuaires comme celui d'Apollon Sminthée et celui d'Apollon Cillaios dont la localisation dépend des endroits à proximité desquels ils sont placés, notamment Chrysè et Cilla.

En troisième position, enfin, peuvent être classés les lieux dont l'existence remonte à des déplacements d'une agglomération ou d'un bourg sur une très petite distance où le nom de l'ancien endroit a été conservé. Ces toponymes se distinguent des fondations plus récentes par l'ajout de l'élément *παλαι-* au nom. Les exemples ici sont Scepsis à côté de laquelle on trouve un Palaescepsis. De même il existe un Palaepercotè pour Percotè. Pour d'autres villes, la variation se fait au niveau de la terminaison comme par exemple avec Dardania et Dardanos qui sont localisées l'une au bord de l'eau et l'autre plus à l'intérieur des terres. Finalement on peut aussi ranger dans cette catégorie le fameux exemple d'Ilion à proximité de laquelle il existait un endroit nommé *le village des Iliens* (*ἡ Ἰλιέων κώμη*).

Lorsque l'on regarde le nom des sources antiques qui sont attachées à ces théories, on peut relever notamment que pour la discussion au sujet du temple d'Apollon Sminthée, il s'agit d'un fragment que l'on attribue à Polémon d'Ilion[56].

[55] Chez Steph. Byz. s.v. *Polichna*, nous apprenons qu'un endroit de ce nom se trouve également en Crète et en Troade. Selon Strabon (9, 1, 1 C 394), un troisième Polichna se trouve en Mégaride. Il est intéressant à noter que chez Strabon ce nom apparaît dans une controverse autour du texte homérique. Selon Strabon, les Mégariens auraient introduit le nom de Polichna dans un vers homérique pour des raisons politiques. Voir aussi M.H. Hansen/T.H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, p.463.

[56] Les fragments de cet auteur sont réunis chez L. Preller, *Polemonis Periegetae Fragmenta*, Leipzig 1838. Un résumé récent de ce qui est connu sur cet auteur se trouve chez E. Kosmetatou, *Ilion, the Troad, and the Attalids*, in AncSoc 31 (2001), p. 107–132 (en particulier, p. 125, n. 56) et chez W. Hutton, *Describing Greece*, Cambridge, 2005, p. 252–263.

https://biblioteca-digitala.ro

C'est un auteur vivant au 2ème av. J.-C. qui, comme son nom l'indique, vient d'Ilion, la cité hellénistique qui revendiquait d'avoir été fondée sur les ruines de l'antique ville de Troie. L'auteur est connu pour avoir écrit un certain nombre d'ouvrages, en s'enthousiasmant pour les inscriptions[57]. Il a écrit plusieurs ouvrages à propos de différentes régions et villes comme Athènes ou Delphes, au point qu'il compte comme l'une des sources principales de la *Description de la Grèce* de Pausanias[58]. Pour notre sujet, c'est surtout son ouvrage sur la Troade qui nous intéresse. En effet trois fragments d'une *Périégèse d'Ilion* ont été conservés[59]. Toutefois juste deux d'entre eux retiendront notre attention ici[60]. Commençons avec le plus étendu, celui qui parle précisément du temple d'Apollon Sminthée. Le fragment des scholies qui préserve le texte de Polémon mentionne seulement le récit mythologique qui explique l'épithète d'Apollon[61], mais Strabon qui reprend ce récit fait aussi allusion à deux endroits identifiés avec le temple d'Apollon Sminthée[62]. L'hésitation est due au fait qu'il y a deux endroits identifiés comme Chrysè, l'un près du cap Lectum et l'autre près de la ville de Thèbe. Mais comme un temple d'Apollon Sminthée a été découvert au milieu du 19ème siècle près de la seconde Chrysè, c'est cette hypothèse qui est généralement privilégiée[63].

Le deuxième fragment de Polémon parle d'une pierre de Palamède que l'on montrait encore du temps de Polémon[64]. Ce fragment pourrait suggérer que Polémon prenait part à la controverse relative à l'emplacement de la ville de Troie. En effet Strabon nous rapporte plusieurs sortes d'arguments que les érudits utilisaient pour identifier la cité hellénistique d'Ilion avec la ville de Troie homérique[65]. Aux arguments topographiques nous reviendrons plus tard, mais il y a aussi ce que nous pourrions appeler des vestiges qui sont utilisés dans l'argumentation. À Ilion, on montrait par exemple une statue d'Athéna que l'on prétendait identique à celle mentionnée dans l'*Iliade*[66]. D'autres sources évoquent

[57] Athen. 6, 234 D = fr. 78 Preller.

[58] E. Pernice, *Periegeten und Periegesen*, in O. Walter (éd.), *Handbuch der Archäologie*, vol. 1, München 1939, 247–249 et Ch. Habicht, *Pausanais und seine « Beschreibung Griechenlands »*, München, 1985, 15 et 169–171.

[59] FHG 31–33 = fr. 31–33 Preller.

[60] Enfin le tout dernier fragment (fr. 33 = Steph. Byz s.v. *Μυρμισσός*) mentionne juste le nom de la ville et il est difficile de tirer d'autres renseignements de ces quelques lignes.

[61] Σ A *Il.* 1, 39 = FHG 31 = fr. 31 Preller.

[62] La discussion se fait en deux parties. Elle est mentionnée une première fois en 13, 1, 47 C 604 et elle se poursuit en 13, 1, 63 C 612–613.

[63] J.M. Cook, *The Troad. An Archaeological and Topographical Study*, Oxford 1973, p. 228–231 et W. Leaf, *Strabo on the Troad, Book XIII, Cap. I*, Cambridge, 1923, p. 226–227. Pour une image de l'endroit, voir J.V. Luce, *Celebrating Homer's Landscapes : Troy and Ithaca Revisited*, New Haven/London, 1998, p. 47.

[64] Eust. *Comm. ad* Il. 2, 308–320 = 228, 1–8 (= 1, p. 346 Valk) = FHG 32 = fr. 32 Preller.

[65] Str. 13, 1, 35–36 C 597–599. Un résumé des arguments des habitants d'Ilion en faveur de l'identification se trouve en Str. 13, 1, 40–42 C 600–602.

[66] Str. 13, 1, 41 C 601.

https://biblioteca-digitala.ro

également des objets comme par exemple les armes de certains héros laissés à Troie ou des instruments de musique[67] et cet échiquier de Palamède pouvait très bien faire partie de ces objets montrés aux visiteurs incrédules qui hésitaient encore à identifier Ilion avec Troie.

Le nom d'un autre érudit apparaît lorsqu'on se penche sur la question de l'emplacement du second temple d'Apollon, celui d'Apollon Cillaios. C'est un Daès de Colonai, inconnu par ailleurs[68], qui semble avoir défendu une hypothèse toute particulière pour l'emplacement de ce temple[69]. Comme je l'ai mentionné, il y avait également deux Colonai en Troade; Daès vient de l'une située plus au sud. Il prétend que le culte d'Apollon Cillaios a pris son origine dans sa ville natale. Cette théorie est en contradiction avec ce que Strabon nous dit. Celui-ci localise le temple d'Apollon Cillaios près de Cilla, une ville homérique, qui se trouve toutefois pour lui près de Thèbe et de Chrysè pour laquelle il préfère la variante plus à l'est[70].

Mais l'exemple le plus frappant d'un certain patriotisme local est fourni par Démétrios de Scepsis[71], dont le nom apparaît en relation avec plusieurs des localisations alternatives que j'ai mentionnées plus haut. Notamment, lorsqu'il est question de sa ville natale de Scepsis, Strabon nous rapporte une discussion provenant de l'ouvrage de Démétrios. Elle fait partie de cette catégorie de villes qui ont migré et dont l'ancien emplacement est désigné par un nom composé avec l'élément *παλαι-*. Il existe en effet un Palaescepsis qui a été abandonné pour un emplacement meilleur, ne se situant pourtant qu'à quelques stades de l'ancien[72]. Or la particularité de cette histoire vient du fait que la nouvelle Scepsis est, soi-disant, une fondation de Scamandrios, fils d'Hector, et d'Ascanios, fils d'Énée, qui ont tous les deux survécu et, de plus, sont restés en Troade. Les deux héros auraient régné pendant longtemps sur la ville de Scepsis en y fondant une dynastie. Ce récit très prestigieux pour Scepsis est en effet attribué chez Strabon à Démétrios de Scepsis[73].

Également, la fameuse controverse autour de l'identification de la ville de Troie homérique, à laquelle j'ai brièvement fait allusion lorsqu'il était question de Polémon, provient chez Strabon d'une discussion dont Démétrios est l'autorité. En

[67] Chez Plut. *Alex.* 15, par exemple, il est question de la lyre d'Alexandre, chez Arrien, *Anab.* 1, 11, 7–8 d'armures.

[68] St. Radt, *Strabons Geographika, Band 7, Buch IX–XIII : Kommentar*, Göttingen 2008, 513.

[69] Str. 13, 1, 62 C 612.

[70] Str. 13, 1, 63 C 612–613. W. Leaf, *Strabo on the Troad* [n. 62], 311–316.

[71] R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, p. 249–251, et F. Montanari, *Pergamo*, in G. Cambiano/L. Canfora/D. Lanza (éds.) *Lo spazio letterario della Grecia antica* 1, tome 2, *L'Ellenismo*, Roma/Salerno 1993, p. 651–652. Les fragments sont réunis chez R. Gaede, *Demetrii Scepsii quae supersunt*, Greifswald 1880 et une nouvelle édition est préparée par l'auteure du présent article.

[72] Str. 13, 1, 52 C 607.

[73] Str. 13, 1, 53 C 607. Gaede considère toutefois les deux paragraphes de Strabon comme deux fragments distincts de Démétrios (fr. 34 et 35).

https://biblioteca-digitala.ro

effet Strabon nous rapporte que la ville de Troie ne se trouve pas, contrairement aux revendications de ses habitants, à l'emplacement de la cité hellénistique d'Ilion. C'est quelques stades plus à l'intérieur des terres que le véritable site de la ville homérique est à chercher. Toutes les indications de distance contenues dans le poème homérique montrent, nous explique-t-il, que la distance entre le site d'Ilion et le bord de la mer n'est pas cohérente avec cette localisation. Lorsque l'on situe la ville homérique à l'endroit qui est nommé *le village des Iliens* (*ἡ Ἰλιέων κώμη*) tous les passages de l'*Iliade* se comprennent[74].

Enfin pour revenir aux exemples du début, la mention de l'existence de plusieurs montagnes nommées mont Ida, l'une localisée en Troade et l'autre en Crète, se trouve également dans un fragment attribué à Démétrios[75]. Or, si nous analysons plus en détail le contenu de ce fragment, Démétrios ne se contente pas de rapporter l'homonymie entre les deux endroits. Il se sert de ce constat pour déplacer les récits mythologiques associés à l'une de deux montages, en particulier celui de la naissance de Zeus, sur la seconde montagne, à savoir celle en Troade[76]. Voici ce qu'il dit à propos de l'homonymie:

> φησὶ δὲ πάλιν ὁ Σκήψιος ἐν τῇ Κρήτῃ τὰς τῆς Ῥέας τιμὰς μὴ νομίζεσθαι μηδ' ἐπιχωριάζειν (ὑπεναντιούμενος τῷ τοῦ Εὐριπίδου λόγῳ), ἀλλ' ἐν τῇ Φρυγίᾳ μόνον καὶ τῇ Τρῳάδι, τοὺς δὲ λέγοντας μυθολογεῖν μᾶλλον ἢ ἱστορεῖν· πρὸς τοῦτο δὲ καὶ τὴν τῶν τόπων ὁμωνυμίαν συμπρᾶξαι τυχὸν ἴσως αὐτοῖς· Ἴδη γὰρ τὸ ὄρος τό τε Τρωϊκὸν καὶ τὸ Κρητικόν, καὶ Δίκτη τόπος ἐν τῇ Σκηψίᾳ καὶ ὄρος ἐν Κρήτῃ· τῆς δὲ Ἴδης λόφος Πύτνα, ἀφ' οὗ Ἱεράπυτνα ἡ πόλις· Ἱπποκόρωνά τε τῆς Ἀδραμυττηνῆς καὶ Ἱπποκορώνιον ἐν Κρήτῃ, Σαμώνιόν τε τὸ ἑωθινὸν ἀκρωτήριον τῆς νήσου καὶ πεδίον ἐν τῇ Νεανδρίδι καὶ τῇ Ἀλεξανδρέων.
>
> *L'érudit de Scepsis en revanche prétend (en contredisant le discours d'Euripide) que ce n'est pas en Crète que le culte de Rhéa est pratiqué et qu'il n'est pas même originaire de là, mais que c'était le cas seulement en Phrygie et en Troade; ceux qui l'affirment rapportent des fables plutôt que des faits historiques. En outre, peut-être se trouvait-il que l'homonymie des lieux a joué en leur faveur. En effet l'Ida est une montagne en Troade et une en Crète, de même Dicté est un endroit près de Scepsis et une montagne en Crète. Une crête de l'Ida est nommée Pytna, dont la cité d'Hieropytna tient son nom. Un*

[74] Str. 13, 1, 35–37 C 597–598.

[75] Fr. 61 Gaede.

[76] Pour comprendre l'argument en entier, il faut ajouter le fragment 53 (= Σ Apoll. Rhod. 3, 134) où l'hypothèse d'une naissance de Zeus en Troade et le plus clairement attribuée à Démétrios.

https://biblioteca-digitala.ro

Hippocorona est près d'Adramyttion tandis qu'un Hippocoronion se trouve en Crète. Enfin Samonion désigne le promontoire le plus à est de l'île en même temps qu'une plaine de la région de Néandria et d'Alexandrie[77].

Ce passage fait partie d'une discussion plus large sur les Corybantes et les Courètes dans laquelle Strabon vient à rapporter l'avis de Démétrios. L'érudit de Scepsis prétend justement que ces divinités, qui sont souvent aussi mises en rapport avec la naissance de Zeus, ont également été associées à plusieurs endroits. C'est encore l'homonymie des lieux qui lui sert de preuve pour d'abord rejeter la localisation traditionnelle et pour ensuite argumenter en faveur de celle qui lui convient le mieux[78].

Les exemples des trois érudits de Troade que je viens de mentionner peuvent être rangés dans trois catégorie de prétentions qui vont en s'intensifiant. La première attitude est celle de plusieurs des érudits mentionnés précédemment. Aussi bien Polémon d'Ilion que Daès de Colonai et Démétrios de Scepsis cherchent à donner un statut mythologique tout particulier à leurs villes natales. Ils le font en les intégrant dans les récits légendaires prestigieux comme l'est par exemple celui de la guerre de Troie, raconté dans les poèmes homériques. Polémon d'Ilion a non seulement le privilège que sa ville natale est mentionnée dans l'*Iliade*, mais aussi celui d'être né dans l'héritière de Troie, la ville divine qui est l'objet même des combats entre Troyens et Achéens. Il lui suffit de prouver que sa cité natale d'Ilion est bel et bien la ville homérique. En revanche, lorsque la ville natale n'est pas mentionnée dans les poèmes homériques, comme c'est le cas avec Scepsis et Colonai, les érudits trouvent des arguments pour rapprocher la fondation de leur ville natale le plus possible du temps du récit de la guerre de Troie. Daès le fait en prétendant que le culte d'Apollon Cillaios, qui lui est mentionné dans l'*Iliade*, fut instauré dans sa ville natale de Colonai. Demetrios quant à lui, fait de sa ville natale une fondation datant de la génération suivant la guerre de Troie. Elle a été la résidence de Scamandrios et Ascanios, les survivants royaux de la guerre de Troie. La deuxième stratégie consiste à attaquer les récits des autres érudits provenant d'autres cités dans la même région. Ces affrontements témoignent tous des rivalités qui existaient entre les cités de la Troade. L'exemple le plus parlant est

[77] Fr. 61 Gaede = Str. 10, 3, 19–20 C 472. Le fr. 61 comporte chez Gaede aussi une partie de Str. 10, 3, 21 C 473.

[78] Le fait que le récit de la naissance de Zeus a été revendiqué par plusieurs endroits en dehors de la Crète n'est pas nouveau. Pausanias en témoigne (4, 33, 1), de même qu'une inscription découverte récemment près d'Halicarnasse. Voir S. Isager, *The Pride of Halikarnassos, Editio Princeps of an Inscription from Salmakis*, ZPE 123 (1998), p. 1–23 et H. Lloyd-Jones, *The Pride of Halicarnassus*, ZPE 124 (1999), p. 1–14. Voir aussi M. Jost, *Versions locales et versions « panhelléniques » des mythes arcadiens chez Pausanias*, in V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de Pausanias*, Liège, 1998, p. 228.

https://biblioteca-digitala.ro

certainement celui de Démétrios qui s'attaque aux revendications des habitants d'Ilion et prétend que la prestigieuse ville homérique se trouve à un endroit plus à l'intérieur des terres et qui, de plus, n'est plus habité de son temps. Enfin, la troisième étape consiste à s'approprier les mythes indépendants et à les localiser à un seul endroit, celui pour lequel l'érudit est en train de parler. Ici aussi c'est l'exemple de Démétrios de Scepsis que l'on peut citer. Il faut en effet avoir une certaine estime de soi et de son lieu d'origine pour prétendre qu'un récit aussi répandu en Grèce comme l'est celui de la naissance de Zeus ne se déroule pas dans son contexte géographique habituel, à savoir la Crète, et pour le déplacer ensuite dans un endroit qui est très à l'avantage de sa ville natale.

4. CONCLUSION

De cette liste que mon analyse a ainsi permis de dresser, de même que des noms des érudits qui y figurent, quelques éléments intéressants ont surgi et permettent d'apporter un éclairage différent sur la partie de l'interprétation des textes homériques dont nous nous sommes occupés ici.

Dans ce domaine, défini par les discussions impliquant la topographie, la question de l'homonymie est une problématique âprement discutée. Elle engendrait un certain patriotisme local dans les régions concernées et la Troade n'en fait pas exception. Or il semblerait que les érudits locaux étaient le plus à même de mener ces discussions, puisqu'ils connaissaient non seulement le texte homérique parfaitement, mais aussi la région dont ils défendaient les intérêts. Les thèses défendues par Démétrios, par exemple, ont suscité l'approbation de Strabon précisément pour cette raison[79]. Ceci n'est non seulement vrai pour l'époque sur laquelle nous nous sommes concentrés, mais aussi pour des érudits antérieurs au 2ème siècle av. J.-C. En effet, ces recherches liées à la Troade existaient déjà avant et nous pouvons par exemple mentionner les noms d'Hellanicos de Lesbos[80], de Damaste de Sigée[81], de Charon de Lampsaque[82] et enfin celui de Néanthe de Cyzique[83].

Pourtant ces discussions se sont certainement intensifiées à l'époque qui nous intéresse ici et qui est également celle des grandes bibliothèques de Pergame et d'Alexandrie. Et peut-être les discussions que nous avons présentées et dont le

[79] Str. 13, 1, 43 C 602.

[80] Fin 5ème siècle av. J.-C. (voir, par ex., K. Meister, *Hellanikos*, DNP 5 (1998), p. 295–296). Cet érudit est mentionné chez Strabon dans la controverse à propos de la localisation de Troie (Str. 13, 1, 42 C 602).

[81] 5-4ème siècle av. J.-C. (voir, par ex., K. Brodersen, *Damastes*, DNP 3 (1997), p. 297).

[82] Probablement 5ème siècle av. J.-C. (voir, par ex., K. Meister, *Charon* [3], DNP 2 (1997), p. 1108–1109).

[83] 4-3ème ou 2ème siècle av. J.-C. (voir, par ex., M. Weißenberger, *Neanthes* [1], DNP 8 (2000), p. 772).

https://biblioteca-digitala.ro

centre d'intérêt est la localisation des endroits mythologiques dans un relief réel, permettent-elles de mettre en évidence un signe distinctif de la bibliothèque de Pergame par rapport à sa rivale d'Alexandrie. En effet, les érudits de la Troade, qu'ils aient travaillé avant la fondation de la bibliothèque de Pergame, à l'époque où elle était en fonction, ou même dans ce centre de recherche, ils avaient certainement besoin, pour mener leur recherche, d'une large bibliothèque leur permettant de se documenter convenablement. Mais il ne semblerait pas absolument nécessaire de penser exclusivement à de grands centres de recherche. Pour Démétrios, par exemple, les commentateurs modernes définissent le lien que l'érudit pouvait avoir avec Pergame comme très lâche[84] ou suggèrent même qu'il aurait pu avoir à sa disposition à Scepsis même une bibliothèque adéquate[85] et ce que nous savons sur la Troade rend une telle hypothèse du moins plausible. Scepsis, sa ville natale, de même que Lampsaque, d'où est originaire non seulement Charon de Lampsaque mentionné plus haut, mais également l'un des successeurs d'Aristote, Straton de Lampsaque. Ce fait devrait nous rappeler que le philosophe de Stagire a passé quelques années en Troade[86]. De même, l'histoire de Nelée de Scepsis qui a hérité de la bibliothèque d'Aristote et dont les successeurs ont caché les livres pour ne pas devoir les donner à la bibliothèque de Pergame peut également nous fournir un indice qu'à Scepsis, et plus généralement dans la Troade, il y avait des centres de recherche, certes plus locaux que la bibliothèque de Pergame, mais qui permettaient une recherche indépendante mais pourtant approfondie. Enfin même si l'épisode de la bibliothèque d'Aristote raconté chez Strabon a été interprété de manière très diverse[87], le fait même que l'on puisse imaginer une telle réaction des habitants de la Troade face à la création d'un centre de recherche plus centralisé comme la bibliothèque de Pergame, suggère l'hypothèse que la bibliothèque de Pergame ne s'est pas crée dans un vide en Asie Mineure. Et c'est précisément cette particularité qui permettrait de distinguer ce centre de recherche de sa rivale d'Alexandrie. Celle-ci a été fondée en Égypte, un pays qui est resté étranger au monde grec pendant très longtemps, et, au moment où les premiers Ptolémées conçoivent la création de la bibliothèque, il s'agissait d'un pays nouvellement conquis et en bonne partie, peuplé d'indigènes qui ne partageaient pas la culture grecque. D'ailleurs, l'élite grecque d'Égypte a mis un certain temps pour s'assimiler aux souches égyptiennes. On peut donc dire que la

[84] R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* [n. 71], p. 250 et F. Montanari, *Pergamo* [n. 71], p. 651.

[85] Ed. Schwartz, *Demetrios* [78], RE 4 (1901), 2808.

[86] On mentionne Assos et Lesbos. Voir, par ex., D. Frede, *Aristoteles* [6], DNP 1 (1996), p. 1134.

[87] Pour un état récent de la question, voir S. Radt, *Strabons Geographika* [n. 68], p. 504–506; O. Primavesi, *Ein Blick in den Stollen von Skepsis : vier Kapitel zur frühen Überlieferung des „Corpus Aristotelicum"*, „Philologus", p. 151 (2007), 51–77 ; P. Schubert, *Strabon et le sort de la bibliothèque d'Aristote*, „Les Études Classiques", 70 (2002), p. 225–237.

https://biblioteca-digitala.ro

bibliothèque d'Alexandrie a été fondée dans un pays vierge, dans le sens où il n'a pas été l'objet de récits mythologiques considérés comme fondateurs pour l'identité grecque comme l'est celui de la guerre de Troie. Les épisodes qui se déroulent en Égypte sont marqués par l'opposition entre les indigènes égyptiens, qui éventuellement émigrent en Grèce et y apportent des nouveautés[88] et les Grecs qui arrivent en Égypte mais souvent à conte-coeur ou pour peu de temps[89].

En Asie Mineure, la situation est différente : c'est un lieu où les récits mythologiques foisonnent et où les centres locaux d'érudition grecque avaient existés pendant longtemps. C'est dans ce contexte que la bibliothèque de Pergame a dû se créer et a su se maintenir. Et c'est peut-être un élément qu'il faudrait chercher à intégrer dans une description des deux centres de recherches ou du moins mériterait-il d'être exploré davantage.

Université de Hambourg

[88] Par exemple, le récit de Danaos et des Danaïdes. Voir Ch. Auffarth, *Danaos, Danaiden*, DNP 3 (1997), 307–308, Hdt. 2, 171 et de manière plus succinte Str. 1, 2, 15 C 23).

[89] Par exemple, le voyage de Ménélas en Egypte et sa rencontre avec Protée (*Od.* 4, 349–592).

https://biblioteca-digitala.ro

LAURENȚIU RISTACHE

BETWEEN MIRROR AND SWORD*[1]. THE SYMBOLISM OF GENDER AND THE ROLE OF ARISTOPHANES IN *THESMOPHORIAZUSAE*

> *"Who are you?" some clever spectator might ask, a word-quibbler, a coiner of maxims, a Euripidaristophanizer*, Kratinos, fr. 342.

Thesmophoriazusae derives its title from an important pan-Hellenic festival dedicated to agricultural fertility and its two main goddesses Demeter and her daughter Kore-Persephone. In the Athenian religious and civic calendar, the Thesmophoria was held in the autumn from the 11th to the 13th day of Pyanepsion, having an exclusive female attendance, a rare feature in the Greek religion where cult participants usually would have not been segregated based on gender[2]. As only women were allowed to attend, not much information survived regarding ritual, and what we know is often condensed in brief statements or allusions made by ancient writers such as those of Diodorus Siculus for example, who just mentions that the ritual program was intended to recreate the ancient customs of women[3]. The festival itself lasted for three days, its main purpose being to ensure agricultural fertility through rites recreating the process of germination. In the first day, called *Anodos* meaning "the way up", tents were settled and general preparations for the festival were undertaken, while in the second day, *Nesteia*, Demeter's mourning over her lost daughter was observed through fast and prayer by women sitting on anaphrodisiac herbs and chanting ritual obscenities in order to expiate the goddesses' grief[4]. Finally, in the third day, *Kalligeneia* meaning "goddess of beautiful birth", women celebrated the reunion of the divine mother

* I am grateful to my professor and PhD coordinator, Pr. Dr. Zoe Petre for her valuable suggestions.

[1] *Thesm.* 140.

[2] Robin Osborne, *Women and Sacrifice in Ancient Greece*, CQ, 43 (1993), p. 404–405.

[3] Diodorus Siculus, 5, 4–7.

[4] In the Homeric hymn dedicated to Demeter, Iambe, a servant in the palace from Eleusis, cheers up the goddess through obscene language. *Hom. Hym. Dem.* 200–205. For more information regarding ritual, see H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Thames and Hudson, London 1977, p. 86–87, and Angeliki Tzanetou, *Something to do with Demeter: Ritual and Performance in Aristophanes Women at the Thesmophoria*, AJPh, 123(2002), p. 329–367, especially the chart at page 332.

StCl XLVI, 2010, București, p. 31–51

https://biblioteca-digitala.ro

and daughter, the "twin goddesses", through prayers and sacrifices. Today, modern scholarship considers that when it comes to the name of the festival, *Thesmophoria* as well as the title of *thesmophoros* given to Demeter and to the participants on that occasion, we are facing with at least a few philological problems. *Thesmos* in archaic Greek meant "law" or "ordinance" and therefore one might be tempted to equate the festival with "carrying ordinances", but H.W. Parke dismisses this view, arguing that in the absence of hard evidence that would associate the goddess with legislation, one needs to understand *thesmoi* as offerings, actual objects "carried" away during the procession[5]. Stallsmith takes a somewhat different approach, arguing that her title – *thesmophoros* was connected to the ritual "laws" or mysteries of agriculture[6].

This paper considers that the comedy staged in the spring of 411 BC, must have been understood symbolically, not as an actual depiction of the women's religious zeal, but rather of the aristocrats' political ambitions. Revealing a paradigm of political "otherness", *Thesmophoriazusae* is almost completely devoid of any factual reference to the festival itself, focusing instead on the "women's" conspiracy to put an end to Euripides' life for negatively portraying them in his tragedies, and thus causing a strained relationship with their ever more suspicious male audience. We shall argue here that since its premiere *Thesmophoriazusae* has lost its original symbolic and political meanings, and having acquired solely a denotative significance as a play about women and gender transgressions, it had suffered from centuries of prejudice that almost lead to its disappearance[7]. Paradoxically, our modern desire to break away from those traditional taboos further enforces a merger between the signifier and the signified resulting today in inquires on the "condition of women" in classical Athens based on Aristophanes' comedies, when in fact those plays had very little to do with actual women on the ground. Indeed, if, after two and a half millennia, one would decide to analyse the relationship between humans and aliens basing his/her research on James Cameron's *Avatar* and using the same diachronic methodologies, she would

[5] H.W. Parke, *op. cit.*, p. 83–84. See also J. Prytz Johansen *The Thesmophoria as a Women Festival*, „Temenos", 11(1975), p. 86–87. Marcel Detienne, *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*, Princeton University Press, 1994, p. 77.

[6] Allaire B. Stallsmith, *The Name of Demeter Thesmophoros*, GRBS, 48 (2008), p. 119.

[7] None of Aristophanes' "women plays" were included in the Byzantine triad, the three plays selected for school instruction, *Thesmophoriazusae* with all its gender transgressions being perceived perhaps as the most dangerous for the patriarchal establishment. In 1498, Markos Mousouros made a selection for the first printed edition leaving aside the women plays as they were considered too offensive, and as this edition informed all of the subsequent editions, it is almost a miracle that *Thesmophoriazusae*, preserved only in single manuscript, managed to survive. Gonda van Steen pointed out how even in more recent times anti-feminist sentiments within the modern Greek society allowed only for a handful of performances to be staged, with some of them being boycotted by actors' strikes, especially during a period when the play seamed to put into question embedded traditional values. For more information on the reception of modern performances of *Thesmophoriazusae*, see Gonda van Steen, *Trying on Gender, Modern Greek Productions of Aristophanes' Thesmophoriazusae*, AJPh, 123 (2002), p. 400–427.

https://biblioteca-digitala.ro

inevitably fall within a similar ideological divide as between today's feminist or constructionist interpretation *of* reality and the androcentric, "normal" historical practice *on* the reality of Aristophanes' "women plays". According to them, *Avatar* would either depict an actual human invasion of a different planet, or, in the absence of the "hard facts" that would corroborate and confirm "the information" from other historical sources, they would consider it as a play about meaninglessness, pure fantasy completely removed from the surrounding "reality" of cinemagoers[8]. Both of those future scholars would thus fail to comprehend our own experience of *Avatar* as an avatar, a symbolic discourse on the consequences of climate change and resource driven neo-colonialism in 2010 AD, and thus they would probably consider us visionaries for their own encounters with some intergalactic alien species.

In order to avoid such pitfalls an anthropological dialogue with the ancients should not necessarily be one with a script, rather one with the context of a living performance; this analysis aims to provide a synchronic understanding of a 411 BC comedy by looking at how the ideas of manhood and womanhood were played with in the theatre, symbolically confronting each other in the midst of an oligarchic coup d'état. The question of what meant to be a "woman" onstage and an aristocrat in the agora will have to take into account the aesthetic and social context as well as the issues of censorship and freedom of speech raised symbolically by the transgressions of a playwright. For those reasons we have divided our research into two lines of inquiry from which we can extract and discuss also two main ideas:

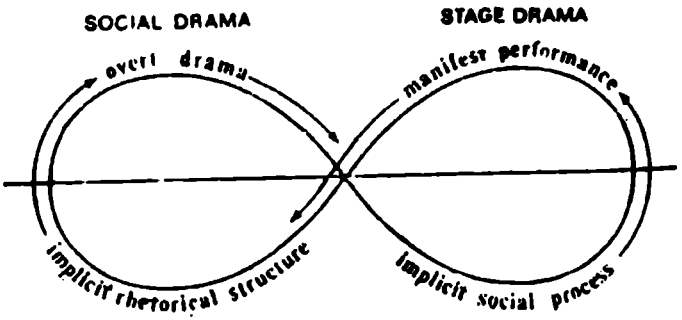
1. *Thesmophoriazusae* written and performed at the height of a new oligarchic regime continues *Lysistrata*'s symbolic social insight, visualizing the oligarchic ideology under female disguise. The male/ female conflict mirrors metaphorically the one between democrats and oligarchs in times of increasing institutional crisis and the eventual dissolution of democracy. But while in *Lysistrata* the audience witnessed a plot and an ongoing revolution that overturned the normal order of things: the male/ democratic government, in *Thesmophoriazusae* they were looking at an already well established regime, with new institutions already in place, such as a women's *Ekklesia* and a good Council (Euboule).

2. The second point is that *Thesmophoriazusae* brings forward a playful symbolic contest between tragedy and comedy, between Euripides and his unnamed "kinsman", Aristophanes, all of these in a volatile environment where freedom of speech was no longer guaranteed.

[8] "*Thesmophoriazusae* is one of the most benign and light-hearted plays of Aristophanes (...) virtually no allusions to politics or current affairs", Jeffrey Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven, Yale UP, 1975, p.86.

https://biblioteca-digitala.ro

A theatrical hermeneutics as envisaged by Richard Schechner and Victor Turner among others will be employed here. It is a method that reflects at the same time upon social and theatrical performances, made by and for social actors simultaneously engaged in a dialectical exchange of a meaning negotiation between *social drama* and *stage drama*[9]. For Myerhoff, *social drama* is a process that converts specific actions into a story at the same time reflective and reflexive, reflective because the play shows us to ourselves and reflexive because it provides in a face-to-face society the ability to consciously acknowledge the staged self: "As heroes in our own dramas, we are made self aware, conscious of our own consciousness. At once actor and audience, we may then come into the fullness of our human capability and perhaps human desire to watch ourselves and enjoy knowing that we know"[10]. Turner integrates Dilthey's notion of meaning, *Bedeutung,* seen as a cognitive negotiation between past and present with Myerhoff's reflexive approach, drawing the conclusion that there is a symbiotic relationship between *social drama* and *stage drama* allowing them to function and inform each other, as it is shown in the graphic below:



Taking up this model, we could also reach for a symbolic understanding of *Thesmophoriazusae* that will fully take into account its dramatic and social context. By doing so we could also acknowledge that in a face-to-face society that invented simultaneously democracy and theatre, seeing both *social drama* and *stage drama* act in order to purge the city from *stasis* should not be considered too far fetched. Zoe Petre points out that the voting system in a face-to-face society like classical Athens was in itself a way of performing *stasis*, and thus only through counting the votes and watching the potential drama unfold "the city as a whole found solidarity, either contemplating struck by pity or horror the staging of its own virtual violence, or exorcising that violence though collective laughter"[11]. She also

[9] Victor Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play,* New York, 1982, p. 73.

[10] Barbara Myerhoff, *Life History Among the Elderly: Performance, Visibility and Remembering*, in Jay Ruby (ed.) *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

[11] Zoe Petre, *Cetatea greacă între real și imaginar*, București, Ed. Nemira, 2000, p. 12–13 and 15.

https://biblioteca-digitala.ro

suggests that the ancient Greek theatre was a reverse of the polis, its symbolic counterpart, and that a participative form of government was itself a form of spectacle and thus totally different from the oriental monarchies, where the gaze of the subjects were directed solely towards the monarch. Ancient Greeks, she says, were staging conflict not unanimity, politics and theatrical performance being two ways of conceptually elevating it as a substitute of civil war. Staged precisely at the climax of a civil war, *Thesmophoriazusae* takes on gender in political terms striping it in full view of the public in order to reveal an internal conflict and get to laugh about it through a humorous "domestic" catharsis.

1. THE SYMBOLIC FUNCTION OF GENDER IN OLD COMEDY. THE RECEPTION OF A CRAFTED "WOMAN"

We know very little about women in classical Athens, partly because a respectable Athenian woman was expected not to speak or be spoken about in public, a custom thoroughly observed by the ancient Athenians[12]. Being produced by a male for a male audience in such a cultural environment, Old Comedy was no exception, giving little or no reference to the women outside the theatre. A woman onstage was a myth, not because women did not existed, but because the mothers, wives and daughters of Athenian citizens were not a subject of conversation in political gatherings. Unlike some modern performances focused mainly on entertainment, the theatre of Dionysus initiated politics by engaging the audience to look not only at the shows but also through the ten generals that poured libations there, through the annual tribute that was publicly displayed, the mentioning of civic benefactors, and the parade in full armour of the orphans of war raised at public expense, at themselves and polis as a whole[13]. Ancient theatre was a social gathering of men and its staged women were little more than etymologic and symbolic recipients, so much so that even in the rare occasions when an actual Athenian woman made it into the conversation like Euripides' mother for example, she had no connection whatsoever with the actual person she was allegedly portraying[14]. A staged woman's name was most of the time itself revealing, Lysistrata (Disbander of armies), Kalonike (Fair victory), Lampito (the mother of the Spartan King Agis II stationed in 411 BC in Attica) etc., being employed as a symbolic tool for conveying a political message, while her visual and acoustic

[12] Thuc. 2.45,2.

[13] Goldhill notes the strong political implications of ancient performances as they were opened by ten of the most powerful citizens, with offerings being made to political deities *δημοκρατία*, and *εἰρήνη* (democracy and peace), S. Goldhill, *The Great Dionysia and Civic Ideology*, JHS, 1987, 107, p. 60.

[14] Despite being repeatedly portrayed in Aristophanes' comedies as a garland seller (*Thesm.* 387, 456, *Ach.* 457, 478, *Knights* 19, *Frogs* 840). Euripides' real mother was actually a noble woman having absolutely no connection with her staged persona, see Philochorus in F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin – Leiden, 1923–1958, 328 F218.

https://biblioteca-digitala.ro

messages transmitted through masks, props, and language, must have been of equal importance.

Lorna Hardwick, a reception theorist who explored the interaction between Greek drama and African culture, and especially Antigone's reception in South Africa during Apartheid[15], writes about a constant stream of contextual and symbolic reinterpretations that gives new meanings to the characters and their mythological background in a South African setting. On the other hand, when it comes to interpreting the ancients' reception classical historians seem to equate quite easily the signifier with the signified, sex with staged gender and "reality" with metaphor in spite of quite strong evidence to the contrary.

One such explicit evidence in Old Comedy can be found in Eupolis' *Poleis*, a play presenting a symbolic overlap between politics and gender, and a reflexive way of looking at what it meant to be an *ἄκυρος* citizen, a staged "woman" with inverted commas in the wider context of the Athenian empire[16]. The interplay between the masculine *Demoi* representing the Athenian citizenry and the feminine *Poleis* standing for the allied cities of the empire, reflected upon staging international politics through gender as a mean of symbolizing the relationships of power and subordination within the "household" that was the Athenian empire, and at the same time of differentiating the Greek "men" and "women" from the outside barbarians. As Ralph M Rosen pointed out regarding the ongoing "love affair" between Athens and its subjects in this play: "The desire for «marriage» with individual allies was analogous to the desire for a «real» marriage with a woman: in each case the relationship was intended to foster the higher goal of managing, maintaining, and enriching an *oikos*, whether it be the actual one of the Athenian household or the metaphorical one of the international hegemony which Athens claimed for itself"[17]. He also notes that through masks, costumes and props, ancient theatre allowed for the depiction of non-figurative concepts like "*Demos*", or allied "Cities" to engage interactively the audience. Of course, the allied cities were not "real" women on the ground, but their *personae* represented very real political entities with a marked femininity in their relationship with the Athenian citizenry and implicitly with the audience[18]. Their presence onstage as "women", stood therefore for a symbolic subordination towards the Athenians' political and theatrical authority.

[15] Lorna Hardwick, *Remodeling Receptions. Greek Drama as Diaspora in Performance* in Charles Martindale and Richard F. Thomas, *Classics and the Uses of Reception*, Blackwell/ Oxford, 2006, p. 204–215.

[16] Ralph M Rosen, *The Gendered Polis in Eupolis' Poleis*, p. 149–176 in G. Dobrov (ed), *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill & London, 1997, p. 149–176.

[17] *Ibidem*, p. 160.

[18] *Ibidem*, p. 158

https://biblioteca-digitala.ro

Performing a "woman" in 411 BC was a somewhat different matter; it would have been just as political, but this time the *stage drama* produced the conflict within, rather than the outside hierarchical harmony. It happened as the spectators were simultaneously gazing inwards at the two factions of the Athenian society: the democrats and oligarchs caught in a bitter struggle over the right of having or withholding sex/ power from the opposing faction. The *social drama* started a few years back with the mutilation of the hermai by a group of young disenchanted aristocrats. In 415 BC shaving a herm and chopping off its public displayed phallus outraged a *demos* who perceived the statues' emasculation as an outright attack on democracy and the legitimacy of its rule. Osborne makes a strong argument for hermai seen as theatrical props outside the theatre made by and for Athenian men and citizens to gaze at themselves and at what democracy was all about. Linked with the monument to the Eion victory commemorating the first success of the Greek forces under Athenian leadership against the Persians, they stood for a collective projection of the empire which in 415 BC was still the cornerstone of Athenian power[19], while individually they "re-presented the individual Athenian to himself, and this not just on a few special occasions in the year, as with the Dionysiac mask, but every time he set foot outside his house. Whenever the Athenian prepared himself to make contact with another he had first to make contact with the other that was himself in the herm(...) It is undeniable that the mutilators chose as their target objects whose destruction was most certain to unman the Athenians and render them impotent" [20]. Not surprisingly in this background, a few years later *stage drama* produced a „woman" plotting to overthrow democracy, defeat its magistrates, take over the state's treasury, and initiate talks with Athens' worst enemy in order to secure her grip on power/ sex by putting women on top; Aristophanes was just providing a necessary semiotic tool for symbolically portraying the aristocratic otherness and its bid for power. *Lysistrata's* mask viewed in this context was most revealing, as it could have also contained visual elements linking her with Peisander, the oligarchic coup leader of 411 BC, whose methods were thought to be just as insidious as those of the *ἑρμοκοπίδαι*.

The phallus was one of the main props used in Old Comedy, being at the same time a linguistic and iconic signifier it gave its owner the ability to deliberate while its absence produced political irrelevance[21]:

[19] Robin Osborne, *The Erection and Mutilation of the Hermai,* PCPhS, 31(1985), p. 47–73.

[20] *Ibidem*, p. 65 "Herms and hoplites have a more fundamental link. As the herm is (and is not) the viewer, so every hoplite is (and is not) every other hoplite in the equality which is the foundation of the democratic polis, the equation of soldier and citizen", *ibidem,* p. 61.

[21] In relation with its function in *Birds*, Steele notes: „Precisely by calling attention to the protagonist's phallus only at moments of political initiative and success, Aristophanes makes it a marker of his construction of citizen masculinity". Eva Stehle, *Body and its Representations in Aristophanes Thesmophoriazusae*, AJPh, 123 (2002), p. 375.

https://biblioteca-digitala.ro

"First Athenian Delegate: Who can tell us where Lysistrata is?
Because we men are present, and palpably so"[22]

A comic woman was essentially a lack of phallus, her invisibility and subversive nature being exposed against the extrovert and democratic attributes of her male counterparts. The contrast between a political and visual idea of gender was joyfully played with in *Lys,* 1093–1094, as the overt, erect male was advised to become covert, hidden under a prop, a fabric designed to conceal him from the mutilators' (*ἑρμοκοπίδαι*) invisible reach:

"Chorus leader: If you've got any sense, you'll cover up there: you don't
want one of the Herm-Docker clan to spot you"[23]

The presence of an absence, Lysistrata codified her public role through her father who acted as a phallic substitute, and in that usurping role she managed to unman both the Athenians and their democratic magistrate. The previous confrontation between fire and water, hot and cold, men and women (in *Lys.* 387–384) lead to a virtual emasculation of the formerly offensive males. Afterwards, they were left shivering in front of a woman, gesticulating and describing with a pitiful voice their humiliation, in a poignant response to the woman's ironical question. Doused in water, with their fire extinguished, they were invited afterwards to become more women-like, rejuvenated and hidden. The *proboulos* suffered a similar fate, as he was forced into a woman's attire in what was perceived as a tacit acknowledgement of his newly found obscurity.

The Aristophanic woman was a crafted symbol, but one that must have not been perceived in isolation, but rather associated with other aristocratic signifiers, most notably perfume, luxury, extravagance, horses, and the tyranny of Hippias, all of these theatrical accessories infusing meaning into their privileged status[24].

It must have been within this broader social and aesthetic context that the audience must have understood the political agenda of their horsy "women's" second performance in 411 BC.

Unlike *Lysistrata*, a play webbed on a pattern of conspiracy and revolution[25], *Thesmophoriazusae* was about stability and the consolidation of a feminine/

[22] *Lys* 1086–1087.

[23] *Lys.* 1093–1094.

[24] Aristocracy associated with femininity in *Clouds* 1–80, *Lys.* 619–625; 773. For a link between horses and the upper classes, see Xenophon, *On the Art of Horsemanship*, II.1. Observing "the sharp cultural distinction that was maintained between the "noble" horse and the "servile" donkey", Griffith looks not only at the cultural divide that separated aristocracy from lower class but also – through the mules – at the dialectics of the middle class and their intermediate positions. Mark Griffith, *Equids and the Ancient Greek Imagination. Part two,* Cl Ph, 101,4 (2006), p. 307–358.

[25] Leszek Wysocki, *Aristophanes, Thucydides, B VIII and the Political Events of 413–411 BC*, EOS, 76 (1988), p. 237–248.

https://biblioteca-digitala.ro

oligarchic regime. Aristophanes introduced his audience to a space where democracy itself was suspended, and where its traditional institutions have ceased all activity[26]. With the male/democratic courts and Council out of business, the playwright imagined the women turning into a political assembly (*ekklesia*) in order to issue parallel ordinances. Significantly, in Critylla's inaugural address the Twin Thesmophorian Goddesses were accompanied by impersonated abstractions like Wealth *ὁ πλούτων* Noble Birth *τῇ καλλιγένεια/*, Nurse of the Young *τῇ κουροτρόφος*, and an effeminate Hermes joined by the Graces, all of them acting as important clues regarding the assembly's constituency. Under such an illustrious patronage the new Assembly will have conducted its affairs in „the finest and most noble manner"/ *κάλλιστα καὶ ἄριστα ποιῆσαι*, "to the great benefit to the city of Athens and good fortunes for you yourself (women)"[27]. Enforcing Critylla's aristocratic discourse, the chorus further underlined the women's noble birth and the political nature of their gathering: "And may we well born women (*εὐγενεῖς γυναῖκες*) of Athens hold a faultless assembly"[28].

Yet in this blissful atmosphere it became quickly apparent that the new regime lacked cohesion and that a threat of inner treason was dangerously looming. An expiatory speech was therefore given, warning the participants over the perils and punishments they would face in case of dissent. The scenario for disloyalty had a marked political agenda including among others secret and separate negotiations with the infamous playwright or with the Persians against other women, as well as the threat of tyranny posed by an individual woman's desire to gain absolute power, or on the contrary to relinquish her sisters' collective power by divulging well kept secrets to the master (male/ authority/ *demos*)[29]. Women sent in diplomatic missions and bringing back false messages were equally dangerous, and as such they were adequate symbolic projections for the existing tensions in the oligarchic camp, between those at home and those send abroad to negotiate especially with Alcibiades and Tissaphernes. Critylla's speech revealed also fears about social transgressions in a community based on reciprocal gift exchange, whereby refusing to reciprocate could endanger their social bond. The cure was a curse whereby not only the perpetrator was punished but her lineage as well. Soon after, the chorus came to enforce Critylla's warning in the most explicit fashion:

> Chorus: We join you in praying that these wishes
> will fully come true for the people
> and for the polis as well
> and that the women who counsel best
> will prevail as they deserve to. But those

[26] *Thesm.* 74–84.
[27] Critylla opens the proceedings in *Thesm.* 295–311.
[28] *Thesm.* 329–330.
[29] Charges that will soon apply to Euripides.

https://biblioteca-digitala.ro

who deceive us and break
their solemn oaths;
or try to substitute
decrees for laws;
or reveal our secrets
to our enemies;
or invite the Meds in to our harm
for the sake of gain:
they all commit sacrilege and wrong the city [30]

Lines 372–9 are also significant because at that moment *stage drama* unveiled a document with all the hallmarks of a *προβούλευμα*, a resolution of the Council whereby a matter was put on the Assembly's agenda. For metrical reasons and perhaps also to suit the oligarchic context, the official formula has been slightly modified, but it would have remained recognizable to the audience as part of a standard political address[31]. The chairwoman's name Timocleia/ *τιμή-κλέος* was most significant, as her job consisted in curdling the women's loyalties under the banner of aristocratic honour[32]. Not only that through the invoked abstract divinities women were "rich", "noble" and of "good ancestry", the playwright thus shedding light on their actual social status, but Aristophanes went even further describing them to be "like politicians" *οἱ ῥήτορες*, "reviewing every aspect, weighing each detail in (their) mind, and sagaciously devising a whole spectrum of well chosen arguments"[33]. After this, the audience must have hold little doubt about their actual identity, especially when they were invited to compare the women with professional politicians like Xenokles, the son of Carcinus.

"Who wishes to speak?", the standard formula for opening a debate in the Assembly[34], gave Mica (her name meaning "tiny") the opportunity to come forward. She starts a diatribe on the women's wretched condition with *φιλοτιμία*, a word suggesting "love of honor", saying that due to Euripides they have lost all sense of self-respect. At first glance, she appeared to be the quintessence of

[30] *Thesm.* 352–369.

[31] In the late fifth century, the prescript of a *προβούλευμα* or of an Assembly decree normally named: 1. the tribe giving the *πρυτανεύς*, 2. the secretary, 3. the chairman, 4. the archon and 5. the initiator of the motion. See IG i^{3}91, 97, 101, 104, on *προβούλευμα* in general see P.J. Rhodes *The Athenian Boule*, Oxford, 1972, p. 52–87.

[32] Each evening one of the *Πρυτάνεις* was chosen by lot to be *ἐπιστάτης* for a night and a day, and in that quality he was to preside over the Council and the meetings of the Assembly, Arist. *Ath. Pol.* 44,1.

[33] *Thesm.* 432–444. Bowie notes also that: „The early part has a strong political flavour. The festival is referred to as an «Assembly» (84, 277 etc.) in which «orators» (292) address the demos of women (335, 353, 1145) to discuss *ψήφισμα* (decrees) and nomoi (laws, 361)". A.M. Bowie, *Aristophanes: Myth Ritual and Comedy*, Cambridge University Press, 1993, p. 209.

[34] Cf. Aeschines 1,23, Dem. 18,170.

https://biblioteca-digitala.ro

womanhood, but later on during her confrontation with the In-law the audience will find out that she is not that feminine after all. For the moment though, she expresses her fellows' distress on the dangers of losing control over the household and its resources, as the three obols were no longer enough to circumvent the men's vigilance.

I agree with Batstone when saying that „(...) within language meaning is not arbitrary, metaphor is connected to metaphor, metonymy to metonymy and the briefcase has long ceased to carry the lawyers briefs while the word still does"[35]. The problem is that sometimes the briefcase gets lost altogether, as it seems to be the case with our poor garland seller. Mica's testimony was followed by that of a *στεφανόπωλις,* an unnamed old woman, considering that she was a widow since the war in Cyprus[36], but whose connections with Euripides, via his mother's comic alter ego, was part of a subtle critique on his art. Tragedy was a "woman" but of humble origins, intellectual yet accessible to the general public, philosophical yet democratic, investigating the human condition via the most illustrious and heroic dynasties but bringing it under the scrutiny of common citizens[37]. Tragedy was truly Euripides' "mother" for unlike the hermetic philosophy of the sophists, it offered a (more) democratic maieutics opened to everyone, similar in scope if not in method with her more "masculine" relative, the Old Comedy. Giving away her precious yet modest prizes in form of garlands, the garland seller indicted Euripides for betraying the "tragedy market" by taking up sophistic arguments that lead men astray. Humour was built here on a set of contradictions, his "mother's" symbolic message to her fellow aristocratic "women" from *Thesmophoriazusae* being: "You should really punish him for being too much like you!" At that point, she actually acted on behalf of her deceased "husband", Aeschylus, a more masculine - democratic playwright than Euripides could ever be, and by doing so she acted of course on her behalf as well, a symbolic mother among whose "uncultivated pot-herbs" Euripides was raised. Having so testified, she then leaves for the market in order to complete a job for an exclusive symposium of twenty men [38].

The garland seller's testimony offers an intermezzo between two partisan extremes. The next one to take centre stage was Euripides' mysterious kinsman, himself a crafted woman. Previously the audience saw him undergo a very reluctant gender swap as he dismissed through ridicule the intellectual frissons of his relative's tragic methods. Now they saw him dressed as a woman delivering a

[35] William W. Batstone, *The Point of Reception Theory*, in Charles Martindale and Richard F Thomas, *Classics and the Uses of Reception*, Oxford, 2006, p. 15.

[36] *Thesm.* 446.

[37] A comic dichotomy between the intellectual yet democratic exercise offered by comedy, and the aristocratic wisdom of the sophists is brilliantly played with in Aristophanes' *Clouds*.

[38] *Thesm.* 457 "I'll be off to the Agora" is a major inconsistency for those reading *Thesmophoriazusae* as a play about a religious festival. Considering that all of those events were supposed to have happened in the middle day of the Thesmophoria (*Nesteia*) when women were segregated from men, her statement would sound absurd. Since the actual debate: *Thesm.* 381–573 does not mention anything about the festival, Aristophanes describing just a political Assembly of women, a political reading would be a viable alternative.

https://biblioteca-digitala.ro

speech not only for the man, but also against the image he was portraying. Basically he argues that the women' defamation, especially through Phaedra's vicious story, does not particularly harm anybody, as they have diversified and surpassed by far those ancient villains. A woman is disrespectful to gods, the kinsman says. When desecrating the phallic sanctuary of Apollo Pillar (*Agyeus*) by clinging on his laurel bush while at the same time getting a public humping in the streets[39], she achieves a kind of hubris reminiscent to that of the *ἑρμοκοπίδαι*. A woman's lust is insatiable, banged by stable smelling men, she does it all behind her husbands' back while he is up defending the city walls. However, a modern woman's treacheries remain hidden, and because he (Euripides) "has done nothing worse to us than what we've done ourselves"[40], the kinsman sees no danger in his art and asks for his acquittal.

Thesmophoriazusae developed an axiological debate between femininity and masculinity that symbolically illustrated a shifting balance of power within Athens in 411 BC. According to each faction, a valuable human was either a man or a woman, each of them claming to represent the only gender to have the state's best interest in mind. Considered by men a source of civil war and instability in the polis, the women of *Thesmophoriazusae* claimed the moral high ground, asking the male audience to join them in an etymological paronomasia, comparing men's and women's names in order to find out who was truly best for the city. The following names are indicative for an analysis both of social status and the oligarchs' alleged superiority:

Women's Chorus Leader: "It's been a long time since any of you has tried to measure up to Aristomache – I mean the one at Marathon – and Stratonike"[41].

It is hard to imagine that Aristophanes had in mind an actual contemporary woman from Marathon called Aristomache. Instead it is more plausible to consider that he staged a heroic past where the battle of Marathon and the new regime's propaganda around a hoplite democracy merged. Simultaneously the audience must have looked up at the ongoing *social drama* that had the Five Thousands in a leading role, as they were meeting at Colonus to discuss the suspension of *γραφὴ παρανόμων* and the drafting of a new constitution in line with *πάτριος πολιτεία*[42]. After this propagandistic stunt, the Four Hundred showed no intention to widen the franchise, their uncompromising attitude leading to the regime's demise in the fall of 411 BC and allowing Theramenes' more moderate oligarchy to ascend to power. But in spring, at the City Dionysia, they seemed more than

[39] Having intercourse in a sanctuary was considered to be the worst act in the list of religious crimes, as the fate of Medusa suggests. Herodotus in 2,64, 9,116 thinks it is even worse than temple robbing. R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 74–77.

[40] *Thesm.* 519.

[41] *Thesm.* 806–807.

[42] A reassuring but fraudulent slogan used by the oligarchs in order to justify a constitutional change. The oligarchic propaganda implied that earlier reformers like Solon and Draco denied full citizen rights to *thetes* confining them to hoplites (*zeugitai*) and above.

https://biblioteca-digitala.ro

willing to confiscate history and make Aristomache (the name means aristocratic/ noble in battle) responsible for the Stratonike (military victory) of 490 BC.

Charminius, a naval commander in 412 BC symbolized the backbone of Athenian democracy, together with all its benefits and shortfalls: the Athenian fleet made up from the lower classes assured the existence of the Empire that emerged after the battle of Salamis, but also the ongoing state of war. Defeated in the previous winter, the oligarchs must have used the opportunity to depict the democratic regime as no longer able to sustain itself and the empire through its fleet. In this backdrop, Aristophanes opposes comically a defeated Charminius with Aristomache's alter ego: Nausimache (victory at sea) suggesting that the oligarchs thought they could deliver where the democrats have failed for twenty years.

In the next line the dramatic illusion was lifted, the comic playwright remembering the political events that lead to the advent of the "better" Council of the Four Hundred and the dissolution of the previous democratic Council and Assembly. He does so by pointing out someone from the audience and comparing him with a female Euboule (the name means good council) who by this time seems to have completely taken over his powers:

"What about a certain one of last year's Councilors, who handed over his powers to someone else: is he better than Eubule? (pointing him out) You wouldn't say so yourself! And so we claim to be much better than men"[43].

Thesmophoriazusae is a comedy that builds on stereotypes that are not necessarily entirely feminine. Lauren Tafee pointed out that the play constructed "womanhood" in front of the audience, costumes being changed and exchanged at a staggering rate in full view of the public. It is easy to be a woman she says, but it might not be easy because "woman is a creature waiting to be created by men"[44], rather because her complicated outfit and pale mask translated onstage a different type of manhood than that of the typical sunburned farmer. An aristocrat would have less likely spent as much time outside working the field or doing menial jobs and would have thus been less tanned than a regular citizen. A hand-prop in *Thesmophoriazusae* that complements the pale mask, the parasol is employed as a social marker between males who discard it in the heat of battle, and "women" who proudly count it among their inventory:

"We could show that many of the men here do these things and are also more likely than us to be potbellies, muggers, spongers, and slave drivers. And when it comes to their patrimony, they're less able to preserve it than we are. We still got our looms and weaving rods, our wool baskets and parasols. Contrast these husbands of ours: many have let their spear shaft disappear from the household, point and all, and many others have cast from their shoulders, in the heat of battle, their parasols!"[45]

[43] *Thesm.* 808–810.
[44] Lauren Taaffe, *Aristophanes and Women*, New York, 1994, p. 85.
[45] *Thesm.* 815–829.

https://biblioteca-digitala.ro

The use of parasol exclusively by the male social elite in the Persian Empire and by both male and female aristocrats in classical Athens strengthens a link of the upper class to "the other", female persona, as indeed any other oriental fashionable item did [46]. The parasol was also included in the auction lists of the *ἑρμοκοπίδαι*[47] and it is most likely that young, physically attractive and rich Athenian males like Alcibiades would have had one. A gift received by Entimos of Crete from the Persian king Artaxerxes suggests that this type of objects carried additional meaning regarding social standing and privileges of rank[48]. The parasol, a "status symbol", was employed to convey meaning to the gazers about the holder's wealth, as s/he either had to "employ (a) slave in non-productive activity" or if the owner used it himself/ herself, would have also projected symbolically that s/he is not engaged in an economic activity[49]. The "women's" statement in *Thesmophoriazusae* that their husbands can't even hold on to a parasol, as opposed to them, would have inevitably raised laughter among the male audience as they were lectured about the hardships of being wealthy and privileged.

Summing up the arguments for a symbolic understanding of the crafted aristocratic personas in Aristophanes' *Thesmophoriazusae*, still a "women play" for many today, we think that there is enough evidence to reconsider them in a broader social and aesthetic context. Historians who have tried an *ad litteram* approach to those ladies have most of them failed to explain the "religious" puzzle in a play that is not about religion but about a political trial of a playwright[50]. The fact that *Thesmophoriazusae* is almost completely devoid of religious content, the few

[46] M. C. Miller, *The Parasol: An Oriental Status-Symbol in Late Archaic and Classical Athens*, JHS, 112 (1992), p. 91–105.

[47] *Ibidem*, p. 92.

[48] *Ibidem*, p. 94.

[49] *Ibidem*, 100, 102.

[50] „Aristophanes *Thesmophoriazusae* does not yield much information apart from the well known features. (...) Several sources provide us with evidence that the women indulged in obscene and jocular remarks, but in the comedy these are conspicuously few". J. Prytz Johansen, *op. cit.*, p. 87. There are however "religious" interpretations of *Thesmophoriazusae*. In a recent article, Tzanetou considers the relationship between myth and comedy to arise not from the perspective of a play about women, but from one where the women were played. She offers a new theory, trying to narrow the gap between religion and a play that apparently has little to do with it. In her view, disguised as Artemisia, Euripides is in fact playing the role of Demeter, managing to outwit the Scythian Archer/ Hades and liberate his relative/ her daughter Perspephone. The relationship between the plot and ritual is consumed in three parallel set of steps: 1. the kidnap of Persephone in the underworld, 2. Demeter's longing over her daughter 3. the happy mother-daughter reunion, and a reconciliation between Zeus and Demeter, prompting the goddess to reassume the nature's fertility. Tzanetou equates those three ritual steps with three dramatic sequences 1. the „Relative's" dissimulations 2. his (her) rescue by Euripides, and 3. the reconciliation between Euripides and the women that allowed dramatic fertility to be witnessed in form of a play. Fertility is the key element of her theory, and because the male intruders do not posses its secrets any attempt to gain knowledge through masculine weltanschaungs, no matter how ingenious, are doomed to failure. Aristophanes' parodies of Euripides' *Telephus* and *Palamedes* suggested this typically male lack of knowledge, while the parodies of *Hellen* and *Andromeda* suggested a progressive transition from male to female, from tragedy (Dionysus) to comedy (Demeter). The victory of comedy over tragedy in the closing lines translates, at least in the *oikos*, the victory of women over men as they agree to a final reconciliation. Angeliki Tzanetou, *op. cit.*, p. 351–352.

https://biblioteca-digitala.ro

references on myth, ritual, processions, etc. being equivocal if not altogether absent, accredits a double meaning employed by the playwright in the spirit of what Parke dismissed: women gathered in a new Council (the Thesmophorion) are there to legislate (*thesmo-phoros*) and to condemn disobedient citizens[51]. When the *prytoneus* talks about the Council's death sentence decree to be applied immediately for the kinsman, he subtextually underlines the present Council's new attributes that surpass by far those of its democratic predecessor, for in the Athenian democratic jurisprudence a citizen could have not been summarily sentenced to any penalty, let alone death, without at least be offered a hearing[52]. An audience watching the second day of a Thesmophoria where "women" had discretionary powers over citizens must have experienced beyond anguish, a feeling of anticipation in that their rule, like the festival, could not last indefinitely. In this social equation between *stage drama* and *social drama*, assertive women and oligarchs became the focus of attention for an exiled and silent majority, recipients of meaning in an ongoing social and political mayhem.

2. THE PLAYWRIGHT'S *παρρησία*. A CONTEST BETWEEN TRAGEDY AND COMEDY

In this second part we will be analysing Aristophanes' relationship with Euripides by offering a new interpretation that will associate the "kinsman" with the comic playwright. As the title suggests, we will be looking at how the competition between tragedy and comedy was especially relevant during a period when possibly the most important issue concerning both genres must have been the playwright's freedom of speech.

The play opens with the discrete entrance of two interlocutors discussing the necessity of a subtextual understanding of what was about to be performed. From the very beginning, the verbal communication was censored by Euripides in a humorous paradox where he argued sophistically that it is in the "nature of things" that seeing and hearing should be considered as two distinct paths for theatrical understanding. His 'kinsman" however regarded his orphic explanatory dichotomy to be debilitating, raising laughter among the audience with his counter tragic irony:

> Kinsman: So because of this funnel I'm not to hear or see?
> I'm certainly delighted to have this additional lesson.

[51] Euripides and his inlaw had the leading roles in a virtual political trial. For Taaffe „It is clear now that this is not so much a play about the women at the Thesmophoria as a play about the «women» (the Relative and Euripides) at the *ecclesia* of the Thesmophoria". Lauren Taaffe, *op. cit.*, p. 88.

[52] *Thesm.* 943–944.

https://biblioteca-digitala.ro

these deep conversations really are something!

Euripides: You could learn many other such lessons from me

Kinsman: As a matter of fact I'd love to figure out how to learn
another fine lesson: how to go lame in both legs!"

Judging from his title κηδεστής (Inlaw), he could stand for a father-in-law, brother-in-law or son-in-law. The Suda, a Byzantine encyclopedia from the Xth century AD, identifies him with Euripides' father-in-law, Mnesilochus[53], but there are no indications within the text to support such a connection. The mysterious never named kinsman from *Thesmophoriazusae* would have not posed any such difficulties to a fifth century BC spectator if he was indeed played, like Dicaeopolis in the *Acharnians*, by Aristophanes himself. In fact, there are many similarities between the two plays including an interaction between tragedy and comedy. The kindred relationship between the two dramatic genres, and subsequently between their two great representatives, was comically played with as Aristophanes coined a new term for his art in *Acharnians* 497 τρυγῳδία, while Euripides' conceptualised a link between his and comedy in *Thesmophoriazusae* 85 using τραγῳδεῖν, meaning to dramatize or portray, as a synonym of κομῳδεῖν, which means to satirize in comedy; by doing so Euripides implicitly acknowledged a special relationship, associating his art with what the "inlaw" will later go on to perform in the women's assembly namely to κακῶς λέγειν, to slander them[54]. Σοφός and δεξιός, two qualities both playwrights shared, further enforces this symbolic kinship, but one that, as we saw above, was not without rivalry and voluntary misunderstanding.

In the *Acharnians*, having to exonerate herself, comedy is the underdog that not only has to explain the public the dangers posed by politicians like Cleon, but also has to beg tragedy/Euripides for a character. Begging to become a beggar, Aristophanes/ Dicaeoplos (literally meaning "Just City") acquires more and more props from his tragic fellow, leaving him exasperated, "without the whole tragedy", while Aristophanes even tries, unsuccessfully, to get Euripides' chervil made by his "mother", the garland seller:

Dicaeopolis: My soul without chervil must you venture forth.
Don't you realize what a great contest you will soon contest
When you speak in defence of the Spartan foeman?[55].

[53] Ada Adler (ed), *Lexicographi Graeci, Suidae Lexicon*, ϵ3695, Leipzig 1935.

[54] See also Pseudo-Xen. *Ath. Pol.* 2,18: "They do not permit the demos to be comedized and slandered".

[55] *Ach.* 480–482.

https://biblioteca-digitala.ro

Acknowledging the *ἀγών* was both political and theatrical, an identity puzzle was also solved in the most straightforward manner, revealing by name the actor behind the persona: none other but Aristophanes.

Dicaeopolis: Bear me no grudge spectators, if, a beggar
I dare to speak before the Athenian people
about the city in a comic play
for what is true even comedy (*τρυγῳδία*) can tell.
And I shall utter startling things but true[56].

The *Acharnians'* parabasis further emphasizes an idea of freedom of speech and the audience's virtue of considering even unpopular insights while at the same time praising the poet's intelligence and courage for appearing before them disguised as the beggar comic hero Dicaeopolis- Telephus. The dramatic illusion was once again humorously lifted allowing the public to see not only behind the mask but beyond it as well:

Chorus leader: The man has won the wordy debate,
And the hearts of the people is winning to his plea for truce.
Now doff we our robes,
Our own anapaestics beginning.
Since first to exhibit his plays he began,
Our chorus instructor has never
Come forth to confess in this public address
How tactful he is and how clever[57].

Thesmophoriazusae's plot reverses the *Acharnians'* contest between the two dramatic genres, for here it was tragedy coming to knock at comedy's door to ask for help in dealing with its misfortunes. The Agathon scene humorously builds on a symbolism of gender that initiates a *mise en abyme* dialogue between the masculine comedy and the feminine tragedy. Caught between a mirror and a sword, Agathon refutes the kinsman's charges of homosexual effeminacy by outlining a pursuit of *μίμεσις*, a theory of poetic composition according to which the poet changes his nature inorder to create and incorporate in himself his characters' attributes. From the comic perspective though, Agathon's speech works against his self-justification by depicting the tragedian as an elite intellectual whose theories were extracted from a history of aristocracy. When asked by the kinsman if "When you are writing of Phaedra, you climb on top?", the Inlaw wishes to know and share with his public whether Agathon's loyalty ultimately lies with his wellborn characters, or with his

[56] *Ach.* 497–501.
[57] *Ach.* 626–629.

https://biblioteca-digitala.ro

male, democratic audience. Surrounded by feminine paraphernalia, Agathon is the prototype of the new tragedy à la Euripides- the latter admitting he shared himself those features in the past[58]- a tragedian whose methods could only baffle traditional Aeschylian tragedy. Etymologically Agathon is wellborn, intellectually he is sophisticated, while socially he is not to be mistaken with a masculine, bearded and suntanned namesake, rather to be associated with a female *ἑταίρα* and by extension with a young, aristocratic *ἑταιρεῖος* [59]. Agathon's refusal to help Euripides was ironically owed to tragedy being too much alike with its "women" foes; the simulacrum would be too convincing he says, ending up by "stealing the female Cypris" and indicting the playwright[60].

In Euripides' 410 BC tragedy, *Phoenecian Women*, the city was held hostage by a fraternal conflict and a bid for *παρρησία* from an exiled aristocrat. In a similar reflective and reflexive negotiation between *social drama* and *stage drama*, Polynices' words versifies those of Alcibiades, in a formula that merged the dramatic strife between *oikos* and *polis*, and the social one between individual and society:

"I have no love for my city when it does me wrong, but only when it gives me my rights. Indeed, I do not consider myself to be attacking my own country, but rather to be re-winning a country that is no longer mine"[61].

Aristophanes'/ Dicaeopolis'/ the kinsman's words versifies in return those of the farmer, middle class citizen, the comedy's role being here to save tragedy from itself, namely from the "woman" it has become. Paradoxically, to reach that goal it had to enter itself however reluctantly, into this self-absorbed universe. Using Agathon's mirror, his razor, and his dress, the kinsman's transformation is visually complete; he embodies a woman's persona that can go on to ask for *παρρησία* in

[58] Euripides, after dismissing his comic "relative" and explicitly acknowledging his art has a similar "feminine" origin in *Thesm.* 173–174: "Stop your barking! I was the same way at his age, when I begun to write", supplicates Agathon to come to his aid „for you alone could speak in a manner worthy of me" (*μόνος γὰρ ἂν λέξειας ἀξίως ἐμοῦ*) *Thesm.* 187, thus underlying the "feminine" nature of all "new tragedy". For a link between Agathon's art – tekhne – and his "femininity" see Frances Mueke, *A Portrait of the Artist as a Young Woman*, CQ, 32,1(1982), p. 41–55.

[59] For Agathon's name, see Socrates' wordplay in the *Symposium* 174b, twisting the proverb recorded by Athenaios i. 8. a: Bacchyl, fr. 3: *αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἵασιν.* For an explicit connection between *ἑταίρα* and *ἑταιρεῖον* see *Ecc.* 23. See also Leslie Kurke, *Inventing the Hetaira: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece Classical Antiquity*, 1997, 16(1), p. 106–150. Following Murray, Kurke highlights the "sympotic frame" that allowed for the invention of hetaira: (...) the hetaira is an invention of the symposium; as her name implies this is her proper sphere and, as Oswyn Murray notes, the symposium is constituted and ritualised as an "other" space distinct from – even antithetical to – the public domain of the polis", p.111.

[60] *Thesm.* 204–205.

[61] Thuc. 6,92,4.

https://biblioteca-digitala.ro

the exclusive female Assembly[62], yet once he reaches his destination he does not "enter" the character in the tragic fashion, rather he uses the comic technique, making fun of and exposing the women to laughter. In an unexpected turn of events, he gets caught by another female impersonator and then exposes Mica's false claims of motherhood to the general amusement[63].

Thesmophoriazusae offers a game of identities that is both complex and deep structured. Aeschines and Andocides mentioned the Scythian archers in conjunction with *hippeis*, the upper class of citizens charged after the victory of Salamis to ensure order in the city[64]. According to the Suda, they were "public slaves, guardians of the city, one thousand in number, who initially dwelled in the middle of the Agora, but later moved into the area of the Areopagus. They were named Scythes or Speusinoi after Speusinos, a politician who established their attributes"[65]. In the *Acharnians,* the Scythian archer was associated with Euathluses a name denoting a speech defect, and with the son of Cleinias, Alcibiades[66]. Now that Alcibiades was in exile at Tissaphernes' court, this communion between foreign and female interests would have probably been self-evident. Protecting the women's agenda in *Thesmophoriazusae* while pretending to uphold the law, the Scythian archer gets outsmarted not by tragedy's intellectual stratagems, but by comedy's jocular methods. The playwright's salvation comes from assuming a comic alter-ego, "Echo, a comedienne who sings back what she hears, who just last year, in this very place, personally assisted Euripides in the contest"[67]. Giving up on tragedy by dressing up as a pimp and offering the Scythian archer a quick go on his piper girl, Elaphium, Euripides saves himself and his kinsman from the foreigner's grip. If we were to ask the audience who won this confrontation for power and freedom perhaps they probably would agree with Bobrick in that „neither the suspicious husbands of Euripides audience, nor the indignant women, but the playwrights, both real and imagined; and not even the winners enjoyed a total victory"[68].

In conclusion, the spectator coming to see *Thesmophoriazusae* in the spring of 411 BC witnessed a discussion between tragedy and comedy, between Euripides

[62] *Thesm.* 541.

[63] *Thesm.* 734. As Mica's "baby-girl" turns out to be a skin full of wine wearing Persian shoes it gets sacrificed while the "women" still try to cling on the dramatic illusion. Regarding the women's revealed identity as they hitched up their clothes "manfully" (*Thesm.* 656), Taaffe notes: „They are looking for men, yet they look everywhere except at themselves" Lauren Taaffe, *op. cit.*, p. 94.

[64] Aeschines 2,173, Andoc. 3,5.

[65] *Τοξόται οἱ δημόσιοι ὑπηρέται, φύλακες τοῦ ἄστεος· τὸν ἀριθμὸν ξίλιοι, οἵτινες πρότερον μὲν ὤκουν τὴν ἀγορὰν μέσην σκηνοποιησάμενοι, ὕστερον δὲ μετέβησαν εἰς Ἄρειον πάγον, ἐκαλοῦντο δὲ οὗτοι καὶ Σκύθαι καὶ Σπευσινοί ἀπὸ Σπευσίνου τινὸς τῶν πάλαι πολιτευομένων συντάξαντος τὰ περὶ αὐτούς* Ada Adler (ed), *Lexicographi Graeci, Suidae Lexicon,* vol. IV, T, 771, Leipzig, 1935. See also Suda T 772, W 234.

[66] *Ach.* 703–718.

[67] *Thesm.* 1059–1060.

[68] Elisabeth Bobrick, *The Tyranny of Roles. Playacting and Privileges in Aristophanes Thesmopho-riazusae*, in G. Dobrov (ed.), *The City as Comedy*, p. 193.

https://biblioteca-digitala.ro

and his comic "Inlaw", Aristophanes, over the fundamental right of the playwright: his freedom of speech put into question by the latest political developments. Offering a speech of an inversed marginality and otherness, *Thesmophoriazusae* portrayed the oligarchs and their female personas at the height of their power and able to legislate, while a comic attempt to breach into their exclusive club -the new Council/ the Thesmophorion- was underway. A symbolic reading of *Thesmophoriazusae* that will commence with an anthropological research on the relationship between *social drama* and *stage drama* has indeed much yet to offer in terms of grasping the staged ancient gender idiosyncrasies[69]

PRIMARY SOURCES

Epigraphic

IGi³ *Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*[3], fasc I: *Decreta et tabulae magistratuum* (ed. David Lewis: Berlin and New York, 1981); fasc 2: *Dedicationes, catalogi, termini, tituli sepulcrales, varia tituli Attici extra Atticam reperta, addenda* (ed David Lewis and Lilian Jeffery with the assistance of Eberhard Erxleben: Berlin and New York, 1994); fasc 3: *Indices* (by David Lewis, Eberhard Erxleben and Klaus Hallof: Berlin and New York, 1998).

Literary

Adler Ada, (ed), *Lexicographi Graeci, Suidae Lexicon*, vol IV, Leipzig, 1935.

Aeschines, *Speeches*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London, 1919 (1958).

Andocides, *in Minor Attic Orators vol I: Antiphon and Andocides*, loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London, 1941 (1982).

Aristophanes, *Birds, Lysistrata, Women at the Thesmophoria*. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London, 2000.

Aristophanes, *The Acharnians, The Knights, The Clouds, The Wasps* B.B Rogers, The Loeb classical Library, Harvard University Press, London, New York 1930.

Aristophanes, *Frogs, Assemblywomen, Wealth*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London, 2002.

Diodore de Sicile, *Bibliotheque historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Pseudo-Xenophon, *The Constitution of the Athenians, in* Hartvig Frisch, *The Constitutions of the Athenians – A Philological- Historical Analysis of Pseudo-Xenophon's Treatise DE RE PUBLICA ATHENIENSIUM*, Kobenhavn, 1942.

Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London, 1996.

Xenophon, *Scripta Minora*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts & London, 1946.

[69] *Julie Thesmo Show*, a modern adaptation of *Thesmophoriazusae* by Mary Kay Gamel, plays on gender and pop-culture stereotypes in order to relate with its contemporary audience. For more on its adaptation see Mary Kay Gamel, *From Thesmophoriazusae to the Julie Thesmo Show: Adaptation, Performance, Reception*, AJPh, 123(2002), p. 465–499.

https://biblioteca-digitala.ro

BETWEEN MIRROR AND SWORD

Abstract

This paper, titled *Between Mirror and Sword. The Symbolism of Gender and the role of Aristophanes in "Thesmophoriazusae"*, attemps to look at Aristophanes' 411 BC play as a living performance engaging the audience into a debate regarding the latest political developments: the oligarchic revolution and the advent of the Four Hundred. Analysing how a symbolic reading of the staged gender extended to other plays while providing to an ancient audience the semiotic tools for deconding the relations of power and value between political entities, the article is subsequently divided into two chapters: the first one is looking at how gender was politically (de)constructed in a fifth century BC theatre, while the second chapter analyses the competition between tragedy and comedy and the relationship between Euripides and Aristophanes, his unnamed "inlaw".

Key-words: Aristophanes, Thesmophoriazusae, social drama, gender, aristrocracy, democracy.



Apulian fourth century BC crater illustrating a scene from *Thesmophoriazusae*: 754–755: "Ah my baby! Give me the slaughter bowl, Mania, so that I can at least catch my own child's blood".

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CĂTĂLIN PAVEL

PERVOLGATVM EST, NIL MOROR? TRIUMFUL ROMAN, CEREMONIE A CETĂȚII

Triumful, cea mai complexă ceremonie politico-religioasă a statului roman, ocupă de un secol şi jumătate o poziție privilegiată în studiile clasice prin cantitatea şi varietatea abordărilor pe care le-a prilejuit[1]. Chiar în aceste condiții, explozia de articole şi monografii din ultimul deceniu este remarcabilă. De la publicarea de material arheologic, ca în cazul trofeelor lui Pompei din Pirinei şi al lui Augustus de la Nicopolis, la analize filologice şi antropologice, de la volume circumscrise cronologic sau tematic la monografii ambițioase[2], aceste cercetări dovedesc cât de relevant este încă triumful pentru înțelegerea civilizației romane. Dacă până acum istoriografia triumfului se axa în general pe implicațiile sale politice şi pe statutul triumfatorului, începând din anii nouăzeci este tot mai populară o perspectivă a triumfului care îl include şi pe spectator, purtând asupra aspectelor sale procesionale şi redându-i semnificația socială. Această recentă deturnare a investigației către triumful văzut ca spectacol o încearcă şi articolul de față. Vom prezenta aici atât *status quaestionis* cât şi pistele moderne de analiză a triumfului, cu accent pe înțelegerea dimensiunii performative ca fiind centrală pentru concepția ceremoniei, într-o privire de ansamblu pe care o considerăm utilă mai ales pentru că ea lipseşte din literatura română de specialitate.

Pentru comandanții romani triumful avea să fie, odată decernat, instrumentul ideal şi aproape infailibil pentru a exalta gloria națională prin gloria unui reprezentant al statului[3]; dorința de glorie va fi fost însuşi motorul imperialismului roman[4]. Este deci triumful suprema concretizare a gloriei? „Gloria", scria un

[1] Cele mai importante lucrări generale pe triumf sunt Pais 1920, Ehlers 1939, Degrassi 1947, Barini 1952, Versnel 1970, Bonfante Warren 1970 şi Künzl 1988.

[2] Articole: Versnel 2006, Rüpke 2006, Krasser (ed.) 2008, Favro 2010; catalog de expoziție: La Rocca, Tortorella 2008; arheologie şi iconografie: Zachos 2003, Castellvi 2008; studii circumscrise tematic: Auliard 2001, Hölkeskamp 2006; sinteze: Itgenshorst 2005, Bastien 2007, Beard 2007, Pelikan Pittenger 2008, Östenberg 2009.

[3] Marshall 1984, p.126.

[4] Cum argumenta în 1979 foarte coerent Harris, în al său *War and Imperialism*, mergând împotriva conceptului de „imperialism defensiv", lansat practic de Mommsen şi reluat apoi de Frank, Holleaux, Badian sau Walbank. Setea de glorie e de altfel o boală morală endemică la Roma, cf. Cic. *Marc.* 25 *gloriae avidissimus* şi Sall. *Cat.* 7, 3 *cupido gloriae*.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 53–86

https://biblioteca-digitala.ro

învăţat german, „kann es nur dort geben, wo zwei Faktoren vorhanden sind: ein Anerkannter und ein Anerkennendes"[5]. Iar acest dublet îl are la unul din poli pe Actor, la celălalt pe Spectator, la unul pe Triumfator, la celălat Societatea. Căci un zeu nu are *gloria*[6], zeul nu este aplaudat. Triumfatorul joacă pe o scenă în faţa unor spectatori, fie ei şi văzuţi ca „responsive participants"[7], într-un spectacol care devine de fapt un centru al memoriei sociale. *Gloria* triumfatorului are puterea de a se redistribui, pentru ziua triumfului, asupra cetăţenilor-spectatori. Triumful, în fond o „grande liturgie civique", oferea cetăţenilor imaginea gloriei lor proprii[8]. A fi cetăţean în ziua triumfului, s-ar putea spune, însemna a fi aproape un *triumfator* ; Brilliant subliniază „plăcerea şi trăirea vicarială" prilejuită de triumf spectatorului[9].

Triumful nu este un rit petrecut „huis clos". Pentru triumf lumea se adună în Circus Maximus[10], în Basilica Aemilia, pe scările templelor deschise şi împodobite, de-a lungul parcursului (şi mai ales în Forum) se instalează estrade[11], se compun din vreme *carmina triumfalia* care sunt răspândite apoi în public[12], şi fără îndoială că triumful este complementar cu *ludi magni* şi *pompa circensis*. Sursele noastre, cum era de aşteptat, nu consideră triumful în primul rând un spectacol[13]: prin triumf se mulţumeşte zeilor, se purifică armata şi aşa mai departe (*v. infra*). Dar acestea nu explică decât parţial rolul esenţial al publicului în triumf. Triumful se transformă dintr-o ceremonie « purement militaire et religieuse, en un vaste spectacle, parfois bouffon »[14]. Triumful este „calculated to inspire a large crowd with mass emotion and excitement"[15]. Marshall insistă şi el pe aspectul de show

[5] Knoche 1934, p.102.

[6] *Gloria Dei* este în creştinism un cu totul alt concept. Knoche 1934, p.103 găseşte doar o excepţie precreştină, anume un pasaj din Ovidiu (*Met.* 1, 469) în care poetul se referă la gloria lui Amor.

[7] Brilliant 1999.

[8] Nicolet 1976, p.467. „[Sa] signification collective et sociale", scrie el despre triumf", (...) ressortit largement (...) à une double ostentation: celle de la cité qui s'admire dans son armée victorieuse, celle du triomphateur qui s'offre a cette admiration" (p.468).

[9] Nu mai puţin curioasă într-un fel este exaltarea enormă a triumfatorului petrecută într-o dezvoltare de fast care însemna pentru el „eine Heraushebung (...) aus der Masse der römischen Bürger und eine kultisch-politische Erhöhung, wie sie in Rom sonst unerhört war", căci „gerade für die römische Nobilität bezeichnend [war], daß sie nach Tradition und Erziehung einem politischen Lebensstil folgte, dem in Auftreten und Haltung, in Wort und Tat die Einordnung in eine gewisse überkommene Gleichmäßigkeit, die Nivellierung im Sinne der Anpassung an einen traditionellen Führungstyp oberstes Gebot war", Burck 1951, p.168. Nicolet 1976, p.471 vorbeşte de un triumfator, „isolé du corps civique et exalté au-dessus de lui".

[10] Pentru Coarelli 1968, p.61, trecerea prin Circus Maximus e chiar faza esenţială a triumfului.

[11] Plut. *Aem. Paul.* 32, cf. Tac. *Ann.* 14,13,2.

[12] Borzsak 1994, p.119. Melmoux 1990, p.171 care analizează *Laus Cl.* crede că această poezie a fost scrisă pentru a fi recitată în public cu ocazia triumfului lui Claudius. Existau însă şi cântece improvizate, *carmina incondita*, Liv. 4, 20,2.

[13] Cf. totuşi Cic. *Verr.* 2.5.30.77, *pulcherrimum spectaculum ...esse*.

[14] Nicolet 1976, p.469.

[15] Campbell 1984, p.134.

https://biblioteca-digitala.ro

extraordinar al triumfului, văzut ca „supreme opportunity for political and national showmanship"[16]. Brilliant, savantul care în 1999 a lansat reconsiderarea triumfului ca spectacol, descrie triumful ca „[the] most celebratory moment of vivid self-realization... an artfully confected opportunity to display martial power and to enjoy, simultaneously, the sensations it aroused among the spectators"[17]. Triumful este însă și un fenomen social cu imens impact. După Claude Nicolet, „le lien civique entre le citoyen et la cité tend a disparaître au profit d'une allégeance directe entre un homme et une masse qui voit en lui son sauveur personnel"[18]. În fond, victoria a permis romanilor să nu devină sclavi ai inamicului, așadar calitatea individuală de cetățean față de magistrat este înlocuită de atitudinea de libert și de client în fața patronului[19]. Figura Salvatorului este centrală în această exaltare ideologică a victoriei, și primul care beneficiază de acest transfer este Sylla, pe care exilații aduși în triumf îl numesc tată și salvator (Plut. *Sylla*, 34). Nu doar triumful, dar și funeraliile permit întâlnirea directă între Salvator și mulțime, în care, sub influența elenistică, este clar recognoscibilă întâlnirea epifanică dintre zeu și adoratorul său[20].

Astfel devine triumful cel mai politic festival religios. Iar pentru sfârșitul republicii, după reforma marianică a armatei, triumful devine în bună măsură un instrument pentru recrutarea de forțe, în special din rândul plebei, atât pentru campanii militare cât și ca masă de manevră pentru programele demagogice ale imperatorului[21].

Dacă în amfiteatru violența este însăși rațiunea de a fi a spectacolului, în triumf ea este subînțeleasă – ea a avut loc în altă parte decât la Roma – Roma supraviețuiește datorită ei și a sărbători victoria înseamnă a celebra acea violență. Dar angajamentul brutal, sangvinar, nu trebuie să fie epuizat pe câmpul de luptă; o parte a lui este păstrată pentru cetățenii capitalei. Astfel că, atunci când cortegiul coteşte dinspre Forum spre Capitoliu, triumfatorul ordonă executarea şefului

[16] Marshall 1984, p.126; cf. p 125, „the triumph *qua* spectacle is an object of valid historical inquiry". Asemenea, pentru Tandoi 1962, triumful este și un „spettacolo che diverta [e] impressioni le masse".

[17] Brilliant 1999, p. 224. După Ehlers 1939, p. 495 triumful „ist in historischer Zeit in erster Linie eine Ehrung des siegreichen Feldherrn und eine *Schaustellung* [*subl.n.*] des errungenen Sieges". Cf. Polyb. 6,15,8.

[18] Gagé 1957 și Nicolet 1976, p.471 au subliniat această importanță a triumfului pentru corpul cetățenesc pe care d.p. Jane Gardner (*Being a Roman Citizen*, London, 1993) o ignoră.

[19] Esențial aici este Livius (22, 30, 2), care descrie cum Minucius Rufus, după ce armata lui e salvată de cea a lui Fabius Maximus, îl numește pe Fabius tată, și soldații lui pe cei ai dictatorului. patroni. (Liv. 30, 45, 4 pentru anul 201 î. Chr.). Tot în Livius (34, 52, 10) în 196 î.Chr. vedem cum toți prizonierii romani luați de Hannibal și vânduți în Grecia urmează cortegiul triumfal al salvatorului lor, Flamininus, în calitate de liberți, cu craniul ras.

[20] Pentru funeralii e.g. Richard 1966 și Favro 2010. Pentru raportul *funus-triumphus* Brelich 1938, Versnel 1970, p.117sq, și Taisne 1973, p.502.

[21] Tandoi 1962, p.91, Bastien 2007, Pelikan Pittenger 2008.

https://biblioteca-digitala.ro

inamic, ţinut în prizonierat pentru această ocazie[22]. Apoi actori purtaţi pe platforme, pe fundalul unor mari picturi cu teme luate din războaie[23], arată în timpul ceremoniei episoadele principale[24], întotdeauna concentrate pe faptele celor învinşi. Violenţa este aşadar prezentă în triumf, chiar dacă ţinută sub control, dozată artistic. Pe măsură ce Roma luptă în teritorii mai îndepărtate, se oferă satisfacţii compensatorii spectatorilor - pancartele, de pildă, care să transporte, mediatic vorbind, evenimentul înapoi acasă, sunt tot mai numeroase, iar armata triumfătoare va fi intrat treptat, pentru plebeul consumator de spectacole, în categoria *mirabilia*: „je weiter der Krieg von Rom wegrückt, um so realistischer wird die Darstellung, um so militärischer das Ritual"[25].

Este interesant de observat că, dacă la origini triumful este un *amburbium* prin care participanţii dau roată unei cetăţi mici, aproape *domus*, pentru a-i reafirma integritatea şi a o face impermeabilă la rău, mai târziu o bună parte din soldaţi vedeau Roma pentru prima oară cu ocazia triumfului, iar bună parte a publicului, venit din cartiere mărginaşe sau aflător în cetate pentru negoţ etc., lua contact pentru prima oară cu forţa şi instrumentarul ritual al acestui spaţiu civic. Triumful se mişcă permanent de la religios la politic. Ţine de religie îndepărtarea *lues*-ei prin circumambulaţie, dar de politic „turul ghidat" al centrului oraşului. În fond, chiar pentru bunii cunoscători ai oraşului, spaţiul urban al parcursului va fi căpătat valenţe noi, iar împodobirea străzilor şi clădirilor va fi atras atenţia asupra unor cifruri simbolice care altminteri, în viaţa profană de zi cu zi, vor fi fost inobservabile – lucru firesc, deoarece, în mod dezirabil, epifaniile sunt rare şi economice. Roma era în ziua triumfului nu numai un oraş, dar şi o instituţie. În cele ce urmează vom discuta mai detaliat natura şi funcţiile triumfului, *porta triumphalis*, ruta triumfului, statutul triumfatorului, şi, în chip de concluzie, vom prezenta triumful ca spectacol suprem.

I. NATURA TRIUMFULUI

Faptul că sursele ne invită să facem o corelare etimologică a termenului *triumphus* cu strigătul *io triumpe* (ceea ce Varro spune răspicat), sau cu diverse noţiuni din sfera dansului şi ritmului în lumea greacă sau etruscă reflectă apariţia acestui nume într-un context performativ. Ceremonia nu primeşte o denominaţie

[22] În cazul lui Vercingetorix de pildă pentru şase ani. Pentru Beseler 1909 „die Hinrichtung ersetzt ursprünglichen Menschenopfer" (în acelaşi sens Lemosse 1972, *contra* Beard 2007, Östenberg 2009).

[23] Nu simple picturi triumfale, cum a arătat Ida Östenberg în 2009.

[24] Pentru triumful iudaic, d.p., scenele arată „cum întregi formaţiuni de luptă ale duşmanilor piereau într-o bătălie... prăbuşirea unor ziduri înalte sub loviturile maşinilor de război, cum sanctuarele erau pe cale de a fi incendiate... cum măcelul bântuia întregul ţinut", Fl. Jos., *Bell. Jud.* 7, 5, 5, tr. Gheneli Wolf şi Ion Acsan.

[25] Rüpke 1990, p. 229.

https://biblioteca-digitala.ro

legată de funcția ei, ci de aspectul ei sonor, de impresia produsă asupra spectatorului (și participantului). Strigătul sau cântecul, într-un cuvânt demersul spectacular, sunt suficient de pregnante încât să poată contrabalansa tentația (care cercetătorului modern i-ar părea mai legitimă) de a explica numele prin referiri la trofeu sau la victorie. Prezența, neașteptată, a termenului *triumpe* în *carmen Arvale* trimite la puterea apotropaică a zgomotului, și mai ales a *zgomotului social*, produs de mai mulți oameni în mod organizat și coerent, așa cum foarte bine este atestată alungarea, prin lovirea unor scuturi de aramă, a spiritelor rele ce cauzează eclipsele[26].

Natura fundamentală și ireductibilă a triumfului este considerată de Gagé ca romană[27], chiar dacă influența etruscă este incontestabilă, triumful ar avea prea multe elemente indigene latine ca să vorbim de origini etrusce. Pentru o preeminență categorică a aportului roman față de cel etrusc, și cu atât mai mult față de cel grec, s-a declarat și Torelli. Acesta a adus în 1990 una din cele mai importante contribuții moderne asupra problemei triumfului arhaic, emițând ipoteza că originile sale se pot identifica în *amburbium*-ul preoților salienilor. El observă că veșmintele salienilor sunt *tunica picta* și *trabea* cu *latus clavus*, numite de izvoare *vestis regia... vestis triumphalis*[28], că ei purtau o lancie sau baston, probabil predecesorul lui *sceptrum/scipio* regal și triumfal, și consideră că ținuta triumfală se trage de la ei, ca și caracterul de *amburbium* al triumfului. Festivalul *equus october*, ținut chiar în ziua jocurilor Capitoline, este, după Torelli, o sărbătoare care celebrează însăși ziua triumfului arhaic. Valențele triumfale din *equus october*[29], inițial o sărbătoare agrară, apar odată cu influența etruscă și structurarea clientelară a societății. În concluzie, scrie autorul, „nell'abito purpureo dei salii, nel rituale del loro ritorno con l'incendio delle armi tolte al nemico, e nel percorso da loro compiuto danzando tra foro e Capitolium (con l'ingresso al tigillum sororium?) si cela la forma più arcaica del trionfo, obliterata poi dalla

[26] „Zgomotul aduce împreună pe cel ce defilează în paradă și pe spectator într-un spațiu psihologic comun", cum spune Brilliant 1999. Zgomotul e profund sugerat în reprezentările dionisiace, sau în triumful indian al lui Bacchus la Athenaios (5, 25). Știm că în triumf spectatorii aplaudau (Cic. *Pis.* 60, Phil. 6,11, Verg. *Aen.* 7,717, Propert. 3,4,22, Ovid, *Trist.*, 4,2,49 și 53, *Pont.* 2,1,35 și 3,4,29) și strigau *io triumphe* (ca și soldații. Horat. *Carm.*4,2,49 sqq., Ovid. *Am.*1,2,25 și 34, Martial 7,6,7, cf. Ovid. *Met.*, 1,560). Durante 1951, p.140 arată că faptul că numele se trage din grecul *θρίαμβος* nu e o coincidență: „dal greco, e dall'ambiente dionisiaco, viene poi il verbo *ovare*, da *euai*". În *carmen Arvale* substantivul *tripodatio* și verbul *tripodare* sunt folosite ca „indicații de regie" acompaniind strigătul repetat *triumpe* la sfârșitul rugăciunii. Termenul etrusc, adoptat pe baza similarității sale cu deja existentul *tripudium* desemna la rândul lui o tehnică muzicală care ameliorează rusticul *tripudium*. Coexistența celor două cuvinte în cântecul arval reflectă dubla cultură prezentă în Roma sub Tarquini. Wallisch 1954, împotriva mijlocirii etrusce, vede *triumphus* venind direct din greacă.

[27] Gagé 1972b, p.112.

[28] „[C]he", afirmă Torelli 1990, p.96, „senza dubbio fra loro coincidono".

[29] Puse în lumină și de Schneider 1990, p. 192 „*equus october* und *ludi Capitolini* feiern am selben Tag Mars als Vater des Stadtgründers und Romulus als Stifter des römischen Triumphs," sau Coarelli 1985, p.433 după care *ludi Capitolini* sunt un „trionfo decaduto".

https://biblioteca-digitala.ro

celebrazione di ottobre"[30]. Recent însă, deşi J. Rüpke argumentează că nu se poate vorbi despre triumf propriu-zis înainte de sfârşitul secolului al IV-lea î.Chr., când este inaugurată practica ridicării statuilor onorifice; pentru cercetătorul german, triumfatorul este, în timpul procesiunii, expus ca o asemenea statuie[31].

În 1978, Erika Simon a încercat să acrediteze ideea unei mult mai mari influenţe apolinice asupra cristalizării triumfului decât era acceptat la acea dată[32]. Un apolinar exista într-adevăr la Roma deja în 449 î. Chr., trăgându-se poate chiar din Roma Tarquinilor, în acea zonă senatul deliberează pentru triumf (Liv. 3, 63,7) iar friza interioară a templului era decorată cu un triumf. Mai mult, de la acel templu de pe câmpul lui Marte pleacă însăşi procesiunea triumfală[33]. Triumful unea aşadar templul lui Iuppiter ale cărui insigne triumfatorul le purta, cu templul lui Apollo a cărui creangă de laur purificatoare îi împodobea pe participanţi. Apollo apare, nu întâmplător, pe monede cu inscripţia *triumpus*. În perioada cuprinsă între epoca Tarquinilor şi republica târzie, Dionysos e implicat religios doar indirect la triumf, căci Apollo şi Iuppiter îl eclipsează, şi, pe de altă parte, importanţa lui Apollo creşte în dauna celei a lui Marte. Mai probabil însă că una din cele mai vechi modificări suferite de triumf va fi fost apropierea lui Iuppiter de Marte[34], datorată noii fizionomii (etrusce) a lui Iuppiter Capitolinul. Aşa s-ar putea explica sacrificiul triumfal, un *suovetaurilium*, care iniţial îl priveşte pe Marte, şi nu pe Iuppiter.

Existenţa unei componente dionisiace a triumfului este de asemenea certă. Pentru Erika Simon, ea este vizibilă însă abia în epoca imperială, iar după Rüpke[35], triumful elenistic al lui Dionysos apare prea târziu ca să mai poată fi model pentru triumful roman. Köves-Zulauf[36], acceptând că triumful apare sub Tarquinii odată cu Apollo, crede însă că acesta, înainte de a deveni o instituţie esenţialmente romană, era la origine un cortegiu dionisiac. După el, apolinicul se contrapune dionisiacului în triumf şi această tensiune este constitutivă pentru complexa ceremonie a triumfului. Deplasând accentul de pe diada Marte-Iuppiter pe diada Dionysos–Apollo, Köves-Zulauf şi Erika Simon au potenţat polemica în jurul triumfului, a cărui interpretare religioasă pivota în jurul juxtapunerii clasice Dionysos-Iuppiter, de pildă în formularea clasică a lui Wallisch: „in der Gegenüberstellung Dionysos – Juppiter liegt die römische Form des Triumphs" (1954, p. 45). Desigur însă că nu faptele mitice ale lui Dionysos, ci lumea reală şi

[30] Torelli 1990, p. 105.

[31] Rüpke 2006; *contra*, Versnel 2006.

[32] Simon 1978, 210–227, mai ales 213–215.

[33] Şi Simon are perfectă dreptate în a aminti că „der Ausgangspunkt einer Prozession ist rituell nicht weniger wichtig als ihr Ziel", Simon 1978, p. 210.

[34] Lemosse 1972, p. 448.

[35] Rüpke 1990, p. 223.

[36] Köves-Zulauf 1998, p. 78–82.

https://biblioteca-digitala.ro

întâmplările ei săvârșite prin Iuppiter se sărbătoresc în triumf[37]. Cultul lui Dionisos apare oficial la Roma în 496 î.Chr., înainte de Apollo deci, când se introduce triada greacă Demetra–Dionisos–Kore, supraimprimată pe triada locală Ceres–Liber–Libera[38]. În tradiția lui Diodorus, Plinius Maior, Solinus și Macrobius, care face din Dionysos inventatorul triumfului, se vede desigur la lucru enciclopedismul anticarilor, conectat la moda analizei originilor, cu cât mai îndepărtate, cu atât mai prestigioase. Pe de altă parte însă este semnificativ că tocmai Dionysos, zeul șarjei mistice, al comuniunii sympotice, al jubilației și contextului spectacular (exploatat încă de tiranii greci), este pus în relație de paternalitate cu triumful. Mozaicurile păstrează până târziu în epoca romană imaginea triumfului originar al lui Dionysos, dând seama de persistența unei mentalități care concede zeului, îndreptățit de zestrea sa de atribute, cauționarea triumfului.

II. FUNCȚIILE TRIUMFULUI

După Jörg Rüpke[39], triumful trebuie analizat ca un:

1. *Kriegsbeendigungsritus*. Triumful este un rit de încheiere a războiului, sărbătorit după o victorie decisivă, care anihilează inamicul, încât permite pacificarea teritoriului respectiv și implicit, aducerea armatei în Roma pentru ziua triumfului (clauza *deportatio*). În ziua triumfului sunt executați conducătorii armatei dușmane, ca o lichidare completă a rezistenței lor, iar după ziua triumfului, *imperium*-ul acordat încă o dată promagistratului triumfant se stinge definitiv. Generalul depune laurul în templul capitolin, oferind astfel lui Iuppiter victoria sa. De altfel expresia *laurea in Capitolium lata* e adesea folosită în surse ca *pars pro toto* pentru „a triumfa"[40], și la fel *laurum deponere*[41].

[37] Cf. Durante 1951, p.140: „alcuni degli elementi costitutivi di questa cerimonia del trionfo presentano analogie più o meno stringenti con le feste dionisiache greche: la processione, il sacrificio, il transporto del fallo; gli scommi, che ben conosciamo da culti locali di Demetra e di Dioniso, donde hanno preso la via della commedia e del dramma satiresco; e poi anche il minio, col quale il vincitore si tingeva il viso, che ricorda un uso analogo testimoniato per le statue di Dioniso".

[38] Deși elenismul a fost influent în structurarea ceremoniei triumfale romane, în Grecia dezvoltarea unui triumf propriu-zis a fost desigur stăvilită de o altă concepție despre *hybris*. Pentru ceremoniile triumfale ale elenismului, Nicolet 1976, 469, J.C. Edmonson, Bergmann, Kondoleon 1999, p. 77–95, cu Polyb. 30, 25 (Antiochos al IV-lea), Weinreich 1933 cu Apollod. *Bibl.* 1,9,7 (Menekrates și Salmoneus), Rice 1983, J. Köhler, *Pompai: Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur*, Frankfurt 1996, p. 106–107, cu Athenaios 197c–203b (Ptolemeu Philadelphos). Sunt atestate și exemple mai timpurii, d.p. pentru Klearchos din Heraklea, Iust. Pomp./Trog. 16, 5 sqq.

[39] Rüpke 1990, p.225.

[40] D.p. Suet. *Nero* 13, cf. Cic. *Pis*, 58.

[41] D.p. *Mon. Anc.* 4, Plin. *Nat. Hist.* 15, Dio 55,5,1–3. Cf. Rüpke 1990, p. 225. Ehlers 1939, p.510 crede că prin *laurum* se înțelege coroana de laur, nu ramura de laur purtată de *triumfator*. Rüpke 1990, p. 235 vorbește chiar de o „ștafetă a laurului": *litterae laureatae* (scrisorile prin care este anunțată Senatului victoria), *laureatus exercitus* (armata care e încununată cu laur, dezinstrumentalizându-și astfel armele), în final *coronam lauream in gremio Iovis deponere*.

https://biblioteca-digitala.ro

2. *Einzugsritus*. Triumful este un rit de intrare în cetate, ceea ce se vede încă din formula prin care se cere triumful: *ut ob rem bene ac feliciter gestam dis immortalibus honos habeatur sibique triumphanti urbem invehi liceat*[42]. Generalul victorios se întoarce aducând cetății victoria (concretizată în prezența lui benefică) și zeilor ei omagiul său, iar soldații intră și ei în sfârșit în Roma pentru prima oară de la începutul războiului. Mai târziu, împăratul este cel care se întoarce într-un *adventus* invariabil victorios. Probabil că după apariția triumfului *in monte Albano*[43], aspectul de rit de intrare nu mai este preeminent.

3. *Imperator-zentrierter Ritus*. Generalul are nevoie pentru ziua triumfului de o *lex de imperio*; faptul că sunt mobilizate *comitia tributa* pentru aceasta arată în ce măsură triumful era un *Politikum*. Când generalul pleacă la război ceremonios, el o face în mod normal fără armată; el câștigă personal prin *felicitas* a sa[44]. Rüpke vorbește despre „die herausgehobene Stellung des Feldherrn, der immer mehr – im Sinne der religiösen Konstruktion zum Träger des Krieges wird"[45]. Generalul este așadar în centrul acestui rit, ridicat deasupra cetățenilor, deasupra soldaților, deasupra consulilor[46] și în fața zeului.

Dincolo de tripla linie de analiză propusă mai sus, au fost propuse și alte perspective. Una dintre acestea vede triumful ca un rit de purificare. „[U]rsprünglich stellte dieser Zug", scrie Burck, „einen Reinigungsakt dar, der das von Blut und Kriegsunheil befleckte Heer entsühnen sollte"[47]. După Simon[48] sensul originar al triumfului era lustrația armatei. Încoronarea cu laur și trecerea prin *Porta Triumphalis* de lângă templul lui Apollo slujeau acestui scop. Ceremonia unea sanctuarul lui Apollo cu cel al lui Iuppiter Capitolinus: Apollo îi trimitea așadar lui Iuppiter armata purificată. Relația strânsă dintre cei doi zei se exprima și în faptul că oracolele sibiline, deci ale profeției apolinice, se păstrau în templul lui Iuppiter de pe Capitoliu. Lemosse acceptă funcția de purificare, dar crede că la început triumful mai avea și alte funcții, fiind „un rite de retour, rite de passage et de purification, avec action de grâces en exécution des promesses faites au dieu

[42] Liv. 38, 44, 9 și Liv. 39, 4, 2. Și pentru Lemosse 1972, p. 447, triumful este, între altele, „une rentrée dans la cité".

[43] Triumful *in monte Albano*, celebrat de generalii care se considerau îndreptățiți la triumf pe banii lor și împotriva deciziei Senatului, reprezintă o formă secularizată de triumf, redusă simbolic la o ceremonie periferică ce combina spectacolul câmpenesc cu solidaritatea de factiune politică, C. Brennan, *Triumphus in Monte Albano*, în: R. W. Wallace și E. M. Harris, edd., *Transitions to Empire, Essays in Graeco-Roman History, 360–146B.C.*, Norman, 1996.

[44] Gagé 1933, p. 3 se referă la acea *felicitas* infailibilă a șefului de la care, încă de la Sylla și Pompei, se așteaptă succese universale.

[45] Rüpke 1990 p.240.

[46] Plut. *Quaest. Rom.* 80 pentru absența consulilor de la *cena triumphalis*, cf. Versnel 1970, p. 391.

[47] Burck 1951, p.167.

[48] Simon 1990, p. 29.

https://biblioteca-digitala.ro

souverain lors du départ en guerre"[49]. Bonfante Warren observă şi ea fluiditatea acestei ceremonii, sensibile la circumstanţele istorice, transformându-se gradual dintr-un ritual de purificare, ce curăţa cetatea şi soldaţii romani de vina de sânge a omorului în război, într-o ceremonie pur onorifică, a cărei importanţă principală stă în *auctoritas* şi puterea politică corespunzătoare, atribuite generalului victorios, şi onoarea adusă familiei şi trupelor sale.

O altă viziune asupra triumfului privilegiază caracterul acestuia de onorare a zeilor. Pe baza unei analize minuţioase a textelor din Titus Livius, Laqueur conchide că triumful este o instituţie sacrală[50]. Relaţia cu *supplicatio* este şi ea relevantă din acest punct de vedere: „für die Begründung des Triumphs und für die der *supplicatio* dieselbe Formel (*quod bene ac feliciter rem publicam administrarit*) gilt"[51]. A fost de asemenea observat că la începutul evoluţiei triumfului, „nicht das imperium, sondern es muss das *auspicium* die Voraussetzung des Triumphs gewesen sein; (...) bei den Rechtsfragen über den Triumph immer das Moment des auspicium hervorgehoben wird, nicht das imperium... nur diejenige Seite der Amtsgewalt, welche durch auspicium gekennzeichnet ist, d.h. die *sacrale*, die Voraussetzung des Triumphs bildet". În fine, pe Capitoliu se împlineşte un *votum* promis de general[52] (prada de război e caracterizată de izvor ca *merita,* Liv. 45, 39, 11, pentru că a fost promisă prin *votum*)[53], şi de aceea este legat dreptul la triumf de auspicii proprii. Implicit triumful e limitat la *dictator*, *consul* şi *praetor*, deoarece doar ei au dreptul la *auspicia maiora*. După Laqueur, triumful nu era aşadar, un drept, ci o datorie a magistratului, ca orice alt act sacral – ceea ce nu înseamnă că mai târziu triumful nu a devenit o veritabilă sărbătorire a învingătorului[54]. Beseler răspunde cu unele obiecţii de natură filologică. După el,

[49] Lemosse 1972 p.448. Pentru învăţatul francez triumful originar era „une rentrée dans la cité sous l'égide de Juppiter, de l'armée purifiée qui rend grâces pour la protection demandée lors des vota et obtenue pendant les combats".

[50] Într-adevăr, la Liv. 39, 4, 6 triumful caracterizat ca *meritus debitusque*, fără să fie clar dacă triumful e datorat zeilor sau generalului învingător, deşi din Liv. 45, 39, 9 reiese că zeilor, iar ân Liv. 41,6,4, se vorbeşte doar de onorarea zeilor, nu şi a generalului. Livius (26,21,3; 28,9,7–9; 39,4,2; 38,48,16) revine constant în cererea candidatului la triumf asupra faptului că triumful va onora zeii nemuritori. După el (38, 38 13), refuzarea triumfului e o ofensă adusă atât zeilor, cât şi generalului.

[51] Laqueur 1909. Ca şi aclamarea ca *imperator*, *supplicatio* avea loc regulat ânainte de triumf; cf. Weinstock 1971.

[52] Versnel 1970, p.392 *contra*. Pasajul din Livius (45, 39) pare totuşi suficient de clar.

[53] Laqueur 1909 „die Kriegsbeute – sei es ganz, sei es zum Teil – oder durch Veräusserung der Kriegsbeute erworbene Sachen z.B. Opfertiere kommen als regelmässiges *votum* in Betracht – das Interesse der Gottheit am Siege der Römer war somit auf egoistische Motive aufgebaut, was durchaus dem Charakter römischer Religion entspricht".

[54] „Der Triumph [ist] erst allmählich aus einer sacralen Institution zu einer politischen geworden". Beseler 1909 p. 353, după care triumful e o *voti solutio*, e de acord cu Laqueur că „im Laufe der Zeit entfaltet sich der Triumph zu einer Ehrenfeier des Siegers. Was früher lediglich Pflicht war, ist später vorwiegend Recht". Lemosse 1972, p. 443, n.5, este totuşi contra lui Beseler: „la formule (*voti solutio*)... n'implique pas que le magistrat, chef de l'armée qui a procédé aux voeux est tenu envers les dieux personnellement comme s'il avait fait *devotio*". El subliniază că triumful e onorarea zeilor (Liv. 38,45,11; 39,38,5; 41,17,3; în special 45,39,10, unde magistratul suprem ia auspiciile de plecare fără care n-ar avea un *imperium militiae* valabil, şi se angajează într-un *votum* a cărui îndeplinire e triumful).

https://biblioteca-digitala.ro

triumful este o *voti solutio*[55]. Pentru Dumézil, în fine, triumful e „la plus éclatante manifestation de l'entente du dieu et du peuple. Par son succès, lui même fruit de son voeu, le général est devenu le débiteur de Juppiter. Il s'acquitte, à la tête de son armée"[56].

Controversele asupra naturii originare ale triumfului sunt interminabile. E sigur însă că triumful nu este un monolog al triumfatorului, ci un dialog cu cetatea. Cel care triumfă trebuie să îndeplinească un număr de cerințe, pentru că cetatea înțelege să fie corect reprezentată. Dacă triumfatorul ratează misiunea sa (alterând ceremonia în fond sau formă), cetatea va fi primejduită, fiind solidară cu el atât în excelență, cât și în culpă. Nu oricui îi poate fi permis deci să triumfe, cu alte cuvinte, să dispună, pentru scurt timp, de ordinea superioară a cetății, pe care o greșeală o poate ruina. Roma își ia de fapt toate precauțiile ca triumfatorul să îi aducă maximum de beneficii; ea îi oferă cadrul, mijloacele și legitimitatea pentru ceremonia triumfului, dar obține favoruri divine și coerență socială în urma acestei ceremonii. Triumfatorul trebuie să fie un magistrat, așadar un reprezentant numit de structurile de decizie ale cetății; dar el reprezintă și cetățeanul plebeu, nu pentru că ar fi el însuși plebeu, ci pentru că triumfatorul este cel mai bun cetățean posibil. La fel, el este și cel mai bun soldat care poate fi imaginat; pentru aceasta se prevede că inamicul trebuie să fi fost numeros, ca triumfatorul să fi fost la comanda trupelor, pe care să le fi și scos apoi de sub jurisdicția războiului aducându-le în spațiul păcii și familiei, în calitate de cel mai bun *pater familias*. Tot el, în fine, este și cel mai bun judecător, căci războiul a fost un *bellum iustum*, și, evident, triumfatorul este și cel mai aproape de zei, fiind cel ce avea dreptul de a lua auspiciile în ziua bătăliei, și în consecință cel care se afla deja în comunicare cu sacrul.

III. *PORTA TRIUMPHALIS*

Unul dintre momentele fundamentale ale ceremoniei triumfale este trecerea cortegiului prin *Porta Triumphalis*, momentul în care armata și generalul ei reintră în contact cu cetatea. Poarta triumfală este poarta prin excelență. Ea asigură revalorizarea spațiului urban prin dubla sa prezență insolită pe de-o parte în centrul orașului (al aceluia, enorm, pe care spectatorul îl cunoaște și în care trăiește), pe de altă parte la granița orașului (a orașului arhaic, al celor șapte coline, cu geografia sa sacră, de care spectatorul trebuie să-și amintească). Rolul esențial al Porții în triumf, din punctul de vedere al privitorului, este acela de catalizator epifanic, asigurând trecerea de la condiția ordinară la condiția extraordinară, care permite trăirea la cote înalte a unei ceremonii necesare ritmului cetății și locuitorilor ei. În

[55] Cf. Wunderlich 1925, p. 85, după care triumful este mai întâi un act cultual și abia apoi o onorare a învingătorului, și Scott-Ryberg 1955, p. 141: „merely a special form of the payment of vows".
[56] Dumézil 1974, p. 285.

https://biblioteca-digitala.ro

timp ce armata se purifică, dar se și întoarce cu adevărat în plan civic o dată cu trecerea prin poartă, cetății i se reactualizează coerența arhaică și solidaritatea originară, iar spectatorul asistă la o negociere între spațiul profan și cel sacru care îi permite să intre în starea necesară spectacolului și jubilației.

Chiar fără să vedem trecerea pe sub *Porta Triumphalis* ca momentul central al triumfului[57], e limpede că acest punct zero al procesiunii, departe de a fi doar momentul de unde intensitatea spectaculară își începe gradația, este la fel de important pentru ceremonie ca și sacrificiul de pe Capitoliu. Unde era însă acestă *porta* este însă nesigur. Ea nu e menționată în surse decât de patru ori[58], locuri din care singura descriere de triumf este cea din Flavius Iosephus. Nu se specifică nicăieri în surse că orice *Processus Triumphalis* trebuia să treacă prin *Porta Triumphalis*/*Πύλαι Σπινίκιαι*, deși acest fapt trebuie considerat drept sigur. Numeroase ipoteze au fost emise într-un secol și jumătate de cercetare referitoare la poziția porții triumfale[59]. Astfel, după Nilsson, Porta era intrarea în Circus Flaminius, iar după Gagé era Porta Ratumena[60]. Lyngby vedea în 1963 *porta* pe Vicus Iugarius, ducând spre Campus Martius. După Bunsen și Piganiol, *porta* era intrarea estică în Circus Maximus[61], în vreme ce pentru Richardson jr.[62] ea se afla imediat după bifurcarea lui Vicus Iugarius, fiind o dublă poartă în zidul servian (așadar *Porta Triumphalis* și *Porta Carmentalis*), pe *Porta Triumphalis* ieșindu-se din oraș. Alți cercetători au considerat că *Porta* va fi fost un arc din Circus Flaminius, sau un arc în Campus Martius, undeva la est[63] sau la nord de Circus Flaminius[64]. Au existat și păreri după care orice poartă a cetății putea fi folosită în triumf. Rüpke (1990) bănuiește că înainte de Republica târzie nu exista o *Porta Triumphalis* fixă, oricare din ele putând servi la intrarea triumfală. O poartă specială, în viziunea învățatului german, a apărut ca necesară abia când, după Sylla, *pomoerium*-ul și vechile porți ale orașului sunt învăluite de ambiguitate topografică[65].

Începând din anii '60, F. Coarelli a încercat să aducă decisiv arheologia în sprijinul surselor literare pentru topografia triumfală, și în special pentru poziția

[57] Așa cum au făcut-o de pildă Tibiletti 1976–1977, p.15 și Gustaffson 2000, cf. Simon 1978, p. 210 citată *supra*.

[58] Fl. Jos., *Bell.* 7 123 sqq., Cic. *in Pis.* 23, 55, Suet. *Aug.* 100, și Tac. *Ann.* 1, 8. La Dio 56, 42, 1 cortegiul funerar al lui Augustus trece pe sub *Porta triumphalis*. Schol. Suet. 227 nu clarifică lucrurile: *„Porta Triumphalis media fuisse videtur inter Portam Flumentanam et Catulariam"*.

[59] Bibliografia mai veche la Kähler 1939, p. 374–377, modernă la Coarelli 1968, p. 55–67, și Coarelli 1996; Beard 2007 este foarte sceptică referitor la posibilitatea de a identifica locul porții.

[60] Citați la Rüpke 1990, p. 228, n.86; Gagé 1953, p. 84.

[61] *Apud* Coarelli 1968, p. 55 sqq.

[62] Richardson jr. 1992 *s.v. Porta Carmentalis*, confirmând teoriile lui Coarelli pe care le vom discuta *infra*.

[63] Michel/Bauernfeind 1969 n. 62.

[64] Kähler 1939, p. 376.

[65] Cf. Morpurgo 1908, p.149, „porta trionfale si chiamava indifferentemente la porta della città, o talvolta forse un'arcuazione di acquedotto, decorata per il trionfo, o più spesso un arco provvisorio, che si erigeva sulla via percorsa dal trionfatore, forse in origine per indicare il punto in cui egli oltrepassava il pomerio".

https://biblioteca-digitala.ro

porţii triumfale. Teoriile sale au fost adesea ignorate, probabil dintr-o reticenţă a unor istorici moderni de a da atenţie rezultatelor săpăturilor arheologice din Roma, uneori prejudiciate într-adevăr, de la Mussolini încoace, de dorinţa de a identifica cu orice preţ anumite obiective. Concluziile lui Coarelli sunt integrate totuşi într-o argumentaţie persuasivă[66]. El critică ipoteza lui Petrikovits, anume că *Porta* s-ar fi aflat pe câmpul lui Marte între templul lui Isis şi Porticus Octaviae[67] şi observă că a localiza *Porta* în Campus Martius este caduc, de când s-a determinat arheologic poziţia reală a Circus Flaminius, mult mai apropiat de Porta Carmentalis decât se credea[68]. *Porta* ar fi de fapt de plasat, după cercetătorul italian, între aceste două edificii şi zidul oraşului[69]. Astfel, el identifică poarta triumfală în ruinele unui „arco quadrifronte"[70] descoperite în 1937 în *Area Sacra* lângă mica biserică S. Omobono, la poalele Capitoliului, unde va fi fost şi Porticus Triumphalis, prin care cortegiul trecea dinspre Circus Flaminius spre *Porta*. Coarelli susţine că triumful începea din Circus Flaminius şi că *Porta* nu trebuie căutată în Câmpul lui Marte, ci pe linia vechiului *pomoerium*[71], colegată cu Porta Carmentalis, anume (în orice caz în epoca republicană) în aria Sant' Omobono[72]. Porta Carmentalis, al cărei nume

[66] Chiar dacă din ele, cum însuşi recunoaşte, nu lipsesc „alcune evidenti forzature, determinate da un eccessivo amor di tesi" – Coarelli, 1985, p. 363 despre propriul său articol din 1968.

[67] Petrikovits 1933, p. 186.

[68] În plus, Villa Publica, Circus Flaminius şi cele două temple în care se reunea Senatul pentru autorizarea triumfului, templul Bellonei şi cel al lui Apollo, ar fi, după noile cercetări arheologice, contigue.

[69] Coarelli 1985 p. 364 sq.

[70] Ulterior, s-a dovedit că arcul avea 6 piloni, ceea ce nu invalidează ideea lui Coarelli, cf. Citarella 1980.

[71] Cum zidul servian urmează *pomoerium*-ul în acest loc (Citarella 1980), Coarelli se ridică împotriva unei bogate tradiţii care vede *Porta* ca pe o poartă detaşată de zidurile cetăţii (Makin 1921, p. 30, Noack 1925/1926, p. 147sq, Gustafsson 2000, p. 30, reluând pe Versnel 1970 etc.). Revoluţionar în argumentaţia lui Coarelli este că el pare a contesta singura informaţie „sigură" despre poziţia porţii oferite de surse, anume de Flav. Jos., *Bell.* 7, 130, care spune că de la porticus Octaviae, Vespasian *ανεχώρει* spre *Porta Triumphalis*. Traducerile acestui pasaj sunt *did retire* (William Whiston), *regrediebatur* (în ediţia Dindorf, 1865, p. 315), *withdrew* (Thackeray în ediţia Loeb 1928), iar în traducerile germane ale lui Josephus, *zurückkehrt* (Kähler 1939, 376), *begab sich* (Heinrich Clementz), *entfernte sich* (Michel/Bauernfeind 1969). Pasajul nu este considerat o dovadă sigură că *Porta* se afla la nord de *porticus Octaviae*. Künzl 1988 p.14, şi literatura recentă în general cred că raportul triumfal al lui Josephus nu e mărturia unui martor ocular (*contra* Hadas Lebel 1989); astfel, el nu spune *dacă* şi *de unde* a urmărit triumful. Desigur însă că Josephus va fi vrut să menajeze sensibilitatea lectorului evreu, şi poate că împăraţii vor fi evitat ca şi comandantul lotapatei să fie purtat în triumf. În plus, din descrierea lui Josephus lipsesc observaţii referitoare la componente indispensabile ale triumfului, anume armata (menţionată doar cu prilejul aclamaţiilor) şi autorităţile. Weber 1973, p. 280, n.2, arată şi el că Josephus nu înţelege corect expresia latină *extra portam*, traducând-o cu *περι θύρας*, şi simţind nevoia s-o completeze cu „nu ale palatului" etc. Problema rămâne deschisă. Despre Josephus şi relaţiile lui cu Vespasian şi Titus: T. Rajak, *Josephus – The Historian and his Society*, Philadelphia, 1983, în special p. 203–221; Z. Yavetz, *Reflections on Titus and Josephus*, „Greek, Roman and Byzantine Studies" 16, 1975, p. 411–432, M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe*, 1989. Pentru contextul istoric, sintetic K. Christ, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, München, 1988, 252 sqq., H. Bengtson, *Die Flavier*, München 1979, 78 sqq.

[72] Coarelli, 1965–7, p. 57.

https://biblioteca-digitala.ro

originar, etrusc, era Ratumena, avea aşadar două intrări (*iani*)[73]: cea din dreapta (pe care se iese din Roma) era Scelerata, cea din dreapta (pe care se intră în oraş) trebuie să fi fost, spune Coarelli, *Triumphalis*[74].

Această *Porta Triumphalis* va fi fost iniţial de lemn, ca şi *tigillum sororium*. Abia pentru 196 î.Chr. sunt menţionate (Liv. 33, 27) primele *fornices*, deşi este adevărat că ele nu au fost construite cu ocazia vreunui triumf. Este vorba despre arcele lui L. Stertinius, dintre care unul, cel mai timpuriu arc roman onorific atestat, aflat în Forum Boarium, în faţa templului Fortunei şi a zeiţei Mater Matuta, era probabil prima poartă triumfală cu caracter monumental[75]. Acest arc va fi substituit de o Porta Triumphalis construită de Domiţian, iar ruinele din aria S. Omobono aparţin unei reconstruiri din vremea lui Hadrian a porţii domiţianice[76].

Nu ştim cum va fi arătat *Porta Triumphalis*[77]. Marţial (8, 65) face aluzie probabil, folosind termenul *arcus,* la o *Porta* demnă de intrarea triumfală a lui Domiţian; acest *arcus* purta două quadrigi trase de elefanţi. Deşi Suetoniu (*Dom.* 15) ne spune că Domiţian a pus să se ridice nenumărate arce triumfale, e posibil ca Marţial să se refere tocmai la *Porta Triumphalis*. Aceasta ar apărea atunci pe un medalion reprezentând un *adventus* al lui Marcus Aurelius (Künzl 1988, fig. 18) şi de asemenea pe un relief antonin de pe arcul lui Constantin; ambele reprezintă un arc încununat cu elefanţi (înhămaţi sau nu la quadrigă). În relieful sudic din interiorul arcului lui Titus, care reprezintă *pompa* din 71 d. Chr., unde locul principal îl are *menorah*, se observă în dreapta sus un arc, asupra cărui posibilă identificare cu *Porta Triumphalis* s-a speculat. Künzl obiectează că arcul poartă deasupra cvadrigile triumfatorilor din chiar acel an, Vespasian, Titus şi Domiţian (acesta din urmă doar călare) – or, niciun arc nu putea să poarte aceste figuri în chiar ziua triumfului. Gustafsson[78] o consideră totuşi, şi pe bună dreptate, o soluţie posibilă, văzând *Porta* ca „ideologically embellished". Însuşi Künzl recunoaşte de

[73] Liv. 2,49, Ovid. *Fast.* 2, 201.

[74] Coarelli 1968 p.89.

[75] El va fi apărut în această perioadă de influenţă elenistică la Roma pentru a satisface „la nuova esigenza monumentale ed urbanistica", Coarelli 1968 p.92. Redefinirea acestor noi standarde urbane este de înţeles după triumful lui Scipio din 201 î. Chr., ce marchează prima fuziune decisivă între elementele locale şi elenistice între *triumphus* şi πομπή, fuziune deja amorsată la începutul sec. al III-lea î. Chr.

[76] Cf. şi Kleiner 1989, p.202.

[77] Coarelli 1968 p.82 cu fig. 1,2 , 5, 6, 8 pentru *Porta* pe monedele lui Domiţian, cea mai completă reprezentare a ei în sursele antice (unele dintre ele au fost identificate ulterior ca falsuri). Ipoteza lui M. Pfanner (în *Röm. Mitteil.* 87, 1980, p. 327 sqq.), după care *Porta* ar fi reprezentată în Renaştere în *Codex Coburgensis*, care ar fi copiat un relief istoric roman pierdut, e discutată vehement critic la Coarelli 1985, p. 402–405, sceptic la Künzl 1988, p.41, şi aprobativ la Kleiner 1989, p.202. Acesta din urmă consideră că *Porta Triumphalis*, copiată după un relief istoric roman azi pierdut, se poate identifica şi pe decoraţia unei forme de prăjituri din ceramică a olarului Pacatus din Aquincum.

[78] Gustaffson 2000 p.31, n.37.

https://biblioteca-digitala.ro

altfel că pentru arcul lui Titus este caracteristică „[eine] Mischung von Realität und Ideologie"[79]

Ce funcție îndeplinea *Porta Triumphalis*? Din Cic. *in Pis.* 23, 55 rezultă că în vremea sa trecerea pe sub poartă era pur și simplu o onoare ce făcea parte din triumf. Dar ce va fi însemnat ea înainte? Cercetările mai vechi acreditaseră ideea că *porta* este simbolul expierii, că permițând corpului armatei să treacă prin fanta arcului triumfal are loc, printr-o renaștere, purificarea, iar prin trecerea pe sub arcele de triumf ridicate în punctele importante ale rutei triumfale se va fi înnoit mereu împăcarea și spălarea vinei de sânge[80]. Doi cercetători s-au arătat recent împotriva acestei concepții. Astfel, după Rüpke[81] *Porta Triumphalis* nu aduce nici un element de purificare în triumf. Gabriella Gustaffson susține și ea că semnificația rituală a porții nu era purificarea, de vreme ce trecerea pe sub poartă se făcea numai la triumfuri, și – scrie ea – putem presupune că o armată învinsă e cel puțin tot atât de impură ca una învingătoare[82]. Această obiecție fusese ridicată deja cu aproape 50 de ani înainte prin Weickert[83] și i se răspunsese pe larg. Astfel Tibiletti[84] arată că trecerea prin *Porta* recheamă la umilitate generalul și soldații victorioși, care prin forța lucrurilor sunt mai apăsați de vina de sânge decât dacă ei ar fi fost cei învinși în luptă[85], iar Bonfante Warren completează „the answer is simply that a defeated army does not enter the city as such"[86]. Lemosse[87] atrage atenția asupra faptului curios că inamicii din cortegiul triumfal trec prin poarta triumfală, ceea ce desigur nu poate să se fi întâmplat în faza originară a triumfului și trebuie să fie un element târziu, datând din epoca etruscă sau mai degrabă elenistică.

Petrikovits compară în mod productiv *porta* cu *iugum ignominiosum*[88]. *Iugum* e și el o poartă (de lănci) care însă nu stă în nici un zid. El analizează în paralel *iugum* și *tigillum sororium*[89] și observă că prin *tigillum sororium* Horațiu reintră în

[79] Arcul lui Titus a fost publicat de M. Pfanner, *Der Titusbogen*, Mainz 1983; cf. Östenberg 2009, Norman 2009.

[80] Kornemann 1932.

[81] Rüpke 1990, p. 229, care însă nu cunoaște Petrikovits 1933.

[82] Gustaffson 2000 p. 30.

[83] Citat la Versnel 1970 p. 152.

[84] Tibiletti 1976–1977 p.12, după care triumful în sine este un rit de purificare.

[85] În războiul antic pierderile grele se suferă nu atât în bătălie, cât mai ales după ruperea rândurilor, în timpul urmăririi unei armate de către alta, A. Goldsworthy, *The Roman Army at War*, Oxford 1996.

[86] Bonfante Warren 1974, p.578, n.1.

[87] Lemosse 1972 p.448: „la part prise par eux à une telle purification, comme le passage sous le *tigillum sororium*, aurait été sacrilège et aurait déchané la colère divine". Ehlers 1939 p.496 crede totuși că intrarea prin *Porta* era obligatorie atât pentru armata învingătoare, cât și pentru cea învinsă.

[88] Versnel 1970, p.150 sintetizează diferențele între *Porta* pe de o parte, și *tigillum* și *iugum*, pe de altă parte. Acestea din urmă nu ar fi după el porți (de ex. pentru trecerea pe sub ele, sursele romane nu folosesc niciodată compuși cu *trans-*, ci doar cu *sub-*).

[89] La Liv.1, 26, 13, Horații trec pe sub *tigillum sororium* ceea ce istoricul compară cu *sub iugum mittere* cf. Dio Halic. 3, 22, 7.

https://biblioteca-digitala.ro

domeniul de acțiune al zeilor statului roman și e acceptat din nou în comunitatea cetățenească; la fel, așa cum intrând prin ușa casei se intră în teritoriul de influență al zeilor casei, prin trecerea pe sub jug se intră în posesia poporului roman. Posesie religioasă în primul rând; nu întâmplător prizonierii de război sunt vânduți *sub hasta*. Petrikovits conchide că intrând prin *Porta* (aflată pe *pomoerium*-ul etrusc care include zidurile), generalul se întoarce la zeii lui. Funcția de purificare a intrării pe sub *Porta* nu era ca atare partea esențială a ritualului.

Și Lemosse coboară la *tigillum sororium* pentru a înțelege mai bine *Porta Triumphalis*, cu rezultate diferite însă. *Tigillum*, anterior perioadei etrusce, este un „rite de passage" operând purificarea cetățenilor de sângele vărsat[90]. În acest rit găsește autorul francez originea intrării armatei prin poarta triumfală: „l'armée ne peut pas rentrer sans avoir été ainsi purifiée symboliquement, débarrassée de cette ardeur sanguinaire incompatible avec la vie civile". În această purificare, necesară după fiecare încetare a ostilităților, odată cu venirea toamnei[91], se găsește un element de triumf necesar an după an[92].

Alte teorii nu iau în considerare aspectul de purificare al trecerii pe sub *Porta*. Ea e văzută ca simbolizând ultimul obstacol depășit, ca având o „funzione catartico-apotropaica", a trece prin ea fiind „il passaggio per eccellenza"[93]. Un alt înțeles dă însă porții triumfale savantul olandez Versnel, pe baza paralelei cu intrarea cvasi-triumfală greacă, *εἴσέλασις*, a câștigătorului la jocuri în oraș[94]. Acesta intra printr-o spărtură în zidul orașului, care ulterior era astupată, iar cetatea încerca prin numeroase onoruri să-l păstreze pentru ea pe învingător. Și triumful era un rit de intrare, prin care triumfatorul, *vir felix* prin excelență, considerat ca învestit cu puteri magice, aducea cetății noroc. După Versnel[95], triumfatorul, încărcat cu *mana*, așadar cu excelență, calitatea magică a superiorității absolute obținute prin victorie, se întoarce prin *Porta* în cetate, care închide apoi poarta pentru a conserva prosperitatea adusă ei de triumfator[96]. Acest tip de intrare aparține de fapt, văzută

[90] Plin. *Nat.Hist.* 15 135, Festus *s.v. Laureati milites*, Ehlers 1939 p.496, Lemosse 1972 p. 445.

[91] Închiderea sezonului de război, făcută *toamna*, a lăsat urme în calendarul roman, în sărbătorile revenirii la viața civilă (septembrie *epulum Iovis* și octombrie, *equus october*, *lustratio exercitus*, *tigillum sororium*), Lemosse 1972 p. 444–5.

[92] Frazer, *The Golden Bough* ,VII, 3rd ed., 194 sq. credea că *tigillum*, *iugum* și *porta* aveau aceeași funcție, de a salva pe cel ce trece pe sub/prin ele de „the angry ghosts" ale dușmanilor uciși, și este urmat în acest punct de Noack 1925/1926 p.154: „jede Befleckung, alle Schuld des mordenden Krieges – ob ursprünglich einmal auch die Gefahr, die von den Geistern der Erschlagenen drohte?– ist von Feldherrn und Heer genommen, bleibt hinter ihnen, draußen vor dem heiligen Tore zurück".

[93] Tibiletti 1976–1977 p. 16; Durante 1951, p. 139; Coarelli 1968.

[94] Pentru care singurul pasaj clar e Plut. *Quaest. Conviv.* 2.5,2. Obiceiul exista încă în vremea lui Traian, cf. Plin. *Epist.* 10, 118 și 119. Deschizător de drum în această problemă este Gagé 1953.

[95] Versnel 1970 p.155–163.

[96] Blocarea porții triumfale între triumfuri nu este atestată de surse. Pentru valoarea cercului magic, impenetrabil, Versnel 1970 p. 162, n.1. *Porta Triumphalis* nu se redeschide așadar până la următoarea ceremonie. Ca paralelă, Versnel trimite la ușa jubiliară de la Sf. Petru, blocată între ceremoniile care o folosesc.

https://biblioteca-digitala.ro

în transparență, categoriei mai ample, elenistice, a „întoarcerii unui *σωτήρ*", întoarcere percepută ca începutul unei noi perioade de prosperitate, pace și bunăstare.[97]

IV. RUTA TRIUMFALĂ

Discuțiile recente ale rutei triumfale, mai ales în literatura gemană, introduc în analiza cortegiului în mișcare conceptul de *lieu de mémoire* propus de Pierre Nora, de exemplu Itgenshorst (2005) și W. Martini în Krasser (2008). Hölkeskamp (2006, p. 266) vorbește de o *Erinnerungslandschaft*. Spectacolul triumfal are două mari dimensiuni – butaforică (*ce* este purtat în procesiune) și topografică, care în mod profund este de fapt coreografică (*pe unde* trece această procesiune)[98].

Cursus Triumphalis era parte dintr-un *continuum* urban, conectat în timp și spațiu cu trecutul și viitorul Romei și topografia romană[99]. Fără îndoială că topografia Romei este sacră, activată mai mult ca oricând de procesiunea triumfală, care integrează locurile, monumentele și semnificația lor într-o coerență istorică actualizată[100]. Probabil că de aceea parcursul triumfului nu va fi fost mereu același, putând fi modificat în funcție de noutățile topografice, de densitatea populației, de dimensiunea prăzii de război, poate chiar de condițiile meteorologice. La început va fi existat o inhibiție sacră în a altera *ad libitum* parcursul triumfului; dar aceste modificări nu erau niciodată atât de drastice încât să impieteze realmente asupra țelurilor sale principale, anume pe de o parte, potențarea caracterului sacru și ritual al triumfului și pe de altă parte, nevoia de maxim spectacol și maximă vizibilitate[101]. Triumful lui Nero, un triumf iselastic, cu intrare în cetate pe o poartă

[97] Cf. *Παρουσία* lui Demetrios Poliorketes. De asemenea, monedele reprezentând un *adventus* imperial poartă *cornucopia*, zeița Felicitas, sau legende ca *adventui aug. felicissimo*. *Adventus*-ul imperial târziu, care înlocuiește triumful și îi preia ceremonialul, nu este desigur o dezvoltare istorică directă din *παρουσία* regală elenistică, dar cele două sunt fenomenologic strâns legate, Versnel 1970, p. 388.

[98] Acestei componente butaforice (captivi și pradă, picturi și actori), substanța însăși a spectacolului triumfal, i-a dedicat Östenberg în 2009 o excelentă monografie, cf. recenzia din „American Journal of Archaeology" 114.4/21 (C. Pavel).

[99] Favre 1995, Itgenshorst 2005, Beard 2007, Östenberg 2009.

[100] Numeroase și foarte diferite ipoteze au fost emise de-a lungul timpului de cercetători privind ruta exactă a triumfului. Bibliografia la Bonfante Warren 1970, Coarelli 1968, Coarelli 1985 cu hărți la p. 104 și 367, Makin 1921 cu hartă anexă, Künzl 1988, cu hărți la p.15,18,19, 33, și 49 și McKay 1998.

[101] Ehlers 1939, p. 502: „die Stationen des Zuges können sich erst mit der baulichen Entwicklung der Stadt herausgebildet haben, sind dann aber wohl im allgemeinen beibehalten worden". *Contra* Coarelli 1968 p. 58, după care parcursul e în mod obligatoriu unic. În 1985 (p. 229) el acceptă să relativizeze problema rutei, ca fiind legată de ex. de mărimea prăzii. Inevitabilă, după părerea sa, era trecerea prin Circus Maximus, restul parcursului fiind variabil. Cf. deja Morpurgo 1908, p. 149, „l'itinerario dei cortei trionfali non era prestabilito" a cărei părere redevine populară în cercetarea recentă.

https://biblioteca-digitala.ro

spartă special în zid, este singurul care s-a abătut radical de la aceste principii, fiind un triumf artistic, închinat lui Apollo de un împărat care nu se revendică nici din tradiția, nici din axiologia romană.

Sursele menționează explicit trecerea triumfului prin următoarele locuri: Porta Triumphalis (locuri *supra*), Circus Flaminius[102], Velabrum[103], Sacra Via[104] și Forumul[105]. Circus Maximus[106] și Forum Boarium sunt indirect atestate. Lungimea *Cursus Triumphalis* era de aproximativ 4 km[107]. Ruta triumfală evoluează în decursul istoriei romane, din timpuri arhaice până în epoca imperială. Astfel, ruta preetruscă[108] va fi fost următoarea: începând în Campus Martius, cortegiul traversa *pomoerium*-ul pe unde va fi *Porta Triumphalis* mai târziu, apoi, urmând poalele colinei Capitoline pe la est, făcând o curbă pe Vicus Iugarius și trecând prin Velabrum, ajungea în Forum Boarium, la diferitele sanctuare ale lui Hercule, unde avea să-și găsească loc apoi și statuia lui Hercules Triumphalis[109]. Procesiunea trecea prin locul viitorului Circus Maximus și, după ce înconjura Palatinul, se întorcea către Sacra Via originară. Traversând apoi forumul pre-etrusc, ajungea în fața templului Vestei în aria viitoarei Regia. În faza finală, ne-am fi așteptat ca procesiunea să avanseze pe lângă sanctuarul lui Saturn până la Capitoliu unde să se dedice *spolia opima* în templul lui Iuppiter Feretrius. Sursele romane însă nu pun Via Sacra în legătură cu colina Capitolină, ci mai degrabă o descriu ca ducând de la templul Vestei și de la Regia către Arx. Ruta etruscă a triumfului[110] continuă să înconjoare vechea cetate pentru a ajunge la colina Capitolină. Cum s-a spus, „era essenziale che il corteo effettuasse il giro completo intorno al pomerio primitivo della città, e quindi intorno al Palatino"[111]. Ceea ce se schimbă nu e ruta, ci scopul ei; acesta e de acum noul templu al lui Iuppiter Optimus Maximus.

[102] Liv. 39,5,17; 45,39,14, Plut. *Luc.* 37.

[103] Aparent doar intersectat, Suet. *Caes.* 37,2, Dio Cass. 43,21,1.

[104] Hor. *Carm.* 4,2,35, Propert. 2,1,34; 3,4,22.

[105] Cic. *Verr.* 2,5,77, Ovid. *Pont.* 2,1,42, Plut. *Aem. Paul.* 32, Paneg. 6,10,6, Dio Cass. 7,21,11; 44,49,3.

[106] Plut. *Aem. Paul.*32, Flav. Jos. *Bell. iud.* 7, 131.

[107] McKay 1998, p.203, Künzl 1988, p. 65. Este posibil ca procesiunea de purificare, a celor 27 de fecioare, din 207 î.Chr. să fi avut același drum cu triumful, Liv. 27, 37,11 sqq.

[108] Pentru a cărei existență pledează Bonfante Warren 1970, p. 54sq. Künzl 1988, p.15 sq. crede că parcursul triumfal este fixat abia la sfârșitul regalității.

[109] Cultul acestuia, reprezentat de Ara Maxima și templele rotunde dedicate lui ca Victor și Invictus era foarte vechi în această arie, și e astfel probabil că el era legat într-un fel de triumful preetrusc. Această statuie era îmbrăcată în costumul triumfal, Plin. *Nat. Hist.* 34, 33.

[110] Bonfante Warren 1970, p.63.

[111] Coarelli 1968, p. 61. Și la Citarella 1980, p.401 ruta triumfului urma pomeriul romulean (pentru care Tac. *Ann.* 12, 24). La fel, Scott 2000 p.184, după care triumful făcea *amburbium* pe acel *pomoerium* și Stambaugh 1988, p. 238. *Contra* Rüpke 1990, p. 229. Cf. Liv. 10, 7,9 sq. și Serv. *Ad Aen.* 4, 543.

https://biblioteca-digitala.ro

O altă opinie privind ruta din perioada regală, adânc prelungită în Republică, a fost astfel formulată[112]: punctul de adunare era în Campus Martius; se intra în cetate prin poarta triumfală; cortegiul mergea pe Vicus Iugarius până în spatele viitoarei Basilica Iulia, unde traversa Cloaca pe un pod, apoi se întorcea pe Vicus Tuscus în Forum Boarium, pe care îl traversa de la Nord la Sud, ajungând în Ara Maxima. De acolo procesiunea urca valea dintre Palatin şi Aventin (trecând prin Circus Maximus), şi se îndrepta spre nord printre Palatin şi Coelian, iar în dreptul Meta Sudans urca trecând pe unde se va înălţa mai târziu arcul lui Titus. Între Velia şi Palatin începea coborârea spre Forum pe Sacra Via. La poalele Arx se întorcea spre Capitoliu pe drumul de mai târziu al lui Clivus Capitolinus, ajungând la templul lui Iuppiter.

Pentru perioada imperială[113], dacă urmăm analiza Enei Makin, se pleacă din Villa Publica din Campus Martius, se trece prin Porta Triumphalis aflată chiar lângă ea, prin teatrul lui Flaminius, a cărui *spina* e înconjurată, se merge lăsând Porticus Octaviae la dreapta, apoi uneori şi prin teatrul lui Marcellus, apoi prin Forum Holitorium, se intra în oraş prin Porta Carmentalis şi, urmărit de spectatorii de pe treptele templelor lui Mater Matuta şi Hercules Pompeianus, spre Forum Boarium, fie direct, fie printr-un detur prin Velabrum (Vicus Iugarius–Vicus Tuscus). Se străbătea Circus Maximus şi apoi, pe Via Triumphalis, triumful urmărea poalele Palatinului până înainte de Colosseum, unde făcea stânga pe Sacra Via ajungând în Forum. Cortegiul avansa pe sub arcul lui Titus până lângă templul lui Saturn şi, după executarea şefilor inamici, se mergea pe Clivus Capitolinus la templul lui Iuppiter. Hinard[114] explică deturul prin Velabrum prin caracterul mlăştinos al zonei în timpuri mai vechi, presupunând că odată zona asanată, parcursul ocolitor se păstrează din motive de conservatism ritual. În plus, cum atrage atenţia Simon[115], „Prozessionen pflegen nicht auf dem kürzesten Weg ihr Ziel zu erreichen"[116]. McKay, care s-a ocupat de epoca augustană, e de acord în mod tacit cu Makin, consideră însă că soldaţii şi generalul nu campau în Villa Publica ci în Circus Flaminius[117]; în plus, el consideră deturul prin Velabrum obligatoriu[118].

[112] Citarella 1980 p. 411.

[113] Makin 1921. Pentru Coarelli 1985, cel mai neclar este ce rută urma triumful pe segmentul Circus Flaminius – Forum Boarium.

[114] Hinard 1991 p. 45. În acelaşi sens, Coarelli 1968, p.64.

[115] Simon 1978, p. 210.

[116] Cf. Coarelli 1968, p. 58, pentru care parcursul triumfal „non obedisce mai a motivi di maggiore o minore economocità o ragionevolezza, ma osserva una sua logica interna".

[117] McKay 1998, p. 203sq. După Lyngby 1963, p.170, în Republică şi Imperiul timpuriu procesiunea triumfală începe din Circus Flaminius.

[118] McKay 1998 analizează ingenios scutul lui Aeneas aşa cum e prezentat la Vergilius, *Aen.* 8.630–728, şi plecând de la ideea că acest scut reflectă în scenele lui impresiile unui participant la cortegiul triumfal, identifică paralele între toate aceste scene şi monumentele ce marcau *Cursus Triumphalis*. El crede că scutul este o replică a picturilor triumfale, păstrate cu caracter documentar. Marshall 1984 vede în acest text din Vergilius cea mai grandioasă descriere a unui triumf în sursele literare, iar Chioffi 1990, p.276 sqq., îl integrează şi ea într-un context topografic.

https://biblioteca-digitala.ro

Künzl vede un parcurs triumfal care nu evoluează de-a lungul timpului[119], rezumat astfel: punct de adunare în Campus Martius, cu generalul înnoptând în Villa Publica, armata campând în Circus Flaminius; în oraș se intra prin Porta Triumphalis aflată la sudul Villei, se trecea prin Circus Flaminius și se mergea spre Circus Maximus prin Forum Holitorium și Forum Boarium. Circul era nu doar traversat ci înconjurat, încât spectatorii de ambele părți ale *spina* să se poată bucura de spectacol. Se înconjura apoi Palatinul (așadar vechea Romă), se traversa Forumul de unde o parte descongestionată a cortegiului suia pe Capitoliu la templul lui Iuppiter. Această descriere simplă poate fi reținută ca ipoteză ideală de lucru. Ea pune în lumină faptul că la începutul triumfului, cortegiul se află juridic în afara Romei, pentru ca la sfârșit, pe Capitoliu, el să aibă orașul Roma la picioare.

Procesiunea triumfală trecea prin unele arce de triumf, de pildă întotdeauna prin cel închinat lui Titus, care nu s-a păstrat, de la capătul rotund al Circus Maximus, și poate prin cel închinat tot lui din estul Forumului. Oricum, triumful nu trecea obligatoriu prin toate arcele de triumf, și de altfel există astfel de arce care se află cu totul în afara parcursului triumfal, oricât de fluctuant ar putea fi el[120]. Scott (2000) încearcă totuși recent să deducă ruta triumfului pe baza poziției arcelor de triumf: enumerând, la capătul de est al Circus Maximus, arcul lui Titus, în valea amfiteatrului Flavian, arcul lui Constantin, *in summa* Sacra Via, arcul lui Titus, în colțul de nord-vest al Forumului, arcul lui Septimius Severus, lângă Basilica Iulia pe Vicus Iugarius, arcul lui Tiberius, și în fine, pe Clivus Capitolinus, arcul lui Nero[121]. În 2008 S. Schipporeit[122] a propus chiar că arcul triumfal de la sud de templul lui Divus Iulius dovedește că Augustus a modificat ruta triumfală în Forum în așa fel încât ea să treacă pe la sud de templul lui Cezar[123].

[119] Künzl 1988 p.16 și *passim*.

[120] Roma va fi avut în vremea lui Constantin cel Mare 40 de arce triumfale, fiecare cu eonotațiile lui, și e de presupus că fiecare triumfator putea avea idiosincraziile sale referitoare la unul sau altul din triumfatorii de dinainte. Articolul lui Kähler 1939 din RE (*Triumphbogen, Ehrenbogen*) rămâne încă de neînlocuit. Poate cea mai spectaculoasă descoperire făcută între timp (în 1984) este cea referitoare la arcul lui Germanicus (numărul 16 la Kähler), ridicat în Circus Flaminius, așadar în drumul triumfului (din Tac. *Ann* 2, 83 nu se cunoștea poziția), arc descris în *Tabula Siarensis*, pentru care trimitem la două articole din *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, J. González, *Tabula Siarensis, Fortunales Siarensis et municipia civium Romanorum*, ZPE 55, 1984, p. 55–100, cu traducere în spaniolă și W. Lebek, *Ehrenbogen und Prinzentod: 9 v.Chr.–23n.Chr.*, ZPE 86,1991, p. 47 sqq.; recent A. Sánchez-Ostiz (ed.), *Tabula Siarensis*, Pamplona, 1999.

[121] Se înțelege greu cum putea triumful de pildă să treacă atât prin arcul lui Severus, cât și prin cel al lui Tiberius, atâta timp cât cortegiul venea pe Via Sacra, cum era firesc; dacă, pe de altă parte, în mod excepțional cortegiul ar fi trecut printre Rostre și Basilica Aemilia, arcul lui Tiberius rămânea la rândul său foarte periferic. Totuși, presupunerea lui Scott că drumul triumfului era marcat de altarele compitale care marcau la rândul lor vechile granițe ale cetății rămâne interesantă, dată fiind descoperirea câtorva asemenea altare.

[122] *Wege des Triumphes. Zum Verlauf der Triumphzüge im spätrepublikanischen und augusteischen Rom*, în Krasser *et al.* 2008. Pentru interacțiunea dintre cortegiul triumfal și monumentele Romei, Favro 1994, MacKay 1998, Hölkeskamp 2006.

[123] Simpson 1991, Itgenshorst 2005 și Krasser 2008 pentru reorganizarea triumfului în epoca lui Augustus, căreia Östenberg 2009 nu îi acordă importanța cuvenită. Cu Augustus, triumful devine un *Reservatrecht* al împăratului: triumfatorul câștigă bătălia sa cu triumful, care nu mai aparține cetății, ci casei imperiale.

https://biblioteca-digitala.ro

O imensă semnificație o avea intrarea triumfului în Forum (a cărui latură sudică, lungă, e o prelungire a Via Sacra). Nu întâmplător acolo a construit Augustus triplul său arc de triumf, ale cărui ruine au fost descoperite în 1888 de O. Richter, lângă templul lui Antoninus și al Faustinei. Basilica Aemilia era locul ideal pentru spectatori pentru a se bucura de spectacol[124]; triumful era adus în Forum, simbolic, de Augustus, care îl îndrepta către zei (către aria sacră capitolină). Lucrul va fi fost cu atât mai evident, cu cât Fastele, redactate probabil în timp util pentru triumful din 29 î.Chr., erau afișate nu pe pereții Regiei, ci tocmai pe acest arc de triumf[125].

Mișcarea rituală a cortegiului este un scop în sine, separat de ținta fizică, templul lui Iuppiter unde se aduc sacrificiile, scop complementar cu primul, dar nu mai important ca el. Deplasarea alaiului permite o înceată derulare a filmului istoric și arhitectural la care triumfatorul obligă spectatorii și la care triumful obligă cetatea. Triumful nu se grăbește, nu alege drumul mai scurt, el își îngăduie o zi întreagă pentru a-și îndeplini misiunea: astfel, se ocolește prin Circus Flaminius sau Circus Maximus (unde *spina* e înconjurată), se ocolește prin Velabrum, se înconjoară Palatinul, se șerpuiește pe *clivus Capitolinus*. Ne închipuim asociațiile la care dau naștere în mintea spectatorilor și participanților la cortegiu monumentele care presară drumul, cu evenimentele și figurile din spatele lor, cu simbolistica lor și inscripțiile de fundare sau de restaurare, în raport cu „istoria rapidă" a momentului și profilul politic al triumfatorului. Ceremonia triumfului vizualizează dezbaterea politică, prin reafirmarea forței colective a orașului și prin distribuirea de capital politic unor persoane privilegiate[126].

V. TRIUMFATORUL – ÎNTRE REGE ȘI IUPPITER

Lansată încă din epoca romantică a istoriografiei, concepția conform căreia triumfatorul este de văzut în indisolubilă relație cu Iuppiter este și astăzi încă dominantă în cercetare, deși criticată din mai multe unghiuri[127]. Reformulările acestei teorii diferă destul de mult între ele, raliindu-se totuși, uneori din toată inima, alteori cu rezerve științifice și sub licențe poetice, acestei concepții[128].

[124] Scott 2000, p.191.

[125] Demonstrat de Degrassi 1947.

[126] Pentru valorificarea politică a triumfului, recent Bastien 2007, Pelikan Pittenger 2008.

[127] O prezentare sintetică a teoriei „iuppiterianiste" la Versnel 1970 p. 56–93, cf. Beard 2007, Östenberg 2009.

[128] În surse nu există nicio indicație că triumfatorul era văzut ca Iuppiter sau se considera Iuppiter. Ca în multe alte cazuri, aceasta este o dilemă modernă, nu una antică. Astfel s-a putut ajunge la ascuțiri artificiale în cercetarea modernă ale unor contradicții doar aparente în lumea romană.

https://biblioteca-digitala.ro

Willamowitz considera astfel că „im Triumphe erscheint ein Mensch geradezu als Gott"[129], iar Laqueur – că „Iuppiter hat das Heer zum Siege geführt und geleitet es – durch die Person des Feldherrn – auf das Capitol zurück"[130]. Pentru Kornemann, triumfatorul este zeu pentru o zi[131], iar pentru F. Altheim[132], el este purtător şi posesor al puterii divine. Gagé vorbeşte de o „divinisation temporaire" a triumfatorului[133], şi cu Wallisch accentul se pune deja pe epifania zeului: „Der Triumph ist die Entfaltung der Glorie des sieggekrönten Feldherrn, in welchem sich Juppiter selbst manifestiert"[134]. În fine, pentru Dumézil[135], „pour quelques heures, le triumphateur est le double humain de Juppiter". După un secol de cercetări, în 1970, Mansuelli vorbeşte din nou de un „trionfatore... assimilato a Giove"[136] iar studiul amănunţit al lui Versnel, pentru care triumfatorul „for this occasion [a triumfului] represents the god Iuppiter"[137], stabileşte definitiv părerea dominantă, indiferent de variaţiile ei. Aşa LeBohec în 1998 crede că triumfatorul îl „încarna" pe Iuppiter, Köves-Zulauf vorbeşte de „Jupiter, dessen Verkörperung der Triumphator war" deşi îl vede pe acesta din urmă ca „ein Jupiter in der Zwangsjacke"[138], în fine Gustafsson[139] susţine că, în orice caz în principat, „by wearing the *ornatus Iovis* the triumphator was characterised as the representative of Jupiter"[140].

Criticile aduse acestei concepţii au propus ca alternativă un model al triumfatorului ca întruchipare a regelui, criticând punct cu punct argumentele principale ale tezei care îl identifică pe triumfator, într-un fel sau altul, cu Iuppiter.

1. Afirmaţia lui Livius că triumfatorul îmbrăca *ornatus Iovis optimi maximi* (10,7,10)[141] a fost astfel pusă în discuţie, propunându-se că expresia *ornatus Iovis*

[129] Apud Deubner 1934, p.317, alături de încă alte păreri mai vechi în acelaşi sens.

[130] Laqueur 1909, p. 222, n.1.

[131] Kornemann 1932, p. 109.

[132] *Römische Religionsgeschichte* 2, Berlin 1932, p. 25.

[133] Gagé, 1933 p.2, acceptat de Bonfante Warren 1970 doar începând din epoca elenistică.

[134] Wallisch 1954, p. 257, pentru care, în acelaşi articol, Iuppiter în calitate de conducător şi punct central al statului se arată viu întruchipat în triumfator. Pentru K. Latte, triumfatorul îl reprezintă pe zeu, altfel sclavul nu i-ar adresa cuvintele „Aminteşte-ţi că eşti om!"; *Römische Religionssgeschichte*, München, 1960, p. 152.

[135] Dumézil 1966 p. 285, care urmează de fapt pe G. Wissowa, citat la Deubner 1934, p. 317.

[136] Mansuelli 1970 s.v. Trionfo, urmând pe Toynbee, în *Num. Chron.* 6 ser. 7, 1947, p. 127: „the triumphator's assimilation to Jupiter during his procession to the Capitol".

[137] Versnel 1970 p. 154, cf.p. 82: triumfatorul „represented, for whatever reason, the god". Unul dintre argumentele noi aduse de Versnel este faptul că strigătul *triumpe* era atât la origine cât şi în triumful roman o exclamaţie cauzând şi acompaniind epifania unui zeu.

[138] Köves-Zulauf 1998, p. 85 şi 89.

[139] Gustafsson, 2000 p. 30.

[140] Există fireşte şi savanţi care preferă, deşi menţinându-se în sfera acestei teorii, să nu tranşeze problema. Astfel Rüpke 1990, p. 233 vorbeşte de o „forţă impersonală, dar localizată în persoana triumfatorului"... „originea triumfului e în epifanie, unde divinul şi umanul se întâlnesc" etc.

[141] Cf. Serv. *ad Verg. ecl.*10,27 *Iovis insignia*; Suet. *Aug.* 94 *exuviae Iovis optimi maximi*; Tert. *Coron.* 13,1 *insignes ab Iove* (lectura Deubner).

https://biblioteca-digitala.ro

nu indică nimic mai mult decât faptul că podoabele respective se păstrau în templul lui Iuppiter[142]. Din Hist. Aug., *Gord. tres* 4.4 rezultă că probabil tunici se ţineau şi în templul lui Apollo de pe Palatin, poate pentru *ludi apollinares*, deci ele nu erau proprii lui Iuppiter, iar Hist. Aug., *Sev. Alex.*, 40 arată că ele se păstrau în templul lui Iuppiter, şi este probabil *toga picta* şi *tunica palmata* existau în mai multe exemplare. Când ele sunt dăruite prinţilor străini nu sunt niciodată numite *ornatus Iovis*[143]. Mai mult, atunci când Scipio îi oferă lui Masinissa *ornamenta triumphalia*, (Liv. 30, 15, cf. Tac. *Ann.* 4, 26) e vorba de fapt de *ornatus* al regelui. Când Juvenal vorbeşte de *tunica Iovis* (10, 38), el se referă la praetorul care conduce jocurile, nu la adevăratul triumfator. Într-adevăr, toţi *ludi* erau precedaţi de o *pompa* în care cel ce conducea *tensa* zeului se îmbrăca în triumfator, şi pare mai greu de susţinut că şi magistraţii care conduc jocurile sunt însuşi Iuppiter. Un argument asemănător aduce şi Warde Fowler, invocând faptul că triumful e strâns legat de *pompa circensis* de pe 15 septembrie, iar în *pompa* imaginea lui Iuppiter era purtată în *tensa* la circ şi înapoi la templu, deci consulul sau praetorul nu puteau întruchipa şi ei pe Iuppiter – dovadă că nici în triumf triumfatorul nu e Iuppiter[144].

2. O indicaţie dată de Plinius *Nat.Hist.* 33,111[145], anume că triumfatorul îşi vopsea faţa cu roşu, ca şi statuia lui Iuppiter, a fost adesea supralicitată[146]. Atât Warde Fowler cât şi Reid sunt de acord în a vedea în ea reflecţia unei realităţi caduce în vremea lui Plinius. Primul, ca şi Eva Wunderlich, subliniază că statuia lui e *fictilis*, deci implicit era vopsită, ca orice statuie de teracotă, din motive tehnice. Vopsitul cu roşu are în cele două cazuri motivaţii diferite, fără ca acestea să fie singurele posibile în cazul unui ritual atât de primitiv şi simbolic. După Burck[147],

[142] Deubner 1934. În acelaşi sens, Beseler 1909: „von alters her ward das Triumphalgewand im Iuppitertempel verwahrt, und eine späte und törichte Vorstellung hat aus dem im Tempel ruhenden Menschengewande ein Gottesgewand gemacht". La fel crede Reid 1916, p. 180, că, de vreme ce triumfatorii puteau purta din nou *insignia* la ocazii festive, templul lui Iuppiter era doar depozitarul acestor haine, cum era templul Vestei pentru *ancilia* şi *hastae Martis*. În plus, Hercule primea o zecime din pradă şi „the clothing of the statue appears to have been an act of dedication similar to the deposit of the triumphal robes in the Capitoline temple". După Dumézil 1974, p. 424–25, probabil Hercules Victor sau Invictus era deja asociat la paradigma triumfală. Lui Versnel 1970, p. 73sq., i se pare o forţare evitarea traducerii normale „podoabele lui Iuppiter", având în vedere că expresia *ornatus Iovis* cu variantele sale apare de patru ori în surse, anume în patru autori diferiţi din care de trei ori în proză, şi e greu de crezut că de fiecare dată trebuie interpretat în loc de *Iovis*, *templi Iovis* sau *e templo Iovis*, ceea ce ar fi o inutilă licenţă poetică; în acelaşi sens, Köves-Zulauf 1998, p. 78. Pe de altă parte, presupunerea că pentru triumf generalul efectiv îi lua hainele lui Iuppiter i se pare lui Deubner (1934 p.319) rizibilă: „wie sollte er [Iuppiter, *n.n.*] auch dieser Dinge ledig gewesen sein in dem feierlichen Moment, wenn der Triumphator zu ihm kam".

[143] Versnel 1970, p.64.

[144] Schäfer 1989, p.187, crede că regele şi cel ce dă jocurile nu sunt identificaţi cu Iuppiter ci sunt reprezentanţii lui.

[145] Cf. Serv. *Ad Verg. Ecl.* 6, 22, Isid. *Orig.* 18,2,6, Tzetz. *Epist.* 97 şi Chil. 13,43ff., Plut. *Quaest. Rom.* 98.

[146] D.p. pentru Bömer 1949, 358, pictatul feţei este chiar semnul identităţii triumfatorului cu Iuppiter.

[147] Burck 1951, p.168.

https://biblioteca-digitala.ro

triumfatorul se vopsea „zur Erhöhung der Lebensfülle und Kraft des Königs oder zur Abwehr von Unheil". E suficient să ne gândim la țăranii italieni dansând în festival la Tibullus 2, 1, 55, vopsiți cu roșu. Generalul victorios se vopsea, ca și regele, pentru virtuțile apotropaice ale roșului violent, dar și pentru a exprima o viață mai intensă.

3. La identificarea triumfatorului cu zeul a servit și prezența în recuzita sa indispensabilă a quadrigii, văzută ca pandant al celei a lui Iuppiter[148]. Singurele texte care leagă *currus triumphalis* de *quadriga* lui Iuppiter sunt cele ce se referă la triumful lui Camillus (Liv 5,23,5 și Plut. *Cam.* 7). Dar Camillus a stârnit indignarea opiniei publice romane tocmai prin încercarea lui de a se compara cu Iuppiter sau Sol. Faptul că triumfatorul poate avea cai albi la quadriga nu e suficient (*albi equi*, dar trufia lui Camillus a rănit pe zei, iar lui Caesar doar rezoluția senatului i-a acordat asemenea cai), și în fine, după Warde Fowler quadriga se trage pur și simplu de la regi[149]. În plus, după Dion. Halic. 2, 34, Romulus triumfa în *quadriga* ca să poată menține o demnitate regală, iar la Vergilius, el îi dă lui Latinus o *quadriga* pentru că era *rex* și lui Turnus o *biga*, pentru că nu avea calitatea regală (*Aen.* 12, 161sq.)

4. Cuvintele sclavului către triumfator, *respice post te, hominem te esse memento* (Tert. *Apol.* 33, 4), par într-adevăr a confirma că el se considera zeu. Reid consideră acestă informație „a pretty fable of late origin"[150], și respinge celelalte ocurențe ale episodului în surse[151] prin tăcerea lui Seneca, cu atât mai ciudată cu cât acesta scrie atâta despre vanitatea gloriei, și face numeroase aluzii la triumf.

5. Alte detalii ținând de butaforia triumfului: *scipio eburneus* cu vultur, purtat de triumfator a fost și el invocat ca trimițând la relația lui cu Iuppiter, deși unica mărturie literară sigură care asociază sceptrul cu Iuppiter este Suet. *Aug.* 94[152], și e greu de crezut că vreuna dintre părți va putea să folosească eficient vreodată simbolistica sceptrului pentru a-și impune propria teză. Firește, după Deubner, și acesta coboară la regi. *Corona aurea* e văzută încă de Mommsen ca „die goldene Krone des Iuppiters", dar Plinius vorbind de decorațiile militare o plasează pe un nivel inferior de distincție față de *civica* și *graminea*. Iar dacă realmente triumfatorul ar fi purtat coroana însăși a lui Iuppiter, Tertullian, în *De corona militis*, n-ar fi lăsat deoparte asemenea material cum nu se poate mai potrivit pentru discuția lui contra „aberațiilor" păgâne. Pe de altă parte, Deubner observă că dacă triumfatorul chiar ar fi pretins ca e Iuppiter, ar fi purtat și fulgerul, și conchide

[148] Venită din Etruria împreună cu statuia zeului făcută de Vulca, Plin. *Nat.Hist.* 35, 157.

[149] După Versnel 1970, p.77sq. Încercarea niciuneia dintre tabere de a-și apropria argumentul quadrigii sau al sceptrului nu este profitabilă, problema fiind aici indecidabilă; ambele însemne au strânse legături atât cu Iuppiter, cât și cu regele.

[150] *Contra* Köves-Zulauf 1998, p.78, care totuși refuză episodului valențe religioase, emendând textul din *respice* în *recipe* (ține calul).

[151] Plin. *Nat.Hist.* 28, 39 (cuvintele sclavului sunt *medicina linguae* pentru a-l feri de invidia mortală), Arrian (Epict. 3, 24, 85), Dio Cass. 7, 21, 9.

[152] Versnel nu are încredere în Serv. *Ad Verg. Ecl.* 10, 27.

https://biblioteca-digitala.ro

ironic, „schliesslich ist zu bedenken, daß der Triumphator in der einen Hand das Zepter, in der andern einen Lorbeerzweig hielt, den Blitz also nicht gut zu tragen imstande war"[153].

Am încheiat astfel prezentarea paralelă, foarte sumară, a argumentelor pro şi contra „iuppiterianismului" triumfatorului. Teoria lui Warde Fowler că triumfatorul are ca model pe *rex* este exprimată limpede de Deubner: „da der Gott als Vorbild des Triumphators abgelehnt werden muss und das Umgekehrte ebensowenig möglich ist, ergibt sich als die einfachste Erklärung die, daß beide auf das gleiche Vorbild zurückgehen, und das ist natürlich der Rex"[154]. Iuppiter era numit şi *Rex* odinioară, dovadă Cic. *de re publ.* 3, 23[155] şi existenţa paredrei Juno Regina; amândouă trimit la un antic Iuppiter Rex, epicleză ce va fi fost abandonată după alungarea regilor. Pentru Warde Fowler, tot ceea ce triumfatorul şi Iuppiter au în comun, sceptrul, pictatul feţei cu miniu şi cvadriga se trage de la regi. De asemenea, triumful şi *insignia triumphalia* ar veni din Etruria, iar *vestis triumphalis* ar fi de fapt hainele regilor[156]. După Plutarh *Rom.* 25 şi *Quaest. rom.* 53, Festus 428, 36 sqq., la ludi Capitolini e condus prin oraş un bătrân cu *bulla* şi *praetexta*, oferit spre vânzare şi batjocorit, ca regele veienţilor învins şi vândut de Romulus[157]. Juvenal (5, 164) numeşte bulla *etruscum aurum*, iar Macrobius 1,6,9, atestă *bulla* purtată de triumfator. Din aceste locuri, nou puse astfel în relaţie de către Deubner, ar trebui să reiasă după el provenienţa costumului triumfal din costumul regal etrusc. El duce analiza mai departe, arătând că *bulla* (purtată de regi) e apotropaică, contra invidiei (Macr. *loc. cit.*), ca şi *phallus*-ul de sub quadriga triumfatorului (Plin., *Nat. Hist.* 28, 39) şi îşi încheie studiul astfel: „dem gleichen Zweck wie die *bulla* diente ursprünglich wahrscheinlich die Purpur toga des Königs. Daß die rote Farbe in diesem Falle... als apotropäisch empfunden wurde, wird nahegelegt durch die *praetexta* der unreifen römischen Knaben. Der Triumphator aber hätte keinerlei Apotropaia – weder bulla noch phallos nötig gehabt, wenn er Iuppiter O.M. gewesen wäre". Teoria au luat-o în considerare sau susţinut-o puţini savanţi, ca Ehlers, Wagenvoort, Burck, Radke [158], iar Versnel o combate, dar o înfeudează teoriei sale mixte.

[153] Pentru că generalul învingător era văzut ca împlinind prin triumf un *votum* făcut lui Iuppiter înainte de a pleca la război (în ciuda faptului că *vota* se puteau onora şi altfel decât prin triumf), încă Warde Fowler se exprima sceptic: „I confess I do not understand how he could be conceived as fulfilling vows made to himself". La fel, mizând pe reducere la absurd, şi desigur pe un paradox care n-ar fi fost perceput ca atare de spectatorul antic, afirmaţiei lui Koch, că Iuppiter „in der Person des Triumphators gewissermassen selbst auf seinem heiligen Viergespann nach dem Kapitol hinauffuhr", Deubner 1934, p. 319 îi răspunde sarcastic: „es ist undenkbar, daß Iuppiter zu sich selbst hinauffährt, um die Gelübde darzubringen, und damit in zwei Personen gespalten erscheint".

[154] Deubner 1934, p. 320.

[155] *([T]yranni) se Iovis optimi nomine malunt reges vocari.*

[156] În acelaşi sens Radke 1970, p. 44: „triumfatorul poartă veşmântul zeului, dar nu îl reprezintă pe zeu... în triumf generalul joacă pentru o zi rolul vechiului *rex*".

[157] Deubner invocă aici pe Festus: *senex cum toga praetexta bullaque aurea.... Quo cultu reges soliti sunt esse Etruscorum.*

[158] Ehlers 1939, p. 494, Wagenvoort 1947, p. 167, Burck 1951, Radke 1970, p. 44.

https://biblioteca-digitala.ro

Încrengătura inextricabilă de tradiții civice, militare, religioase și mitologice ce învăluie figura triumfatorului a permis și numeroase alte păreri intermediare. Astfel, pentru Strong[159], „the person of the triumphator was at the time of the triumph, somehow entinctured with divinity, to use a phrase of the mystics"; pentru Bruhl[160], „le triomphateur est... une vivante incarnation de Jupiter ... un personnage divin, ou plutôt il est Jupiter lui-même... mais ce dieu ne cessait pas d'être homme... tout ensemble un être divin et un magistrat romain". Gagé găsește o altă soluție: triumfatorul actualizează temporar și magic puterile lui Iuppiter fiind „un héros jovien"[161]. Pentru Dumézil, în triumf „le général vainqueur sort de la zone de Mars et monte souverain pour quelques heures, chez Jupiter"[162]. Nicolet vorbește de triumfatorul „porteur, dans son costume et ses attributs mêmes, de la felicité divine"[163], după Radke „in der Funktion des Triumphators begegnen sich die Aufgaben des *rex*, des I.O.M. und des siegreichen Feldherrn"[164]. Harris insistă pe o sursă complexă a atributelor lui, care se revendică atât de la rege cât și de la Iuppiter[165], pentru ca Taisne să observe că în postura de triumfator se succedă de fapt zei, eroi și împărați[166]. În fine, s-a susținut, euhemerist, și că triumfatorul este modelul pentru emergența viziunii romane asupra celorlalți doi[167].

H. S. Versnel, în monografia sa din 1970 devenită clasică, a propus o altă viziune a triumfatorului. Acesta ar reuni astfel imaginea regelui și a zeului, dar are o altă funcție esențială, sub care e perceput predominant: el este „purtătorul de noroc" al cetății ("the bearer of good fortune"). Savantul olandez pleacă de la ideea că un *victor* este un posesor de *felicitas*, *δύναμις*, *mana*, stăpânul unei puteri pe care o poate răspândi asupra altora, anume o putere care se poate manifesta nu doar în câmpul în care a fost cucerită[168]. Numeroase paralele etnografice (ca de exemplu,

[159] Strong 1916, p. 45.
[160] Bruhl 1929, p. 80.
[161] Gagé 1957, p. 24 și n.2.
[162] Dumézil 1954, p.76.
[163] Nicolet 1976, p. 468.
[164] Radke 1970, p. 44. Cf. Wallisch 1954, p. 250: „der Triumphator ist das Symbol der lebendigen Gegenwart des römischen Staates, eine Epiphanie seines Garanten und Lenkers [Iuppiter], vom Staate gefeiert, wobei die Sphäre des Politischen mit der Religiösen eng verknüpft ist".
[165] Harris 1979 p. 26.
[166] Taisne 1973 p. 504 subliniază „rudenia împăraților cu eroii și zeii, potențată și de faptul că triumful a fost destinul lor comun."
[167] Astfel Wagenvoort 1947, p. 167 sq., după care „în timpuri preistorice regele obișnuia să-și ungă fața cu sângele (inamicului) înjunghiat ca să-și însușească *mana* lui... Generalul era nu imaginea zeului, ci zeul era o contrafacere a comandantului victorios. Fața pictată a triumfatorului nu e deci o imitație a statuii lui I.O.M.", sau P. De Francisci, care în *Primordia civitatis*, Roma 1959 afirmă că „în aparență cât și în concepție, triumfatorul precede imaginea zeului, și pentru că triumfatorul avea fața vopsită în roșu pentru motive apotropaice, zeul îl imita pe triumfator în acest detaliu ca și în altele".
[168] Versnel 1970, p. 371. Ideea (interesantă) că triumfatorul e încărcat de *mana* a fost lansată (însoțită de comentarii contradictorii) de Wagenvoort 1947, p. 163–168, după care vopseaua roșie de pe fața triumfatorului simboliza sângele inamicilor uciși și făcea *mana* comandantului manifestă, iar trecerea prin Porta Triumphalis avea ca funcție să absoarbă această *mana* periculoasă pentru cetățeanul obișnuit.

https://biblioteca-digitala.ro

concepţia populară potrivit căreia un rege bun garantează recolte bogate, iar când puterea lui descreşte, recoltele devin insuficiente) sunt aduse să ilustreze aceste afirmaţii[169]. Un exemplu timpuriu în istoria romană al faptului că victoria îl încarcă pe câştigător cu o putere ce poate fi magic activă apoi în interesul poporului şi al oraşului este *equus october*, un *ritus* în care locuitorii cartierelor Suburra şi Via Sacra se luptă pentru a obţine capul încununat cu laur al unui cal câştigător la curse; sângele său amestecat ritual cu cenuşă se distribuie şi el oamenilor[170]. Coroana de laur a triumfatorului îi conferă acestuia puterea vieţii vegetative[171]. Apoi, clauza celor 5000 de adversari ucişi ţinteşte exact la condiţionarea excelenţei triumfatorului de numărul celor ucişi[172].

O altă dovadă pentru „caracterul dynamistic" al triumfului o oferă un text din Plutarh, după care un os al unui om care a triumfat o dată putea fi luat şi îngropat în oraş[173]. Se ştie că Publicola sau Fabricius au primit această onoare, şi că vestalele puteau fi şi ele îngropate în oraş[174]. Explicaţia este că de la cadavrele unor asemenea oameni nu putea porni nici o maculare, ci din contră, ele radiau o putere pozitivă, pe care oraşul trebuia să şi-o aproprieze[175]. La fel, triumfatorul este prin *δύναμις* a sa o sursă de bunăstare pentru cetate.

Când Titus Livius descrie întoarcerea consulilor victorioşi C. Claudius şi M. Livius, el menţionează că fiecare cetăţean dorea să atingă dreptele biruitoare ale lor, desigur pentru a se împărtăşi din norocul lor[176]. Valerius Maximus (2,8,3) transmite la rândul său singura instanţă în istoria romană când un general a refuzat triumful, anume Cn. Fulvius Flaccus în 211 î.Chr., şi menţionează că acesta a fost pedepsit în consecinţă cu exilul. Aceasta i se pare lui Versnel o dovadă peremptorie că triumful este cel puţin tot atât o plăcere şi o nevoie pentru cetate, cât este pentru

[169] Versnel 1970, p. 371–372. Petrikovits 1933, p. 186, a avertizat însă corect că „nichtrömische Analogien zur Erklärung römischer religiöser Verhältnisse, ohne daß sie durch sichere römische Gebräuche oder Vorstellungen gestützt werden, nicht herangezogen werden dürfen".

[170] *Hasta caelibaris*, de ex., cu care s-a ucis, reţine puteri magice.

[171] Versnel 1970, p.379.

[172] *Carmina triumphalia* arată clar acest lucru: *Mille Sarmatos, mille Francos semel et semel occidimus/ mille, mille, mille, mille, mille Persas quaerimus,* sau: *mille, mille, mille decollavimus,/ unus homo! mille decollavimus. Mille vivat, qui mille occidit...* . W. Morel, *Poet. Lat. Min.* 1927, 158, respectiv 157. Cf. Hist. Aug. *Aurel.* 6, 4 *mille vivat qui mille occidit.*

[173] Plut. *Quaest. Rom.* 79, cf. Cic. *de leg.* 2, 58 şi pentru interdicţia de a înmormânta în cetate, Serv. *Ad Aen.* 11, 206.

[174] La Serv. *loc. cit.*, fecioarele vestale aduceau noroc oraşului, cf. Cic. *Font.* 38, Symmachus *rel.* 3,11,14 şi mai ales Plin. *Epist.* 4, 11, 7 unde o vestală condamnată exclamă: *me Caesar incestam putat, qua sacra faciente vicit, triumphavit.* Urmăm aici argumentaţia lui Versnel 1970 p. 381sq.

[175] Paralela cu moaştele creştine este evidentă; *translatio cadaveris* se făcea de altfel şi în Roma cu fastul şi emoţia corespunzătoare.

[176] Interesantă este şi indicaţia lui Plin. (*Nat.Hist.* 33, 112 *hac religione etiamnum addi in unguenta cenae triumphalis*), conform căreia miniul roşu folosit ca vopsea de triumfator era folosit şi ca ingredient al mesei triumfale, pe care triumfatorul o oferea (şi pregătea) soldaţilor săi (cf. şi Flav. Jos. *Bell.* 7, 156, App. *Lib.* 66, Dion. Hal. 2, 34,2). Plinius va fi înţeles greşit ritualul (miniul e otrăvitor), însă faptul că l-a transmis înseamnă că îl credea totuşi plauzibil, ceea ce pentru noi rămâne relevant. Asemănarea cu masa cristică nu poate scăpa.

https://biblioteca-digitala.ro

triumfatorul însuși. „[T]his victor, by refusing the triumph, deprives the city of the welfare and blessing it entails"[177]. Nu față de zeu are așadar triumfatorul datoria supremă, ci față de cetate.

Teoria lui Versnel, numită mai sus mixtă, pe care am rezumat-o aici, nu este un răspuns la interpretările regalistă și iuppiterianistă, cu care nu poate fi plasată la același nivel. Unul din meritele sale este de a fi elaborat un model nou, valorificând lucrarea lui Wagenvoort despre „Roman Dynamism", unde este introdus conceptul de *mana* în analiza unor fațete ale ritualurilor romane, și cea a lui F. Pfister, „Reliquienkult in Altertum", de la care preia noțiunea de *δύναμις*.

Mergând mai departe, să remarcăm că există o ambivalență la prima vedere curioasă în tratarea triumfatorului în triumf[178]; dincolo de dezbaterea dacă el îl reprezintă pe rege sau pe Iuppiter, amândouă justificate prin imensa exaltare a persoanei lui, e de remarcat și o gamă întregă de elemente surprinzătoare: el e obligat să îndure proximitatea imediată, în carul triumfal, a unui sclav public, poartă, ca și sclavul, un inel de fier (Plin. *Nat.Hist.* 33,11), de carul însuși atârnă un *fascinum-phallus* (Plin. *Nat.Hist.* 28,39) ca și clopoțelul pe care îl poartă de pildă condamnații la moarte, și bice, cu care sunt omorâți infamii; soldații îl ironizează în cântecele lor, el urcă treptele Capitoliului în genunchi, iar la sfârșitul zilei își pierde tot *imperium*-ul[179]. Nu au lipsit plecând de aici chiar interpretările ce îl vedeau (simbolic) pe triumfator ca victima supremă, sacrificială a cortegiului triumfal.

Cum se poate întâmpla ca, pentru o zi, un general, reprezentând o gintă sau alta, să se ridice cu atâta pregnanță deasupra tuturor „egalilor" săi, ca un *rex* aproape? S-a spus că prin triumf, după Republică, s-a întors ideea monarhică în Roma[180]. Dar se poate spune și că datorită existenței instituției triumfului, regii nu au fost niciodată alungați din Roma[181]. Am văzut cât datorează triumfatorul, ca actor principal al unei ceremonii de stat, regelui. Ingredientul regal din statutul triumfatorului s-a menținut tocmai pentru că, în primul rând, un rege activat din când în când funcționa ca supapă pentru agitația paternalist-monarhică. Mai mult, a experimenta un rege în ziua triumfului ar intra în categoria abhorabilului permis pentru o zi. La Saturnalia sclavii sunt stăpâni, la Lupercalia matroanele sunt biciuite de lupercii tineri; prostituția sacră nu agresează virtutea, incubația sacră nu de-sacralizează templul etc[182]. În fine, triumful este perceput de cetate atât în unicitatea sa, ca sărbătoare de o zi adesea pentru cei câțiva ani dintre triumfuri, dar

[177] Versnel 1970, p. 383.

[178] Stambaugh 1988, p. 239, Richlin 1983 p. 10, n.9.

[179] Richlin 1983 p.10, n.9 sintetizează atitudinea societății față de el: „giving him special marks of glory and subjecting him to exceptional humiliation".

[180] Bruhl la Rüpke 1990, Gagé 1933, p.33.

[181] Din contră, pentru Östenberg 2009, triumful este o renunțare publică, permanentă, la regalitate, prin faptul că un rege captiv, umilit, este purtat în triumf.

[182] Un articol cu totul remarcabil publicat în 1995 de T.E. Schmidt a dovedit că narațiunea crucificării din Marcu 15, 16–32, este de fapt un alt tip de spectacol, un antitriumf sugerând că aparenta infamie a episodului crucificării e de fapt o exaltare a lui Christos.

https://biblioteca-digitala.ro

şi în repetitivitatea sa, ca afirmare continuă a statului şi perpetuei sale puteri. Aşadar, un rege – da, dar mereu altul. Ideea imperială este cea care subzistă: „la cerimonia trionfale(...)[è] il momento conclusivo ed epifanico, nel quale l'elemento imperiale ed autocratico si piegava necessariamente alle tradizioni storiche e religiose di Roma"[183].

Lily Ross Taylor[184] a observat foarte corect că triumful era cel mai apropiat lucru de divinizare dintre ceremoniile romane în stat. Am putea de fapt sugera că prin triumf a intrat în Roma şi ideea divinizării. Triumfatorul, acest zeu de ocazie cu nenumărate epifanii în timpul Republicii, a purtat sute de ani cu el potenţialul divinizării, mult timp obnubilat de însăşi ideea că el îl reactualizează pe Iuppiter, până când aceasta s-a pierdut şi potenţialul a fost confiscat de împăraţi, în momentul în care propaganda atinge eficienţa permisă de un regim centralizat. Trebuie remarcat că şi *consecratio*[185] dar mai ales *funus imperatorium*[186] cuprind numeroase elemente triumfale, pentru a nu mai vorbi de *adventus* (mai ales în epoca creştină)[187]; împăraţii nu au exploatat triumful în sine fără discernământ, ci au ştiut să-l multiplice în mod prudent în practic toate celelalte mari ceremonii imperiale. Asemănările dintre *funus* şi *triumphus* sunt evidente: muzica, actorii, pompa, elementele de satiră, coroana, pancartele, trecerea pe sub arce de triumf[188], banchetul care le încheie în care triumfatorul şi mortul au un loc central şi jocurile care le urmează, în fine, dependenţa generalizată de matricea etruscă, perfect ilustrată de suprapunere lor în arta etruscă[189].

Am putea afirma că triumfatorul nu este nici Iuppiter, nici *rex*, ci cetăţeanul ideal. El reprezintă excelenţa în toate punctele care definesc cetăţeanul roman: în participarea la cultele cetăţii, la război, la politică, în îndeplinirea misiunii sale de *pater familias*. Ziua triumfului este ziua în care cetăţeanul roman, în cadrul permisiv al unui spectacol total, schimbă *moderatio* şi *humanitas* pe *gloria*, pe care şi le manifestă cu ostentaţie; delegatul cetăţii, triumfatorul, îndeplineşte, într-o răsturnare axiologică, un rit eliberator, de transcendenţă a condiţiei.

[183] Vera 1980 p.122.

[184] *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931

[185] D.p. apoteoza lui Pertinax, Herod. 4, 2, Dio 74, 4–5

[186] Brelich 1938:193 scrie „è specialmente il *funus imperatorium* che ha larghe analogie col corteo trionfale" subliniind şi „la vasta corrispondenza fra l'ideólogia trionfale e funeraria". Cenotaful Sergiilor la Pola şi monumentul sepulcral al Gaviilor la Verona sunt arce; arcul de triumf al lui Titus a fost văzut (teoria Lehmann-Hartleben) şi ca monument funerar etc. Cf. Favro 2010.

[187] Pentru supravieţuiri ca *adventus*, M. McCormick, *Eternal Victory - Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981, p. 32–41, 72–77.

[188] Tac. *Ann.* 1, 8 *ut porta triumphali duceretur funus* (despre cortegiul funerar al lui Augustus). Monumentul funerar al lui Caesar a fost ridicat pe Campus Martius etc.

[189] Mommsen 1879 2, 42 sq. Poate fi invocat şi Sen. *Marc.* 3, 2, *funus triumpho simillimus.* De asemenea, *quadriga*, vopsitul feţei şi *bulla* sunt caracteristice morţilor etrusci.

https://biblioteca-digitala.ro

VI. TRIUMFUL CA SPECTACOL SUPREM

Triumful este depozitarul unor funcții esențiale pentru cetate, anume:

1. Purificând armata, o reintegrează în corpul civic, redându-i deci acestuia un segment populațional acaparat temporar de experiența non-normală a războiului.

2. Proclamă perpetuarea corpului cetățenesc ca atare, salvat de la o sclavie potențială în fața inamicului, și reafirmă integritatea colectivității și a granițelor ei; este expresia ultimă a solidarității unei colectivități și, în același timp, un instrument de controlare a acestei solidarități.

3. Permite să se înmagazineze în cetate puterea aducătoare de noroc a triumfatorului, a cărui *felicitas* vine să se adauge virtuților pe care cetatea le instrumentează și a cărui δύναμις, *mana,* garantează succesul ei pe mai departe; este o onorare a zeilor și în același timp o mulțumire adusă lor, iterare a bunelor relații uman – divin, validare existențială și nouă garanție pentru prosperitatea viitoare.

4. Ceremonia prin excelență, este un prilej pentru jubilare în comun, supremă formă de gregaritate, principal liant social și o ocazie solemnă și simultan informală pentru manifestarea adeziunii la cetate, înregimentarea socială ca pandant al înregimentării războinice.

5. Este un raport asupra războiului, pe care triumfatorul îl dă cetății, un raport desigur mitologizat, falsificat, dar nu mai puțin o formă de comunicare politică, un raport care vorbește despre violență într-o formă artistică și care este, ca în multe spectacole publice la Roma, o supapă pentru violența latentă a cetății.

6. Creează mediul pentru cimentarea unor relații interumane pe verticală si pe orizontală, între triumfator – împărat – patron și cetățean – supus – client, și între locuitorii capitalei între ei, persoane de varii extracții sociale și naționale, confruntați cu maiestatea unui aceluiași eveniment, care le vorbește tuturor despre ei înșiși.

7. Este scena unde se negociază înțelesul unei valoari fondatoare a societății romane, *gloria*, realizând confluența satisfacțiilor sociale cu cele politice.

8. Este un eveniment multimedia, care implică decoruri pictate, mișcare, cântece, contribuția mai multor arte. Pe fundamentul religios și militar este grefată, cu geniu specific roman, ideea de spectacol, cu întreaga paradigmă de escapism și trăiri vicariale, compensatorii. Triumfatorul îmbogățește *aerarium*, oferă *congiaria* și *cena triumphalis*, dovedind că principiul *panem et circenses* este activ și în triumf.

9. Obligă cetatea la conștiință de sine, pentru că ea se admiră în armata victorioasă, dar și pentru că experimentează alteritatea în comandanții și prizonierii inamici. Pe de altă parte, în ziua triumfului plebeul de rând atinge o excepțională și simbolică ieșire din anonimat. Triumful e o „grande liturgie civique" prin care orice participant accede la statutul de erou principal și se contaminează de *felicitas* a triumfatorului.

https://biblioteca-digitala.ro

10. Este, nu în ultimul rând, o *circumambulatio*, un *amburbium*, o parcurgere rituală a unui traseu arhaic, protejând cetatea, reafirmând permanenţa urbană; topografia sacră a Romei e activată mai mult ca oricând de procesiunea triumfală, care integrează locurile, monumentele şi semnificaţia lor. Toate aceste ritualuri de tip *amburbium*, între care şi triumful, au ca funcţie, cu cuvintele lui François Hinard, afirmarea coerenţei colectivităţii, exprimând-o printr-o simbolică a globalităţii urbane. Rolul spectacolului triumfal, riguros organizat de un *curator*[190] este de a întări această relaţie, definind în acelaşi timp identităţile participanţilor.

Nu există triumf fără Roma, dar nici Roma fără triumf. *Pervolgatum est, nil moror*? Fraenkel are meritul de a fi atras atenţia asupra importanţei lui Plautus pentru studiul triumfului[191]; dar ca întotdeauna, şi această celebră formulă din Bacchidele[192] ne informează despre ritualul triumfal într-o oglindă ironică. Richardson a revenit în 1975 asupra unei discuţii lungi de un secol asupra acestui *passus*, reconfirmând că observaţia lui Plautus, implicând că frecvenţa triumfurilor a dus la demoretizarea lor, trebuie să fie o aluzie la marele număr de triumfuri serbate de pretori după 201 î.Chr., dată înainte de care triumful fusese apanajul consulilor (neluând în seamă dictatorii). Treptat aşadar, reprezentativitatea triumfatorilor, legitimată şi condiţionată iniţial de superioritatea lor ca magistraţi, poate fi tot mai mult creată prin spectacol. Triumful, în fond, face pe triumfator şi nu invers, ceea ce subliniază faptul că triumful este o ceremonie a cetăţii, nu a generalului victorios; acesta pare a fi, în ordinea superioară a ritualului, un pretext: s-ar putea spune că oraşul profită de un individ şi de faptele lui pentru a pune în scenă, în mod implacabil şi egoist, un ritual necesar.

Disprețul lui Plaut pentru un lucru (triumful) devenit banal subliniază în fapt cât de important este ca ritualul triumfului să intervină în viaţa cetăţii într-un ritm just. Sursele antice confirmă faptul că triumful este o obligaţie a generalului victorios în aceeaşi măsură în care este o râvnită recompensă, şi faptul că a refuza cetăţii dreptul la triumf poate atrage pedeapsa cu exilul (Val. Max. 2,8,3 discutat *supra*) – cetatea, aşa cum arată monografia clasică a lui Versnel 1970, are nevoie să încorporeze *δύναμις* a generalului victorios.

Descriind şi problematizând complexul de tradiţii, influenţe interculturale şi determinări istorice care se subsumează triumfului, am arătat că triumful este un spectacol mereu necesar cetăţii, structurând identităţile participanţilor şi reînscriind periodic viaţa profană a Romei pe o traiectorie sacră.

[190] Despre care, deşi atestat de o inscripţie (*curator triumphi felicissimi Germanici secundi* în CIL XIV, 2922 = ILS 1420) nu cunoaştem altceva. Y. LeBohec, *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, 1998², Picard, p. 240 şi 256–258.

[191] Pentru elemente triumfale în Plaut, fundamental rămâne Fraenkel 1922, tradus recent, după 80 de ani, în engleză; cf. Skutsch 1970, Itgenshorst 2005.

[192] Sclavul Chrysalus, păcălindu-l pe Nicobulus spune (vv. 1072-1073): *sed spectatores, vos nunc ne miremini, quod non triumpho: pervolgatum est, nil moror.* „Eu, spectatori, în carul triumfului să ştiţi că n-am să urc: e lucrul cel mai de rând, nu-mi place" (tr. rom. N. Teică.)

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIE

Arthur-Strong, S., *A Bronze Bust of a Iulio-Claudian Prince (?Caligula)*, „Journal of Roman Studies" 6, 1916, p. 27–46, în special p. 44–46.

Auliard, C., *Victoires et triomphes à Rome: droit et réalités sous la République*, Besançon, 2001.

Barini, C., *Triumphalia. Imprese ed onori militari durante l'impero romano*, Torino, 1952.

Bastien, J.-L., *Triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois siècles de la république*, École française de Rome, 2007, cu recenzie în „Journal of Roman Studies", 99, 2009, p. 220–222 (J. Rich).

Beacham, R., *Spectacle and Entertainments of Early Imperial Rome*, New Haven, 1999, p. 16–25, 38–41.

Beard, M., *The Roman Triumph*, Cambridge 2007, cu recenzie în „Journal of Roman Studies" 99, 2009, p. 219–220 (E. S. Gruen).

Beseler, G., *Triumph und votum*, „Hermes", 44, 1909, p. 215–236.

Bonfante Warren, L., *Roman Triumphs and Etruscan Kings: the Changing Face of the Triumph*, „Journal of Roman Studies", 60, 1970, p. 49–66.

Borzsak, I., *Laus Caesaris, ein Epigrammenzyklus auf Claudius' britannischen Triumphzug*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", 35, 1994, p. 117–132.

Brilliant, R., *Let the Trumpets Roar: The Roman Triumph*, în: Bergmann, B., Kondoleon, C. (edd.), *The Art of Ancient Spectacle*, Washington 1999, p. 221–230.

Bruhl, A., *Les influences hellénistiques dans le triomphe romain*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome", 46, 1929, p. 77–95.

Burck, E., *Drei Grundwerte der römischen Lebensordnung*, „Gymnasium", 58, 1951, în special p. 167–171.

Campbell, J.B., *The Emperor and the Roman Army 31B.C.-A.D.235*, Oxford, 1984, p. 132–141.

Castellvi, G., *et al.*, *Le trophée de Pompée dans les Pyrénées*, Paris, 2008.

Chioffi, L., s.v. *triumphus* în: *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 5, 1990.

Citarella, A., *Cursus triumphalis and sulcus primigenius*, „La Parola del Passato", 35, 1980, p. 401–414.

Coarelli, F., *Il tempio di Bellona*, „Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma", 80, 1965–7, p. 37–72.

Coarelli, F., *La porta trionfale e la via dei trionfi*, „Dialoghi di Archeologia", 1, 1968, p. 55–103.

Coarelli, F., *Il Foro Boario*, Roma, 1985.

Coarelli, F., *s.v murus Servii Tullii, porta triumphalis* în E. M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. 3, Roma, 1996.

Degrassi, A., *Inscriptiones Italiae* XIII,1, Roma, 1947.

Deubner, L, *Die Tracht des römischen Triumphators*, „Hermes", 69, 1934, p. 316–323.

Develin, R., *Tradition and the Development of Triumphal Regulations in Rome*, „Klio", 60, 1978, p. 429–438.

Dumézil, G., *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954.

Durante, M., *Triumpe* e *triumphus – un capitolo del più antico culto dionisiaco latino*, „Maia" 4, 1951, p. 138–144.

Ehlers, W., s.v. *Triumphus*, RE 1939, p. 493 sqq.

Favro, D., *The Street Triumphant: The Urban Impact of Roman Triumphal Parades*, în: Z. Çelik *et al.* (edd.), *Streets of the World. Critical Perspectives on Public Space*, Berkeley 1994, p. 151–64.

Favro, D., Johanson C., *Death in Motion, Funeral Processions in the Roman Forum*, JSAH, 69.1, 2010, p. 12–37.

Fraenkel, E., *Plautinisches im Plautus*, Berlin, 1922.

Gagé, J., *La théologie de la victoire impériale*, „Revue Historique", 171, 1933, p. 1–43.

Gagé, J., *Fornix Ratumen(us) – L'entrée „isélastique" étrusque et la „porta triumphalis" de Rome*, în „Coll. Latomus", 152, 1977, p. 69–90 (=Bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1953, p. 163–180).

Gagé, J., *Les clientèles triomphales de la république romaine*, „Revue Historique", 81, 1957, p. 1–31.

Gagé, J., *La Némésis de Camille et les superstitions étrusques de la porta Rauduscula: à propos des origines de la Porta Triumphalis*, în „Coll. Latomus", 152, 1977, p. 91–115 (= „Revue des études latines", 50, 1972, p. 111–138).

https://biblioteca-digitala.ro

Gustafsson, G., *Evocatio deorum – Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*, Uppsala, 2000.
Harris, W. V., *War and Imperialism in Republican Rome , 327–70 B.C.*, Oxford , 1979.
Heurgon, J., *L'elogium d'un magistrat étrusque découvert à Tarquinia*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire", 63, 1951, p. 119–137.
Hinard, F., *Rome dans Rome. La Ville définie par les procédures administratives et les pratiques sociales*, în: F. Hinard şi M Royo (edd.), *Rome: L'espace urbain et ses représentations*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1991, p. 31–54.
Holliday, P. J., *Processional Imagery in Late Etruscan Funerary Art*, „American Journal of Archaeology", 94, 1990, p. 73–93.
Holliday, P.J., *Roman Triumphal Painting: Its Function, Development and Reception*, *Art Bulletin*, 79.1, mar. 1997, p. 130–147.
Itgenshorst, T, *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen, 2005.
Kähler, H., *s.v.* Triumphbogen (Ehrenbogen), *RE*, 1939, p. 373 sqq.
Kleijwegt, M., *Caligula's Triumph at Baiae*, *Mnemosyne* 47.5, 1994, p. 652–671.
Kleiner, F.S., *The Study of Roman Triumphal and Honorary Arches 50 Years after Kähler*, „Journal of Roman Archaeology", 2.1989, p. 195–206.
Knoche, U., *Der römische Ruhmesgedanke*, „Philologus", 89, 1934, p. 102–124.
Köves-Zulauf, T., *Die Worte des Sklaven an den Triumphator*, „Antike und Abendland", 44, 1998, p. 78–96.
Kornemann, E., *Heilige Städte*, „Die Antike", 8, 1932 , p. 105–112, în special 108–111.
Krasser, H. *et al.* (edd.), *Triplici invectus triumpho: Der römische Triumph in augusteischer Zeit*, Stuttgart, 2008.
Künzl, E., *Der römische Triumph – Siegesfeiern im antiken Rom*, München 1988.
La Rocca, E., Tortorella, S., (edd.), *Trionfi romani*, Milano, 2008.
Laqueur, R., *Über das Wesen des römischen Triumphs*, „Hermes", 44, 1909, p. 352–361.
Lemosse, M., *Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1, 2, 1972, p. 442–453.
Lyngby, H., *Das Problem der porta triumphalis im Lichte der neuesten archäologischen Entdeckungen*, „Eranos", 61, 1963, p. 161–175.
Makin, E., *The Triumphal Route, with Particular Reference to the Flavian Triumph*, „Journal of Roman Studies", 11, 1921, p. 25–36.
Mansuelli, G. A. *s.v. trionfo*, în: *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Supplemento, 1970.
Marshall, A. J., *Symbols and Showmanship in Roman Public Life: the Fasces*, „Phoenix", 38, 1984, în special p. 120–127.
Melmoux J., *L'empereur Claude et la finium imperii propagatio: l'exemple breton*, în: „Coll Latomus", 209, 1990, p. 163–182.
McKay, A., *Non enarrabile textum? The Shield of Aeneas and the Triple Triumph of 29 B.C.*, în: H. P. Stahl (ed.), *Vergil's Aeneid: Augustan Epic and Political Context*, The Classical Press of Wales, 1998, p. 199–218.
Michel, O., Bauernfeind, O., (edd.), *Flavius Josephus, De bello judaico – Der jüdische Krieg*, Darmstadt, vol. II, 2, 1969, în special notele 61–90.
Mommsen, T., *Römische Forschungen* , Berlin, 1879.
Morpurgo, L., *La porta trionfale e la via dei trionfi*, „Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma", 36, 1908, p.109–150.
Nicolet, C., *Le métier de citoyen dans la Rome republicaine*, Paris 1976, p. 467–472.
Noack, F., *Triumph und Triumphbogen*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1925–1926.
Norman, N.J., *Imperial Triumph and Apotheosis: the Arch of Titus in Rome*, în: D.B. Counts, A.S. Tuck, (edd.), *Koine, Mediterranean Studies in Honor of R. Ross Holloway*, Oxford, 2009.
Östenberg, I., *Staging the World: Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*, Oxford, 2009, cu recenzie în „American Journal of Archaeology" 2010, 114.4, 21 (C. Pavel).
Pais, E., *Fasti triumphales populi romani*, Roma, 1920.

https://biblioteca-digitala.ro

Pelikan Pittenger, M.R., *Contested Triumphs: Politics, Pageantry, and Performance in Livy's Republican Rome*, Berkeley 2008.
Petrikovits, H., *Die porta triumphalis*, „Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien", 28, 1933, p. 187–196.
Picard, G. Ch., *Les trophées romains. Contribution à l'histoire de la réligion et de l'art triomphal de Rome*, Paris 1957.
Radke, G., *Das Wirken der römischen Götter*, „Gymnasium", 77, 1970 p. 23–46 în special p. 44–45.
Reid, J.S., *Roman Ideas of Deity*, „Journal of Roman Studies", 6, 1916, p. 170 –184.
Rice, E.E., *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983, în special p. 82 sqq.
Richard, J.C., *Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les parthes*, „Revue des Études Latines", 44, 1966, p. 351–362.
Richardson, J.S., *The Triumph, the Praetors and the Senate in the Early Second Century B.C.*, „Journal of Roman Studies", 65, 1975, p. 50–63.
Richardson, L. jr., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore and London, 1992.
Richlin, A., *The Garden of Priapus – Sexuality and Aggression in Roman Humor*, London, 1983.
Rüpke, J, *Domi militiae – die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990.
Rüpke, J., *Triumphator and ancestor rituals: between symbolic anthropology and magic*, „Numen", 53, 2006, p. 251–289.
Schmidt, T. E., *Mark 15.16 – 32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession*, „New Testament Studies", 41, 1995, p. 1–18.
Schneider, R.M., *Augustus und der frühe römische Triumph*, „Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts", 105, 1990, p. 167–205.
Scott, R.T., *The Triple Arch of Augustus and the Roman Triumph*, „Journal of Roman Archaeology", 13, 2000, p. 183–191.
Scott Ryberg, I., *Rites of the State Religion in Roman Art*, 1955.
Simon, E., *Apollo in Rom*, „Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts", 93, 1978, p. 202–227.
Simon, E., *Die Götter der Römer*, Darmstadt, 1990, p. 28 sqq.
Simpson, C.J., *Agrippa's Rejection of the Triumph in 19 B.C.*, „Liverpool Classical Monthly", 16.9, nov. 1991, p. 137–138.
Skutsch, O., *Plautus, Bacchides 972: A quadratus triumphalis*, „Rivista di filologia e di istruzione classica", 98, 1970, p. 300–301.
Stambaugh, J.E., *The Ancient Roman City*, Baltimore and London, 1988.
Stein-Hölkeskamp, E., Hölkeskamp, K. -J. (edd.) *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München, 2006, p. 258–277.
Taisne, A.-M., *Le thème du triomphe dans la poèsie et l'art sous les Flaviens*, „Latomus", 32, 1973, p. 485–504.
Tandoi, V., *Il trionfo di Claudio sulla Britannia e il suo cantore*, „Studi Italiani di Filologia Classica", 34, 1962, p. 83–129, 137–168.
Tibiletti, G., *Il trionfo, la porta e l'arco prima di Augusto*, „Rivista storica dell' Antichità", 6–7, 1976–1977, p. 11–19.
Torelli, M., *Riti di passaggio maschili di Roma arcaica*, „Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité", 102.1, 1990, p. 93–106.
Vera, D., *La polemica contro l'abuso imperiale del trionfo: rapporti fra ideologia, economia e propaganda nel basso impero*, „Rivista storica dell'Antichità", 10, 1980, p. 89–132.
Versnel, H.S., *Triumphus, an Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, 1970.
Versnel, H. S., *Red (herring?) comments on a new theory concerning the origin of the triumph*, „Numen", 53, 2006, p. 290–326.
Wagenvoort, H., *Roman Dynamism. Studies in ancient Roman Thought, Language and Custom*, Blackwell, Oxford, 1947, cu recenzie în „Gnomon", 21, 1949, p. 354–359 (F. Bömer).
Wallisch, E., *Name und Herkunft des römischen Triumphes*, „Philologus" 98, 1954, p. 245–258.
Warde Fowler, W., *Jupiter and the Triumphator*, „The Classical Review", 30, 1916, p.153–157.
Weber, W., *Josephus und Vespasian*, Hildesheim 1973, în special p. 278–284.
Weinreich, O., *Menekrates Zeus und Salmoneus*, Stuttgart, 1933.

https://biblioteca-digitala.ro

Weinstock, S., *Victor* and *invictus*, „Harvard Theological Review", 50, 1957, p. 211–247.
Wunderlich, E., *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen 1925, p. 82–89.
Zachos, K., *The Tropaeum of the Sea-Battle of Actium at Nikopolis*, „Journal of Roman Archaeology", 16, 2003, p. 65–92.

PERVOLGATVM EST, NIL MOROR? THE ROMAN TRIUMPH, CEREMONY OF THE CITY

Abstract

The Roman triumph, a topic which seemed exhausted by a century and a half of constant scholarly investigation, recently has come back in focus; the last decade was remarkably productive, with at least a dozen monographs and studies in four languages. The present article discusses the triumph – the most complex political-religious ceremony of the Roman state – from the perspective of the anthropology of performance. While offering a *status quaestionis* of research on issues such as the *porta triumphalis*, the *cursus triumphalis*, the nature and functions of the rite, and the status of the triumphator, the article shifts focus from the political implications of the triumph and the general's *gloria* to the spectators' role and social significance. Dichotomies such as actor/triumphator vs. spectator/society as well as triumphator/rex/patron vs. citizen/subject/client are explored. The triumph is re-cast as a center of social memory, with the triumphal route seen as a *lieu de mémoire/Erinnerungs landschaft*, more important indeed than the booty carried in procession. The *cursus triumphalis* was in fact part of an urban *continuum* which brought together places, monuments and their symbolic ciphers in a „history accelerator" made possible by the logic of the procession. The ceremony – a religious *amburbium*, but also a politically-charged guided tour – helped the citizen to re-evaluate the urban space, materialize its archaic coherence and original solidarity, and negotiate its meaning between the sacred and the profane. The triumph is clearly not a monologue of the triumphator but a dialogue with the city. Rome, an institution rather than a city, offers the triumphator the frame, the means, and the legitimacy to triumph in exchange for obtaining the favor of the gods and reinscribing its mundane daily life in a liturgical orbit.

The status of the triumphator, it is proposed, was less that of a god, or of a king, and more that of the city's delegate. He acted as an ideal citizen, fulfilling all of a citizen's duties with unwavering devotion, participating in civic cults and in war while embodying the perfect statesman and *pater familias*. On the day of the triumph, all citizens abandon *moderatio* for *gloria* and absorb the *felicitas* that the victorious general, as any returning *soter*, brings to the city to help maintain its prosperity. It could also be argued that any citizen witnessing a triumph is to some extent a triumphator. The triumph is therefore not only a multi-media event, but also a pretext for jubilation and a form of social cement. It is an opportunity to experience alterity (in the enemy prisoners and kings), to structure the identity of the spectators-participants, and to assert the sempiternal sacredness of Rome's urban landscape. The unusual frequency of triumphs during some periods (e.g. after 201 B.C.), expressed in Plautus's criticism (*pervolgatum est*), confirms that the *Urbs* needed this ritual for its social well-being as much as the triumphator craved it for his political career, and that, as any ritual, it must be performed properly and parsimoniously.

Cuvinte-cheie: triumful roman, antropologia ritualului, ruta triumfală, ceremonii politice şi religioase.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

LIVIU FRANGA

DIN NOU DESPRE ORIGINILE, CONSTITUIREA ŞI TRĂSĂTURILE ELEGIEI LATINE

PRELIMINARII SUMARE

Către mijlocul secolului I a. Chr. a apărut, la o primă vedere aparent brusc, un grup de poeţi care, stabiliţi la Roma, şi-au propus să abordeze în exclusivitate distihul elegiac în cadrul unor poeme de dimensiuni variabile, dând, în majoritatea cazurilor, expresie sentimentului erotic, surprins în infinitele lui variaţiuni. S-a născut, astfel, şi s-a conturat o veritabilă estetică a lirismului personal, identificat, de atunci şi pentru secole, cu genul elegiac.

În deceniile care au asistat la configurarea sa latină, genul elegiac cunoştea deja două precedenţe literare remarcabile prin ponderea majoră exercitată asupra opţiunilor poetice stând la baza coagulării viitorului gen. Pe de o parte, epigrama latină, cristalizată deja formal, încă din epoca lui Ennius şi, în mod special, a preneotericilor contemporani lui Lucilius sau cu puţin posteriori acestuia. Pe de altă parte, dar nicidecum îndepărtată, elegia elenistică, bazată metric exclusiv pe distih, respectiv pe cuplul, antinomic şi complementar totodată, alcătuit din hexametru şi pentametru. Joncţiunea celor două direcţii ale lirismului nondramatic, interferente şi în planul mesajului poetic – îmbrăcând, totuşi, în cazul elegiei elenistice, o formă preponderent narativă –, a contribuit, în mod decisiv, la ceea ce putem numi naşterea elegiei latine[1].

Şi prin originile sale, ca şi prin forma pe care o ia mesajul poetic, elegia latină aparţine în mod evident lirismului, unuia familiar, personal, restrâns la dimensiunile individului ca obiect al propriilor experienţe, şi nu unui lirism amplu,

[1] Pierre Grimal, *Introduction à l'élégie romaine*, în vol. col. *L'élégie romaine. Enracinement – thèmes – diffusion. Actes du Colloque International organisé par la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Mulhouse en mars 1979* sous la direction de Andrée Thill, Paris, 1980, p. 9–15, aici 9–10. Nu ne raliem, însă, opiniei autorului citat, în conformitate cu care singura definiţie riguroasă a genului elegiac ar fi cea de natură metrică (p. 10), inconvenientul major fiind tocmai comunitatea de metru în raport cu genul epigramatic; pentru descrierea virtuţilor particular elegiace ale distihului (cuplu citit şi ascultat întotdeauna în succesiunea hexametru–pentametru, nu invers), a se vedea Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 10.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 87–103

https://biblioteca-digitala.ro

sublim, de factura celui pindaric. Un lirism al intimităţii, refuzând marile derulări şi defulări epiniciale, polifonia unor imagini prestigioase, vibrante. Dinamicii vizualizante a lirismului pindaric elegia în general şi elegia latină în mod special îi opun staticul unor imagini ale interiorităţii umane, iluzia suspendării timpului, zborul în mit, ca proiecţie parabolică şi simultan simbolică a căutării de sine în sine.

La Roma, mai ales exprimarea iubirii, în sensul cel mai erotic al termenului, va dobândi preeminenţa la poeţii elegiaci. La aceasta au contribuit două cauze. Prima este de natură internă. Poemul, de dimensiuni mai ample decât o simplă epigramă, dar utilizând metrul care va deveni o exclusivitate a lui, era în mod particular adecvat exprimării erosului, în primul rând pentru că implica intimitatea şi familiarul, pe o gamă sentimentală foarte largă, mergând până la ironie, surâs, uneori chiar sarcasm. Elegia, prin ea însăşi, se dovedea adecvată tuturor nuanţelor afectivităţii, inclusiv reveriei. Cea de-a doua cauză este de natură exterioară: istorică, socială şi politică. Ne aflăm, când elegia prinde un ferm contur literar la Roma, într-o „Republică agonizantă"[2], în care viaţa politică, tinzând să reprime iniţiativele civismului, marginalizează ţelurile unei poezii de tip gnomic, favorizând, în schimb, micul anarhism egocentric, biruinţa deplină, în poezie ca şi în viaţa personală, a dreptului de a iubi şi de a fi iubit. Emanciparea femeii, a relaţiei erotice, în general, în societatea romană a războaielor civile şi imediat ulterior, a însoţit, chiar mai mult, în ultimă instanţă a provocat ieşirea la lumină a elegiei latine.

Fixându-şi tiparul metric, elegia latină, spre deosebire de cea gnomică greacă a perioadei arhaice, dar şi de cea narativă, mitologico-erotică, a vârstei elenistice (în ansamblul ei), şi-a lăsat deschise graniţele în ceea ce priveşte diversele opţiuni tematice: unitatea ei, ca gen, este dată, cum sagace observa acelaşi Pierre Grimal, de o anumită stare de suflet[3].

PENTRU O DEFINIRE FUNCŢIONAL-TIPOLOGICĂ A ELEGIEI LATINE

Studiul care a pus bazele cercetării moderne consacrate originilor şi specificului poeziei elegiace latine aparţine savantului german Felix Jacoby[4]. La peste un secol de la apariţia sa, teza referitoare la inexistenţa în literatura greacă în general, în cea elenistico-alexandrină în special, a unui gen de compoziţii poetice exact analog elegiei latine, rămâne în continuare validă[5]. Ea se află în strânsă legătură cu teza fundamentală a eseului jacobyan, teză din care derivă întreaga

[2] Id., *ibid.*, p. 12.

[3] Id., *ibid.*, p. 15: elegiacii latini, remarcă în continuare autorul, şi-au propus şi au reuşit să exprime toate „frisoanele eului" cărora, până atunci, literatura latină nu le dăduse drept de cetate.

[4] *Zur Entstehung der römischen Elegie*, în „Rheinisches Museum", 60 (1905), p. 38–105.

[5] A se vedea şi Elio Pasoli, *Appunti sul ruolo del c. 68 di Catullo nell'origine dell'elegia latina*, în vol. *L'élégie romaine*, p. 17–26, aici p. 17; Pierre Grimal, *Le lyrisme à Rome*. Paris, 1978, p. 120 sqq.

https://biblioteca-digitala.ro

cercetare contemporană asupra originilor şi statutului elegiei latine. Această teză, reluând termenii autorului ei, poate fi reformulată astfel: elegia latină s-a născut dintr-o lărgire, respectiv, treptat, dezvoltare a epigramei elenistico-alexandrine.

Privită în sine, o atare teorie apare evident restrictivă şi, în fond, reductivă şi simplificatoare. După cum am arătat deja, elegia latină nu şi-a limitat geneza doar la procesul de lărgire şi de elevare a epigramei, transformate dintr-o compoziţie *κατὰ λέπτον* într-un gen (mai) amplu, cu o paletă tonală diversă. Epigrama ca bază a elegiei latine reprezintă doar unul dintre aspectele esenţiale ale unui proces de geneză literară cu mult mai complex decât evoluţia lineară a unei forme poetice preexistente.

Este adevărat, pe de altă parte, că, pentru teoreticienii poeziei din epoca tardo-elenistică şi imperială – un Varro (fr. 303 FUN.), Didymos IV, 9, 1; Horatius, *AP*, 75–78 sau Diomedes (484 K) –, epigrama şi elegia apar strâns legate, asociate, atât în temeiul comunităţii metrice, cât şi în acela al unei certe interferenţe tematice. Varro (*l.cit.*) pune în legătură elegia cultă (numită ca atare, *elegia*, prin termenul grecesc transpus în latină) cu lamentaţia funebră anonimă şi colectivă, acel *carmen, quod cum lamentatione extremum atque ultimum mortuo accinitur*, şi care *apud Romanos /..../ nenia dicitur*: în planul execuţiei scrise, celor două forme – după Varro, ambele aparţinând oralităţii – le corespunde inscripţia în versuri sau epigrama (în textul citat, denumită prin termenul *elogium*). Pasajul varronian confirmă în mod evident doctrina antică despre unitatea originară dintre elegie şi epigramă, pentru ambele existând şi o variantă pozitivă a conţinutului tematic, legat, cum arată Horatius (*ibidem*), de sentimentul satisfacţiei unei dorinţe împlinite: *uoti sententia compos* (v.76), sintagmă horaţiană înţeleasă de scholiastul Pseudo-Acro ca făcând aluzie nu doar la epigrama votivă, ci şi la compoziţia elegiacă veselă, alegră: *post etiam laetae* (scil., *elegiae*) *coeperunt scribi*, notează scholiastul. Cercetătorii moderni[6] confirmă interpretarea lui Pseudo-Acro şi trag concluzia că sinteticul cadru schiţat de Horatius indică simultan originea elegiei (sau, mai curând, o direcţie în care se impune să adâncim investigaţia privitoare la originea viitorului gen), ca şi înrudirea dintre aceasta şi epigramă[7], fără a omite şi diferenţele marcante dintre ele[8].

Elegia elenistico-alexandrină a constituit pentru poeţii augustani, ca şi pentru predecesorii lor imediaţi, neotericii, reperul cult fundamental în eforturile lor de inovare a conţinutului mesajului poetic latin şi, nu mai puţin, a formelor lui de

[6] Este cazul, de pildă, al lui Augusto Rostagni, care, în celebrul său comentariu din ediţia torineză a *Artei poetice* (1930, p. 23), considera pe bună dreptate că, în versurile amintite (75–78), poetul augustan înfăţişa, astfel, cele două vaste curente ale poeziei elegiace, „la triste e la lieta".

[7] Elio Pasoli, *op. cit.*, p. 18–19.

[8] De care se ocupă autorul menţionat în nota precedentă, p. 19–20.

https://biblioteca-digitala.ro

expresie. Experienței personale, strict subiective, definitorii pentru formula epigramatică, elegiacii alexandrini i-au conferit suportul și cadrul mitului, în temeiul acelui principiu cardinal al esteticii elenistice, reprezentat de *ποικιλία* (lat. *uarietas*). Egocentrismul liric (nu neapărat erotic) al epigramei a fost transferat de elegiacii alexandrini în spațiul mitic, elegia continuând să vorbească despre „eu", ca și epigrama, dar nu al poetului, ci al protagonistului mitic. Mitul însemnând povestire, elegia alexandrină a ajuns să vorbească despre iubire (nefericită, în majoritatea cazurilor) printr-o poveste despre iubirea celuilalt.

Prin Licinius Calvus, autorul unor elegii prilejuite de un grav accident biografic (moartea soției sale, Quintilia), prin Varro Atacinus, dedicatarul elegiilor către iubita sa Leucadia, dar, mai ales, prin Catullus, ale cărui poeme elegiace amestecă inextricabil biograficul și miticul, poeții neoterici se vădesc a fi autentici întemeietori (*inuentores*) ai genului în literatura latină. Cum observa Elio Pasoli[9] cu îndreptățire, neotericii – în special Catullus – au făcut pași decisivi spre apariția elegiei latine ca gen autonom, cu trăsăturile sale bine diferențiate și precise. *Poetae noui* au umplut hiatul și, implicit, au făcut racordul – inexistent în poezia elenistico-alexandrină – dintre **epigramă** și **elegie**. Ceea ce a constituit, de bună seamă, și o formă manifestă de încrucișare („Kreuzung", în terminologie germană) sau interferență a speciilor poetice[10]. Prima fuziune a narativității mitologice atât de specifice elegiei elenistico-alexandrine cu egocentrismul epigramatic, preponderant erotic, bazat, cel mai adesea pe tehnica a ceea ce s-a numit monologul interior[11], are loc în perimetrul poeziei neoterice, poemul LXVIII catullian fiind exemplar în această privință[12]. Acest poem, spre a prelua cuvintele savantului italian pe care l-am urmat îndeaproape, nu doar rămâne unul dintre momentele cele mai înalte atinse de poezia catulliană, ci și constituie trecerea fundamentală, obligatorie, de la originile la dezvoltarea elegiei latine[13].

O primă concluzie

Putem vorbi de existența și, respectiv, de dezvoltarea unui gen elegiac autonom în interiorul poeziei latine numai în momentul în care suficiente creații poetice similare ca factură, tehnică și orientare literară ajung să delimiteze și să definească un perimetru al opțiunii comune și scot la iveală unitatea în diversitate

[9] *Op. cit.*, p. 20. A se vedea și Jean Granarolo, *Catulle à l'origine de l'élégie latine ?*, în volumul *L'élégie romaine*, p. 27–36.

[10] Elio Pasoli, *ibidem* (cu referințe bibliografice suplimentare).

[11] *Id., ibid.*, p. 26.

[12] *Demonstrație și argumentare*, apud Pasoli, *op. cit.*, p. 20–26; Jean Granarolo, *op. cit.*, p. 27–28.

[13] *Op. cit.*, p. 26. În cunoscuta sa monografie, *The Latin Love Elegy*. London, 1958, p. 58, Georg Luck nu ezită să numească poemul catullian în discuție prototipul elegiei erotice latine. Cf. și Jean Granarolo, *ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

a tiparelor genului. Aşadar, creaţii – respectiv, poeme – elegiace au existat şi înaintea elegiacilor augustani, postneoterici. Genul ca atare s-a constituit, însă, doar după consumarea experienţei elegiace, printr-o practică scripturală asiduă, pusă sub semnul rivalităţii concurenţiale, al competiţiei literare.

Este, incontestabil, meritul lui Jean Paul Boucher[14] de a fi propus cea mai funcţională definire (nu definiţie!) a genului elegiac în spaţiul culturii literare latine. Tocmai din unica perspectivă posibilă în acest caz, cea a matricelor, pe care evoluţia şi dezvoltarea genului în perimetrul ultimului secol republican au sfârşit prin a le scoate în evidenţă şi individualiza. Ne referim la ceea ce se poate numi, în mod exact, o definire *funcţional-tipologică* a elegiei latine.

A. MESAJUL TEXTULUI

Punctul de pornire într-o atare perspectivă îl constituie **mesajul textului** elegiac.

Încă din Antichitate, s-a observat cu uşurinţă că, deşi există numeroase interferenţe, elegia se delimitează net, ca tematică sau ca „subiecte", „conţinut" etc., de restul genurilor poetice. În primul rând de cele majore, prin demnitatea şi autoritatea conferite acestora de secolele bogatei lor tradiţii literare: epopeea şi tragedia. Inclusiv pe teren roman, delimitarea se impune cu uşurinţă, ea fiind remarcată, între alţii, de către Quintilianus (X, 1, 93) şi Tacitus (*Dial.* X, 4): elegia nu se poate confunda, arată cel din urmă, nici cu „sandaua cea înaltă" (a tragediei), *cothurnum*, şi nici cu „timbrul poemului eroic", *heroici carminis sonum*; dar nu se poate confunda nici cu genurile poetice de altă factură şi alte dimensiuni, precum înţepătoarea poezie iambică (*iamborum amaritudinem),* jucăuşa epigramă *(epigrammatum lusus*) sau fermecătoarea poezie lirică (*lyricorum iucunditatem*). Căutând elementul diferenţiator şi, în acelaşi timp, definitoriu al elegiei – latine în speţă, concurentă a celei greceşti în viziunea lui Quintilianus (*Elegia quoque Graecos prouocamus, IO,* 10,1, 93) –, Tacitus îl găseşte tocmai în conţinutul ei erotic, „lasciv", diametral opus gravităţii eroice şi sublimului tragic: sintagma utilizată în definirea specificului elegiac, *elegorum lasciuias,* vizează exclusiv tribulaţiile erosului ca materie predilectă a discursului poetic elegiac.

Dar elegiacii latini înşişi şi-au definit propria poezie ca pe una a iubirii, neavând nimic de a face, de pildă, cu tematica războinică, cu – în general – acţiunile diverşilor eroi pe câmpul de luptă ori în apropierea lui. Intitulându-şi chiar creaţia de debut *Amores*, Ovidius îşi desemna în modul cel mai explicit cu putinţă opţiunea pentru o atare tematică, opţiune reluată de-a lungul celor trei cărţi în nenumărate rânduri, sub forma unor declaraţii de fiecare dată pragmatice. Ovidius continua şi, am putea spune, exarceba o tradiţie elegiacă latină deja cristalizată,

[14] *Le style élégiaque*, în volumul citat, *L'élégie romaine*, p. 203–210. Sunt de adăugat, în afara contribuţiilor citate până acum, şi următoarele referinţe de bază în domeniu: W. Abel, *Die Anredenformen bei den römischen Elegikern* (Diss.). Berlin, 1930; M. Platnauer, *Latin Elegiac Verse*. Cambridge, 1951.

https://biblioteca-digitala.ro

câtă vreme predecesorul său, aparţinând, însă, aceluiaşi ambient literar, Propertius, îşi definea conţinutul elegiilor prin intermediul exact al aceluiaşi termen, *amores*, văzute exclusiv în calitatea lor de experienţe personale de viaţă: *Quaeritis unde mihi totiens scribantur amores* (2, 1, 1). Tot Ovidius, în cuprinsul culegerii de debut, îl integrează în tradiţia elegiei latine, ca teritoriu prin excelenţă al erosului, pe celălalt predecesor al său, Tibullus, a cărui poezie – profetizează Sulmonezul într-un poem care se doreşte un catalog al iluştilor poeţi ai veacurilor (*Am.* I, 15, aici 27–28) – va dăinui tot atâta timp cât vor exista pe lume flăcările şi săgeţile iubirii: *Donec erunt ignes arcusque Cupidinis arma, / discentur numeri, culte Tibulle, tui.* Este limpede, cum pertinent remarcă Jean Paul Boucher[15], că iubirea – adăugăm noi, în momentul afirmării poetice a ultimului elegiac augustan – devenise un fel de exclusivitate, ca temă, a genului în ansamblul său. Sau, pentru a lăsa cuvântul poetului elegiac însuşi, iubita este subiectul fericit al poemului: *Te mihi materiam felicem in carmina praebe (Am.* I, 3, 19), clamează poetul adresându-se direct Corinnei, îndemnând-o să nu-şi curme vreodată fermecătoarele ispite.

Revelatoare sunt, în aceeaşi privinţă, şi epitetele utilizate de poeţii elegiaci în autocaracterizarea propriului gen practicat. Atunci când acesta este numit direct, prin termenul consacrat preluat din greacă (*elegi, elegeia, elegia*), ca şi atunci când se utilizează, metonimic, numele conţinutului poemelor în locul numelui genului respectiv (*amores* este substituentul cel mai des întâlnit), epitetul caracterizant asociat în mod constant este *blandus*, concurat şi de derivatul substantivizat *blanditiae.* Ambii termeni, prin semantismul lor erotic specific („şăgalnic", „gingaş", respectiv „cuvinte şăgalnice", „vorbe dulci, drăgăstoase"), scot cu claritate în evidenţă faptul că, în opinia poeţilor latini, în primul rând elegiaci[16], ca şi în opinia comună, elegia este poezia care spune cuvinte de dragoste: *Blanda pharetratos Elegeia cantet amores (Rem.*, 379) poate fi considerat un vers, din nou ovidian, emblematic pentru întreaga concepţie a poeţilor elegiaci privitoare la specificul atât de evident al mesajului lor poetic.

Tot la conţinut, prin excelenţă (dar, cum vom vedea mai jos, nu şi prin exclusivitate) erotic, fac trimitere şi alte epitete – inclusiv cele exprimate prin substantive –, precum *leuis*, „uşor", „graţios", (de aici, „nepretenţios"), în opoziţie cu *grauis*, „serios", „grav", „împovărător", opoziţie a epitetelor care dublează opoziţia numelor determinate ale genurilor metonimic desemnate (*amores* vs. *bella*, de exemplu în *Am.* 3, 15, 19: *imbelles elegi*; *leuis amica*, *Rem.* 378). Epitetul

[15] *Op. cit.*, p. 203.

[16] Dar nu numai: şi Horatius, în *Carm.*, I, 33, 3, defineşte poemele elegiace prin epitetul *miserabiles*, „înduioşătoare", „care te emoţionează", „care te impresionează", epitetul vorbind aici despre efectul la receptor al acestui tip de poezie. În schimb, în sintagma *exiguos elegos* (*AP*, 77), semantismul epitetului vizează în primul rând coordonatele lui materiale, dimensiunile mai reduse în raport cu metrul epic, dar, în acelaşi timp, nu sunt excluse nici aluzii discrete la modestia nepretenţioasă conţinută de o poezie ce relatează, faşă de epos, tribulaţiile erotice individuale ale unor oameni obişnuiţi sau ale unor divinităţi surprinse în ipostaze cu mult prea omeneşti pentru condiţia lor.

https://biblioteca-digitala.ro

leuis induce şi ideea de divertisment, de facilitate, de joc, sugerează, aşadar, un context ludic, în egală măsură ca şi epitetul *lasciuia* (din *Rem.* 385: *lasciuia libera nostra est*)[17]: ambele desemnează jocurile, plăcerile iubirii, şi continuă, în această privinţă, o tradiţie deja seculară în poezia latină (preneotericul Laevius îşi intitulase în mod semnificativ culegerea de poeme erotice – polimetrice, însă, nu doar elegiace – prin substantivul compus inventat de el, grecesc pe deasupra, *erotopaegnia*, echivalent al sintagmei latine *amoris ludi*). În sfârşit, ce argument poate fi mai convingător decât acela că, în posteritatea latină aproape imediată, ultimul elegiac augustan apare caracterizat prin epitetul *lasciuus* (în text, la comparativ): *Ouidius utroque* [*Tibullo et Propertio*, n.n.] *lasciuior* (Quintilianus, 10, 1, 93).

Şi, totuşi, aşa cum notam în treacăt, mai sus, erosul nu deţine monopolul aspra elegiei latine augustane. Este suficient să parcurgem rapid cărţile elegiacilor augustani pentru a constata faptul că ele lasă loc şi altor elemente, în afara celui erotic.

Cartea I a lui Tibullus nu se confundă nicidecum cu inextinctibila pasiune a vocii auctoriale pentru Delia şi Marathus. Chiar poemul care poartă, în culegere, numărul I (foarte probabil cel iniţial, în ordinea scrierii), ne invită la o amplă, dar tot pe atât de pasionat expusă meditaţie asupra căilor de urmat în viaţă, într-o manieră deloc îndepărtată de aceea pe care – în aproximativ aceeaşi perioadă, probabil, însă, puţin mai târziu – o va adopta, la fel de programatic din punctul de vedere al alegerii unei *Weltanschauung*, Horatius în *Sat.* I, 1.

Nu mai puţin faimoasa carte I a elegiilor properţiene (intitulată încă din Antichitate, poate chiar de către autorul ei, *Cynthia Monobiblos*, „Cartea unică despre Cynthia", „O singură carte despre Cynthia") evocă nu doar o pasiune fără limite, devastatoare în ambele direcţii, dar şi o ambianţă complexă, poetică şi politică simultan, în care prind deplin contur profilurile poetului şi ale prietenilor săi.

În sfârşit, primele două cărţi din *Amores* privilegiază tematica erotică, dar nu o conţin în exclusivitate. Iar în ultima carte, a III-a, Sulmonezul nu ezită să introducă un cântec funebru, un epicediu, la despărţirea definitivă de prietenul său, Tibullus însuşi: *amor* lasă locul lui *dolor,* izvorât din sentimentul profund de *amicitia.* Nu conţine, totuşi, acest ultim cuvânt acelaşi radical ca şi *amor*? A cărui întâietate este numai aparent cedată[18].

Cărţile elegiacilor augustani descoperă, pe fondul unui interes erotic exacerbat şi persistent, o **varietate tematică** deconcertantă. Fericirea şi nefericirea în dragoste se intersectează cu diverse atitudini şi sentimente, care au drept sursă

[17] Adjectivul corespunzător, *lasciuus*, se regăseşte, nu întâmplător, în atributul acordat de Martialis tocmai unui poet elegiac, notoriu de altfel, precum Propertius (*Cynthia te uatem fecit, lasciue Properti*, VIII, 73, 5) şi, pe de altă parte, anunţă definiţia succintă pe care o va da genului Marcus Aper, unul dintre protagoniştii *Dialogului* taciteic despre oratori (*elegiae lasciuias*, X, 4).

[18] Jean Paul Boucher, *op. cit.*, p. 204.

https://biblioteca-digitala.ro

acelaşi eu auctorial: invective contra moravurilor care stau, azi, în calea împlinirii erotice, contra banului, a bogăţiei generatoare de *luxuria,* detestarea şi condamnarea războiului, a comerţului, de aici a mării, pe de o parte; poezie a căldurii prieteniei dezinteresate, a urărilor de drum bun (*προπεμπτικόν*, în termeni greceşti), a despărţirii definitive de prietenii dispăruţi (*ἐπικήδιον*, în aceiaşi termeni, de aici împrumutul latin *epicedium*), *laudes* în cinstea oamenilor, publici sau particulari, care merită din plin elogierea poetică şi înscrierea în durata memoriei, pe de altă parte; nu în cele din urmă, poezie a călătoriei şi depărtărilor, a căminului ca spaţiu ideal pentru regăsirea de sine, dar şi a câmpurilor mănoase, nu mai puţin o poezie a prezentului, a acelor *loca,* multe sacre, dedesubtul cărora ţâşneşte o istorie descinzând din zei, de unde tonul triumfal al rememorărilor marilor acte ale Istoriei romane, triumfătoare până în prezent – totul începe în versul alternant al elegiei. Pe drept cuvânt, Jean Paul Boucher[19] a numit genul elegiac „un fel de caleidoscop ce exprimă, în multiplicitatea lor, formele nenumărate ale vieţii".

Mozaicul de subiecte care este o carte de elegii augustane se recunoaşte şi la nivelul unei singure elegii. Cercetătorii scot adesea în evidenţă dificultăţile deosebite pe care le întâmpină identificarea cu exactitate a structurii compoziţionale aparţinând oricărei elegii augustane, inclusiv celor mai reduse ca dimensiuni. Varietatea tematică a culegerii / elegiei augustane este dublată şi de o **multiplicitate**, imprevizibil variabilă, **a tonurilor** adresării, relatării, căutării poetice în general. Violenţa sau, dimpotrivă, calmul şi echilibrul pasiunii dominate, nu dominante, trădarea erotică sau numai intuirea ori descoperirea ei, absenţa deliberată a întâlnirilor şi a rămânerii împreună, dispariţia, durerea, sentimentul inutilităţii oricărei încercări de revenire sau de împăcare, precum şi nenumărate alte situaţii similare provoacă o veritabilă variaţie seismică a tonalităţii adoptate, de la gingăşia şi tandreţea unui sărut până la ţipătul insultei celei mai crude.

Dacă, aşa cum am notat deja, marile teme nu constituie materia curentă a elegiei, se impune să observăm şi reversul acestei opţiuni deliberate: ocazional, elegia îşi propune şi chiar îşi permite să le abordeze. Astfel, de la Tibullus la Ovidius, există un mod elegiac de a vorbi despre război, în general, şi despre războaiele Romei, în particular, un mod elegiac de a face elogiul marilor comandanţi militari romani, de odinioară, dar mai ales de astăzi, de a relata despre diverse evenimente publice, contemporane, imediate, în sfârşit – şi mai presus de orice – de a vorbi despre Roma şi despre Augustus, deveniţi în mod neaşteptat centrul relatării, al vizunii poetice. *Amor* se converteşte firesc în reversul său: *Roma.* Care se vădeşte a nu fi altceva decât un *amor* întors spre mai înalt, spre mai sus.

Prin urmare, departe de a rivaliza cu epopeea – în special cu aceea de tradiţie latină, analistică, prin excelenţă consacrată istoriei romane –, elegia dovedeşte că ştie şi poate să abordeze marile subiecte, fie şi cu efort. Dintr-un registru modest al

[19] *Ibidem.* În continuare, autorul se întreabă retoric: „Într-un cuvânt, ce subiect nu este elegiac?"

https://biblioteca-digitala.ro

ambiţiilor, ca şi al rostirii poetice, ca *humile carmen*, ca *ars parua*, verbul elegiac poate atinge vibraţiile grandioase ale epopeii, întărindu-şi puterile printr-un sublim act de voinţă: *Surge, anima, ex humili iam carmine. Sumite uires, / Pierides: magni nunc erit oris opus*, se adresează Propertius (II, 10, 11–12) simultan elegiei pe care o scrie şi Muzelor inspiratoare: „Scoală-te suflete, cântul umil părăsind, Pieride, / Strânge-vă-ţi forţa: un nou suflu se cere acum" (traducere, Vasile Sav)[20]. Marile teme – războiul, politica, tematica „naţională", civică prin excelenţă – nu sunt, însă, nici prima, nici constanta preocupare a poetului elegiac. Dar niciunul nu a ezitat să le abordeze, fiecare în maniera sa. Ca artă a suflului redus, a unei respiraţii delicate, aşadar ca *ars parua*[21], elegia latină oferă un admirabil exemplu de conciliere a opoziţiei dintre un anumit gen şi tradiţia tematicii practicate în cadrul acestuia. Naraţiunii continue a epopeii, elegia îi substituie o serie de viziuni fragmentare, dar cu finalităţi integratoare, prin urmare propune alternativa unei prezentări discontinue, aluzive, aproape întotdeauna simbolice: este cazul, de pildă, al relatării victoriei de la *Actium* în viziunea lui Propertius (VI, 6), relatare al cărei ton şi selecţie a elementelor expuse permit ca un dat, eminamente istoric, geografic şi politic localizabil, să se topească în mit.

Acest fapt devine posibil pentru că, indiferent despre cine sau despre ce vorbeşte, despre Cynthia, Delia, Corinna sau despre porticul de la Roma al lui Apollo, elegiacul vorbeşte în numele său, prezintă un punct de vedere p e r s o n a l, strict individual, enunţă, clamează, interoghează, apostrofează şi elogiază pe cont propriu. Elegiacul se află într-un perpetuu dialog, cu Celălalt şi nu mai puţin cu sine. De aceea, concretul evenimenţial al Istoriei se topeşte în mitul unei reprezentări vizionare.

În concluzie, niciun subiect nu constituie proprietatea exclusivă a genului elegiac[22], dar, pe de altă parte, niciunul nu îi este, aprioric, refuzat, „străin".

Cel de-al doilea element care poate servi unei definiri funcţional-tipologice a elegiei latine priveşte strict **cadrul metric** sau **forma expresiei poetice**.

B. CADRUL FORMAL ŞI EXPRESIV

B.1. Cadrul metric

Putem porni şi aici de la definiţiile pe care gramaticii latini le-au oferit, elementul constant al acestora reprezentându-l referinţa la metrică[23]. Fapt care

[20] În ediţia *Sexti Propertii Opera omnia*. Ediţie îngrijită, text stabilit, cuvânt înainte, traducere în metru original şi note de Vasile Sav. Bucureşti, Editura Univers, 1992, p. 85.

[21] A se vedea definiţia conceptului, apud Andrée Thill, *Conclusions du colloque*, în volumul *L'élégie romaine*, p. 299–301.

[22] Jean Paul Boucher, *op. cit.*, p. 210.

[23] A se vedea, în acest sens, textele citate *s.u.*, în *Thesaurus Linguae Latinae* (mai jos, ThLL), col. 339–340.

https://biblioteca-digitala.ro

dovedeşte că şi elegia, asemenea epopeii, poeziei iambice sau celei lirice (prin excelenţă polimetrice), este şi poate fi definită prin utilizarea unui anumit metru. Toate definiţiile antice includ, în mod obigatoriu, referinţa la distihul care, considerat tipic elegiei (deşi nu îi aparţine în exclusivitate), i-a şi preluat denumirea: distihul elegiac. Cea mai simplă dintre aceste definiţii este următoarea: *Elegia est carmen compositum hexametro uersu pentametroque alternis inuicem positis* (Suetonius, fr. 3, p. 18, 6 apud Jean Paul Boucher[24]). Ea subliniază – fără să precizeze ordinea – alternanţa celor două hexapodii, una dintre ele (obligatoriu a doua în cadrul cuplului) fiind dublu catalectică. Aşa cum s-a arătat[25], pentru antici, distihul elegiac reprezenta o trăsătură atât de specifică genului de la care îşi preluase denumirea (de altfel, mai existau şi alte cupluri de versuri, de distihuri, în afara celui elegiac, cel mai cunoscut fiind distihul iambic, format din reunirea senarului şi a cuaternarului iambic; se adăuga distihul pythiiambic, alcătuit dintr-un hexametru şi un cuaternar iambic, ş.a.), încât, la gramaticii şi la metricienii latini[26], adjectivul *elegiacus* (*uersus*), substantivizat (fără *uersus*), desemna în primul rând distihul elegiac, dar, uneori, şi pentametrul.

Prin urmare, pentru antici ca şi pentru noi, ideea de **cuplu** se opunea total ideii de **monovers**. Dezvoltarea epică în hexametri (versul prin excelenţă eroic, *uersus heroicus*) avea loc într-o largă succesiune, monoton cadenţată, dar insuficientă, din punct de vedere semantic, ca restrângere într-un singur vers. Ideea epică depăşea de cele mai multe ori cadrul unui singur vers, unităţile de sens extinzându-se adesea dincolo de graniţa lui, formal impusă. În schimb, distihul elegiac se prezenta ca o unitate a asocierii celor două tipare formale (hexametrul şi pentametrul), permiţând sensului să se afirme în cadrul acestei unităţi, şi nu în afara ei. Distihul elegiac făcea, deci, spre deosebire de monoversul epopeii, să coincidă sensul şi metrica.

O atare unitate metrică era atât de clar percepută de către auditorul latin, încât poeţii şi gramaticii numărau şi, respectiv, considerau distihul ca un ansamblu format din 11 picioare (6+5): *Musa per undenos emodulanda pedes*, „Musa (= poezia) care se cere mlădiată pe ritmul celor 11 picioare" (Ovidius, *Am.* I, 30,). Succesiunea unui vers de şase picioare şi a altuia de cinci crea un ritm particular, resimţit ca inegal sau, metaforic, ca „şchiop": *imparibus numeris* (*ibid.*, 3, 1, 37), „cu măsuri inegale"; *imparibus uecta Thalia rotis* (*AA*, I, 264), „Thalia, purtată de-un car cu număr inegal de roţi"; *disparibus / / rotis* (*Pont.*, 3, 4, 86), „cu roţi nepereche"; *imparibus modis* (*ibidem*, 4, 16, 38) , „în ritmuri inegale". Acelaşi poet îşi defineşte genul practicat subliniind tocmai disimetria ritmului ca trăsătură majoră, dar şi ca sursă a unei armonii refuzând monotonia prin disparitatea elementelor asociate: *Carminis hoc ipsum genus impar, sed tamen apte / iungitur herous cum breuiore modo* (*Am.*, 2, 17, 21–22), „Felul însuşi, acesta [este], de

[24] *Ibidem*, p. 204; în terminologia autorului, distihul se numeşte dactilic, formulare în egală măsură incompletă ca şi cea tradiţională.

[25] Jean Paul Boucher, *op. cit.*, p. 207.

[26] ThLL, *s.u.*, col. 340, 27 sqq.

https://biblioteca-digitala.ro

poezie inegală, dar, totuşi, armonios / se leagă eroicul [vers] de un ritm mai scurt". *Genus impar,* distihul inegal, rămâne, în viziunea poetului latin care l-a ilustrat până la identificare, exemplul tipic pentru ceea ce romanii numeau *concordia discors*, „armonia dizarmonică".

B.2. Tonalitatea

Armonia rezulta, pentru Ovidius, şi din alăturarea, oximoronică am spune, ca şi în cazul sintagmei de mai sus, a două direcţii tonale: prima, aparţinând hexametrului, este una ascendentă, cealaltă, aparţinând pentametrului, sugerează ideea unei coborâri ritmice. Iată cum analizează, tot în *Amores* (I, 1, 27), poetul elegiac juxtapunerea oximoronică de ritmuri oferită de elegie: *Sex mihi surgat opus, numeris, in quinque residat,* „Lucrarea-mi [poetică] să se înalţe în cele şase cadenţe, să coboare înapoi în cele cinci".

Această frapantă inegalitate ritmică i-a permis, în numeroase rânduri, lui Ovidius să îşi reprezinte, algoric, genul poetic preferat încă de la debut sub înfăţişarea unei fete tinere graţioase, dar cu picioarele uşor inegale, de unde un mers aparte, mai săltat, cu un farmec atrăgător. Iată, de pildă, următorul pasaj: *Venit odoratos Elegeia nexa capillos / et, puto, pes illi longior alter erat* (*ibidem*, 3, 1, 7–8), „Îmi ieşi în cale Elegeia, cu cosiţele parfumate strânse la spate / şi, cred, unul din picioare îi era puţin mai lung"; acest defect, remarcă poetul în finalul abia creionatului tablou alegoric, era, de fapt, unul dintre farmecele ei: *et pedibus uitium causa decoris erat* (*ibidem*, 10).

B.3. Limbajul elegiac

Dincolo de infinitatea potenţială a tematicii elegiace, în centrul căreia se plasează, totuşi, galaxia erosului, dincolo şi de estetica particulară a tiparului metric, genul elegiac s-a individualizat în raport cu alte genuri şi specii poetice printr-un *modus loquendi*, printr-o **rostire** sau **vorbire** aparte, printr-un *stilus* propriu, într-un cuvânt, printr-un limbaj specific. Această *elegiaca elocutio* constituie, şi în opinia noastră, cel de-al treilea element funcţional definitoriu al genului de care ne ocupăm.

Aprecierea generală a calităţilor pe care se impune să le întrunească vorbirea poetică elegiacă rezultă, în modul cel mai sintetic, din caracterizările succesive pe care le elaborează Quintilianus pentru cei trei poeţi elegiaci latini reprezentativi în capitolul amintit (10, 1, 93) din *Institutio oratoria.* Întâlnim acolo un veritabil canon[27] al genului practicat de romani, fiecare dintre cei trei poeţi – între care lui Tibullus i se acordă o disputată întâietate – bucurându-se din partea lui Quintilianus

[27] Termenul aparţine aceluiaşi Boucher, *op. cit.*, p. 206.

https://biblioteca-digitala.ro

de câte o succintă caracterizare. Pe primul loc între calităţile apreciate se situează fineţea şi eleganţa expresiei elegiace tibulliene: *Elegia cuius mihi tersus atque elegans maxime uidetur auctor Tibullus /.../*, „Elegia, al cărei întemeietor mi se pare, indiscutabil, finul şi elegantul Tibullus /.../". Celorlalţi li se recunoaşte erudiţia (*cultus*), farmecul (*iucundus*) şi, nu mai puţin, senzualitatea (*mollis*) – toate atribute aplicate direct poeţilor în cauză, în fapt vorbirii lor particulare, vocilor lor poetice distincte fiecare în felul său.

Elocuţia poetică bogată şi variată, „graiul" îmbelşugat, niciodată sărăcit de savoare, este remarcabil evidenţiat ca o trăsătură caracteristică elegiei şi de către contemporanul lui Quintilianus, Martialis, cu referire la creaţia lui Propertius, pe care o califică (procedând exact ca şi autorul *Educaţiei oratorice*, prin ataşarea epitetului caracterizant direct la numele poetului) prin intermediul adjectivului *facundus*, „elocvent", „frumos şi bine vorbitor": *„Cynthia" facundi carmen iuuenale Properti, / accepit famam, non minus ipsa dedit* (XIV, 189), *„Cynthia*, volumul tineresc de versuri al frumos vorbitorului Porpertius, s-a bucurat de faimă, şi ea însăşi nu mai puţin a provocat-o". Propertius este numit *facundus*, deci printr-un epitet care pune în rezonanţă o calitate poetică apreciată de Martialis – ca şi de Quintilianus – drept primordială: uşurinţa vorbirii[28]. Trecerea în revistă a lui Quintilianus şi aprecierile, fie şi fugitive, ale lui Martialis se întemeiază, în egală măsură, pe studierea calităţilor expresiei literare, *copia dicendi*, pe elocuţia poetică, altfel spus pe ceea ce se numeşte îndeobşte factorul **stil.**

Am remarcat mai sus faptul că distihul constituia, pentru o astfel de poezie, o ideală dublă unitate: de metru şi de sens. Într-adevăr, din punctul de vedere al vorbirii poetice, distihul reprezenta acea unitate simplă (pe care doar strofele, construcţii mult mai elaborate şi indiscutabil mai complexe, o puteau atinge), în interiorul căreia cuvintele se ciocneau şi se înlănţuiau, în care imaginile uneori se completau una pe cealaltă, alteori se confruntau. Sensul unităţii stilistice a distihului, clar percepute de către auditorul – şi, cu atât mai mult, de către lectorul – latin , îi permitea poetului să trateze acest grup minimal de versuri ca pe un întreg şi să dispună în interiorul lui de cuvinte într-o manieră cu totul deosebită nu numai de proză, ci şi de uzajele specifice epopeii sau poeziei lirice propriu-zise.

La acest nivel, al cuvintelor, ca entităţi autonome sau complementare, se pot remarca şi, efectiv, frapează procedee preponderent sintagmatice, precum combinările (asocierile) şi disjuncţiile, simetriile şi opoziţiile, jocul cezurilor în hexametru şi, respectiv pentametru. Graţie tocmai cezurilor, distihul se fracţionează în 4 elemente de bază, în acelaşi timp unite şi separate, numărul lor putând creşte dacă hexametrul recurge, în locul monocezurii (pentemimera), la dubla cezură sau la dubla cezurare.

[28] Jean Paul Boucher, *ibidem*, ne reaminteşte definiţia exactă, inclusiv din perspectivă etimologică, a termenului la Varro (LL, VI, 7, 65): *Qui facile fantur, facundi dicti*, „Cei ce vorbesc uşor sunt numiţi *facundi*".

https://biblioteca-digitala.ro

În interiorul celor 4 subunităţi de bază, cuvintele se pot plasa şi grupa într-o anumită ordine, prin jocul asocierilor şi disocierilor părţilor de vorbire. Cele de acelaşi fel se pot grupa într-o subunitate, cele de tip diferit într-o altă subunitate: în acest fel, nu numai cezura, ci şi natura cuvintelor separă subunităţile între ele. S-a remarcat[29], de pildă, că, în hemistihul I al hexametrului, elegiacii grupează de preferinţă epitetele (prepoderent adjectivale), în timp ce al II-lea este rezervat substantivelor determinate, ca în exemplul următor: *pomosisque ruber // custos ponatur in hortis* (Tibullus I, 1, 17), unde verbul, poziţionat cel mai adesea în hemistihul secund, asigură echilibrul versului. Printr-o atare dispunere, poeţii obţin numeroase efecte: fie întărirea sensului, prin acumularea detaliilor complementare, de unde o forţă descriptivă sporită, fie explozia lui, prin alianţa oximoronică a contrariilor, a termenilor opuşi (ca într-un alt exemplu[30], de data aceasta properţian: *Libera iam duris // cotibus Andromede*, I, 3, 4). Prezenţa numelui mitologic în al doilea hemistih al hexametrului, respectiv al pentametrului, tinde a deveni la elegiacii augustani o obişnuinţă şi se observă încă din elegia catulliană: mitologie, istorie, geografie, cu un singur cuvânt, erudiţie în bună tradiţie alexandrină îşi află cel mai bine locul în unitatea restrânsă a distihului elegiac.

Evident, suntem departe de a epuiza variantele topice posibile şi inventariabile. Practic, infinite combinaţii sintagmatice stau la dispoziţia poetului elegiac. Simetrii, antisimetrii, încrucişări, izolări – un autentic arsenal topic serveşte cauza expresivităţii mesajului, creând un nou tip de ritm, suprapus celui propriu-zis, metric al elegiei: l-am numi ritmul lexical. De pildă, izolările constituie un procedeu de mare efect: determinatul şi determinantul, respectiv substantivul şi adjectivul-epitet, sunt separaţi unul de celălalt, dar nu la întâmplare, ci izolaţi la sfârşitul câtei unei subunităţi, şi anume fie epitetul la sfârşitul hemistihului I şi substantivul la sfârşitul hemistihului al II-lea, fie invers, fie în hemistihurile III şi IV (în poziţie interşanjabilă). Se creează, astfel, o muzicalitate aparte în cadrul aceluiaşi vers, graţie cuplului lexical, aşadar, o muzicalitate semantică. Ea este dublată, adesea, de repetiţia unui sunet sau a unui grup de sunete la finală de cuvânt, de unde impresia de rimă interioară (mai ales la pentametru, unde picioarele catalectice sunt purtătoare de accent), înainte de cezură sau după ea, deci se poate cu uşurinţă percepe şi muzicalitatea propriu-zisă, cea a sonorităţii ritmico-timbrale:

Diuitias alius // fuluo sibi congerat auro
et teneat culti // iugera multa soli.

(Tibullus I, 1, 1–2)

[29] Detalii apud Jean Paul Boucher, *ibidem*, p. 208–209.
[30] Citat *ibidem*, p. 208.

https://biblioteca-digitala.ro

Propertius oferă, de asemenea, exemple în care repetarea grupului de sunete depăşeşte cadrul unui singur vers (hexametru sau pentametru), tinzând să se propage, chiar să se generalizeze la nivelul distihului:

Cynthia prima suis // miserum me cepit ocellis
contactum nullis // ante cupidinibus.

(I, 1, 1–2)

Graţie atâtor variante de poziţionări, de alianţe şi de separări între cuvinte, vom trage concluzia că vorbirii poetice elegiace îi sunt inalienabile aceste suple combinaţii metrico-accentuale, formule simultan conjunctive şi disjunctive, cuplate sau nu cu asonanţe, uneori aliterative (combinaţiile sunetelor alcătuitoare de cuvinte), şi, deloc în ultimul rând, cu dansul accentului metric, acesta din urmă întărindu-l sau, dimpotrivă, anulându-l pe cel „natural", propriu-zis, al cuvântului ca atare. Toate aceste procedee combinatorii sunt utilizate cu atâta frecvenţă, încât le putem considera o trăsătură fundamentală a elocuţiei elegiace sau, cum excelent notează acelaşi Boucher[31], a muzicii elegiace.

Pe o poziţie aparte în cadrul limbajului poetic elegiac se situează **lexicul**.

Cuvintele, deşi elegia latină este indiscutabil un joc cu ele, poartă sensuri, sunt vehiculele mesajului poemului în ansamblu, nu doar ale unui vers ori altul. Lexicul reprezintă un element decisiv şi distinctiv, la rândul lui, al genului, respectiv – în termenii lui Jean Paul Boucher[32] – al stilului elegiac.

Se remarcă, în primul rând, o atentă selecţie lexicală în funcţie de opţiunea tematică. O preponderenţă semnificativă capătă lexicul r e l i g i o s. Acesta exprimă, în raport cu diverse realităţi erotice, o paletă foarte nuanţată de sentimente adresate zeilor, de la rugăciuni, jurăminte şi dorinţe arzător de îndeplinit până la imprecaţii sarcastice. Lor li se adaugă evocarea riturilor şi a sărbătorilor, rustice sau urbane, fapt care reprezintă şi o marcă a alexandrinismului de tip callimacheic, bazat pe evocări magico-religioase, adeseori stranii. În sfârşit, tot unei tradiţii literare de sorginte elenistică i se datorează şi prezenţa inventarului – respectiv, a lexicului corespunzător – de tip m i t o l o g i c, conex celui propriu-zis religios.

Prin urmare, lexicul poeziei elegiace este determinat direct de tematica acesteia. Vocabularul e r o t i c, în consecinţă, este firesc să intre în elegia latină pe deplin în drepturile sale. În funcţie de motivele erotice abordate, un anumit tip de vocabular erotic devine dominant. De exemplu, într-o elegie a aşteptării şi a implorării, cum este cea care utilizează atât de cunoscutul motiv al „uşii închise" (*παρακλαυσιθύρον*, în terminologia greacă, „cântec în faţa uşii inchise"), este de aşteptat ca termenii din sfera pragului şi a uşii, precum *limen, postes, fores, ianua*,

[31] *Op. cit.*, p. 209.
[32] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

sau din aceea a închiderii (*claudere*, cu derivaţi, dar şi cu sinonime), să apară mult mai frecvent decât alţii. În funcţie de contextul specific unei elegii sau alteia, se poate vorbi de un lexic erotic complex, alcătuit din subansambluri adesea conexe şi/sau interferente, pe care le putem numi vocabulare erotice speciale, centrate în jurul unui concept dominant: un vocabular al aşteptării, un altul al dorinţei (pe diferitele ei trepte), un vocabular al refuzului, altul al disprețului, al indeciziei, al separării, al disperării, ş.a.m.d.

De asemenea, studiul lexicului (erotic, în primul rând, dar şi general, al elegiei latine augustane) va indica şi procedeele formării şi utilizării cuvintelor în limbajul elegiac. Se ştie că tuşa elegiacă este marcată de câteva procedee caracteristice, prin frecvenţa şi natura lor, chiar dacă nu întotdeauna exclusive: diminutivarea substantivelor şi, nu mai prejos, a adjectivelor, repetarea savantă, am numi-o contrapunctică, a anumitor termeni, alternanţa lor (*uariatio*, gr. *ποικιλία*) de tip sinonimic şi conotativ, prevalenţa, în anumite contexte, a unor sintagme cu aspect formularistic (de tipul *primus qui* sau *felix qui*), care reprezintă, în ţesătura elegiei, suportul solid al unei dezvoltări de anvergură oratorică sau, în alte cazuri, un modul de tranziţie. De bună seamă, şi multe alte procedee. Toate acestea rămân marca unui „stil", a unei elocuţii poetice particulare, tipice, traducând nota implicativă, sentimentală şi afectiv-personală a mesajului elegiac.

Fiind purtătoare a unei expresii eminamente personalizate, elocuţia elegiacă privilegiază, cum am menţionat deja în treacăt, dialogul ca strategie locuţionară. De unde amploarea pe care o iau apostrofele, gramatical exprimate prin persoana a II-a a diverselor moduri verbale, precum şi prin intermediul vocativului. Spre exemplu, prima elegie tibulliană (I, 1) se înfăţişează ca o succesiune de adresări, într-o veritabilă apostrofă-cascadă: către cititori, către zeiţa Ceres, către zeii Lares, apoi către hoţi şi lupi, cu revenire la zei în general, pentru ca, în final, după o adresare către Messalla, poetul să nu mai aibă cuvinte decât pentru Delia, chemată să asiste la ipotetica moarte a poetului, şi pentru iubirea lor. Uneori, adresarea se transformă în interpelare (inclusiv violentă), alteori ea îmbracă tonul cald, reverenţios, al invocaţiei.

E limpede că poetul elegiac se adresează. Altora, ca şi lui însuşi, într-un dialog, în acest caz, al dedublării. Elegiacul vorbeşte cu oricine: cu mitologia, cu abstracţiunile personificate (Roma, de exemplu), cu Istoria. Elegia se converteşte într-un stil al persoanei a II-a, care în egală măsură îl angajează şi îl exprimă pe poet. Retorica elegiei este la fel de complexă, mai densă, însă, ca aceea a unui discurs juridic sau politic. Descifrarea ei se află, încă, abia la început.

CONCLUZIE FINALĂ

Prin urmare, o definire funcţională a elegiei antice clasice, în varianta ei cea mai apropiată de orizontul modern de aşteptare – elegia latină, în speţă augustană –, evidenţiază o estetică proprie, multiplă şi complexă. Estetica poeţilor augustani –

https://biblioteca-digitala.ro

nu doar a celor elegiaci – este una a admirației[33], a căutării frumuseții multiforme și a ideii de frumos. Este firesc ca estetica elegiei să caute și ea și să facă ecoul unui astfel de proiect ideal, încorporând în cuvinte și în imaginile făurite prin ele zborul spre un țel foarte înalt. Simbolic exprimat prin numele de „Muză" (lat. *Musa,* termen grecesc naturalizat la Roma), acest țel exprimă cel mai bine tensiunea poetului elegiac, ambiția și aspirația lui, sublime, de a atinge sferele cele mai de sus ale creației spirituale[34].

EDIȚII

Pentru autorii latini, poeți și filologi, citați în studiul de față, au fost utilizate diverse ediții, dintre care le menționăm pe cele care urmează:

1) *Grammatici Latini* ex recensione H. Keili. I–VI. Hildesheim, 1961 (reeditare).

2) Horatius:
F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1959 (ed. a VI-a);
D. R. Shackleton Balley, Stuttgart, Teubner, 1985.

3) Martialis:
H. J. Izaac, Paris, Les Belles Lettres, I–III, 1930–1933;
L. Friedländer, Amsterdam, 1967.

4) Ovidius:
H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1930;
E. J. Kenney, Oxford, 1961;
J. André, Paris, Les Belles Lettres, 1977;
J. A. Richmond, Leipzig, Teubner, 1990.

5) Propertius:
H. E. Butler, E. A. Barber, Oxford, 1933; 1960 (ed. a II-a);
M. Schuster, F. Dornseiff, Leipzig, Teubner, 1958.

6) Quintilianus:
J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975 (I), 1980 (II);
M. Winterbottom, Oxford, 1970 (I–II).

7) Suetonius:
G. Brugnoli, Leipzig, Teubner, 1963 (*De grammaticis et rhetoribus*);
A. Rostagni, Torino, 1944 (reeditare, 1964).

8) Tacitus:
A. Gudeman, Leipzig, Teubner, 1914 (ed. a II-a);

[33] Id., *ibid.*, p. 210.

[34] Andrée Thill, *Conclusions du colloque*, în volumul *L'élégie romaine*, p. 300. Revenind la chestiunea cu care am deschis însemnările de față, aceea a definirii și a definiției genului elegiac, notăm concluzia autoarei, care se întreabă retoric: Cum să definim elegia, altfel decât ca un stil, ca o *ars parua*, adică expresia unui punct de vedere individual asupra a nenumărate subiecte și teme – sau, cu un singur cuvânt, „un gen deschis"? (p. 301).

https://biblioteca-digitala.ro

A. Michel, Paris, P.U.F., 1962.
9) Tibullus:
M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, 1950 (ed. a III-a);
F. W. Lenz, Leipzig, Teubner, 1964.

DE NOUVEAU SUR LES ORIGINES, LA CONSTITUTION ET LES TRAITS DE L'ÉLÉGIE LATINE

Résumé

Notre étude se propose en premier lieu de reprendre la question, d'ailleurs bien discutée au commencement du siècle passé, de l'élégie latine. En se fondant sur la thèse de Felix Jacoby (1905), complétée par celle de Pierre Grimal (1980), notre analyse tente, en second lieu, une définition à la fois typologique et fonctionnelle du genre élégiaque chez les Latins. Les repères fondamentaux en ce qui concerne le contexte culturel de l'apparition de l'élégie latine restent l'élégie grecque de l'âge alexandrin, d'un côté, et la tradition épigrammatique latine, de l'autre. Il faut y ajouter le lyrisme dramatique d'inspiration grecque et cultivé (la comoedia palliata) et aussi les parties lyriques supposées par les formes variées du théâtre populaire latin et italique (uersus Fescennini, satura, fabula Atellana), quelquefois de souche grecque (mimus). Le contenu extrêmement diversifié de l'élégie latine, d'une part, avec la dominance de la thématique érotique, et, en contraste, la forme pratiquement fixe de l'élégie, du point de vue métrique, mais en opposition avec sa variété tonale et stylistique, de l'autre part, constituent les traits essentiels d'un genre littéraire antique qui, grâce à son esthétique spécifique, ne cesse jamais de captiver le lecteur moderne.

Mots-cléf: multiplicité, variété, modernité.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MARIANA FRANGA

LIRISMUL POLIMETRIC LAEVIAN

Deşi păstrat şi transmis în condiţii destul de precare, lirismul latin preneoteric poate fi intuit, în bogăţia sa tematico-stilistică, graţie fragmentelor aparţinând operei – pe care avem toate motivele să o considerăm absolut remarcabilă – a lui Laevius[1]. Nici măcar numele poetului nu ne este cunoscut în întregime: va fi fost *Laevius* un *cognomen* sau – mult mai puţin probabil – un *nomen gentilicium*? Cât despre *praenomen,* nu există absolut nicio informaţie. Singura care a putut fi pusă la contribuţie a fost aceea a lui Suetonius. În *De grammaticis et rhetoribus* (3, 5–6), faimosul biograf ne spune că Lutatius Catulus avea un libert, pe nume Lutatius Daphnis, care a profesat, în aceeaşi perioadă ca şi fostul său stăpân, ştiinţa gramaticii. De aici s-a tras concluzia că Laevius a fost una şi aceeaşi persoană cu libertul lui Catulus, că a fost profesor la Roma şi, în sfârşit, că trebuie identificat cu acel poet numit de scholiastul Porphyrio (în comentariile sale la Horatius, *Carmina,* 3, 1, 2–4) Laevius Melissus[2]. Ultimii ani ai secolului al II-lea a. Chr. şi, cel mai probabil, primul sfert de veac următor constituie perioada, unanim acceptată azi[3], în care trebuie să plasăm viaţa şi activitatea acestui poet, care a premers şi a făcut posibilă manifestarea primului curent literar – în deplina accepţiune a termenului – din cuprinsul poeziei latine, neoterismul[4].

[1] Ca referinţe fundamentale în bibliografia de ansamblu dedicată poeziei laeviene rămân două studii ale regretatului Jean Granarolo: *D' Ennius à Catulle. Recherches sur les antécédents romains de la „poésie nouvelle*, Paris, 1971; *L'époque néotérique ou la poésie romaine d' avant-garde au dernier siècle de la République (Catulle excepté)*, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3. Berlin–New-York, 1973, p. 278–360. A se vedea şi: Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, I–II, Paris, 1952; Emmanuele Castorina, *Questioni neoteriche*, Firenze, 1968.

[2] Pierre Grimal, *Literatura latină.* Traducere de Mariana şi Liviu Franga. Note suplimentare şi cuvânt-înainte de Liviu Franga. Medalion bibliografic *Pierre Grimal* de Eugen Cizek, Bucureşti, 1997, p. 190. Originea greacă a personajului nu este câtuşi de puţin exclusă.

[3] Id., *ibid.*; id., *Le lyrisme à Rome,* Paris, 1978, p. 84. Totuşi, după P. G. Mc C. Brown, *The Date of Laevius*, *Liverpool Classical Monthly,* 5 (1980), p. 213, opera lui Laevius ar data din jurul anilor 140 a. Chr. Spre deceniul cuprins între 140 şi 130 (pentru naşterea poetului) înclină, pe baza interpretării versurilor laeviene din fragmentul 23 Traina, transmise prin Aulus Gellius, 2, 24, 7–8, Anna Maria Tempesti, *Un commensale a sorpresa e due date in Levio, Civiltà classica e cristiana,* 9 (1988), p. 7–25.

[4] A se vedea şi P. Magno, *La poesia di Levio*, „Sileno", 8 (1982), p. 57–67; (col.) *Disiecti membra poetae. Studi di poesia latina in frammenti.* A cura di Vincenzo Tandoi. Foggia, I (1984), II (1985), III (1988), aici vol. II, p. 59–78, 79–92 şi 93–105; Anna Maria Tempesti, *Osservazioni metrico-stilistiche su Levio*, „Studi e ricerche dell' Istituto di civiltà classica, cristiana, medievale, VII (1986), p. 181–199. Şi Alessandro Perutelli, *Spunti dalla lirica di Levio*, „Annali dell' Istituto universitario orientale di Napoli". „Dipartimento di Studi del mondo classico e del Mediterraneo antico", Sezione filologico-litteraria, 12 (1990), p. 257–268, scoate în evidenţă faptul că Laevius nu face decât să anunţe reînnoirea limbajului poetic, reînnoire ce va fi realizată, în mod decisiv şi definitiv, de către „poeţii noi".

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 105–112

https://biblioteca-digitala.ro

Cele circa 30 de fragmente transmise sub numele lui Laevius – însumând aproximativ 60 de versuri, inegale ca dimensiuni, de la un cuvânt până la 3-4 versuri, în general foarte scurte –, fragmente la care se adaugă titlurile anumitor poeme (sau culegeri?)[5], revelează o surprinzătoare tehnică poetică, întemeiată pe virtuozitate, pe capacitatea – neintuită la poeţii epigramatişti, care optaseră pentru o formulă metrică relativ convenabilă prin simplitatea ei – de a stăpâni şi mânui fără ezitare chiar şi cele mai sofisticate ritmuri ale lirismului grec.

Tocmai această capacitate a fost surprinsă de către comentatorii târzii, în cazul de faţă Porphyrio, amintit mai sus. Adnotând faimosul pasaj din *Carmina*, unde Horatius declară, fără ezitare, că a fost primul poet latin care a îmbrăcat ritmurile lirice greceşti în haină latină, alcătuind poeme *prius non audita*, Porphyrio declară, pe bună dreptate, că poetul venusin l-a omis intenţionat pe Laevius: şi acesta a compus versuri lirice, totuşi, notează Porphyrio, nu în deplină conformitate cu normele poeziei greceşti respective. Laevius, prin urmare, după cum s-a arătat[6], trecea în şcolile gramaticilor romani drept primul poet liric latin, un veritabil *inuentor* al genului.

Opinie în acelaşi timp – este evident – adevărată şi falsă[7].

Adevărată, în măsura în care afirmaţia lui Porphyrio se referea numai la ritmurile lirice eoliene, într-adevăr nemaiîncercate de vreun poet latin până atunci[8]. Falsă, dacă ţinem cont de faptul că poezia lirică non-dramatică era cunoscută şi practicată la Roma de peste (cel puţin) o jumătate de secol, în primul rând datorită lui Ennius, autorul culegerii intitulate *Sota* (de la numele poetului elenistic Sotades din Maroneia, creatorul versului liric care îi poartă numele), dar şi al poemelor înglobate sub titlul *Saturae* şi cultivând, ca principiu constitutiv am spune, polimetria (ritmuri trohaice, iambice, hexametri, distih elegiac, vers saturnin). La rândul său, Accius însuşi – în cazul în care admitem o diferenţă de câteva (poate unul sau două) decenii între el şi epoca afirmării lui Laevius – a compus două cărţi de versuri sotadice, în continuarea direcţiei inaugurate de predecesorul său.

Se poate vorbi, efectiv, de o tradiţie a poeziei lirice în spaţiul latin al secolelor II – I a. Chr. Căci, aşa cum s-a demonstrat printr-o minuţioasă analiză[9], Laevius recurge, la rândul său, la prosodia şi metrica arhaică, plautino-enniană, pe care succesorii preneotericului, în primul rând poeţii augustani, o vor repudia[10]. De la Ennius la Laevius, linia tradiţiei lirice latine non-dramatice se relevă neîntreruptă. În acelaşi timp, poetul preneoteric reuşeşte să impună – în pofida alegaţiilor lui Porphyrio, care îl compară pe Laevius numai cu Horatius – o mult mai vizibilă rigoare metrică ritmurilor lirice greceşti adoptate, o „disciplinare" a lor în raport cu realizările în acelaşi domeniu ale precursorilor[11].

[5] După Pierre Grimal, *Le lyrisme*, *ibidem*.
[6] Id., *ibid*.
[7] Id., *Literatura latină*, *ibidem*.
[8] Cf. şi Jean Granarolo, *D'Ennius à Catulle*, p. 46–48.
[9] Efectuată în primul rând de Jean Granarolo, *op. cit.*, p. 27–29.
[10] Pierre Grimal, *Le lyrisme*, p.85.
[11] Id., *ibid*.

https://biblioteca-digitala.ro

După cum rezultă din analiza fragmentelor – cu atât mai mult devine regretabilă pierderea, practic definitivă, a ansamblului operei –, Laevius oferă cea mai mare bogăţie de metri lirici în poezia latină de până atunci, cel puţin în stadiul actual al cunoştinţelor noastre: atât versuri utilizate de către predecesorii săi, greci sau romani, în secţiunile lirice ale teatrului (tragedie, comedie, mim), precum, de exemplu, septenarul trohaic, vers ce îşi păstrează, în pofida utilizării sale scenice, un marcat caracter popular[12], cât şi versuri – unele nepracticate încă în poezia latină – specifice compoziţiilor lirice propriu-zise, non-dramatice (tipare anacreontice, ionice, iambi şi choliambi, falecieni etc.). Peste tot, stăpânirea acestei metrici alambicate, chiar sofisticate, este sigură, deplină. Ea atinge, am spune, perfecţiunea într-un poem, situat – pe cât se pare – la sfârşitul culegerii[13] şi intitulat *Phoenix*, de la numele celebrei păsări mitologice. Din fericire, ni s-au păstrat 8 versuri din acest poem, şi este cel mai lung fragment laevian pe care îl posedăm.

Phoenix ne apare ca o noutate absolută în lirica latină. Este, în stadiul de astăzi al informaţiilor de care dispunem, primul poem figurativ. Versurile sale, inegale ca dimensiuni, conturau forma păsării, cu aripile desfăşurate. Modelul unui astfel de poem „desenat" este, fără nici cea mai mică îndoială, alexandrin, găsindu-şi diverse analogii sau chiar corespondenţe în lirica figurativă elenistică[14]. Trebuie precizat, însă, faptul că între „desenul" configurat de versuri şi succesiunea ritmică a acestora există raporturi extrem de precise. Nimic nu este lăsat la întâmplare, versul – un alambic de ionici minori, în contiguitate şi în succesiune alternantă cu anacreontici şi ioni majori – mulându-se, dacă putem spune aşa, după necesităţile formei grafice, după silueta imaginii. Ritm şi linii, sunete şi imagine se cer şi se sprijină, unul pe celălalt, se întrepătrund osmotic, se topesc într-o singură substanţă, a poeziei.

Ideea de amestec domină, de altfel, întreaga culegere. Amestec savant – unii l-au calificat chiar preţios[15], am spune mai curând manierist – de ritmuri, imagini şi tonalităţi, astfel încât, pe bună dreptate, impresia lăsată de forma în care ni s-au

[12] Id., *Literatura latină*, p. 190. Acelaşi autor (*Le lyrisme*, p. 85–86) ne reaminteşte faptul că septenarul trohaic fusese folosit pe larg în primele cărţi de *Satire* ale lui Lucilius, contemporanul lui Lutatius şi al celorlalţi preneoterici accieni.

[13] Informaţia provine de la gramaticul Charisius (288K), în legătură cu care se află detalii suplimentare apud Pierre Grimal, *Literatura latină*, *ibid.*

[14] Detalii apud Jean Granarolo, *D'Ennius à Catulle*, p. 81–83. Întrucât domeniul poeziei figurative este relativ puţin cunoscut, ne permitem să oferim cititorului câteva repere bibliografice din ultimele decenii: *Text als Figur. Visuelle Poesie von der Antike bis zur Moderne /.../*, herausgegeben von Jeremy Adler und Ulrich Ernst, Weinheim VCH, *Acta humaniora*, 1987; Nicole Marie Mosher, *Le texte visualisé: le calligramme de l'époque alexandrine à l'époque cubiste*, Berne, Lang, 1990; Ulrich Ernst, *Carmen figuratum. Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprüngen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Köln, Bohlau, 1991; Giovanni Polara, *Le parole nella pagina: grafica e contenuti nei carmi figurati latini*, în „Vetera Christianorum", 28 (1991), p.291–336 (referinţele abordează cu precădere poezia latină târzie, a lui Optatianus Porphyrius şi Fortunatus); *Motiv und Motivation*, herausgegeben von Peter Neukam, München, Bayerischer Schulbuchverlag, 1993 (*carmina figurata* în Antichitatea clasică).

[15] Cf. Pierre Grimal, *Le lyrisme*, p. 87.

https://biblioteca-digitala.ro

transmis *Erotopaegnia* (foarte asemănătoare, credem, celei originale, concepute de Laevius) s-a afirmat[16] că este aceea a unor *saturae,* lirice însă.

Şi în cazul poeziei laeviene putem vorbi de predominanţa absolută a tematicii erotice. Această tematică utilizează, însă, drept cadru nu relaţiile umane obişnuite, personalizate auctorial prin intervenţia poetului sau prin transformarea lui în „protagonist", ci vârsta mitologică a omenirii, timpul şi spaţiul legendelor greceşti – singurele, de altfel, intrate până atunci în poezia latină. Poemele care alcătuiesc *Erotopaegnia* aveau ca titlu, fiecare, numele unei eroine sau al unui erou rămas celebru, în divese cicluri mitologice, prin aventurile erotice intense, palpitante, unele dintre aceste aventuri fiind cunoscute încă din *Iliada.* Este cazul poemului care se intitula *Protesilaudamia.* Episodul (sau episoadele) care vor fi format conţinutul unui alt poem, *Sirenocirca,* îşi găsise(ră) o primă prelucrare în *Odiseea.* Alte titluri evocă abordări dramatice ulterioare, în diverse variante de tragedii greceşti sau latine, la Euripide, la Ennius sau la alţi autori: *Helena, Alcestis, Ino, Adonis, Centauri.* Toate aceste „teme", provenind din variate cicluri mitologice, au fost alese de către poetul latin tocmai datorită – sau, poate, numai datorită – faptului că aveau un conţinut exclusiv erotic. Singurul care îl interesa pe poet, dovadă însuşi titlul culegerii, în cadrul căruia termenul marcat este şi primul.

Gramaticii latini ne-au transmis numai aceste titluri. Este posibil să fi existat şi altele. Rămâne, totuşi, o simplă ipoteză. Ce putem deduce din succesiunea lor? Oare, după modelul atâtor poeţi elenistici, se va fi mulţumit Laevius să nareze, în versuri, feluritele variante ale episoadelor mitologice în cauză, contribuţia sa constând, în acest caz, în crearea unei atmosfere adecvate ori în nuanţarea analizei psihologice ori, poate, într-o mai pregnantă reliefare a virtuţilor expresiei? Este evident că răspunsul nu poate fi dat cu certitudine. În ultima privinţă, cercetătorii fragmentelor laeviene au evidenţiat pasiunea autorului pentru un lexic foarte căutat, preţios şi alambicat, amintind vag de inepuizabilele, dar suculentele creaţii plautine[17]. Atari raritâţi lexicale apar traversate, însă, la Laevius de o savoare graţioasă aparte, produs al unui joc de sonorităţi şi ecouri ce exploatează remarcabil virtuţile străvechiului *carmen* latin: *amoris altrix* (epitet apozitiv aliterant al zeiţei Venus, invocată într-o manieră care, în mod aparent surprinzător, îl anunţă pe Lucretius), *genetrix cupiditatis* (filiaţia Laevius–Lucretius ne pare, aici, irefutabilă), *hilarula* (un alt epitet teonimic atribuit aceleiaşi Venus şi creat prin derivarea diminutivală a unui adjectiv destul de rar întâlnit, procedeu care

[16] Id., *ibid.*, p. 86. În *Literatura latină, ibidem*, autorul introduce un punct de vedere suplimentar, considerând că „gustul" lui Laevius pentru foarte variatele combinaţii metrice a fost format şi impulsionat de modelul plautin. Ceea ce întăreşte ipoteza, acceptată de altfel de Pierre Grimal, a caracterului mimic al compoziţiilor laeviene. În sfârşit, absenţa, din fragmentele păstrate, a oricărui distih elegiac, constituie un nou argument în favoarea ipotezei lui Grimal.

[17] Id., *Le lyrisme*, p. 87. De altfel, în ansamblul său, lexicul laevian poartă o evidentă amprentă arhaică, în conformitate şi cu structurile morfo-sintactice ale limbii utilizate. Cf. Pierre Grimal, *Literatura latină*, p. 190; Jean Granarolo, *D'Ennius à Catulle, ibidem*, subliniază apetenţa generală a poetului pentru cuvintele compuse, în maniera epicii naeviano-enniene, multe dintre ele rămânând creaţii absolute, jocuri de cuvinte şi cu cuvintele, fără ecouri în posteritatea literară. Nu credem, din lipsă de dovezi, că poate fi vorba de ecouri parodice subiacente.

https://biblioteca-digitala.ro

deschide direct drumul formanților nominali tipic neoterici, inclusiv celor practicați în cadrul celui de-al doilea neoterism; a se vedea, astfel, faimoasa epigramă atribuită lui Hadrianus[18], în care epitetele *uagula* și *blandula* par a fi direct modelate după *hilarula*, îndepărtata și tocmai de aceea foarte posibila lor sursă); derivarea diminutivală afectează, desigur, și substantivele, cum atestă tetrasilabicul *opseculae* de la începutul celui de al cincilea vers (poziție forte!) al invocației laeviene către Venus (fr. 22, Morel).

Am citat din cele cinci versuri inițiale ale primului poem laevian amintit, *Phoenix*. Invocația adresată zeiței iubirii aparține cu certitudine unei (foarte probabil) tinere femei, care se autonumește *opsecula* („supusa") și *ministra* („slujitoarea") aceleia: poate o curtezană, poate doar o simplă fată care descoperă, cu ingenuitatea vârstei, farmecul celei dintâi iubiri.

Ce legătură va fi avut un astfel de conținut, pur și tipic erotic, pe de o parte cu legenda faimoasei păsări Phoenix, pe de alta cu forma grafică propriu-zisă a poemului, formă ce reprezenta, totuși, doar imaginea păsării, aceasta nefiind utilizată vreodată, după câte știm, în poezie ori în artele plastice, ca simbol sau emblemă a iubirii? În plus, conținutul oricărui poem figurativ este strict delimitat de însăși forma sa. Formă care nu permite nicidecum ample desfășurări. Or, prezența unei invocații către diviniate, fie ea Venus, ne trimite mult mai curând la spațiul epic, eventual la cel dramatic, decât la cel pur și strict liric.

În orice caz, opțiunea lui Laevius pentru pasărea Phoenix, chiar dacă rămâne dificil de explicat și de motivat în raport cu conținutul poemului (și el, greu de întrevăzut, după un debut – aparent? – surprinzător), poate fi pusă în legătură, așa cum s-a arătat[19], cu o informație furnizată de către Plinius cel Bătrân (NH, 10, 4): în primii ani ai secolului I a. Chr., așadar, cum se admite îndeobște, în chiar epoca lui Laevius, un senator erudit, numit Manlius, amator de curiozități și de rarități naturale, tocmai le făcuse cunoștință romanilor cu pasărea respectivă și cu istoria ei.

Am menționat mai sus, în treacăt, ipoteza, susținută de către Pierre Grimal[20], privitoare la natura dramatică a compozițiilor laeviene. Toate fragmentele păstrate din opera preneotericului accian ar fi făcut parte din mimi propriu-zișI, care ar fi înfățișat, în forme lirico-dramatice specifice, aventurile galante sau tribulațiile erotice ale feluritelor personaje[21]. Totuși, argumentul metric nu poate fi invocat în mod decisiv în sprijinul acestei ipoteze, pentru că nu doar poezia dramatică – așa cum am arătat deja în cuprinsul studiului de față – făcuse apel, până atunci, la multitudinea combinațiilor metrice. Un poem figurativ ca *Phoenix*, prin însăși natura lui, este exclus să fi împărtășit condiția mimului. Textele din *Erotopaegnia* –

[18] În legătură cu aceasta, reinterpretare și bibliografie din ultimul deceniu oferă Anthony R. Birley, *Hadrian*, traducere de Gabriel Tudor, București, Bic All, 2007, capitolul intitulat *Epilog. Animula vagula blandula*, p. 323–329.

[19] Pierre Grimal, *Literatura latină*, *ibidem*.

[20] Cf., *supra*, p. 3, n. 16.

[21] Pierre Grimal, *Le lyrisme*, p. 85–86; *Literatura latină*, *ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

atât cât putem discerne din puținătatea și incoerența lor – sunt mai curând lirico-narative decât lirico-dramatice. Ele ne apar mult mai apropiate de viitoarele *epyllia* neoterice (în mai puțin de jumătate de veac – cel mai probabil – va apărea, de altfel, mult elogiata *Zmyrna* a lui Helvius Cinna) decât de mimii unui Laberius sau Syrus ori de *Bucolicele* vergiliene[22].

Două rămân trăsăturile fundamentale ale poeziei laeviene, prin excelență lirice: polimetria, pe de o parte, tematica erotică pe de alta. Refuzând, cum am menționat deja, poate chiar ostentativ față de contemporanii săi preneoterici, distihul elegiac, *id est* lirismul epigramatic, deci evitând, credem intenționat, intromisiunea auctorială în text, personalizarea lui subiectivă, egocentrică, în maniera viitoarei elegii latine, Laevius a preferat – deși nu în exclusivitate[23] – ceea ce putem numi erosul „oblic". Variațiile sentimentului erotic apar redate în text prin intermediul unor personaje – eroi și eroine – care, însă, nu se află, să spunem așa, în mișcare, de fapt nu sunt puse să se miște într-un anume spațiu (evident, cel scenic), ci despre care autorul textului vorbește în mod explicit („narează", așadar), atribuindu-le, astfel, o dinamică aparte, cea a relatării de tip epic, specific indirectă.

În fond ceea ce a oferit Laevius publicului epocii sale a fost o culegere de *ἐρωτικὰ παθήματα*, de „love stories" în versuri, preludând ceea ce, peste probabil tot o jumătate (sau poate chiar mai mult) de veac, va oferi, la rândul lui, Parthenios din Nikaia, unul dintre ultimii remarcabili poeți elenistici, lui Cornelius Gallus, ca materie pentru viitoarele poeme ale prietenului și discipolului său[24]. Nu întâmplător, accentul semantic a fost pus de către Laevius, în mod cu totul evident, pe conținutul erotic: acesta deține locul inițial, cel mai bine marcat de altfel, în cadrul titlului – un cuvânt compus, o creație lexicală indubitabil laeviană – *Erotopaegnia*. Poetul latin a creat un cuvânt nou nu în limba sa proprie, ci în limba

[22] În dimensiunea lor lirico-dramatică, după cum este bine cunoscut. A se vedea și Pierre Grimal, *Literatura latină*, *ibid.* (se propun, acolo, apropieri, în egală măsură nedemonstrabile, ca și cele de mai sus, din motive strict obiective, de data aceasta în raport cu *Heroides* ovidiene).

[23] Prezența persoanei I a verbului, fie în fragmentul 22 mai sus citat, fie în alte fragmente (28 Morel, de exemplu) nu obligă, cum se admite în general, la identifiarea persoanei care, în text, spune „eu" cu vocea poetului sau vocea auctorială. Dacă nu putem accepta (și nimeni nu a făcut-o) o atare identificare în cazul fragmentului 22, unde formele de feminin *opsecula* și *ministra* exclud orice posibilitate în acest sens, în cazul fragmentului 28 lucrurile nu mai sunt așa de clare. Acest fragment se reduce la trei cuvinte, dispuse în ritm anacreontic: *mea Vatiena amabo*. S-a presupus că ele aparțin vocii auctoriale, aducându-se ca argument versul inițial din poemul 32 catullian: *amabo mea dulcis Ipsithilla*. Sensul verbului, în ambele fragmente, este cel curent în latina familiară: „te rog", „te rog mult", și nu „te voi iubi". Un astfel de verb, indiferent de context, nu obligă în niciun fel la legarea lui de vocea auctorială. Versul întreg putea fi rostit de un cu totul alt personaj, nu neapărat mitologic; iar numele Vatiena putea aparține, să spunem, unei mici sclave a eroului în cauză, rezonanța onomastică latină rămânând un detaliu nesemnificativ: în fond, și „iubita" lui Catullus din poemul 32 de ce poartă un nume grecesc? Onomastica poetică ascultă de alte legi decât cele ale verosimilității lingvistice.

[24] „/.../ Gallus, dans ses vers, unissait à l'érotique la mythologie. Cela n'est pas pour surprende: ce sont là les deux tendances majeures de l'oeuvre d'un Catulle, et, avec des modalités différentes, les deux points se retrouvent dans les élégies de Properce et d'Ovide. Unir mythologie et érotique, c'était la grande leçon de l'alexandrinisme; or ne saurait s'étonner de trouver chez Gallus ce qui est chez ses prédécesseurs immédiats comme chez ses successeurs". (Jean-Paul Boucher, *Caius Cornelius Gallus*, Paris, 1966, p. 74–75; a se vedea, în ansamblu, capitolul *Gallus et Parthenios*, p. 74–77).

https://biblioteca-digitala.ro

modelelor sale poetice. Laevius a alăturat cuvântului *ἔρως*, atât de cunoscut şi utilizat de secole, cu infinite nuanţe, în limbajul textelor literare greceşti, un termen, *παίγνια* (pluralul de la *παίγνιον*, „joc", „jucărie"; prin extensie, „fleac" „bagatelă"), specific limbajului criticii literare alexandrine[25].

Prin aceasta, credem că Laevius a intenţionat să sugereze lectorilor săi – în primul rând latinofoni, dar de ce nu şi elenofoni, dată fiind prezenţa deja de secole a profesorilor greci sau de origine greacă, la Roma – o dublă modalitate de a citi poemele oferite.

În primul rând, o grilă pur literară, în spiritul tradiţiei critico-filologice alexandrine. Poemele create sunt „jocuri" (asemenea celor de copii), forme de amuzament şi distracţie, prin urmare, „bagatele" şi „fleacuri" în comparaţie cu marile poeme ale tradiţiei epice sau dramatice, dar şi lirice (imnologia homerică, pindarică, inclusiv callimacheană). Drumul spre „nimicurile" – *nugae* – catulliene era, astfel, efectiv deschis. Atitudinea autoironică, cel puţin în aparenţă (la Catullus în mod cert şi manifest pseudo-autoironică în poemul 1), este comună ambilor poeţi, cu o notă în plus la Laevius, care a preferat să-şi autodenunţe limitele ambiţiei poetice chiar în şi prin titlul volumului, şi nu prin intermediul unui text proemial, ca în cazul poetului neoteric.

În al doilea rând, o grilă pe care am fi înclinaţi să o numim existenţială. Aceste „jocuri" sunt, într-adevăr, produse ale unei activităţii literare, deci un „joc literar", poate chiar o „glumă", un „amuzament" poetic. Dar ele au ca obiect o realitate care se pretează cel mai puţin unei astfel de atitudini glumeţe, unei priviri „amuzate": iubirea. Chiar şi într-o abordare literară (în speţă, poetică), iubirea este, însă, în ultimă instanţă, incompatibilă cu jocul. Dacă există, cumva, în realitatea umană, jocul iubirii sau jocurile iubirii – *ἐρωτοπαιγνία*, *erotopaegnia* – nu poate sau nu pot supravieţui în literatură decât suferind o mutaţie de natură existenţială. Altfel, jocul sau jocurile iubirii sfârşesc fals transpuse în convenţia textului. „Personajele" lui Laevius – generalmente altele decât poetul însuşi – nu „se joacă" de-a iubirea. Ele trăiesc efectiv iubirea, viaţa ca iubire. Altminteri, eroii şi eroinele mitului, dacă s-ar preface că iubesc, dacă s-ar juca de-a iubirea (cum, poate, de nenumărate ori se întâmplă în viaţa reală), ar deveni jalnice marionete, asfixiate de o dublă convenţie: cea a spaţiului imaginar al poeziei şi cea a mimării iubirii.

Or, „personajele" laeviene iubesc, nu se joacă de-a iubirea. În literatură, un astfel de „joc" este exclus. El ar anula, estetic, spaţiul literar. Laevius credem că vrea să sugereze cititorilor săi următorul lucru. Dacă literatura, poezia în ocurenţă, poate fi un joc şi poate fi experimentată ca atare, iubirea nu se pretează aceleiaşi comportări, aceleiaşi atitudini, aceleiaşi viziuni. Iubirea, sugerează – în interpretarea noastră – Laevius, este o altă faţă, dacă nu cumva cea mai adevărată, autentica, a existenţei. Literatura, poezia este ori poate fi oricând un joc. Viaţa şi moartea, existenţa umană – niciodată. Nu trăim şi nu murim „jucându-ne", viaţa noastră şi moartea noastră nu sunt un joc.

În consecinţă – şi, poate, într-o provizorie concluzie –, titlul (şi sensul mesajului oferit prin acesta de către Laevius) suntem de părere că poate fi echivalat

[25] Pierre Grimal, *Le lyrisme*, p. 85.

https://biblioteca-digitala.ro

perifrastic astfel: nu „Jocuri de iubire", ci „Jocuri despre iubire". În forme lirice „minore"[26], poetul latin înfruntă acea realitate a existenței, umane și cosmice în egală măsură, care se află dincolo de efemer și de labil, de rațional și de irațional, pentru că este ea însăși un adevăr imutabil al naturii: iubirea, esența ei. Într-o epocă în care sângele curgea pe străzi, și nu doar la Roma – anii primului război civil –, a existat un poet latin care a vrut să arate concetățenilor săi, dacă mai aveau timp să îl asculte, că iubirea nu este nici doar un *otium*, un refugiu pentru a scăpa de teroare, nici doar un amuzament sau o distracție compensatorie – ceea ce poate fi poezia însăși, literatura, în general –, ci este o salvare a vieții, pentru că este viața însăși și are întreaga ei putere.

EDIȚII

Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium. Post W. Morel novis curis adhibitis edidit Carolus Buechner. Leipzig, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1982.

LE LYRISME DE LAEVIVS

Résumé

On peut parler d'une tradition effective et ininterrompue de la poésie lyrique latine aux derniers deux siècles de la République. C'est dans cette tradition que s'insère l'œuvre de Laevius Melissus, dont les approximativement 30 fragments transmis sous son nom (environ 60 vers en mètres variés) attestent l'effort de conférer un sens nouveau et une signification personnelle à la technique poétique traditionnelle, à savoir à la prosodie et à la métrique archaïques, élaborées par Plaute et Ennius. En tant que précurseur des poètes néotériques et d'Horace, Laevius offre la plus grande richesse métrique connue jusqu'alors dans le domaine de la poésie lyrique proprement dite et en même temps met cette virtuosité technique au service d'une thématique dominée d'une manière absolue par l'érotisme.

Mots-cléf: lyrisme, polymorphisme métrique, érotique.

Universitatea „Spiru Haret"

[26] *Ibidem*, p. 87.

https://biblioteca-digitala.ro

ALEXANDRA CIOCÂRLIE

CARTAGINA PRIVITĂ DE POLIBIU

Examinând cele mai bune constituţii ale Antichităţii în cartea a II-a din *Politica*, Aristotel subliniază calităţile cârmuirii punice, luate drept model alături de cele ale Spartei şi ale Cretei. Pe urmele lui Isocrate, care îi asemuia pe puni cu lacedemonienii, *cei mai bine guvernaţi dintre greci* (*Nicocles*, 24), stagiritul constată: *Cartagina pare să se bucure de o constituţie bună, mai completă decât a altor state. [...] Guvernările Cretei, Spartei şi Cartaginei sunt cu mult superioare tuturor cârmuirilor cunoscute.* (II, 8). Pentru Aristotel, exemplară este constituţia mixtă cartagineză ce reuneşte cele mai bune elemente ale celor trei sisteme politice (monarhia, aristocraţia şi democraţia) echilibrate reciproc. Filosoful notează particularităţi ale guvernării punice, cum ar fi posibilitatea ca fiecare cetăţean să ia cuvântul când apar disensiuni între regi şi senat, iar adunarea populară este sesizată să se pronunţe suveran. Analist atent, Aristotel apreciază unele din uzanţele punice (de pildă, alegerea regilor după merit, iar nu după apartenenţa la o anume familie) şi le respinge pe altele (cum ar fi cumulul funcţiilor). Oricum, el prezintă destul de detaliat guvernarea cartagineză. E drept, unele dintre informaţiile filosofului par să fie corectate ulterior de autorul însuşi. Frecvent semnalată este nepotrivirea dintre afirmaţia din cartea a II-a potrivit căreia *cu toată puterea acordată poporului, nu s-a văzut niciodată la Cartagina – fapt notabil – nici răscoală, nici tiran* şi remarca din cartea a VIII-a privitoare la o tiranie punică. Dincolo de astfel de contradicţii, examinarea guvernării punice realizată de Aristotel, cea mai amplă din câte au rămas din Antichitate, trădează interesul admirativ al unui grec pentru forma de conducere a statului cartaginez. Prestigiul Constituţiei punice în lumea greacă va fi de altfel confirmat şi de urmaşii stagiritului. Pentru a lua un singur exemplu, Eratostene îi va admira pe romanii şi cartaginezii *care se guvernează atât de admirabil*. Adept al divizării oamenilor după calităţi, iar nu după originea etnică, savantul alexandrin îşi va argumenta cu acest exemplu ideea că există şi greci răi şi barbari rafinaţi[1].

O prezentare sumară, dar tot elogioasă, a Constituţiei cartagineze apare şi în cartea a VI-a *Istoriilor* lui Polibiu, secţiune ce întrerupe cursul relatării evenimentelor pentru a insera o amplă analiză a guvernării statului roman cu virtuţi subliniate şi prin comparaţia cu alte orânduiri meritorii. În capitolul 51, istoricul apreciază forma mixtă de cârmuire a punilor, *bine întocmită cel puţin în principiile ei fundamentale* şi descrie sumar instituţiile importante: *aveau regi, sfatul bătrânilor avea autoritate aristocratică şi mulţimea era stăpână pe ceea ce i se cuvenea*. Evidenţiind *întocmirea generală asemănătoare cu constituţia romanilor*

[1] V. Strabo, *Geografia*, I, 4, 9.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 113–127

https://biblioteca-digitala.ro

şi cu cea a lacedemonienilor, Polibiu observă şi deosebirile dintre aceste tipuri de organizare şi insistă de fiecare dată asupra superiorităţii romane. El notează astfel că *la cartaginezi poporul avea cea mai mare putere în deliberări; la romani senatul avea puterea cea mai mare*, ceea ce înseamnă că *la cei dintâi delibera mulţimea, la aceştia din urmă însă cei mai buni*, şi conchide că *hotărârile romanilor pentru treburile lor publice erau mai bune*. Comparaţia dintre romani şi cartaginezi este extinsă în chestiuni de detaliu referitoare la rânduielile militare. Polibiu remarcă supremaţia maritimă tradiţională a punilor *mai bine pregătiţi, pentru că au din vechime această experienţă lăsată de strămoşi şi se îndeletnicesc cu marinăritul mai mult decât toţi ceilalţi oameni*, dar constată şi că situaţia e contrabalansată de preeminenţa infanteriei romane (52). O altă deosebire însemnată între cele două armate ţine de componenţa lor. În timp ce punii *se folosesc de soldaţi străini şi de mercenari*, romanii, *dimpotrivă, de trupe băştinaşe şi naţionale*, primii îşi pun *speranţele de libertate în curajul mercenarilor*, ceilalţi – *în propriile lor virtuţi şi în ajutorul aliaţilor*[2]. Ca urmare a acestei alcătuiri, comportamentul în luptă este diferit, avantajul fiind din nou de partea romanilor. Aceştia *luptând pentru patrie şi pentru fiii lor nu-i cu putinţă niciodată să le slăbească avântul*, căci, chiar dacă *uneori suferă vreo înfrângere la început, romanii reiau lupta cu toate puterile, cartaginezii însă dimpotrivă*. Cu toate că *în forţele navale sunt mult inferiori ca experienţă*, romanii *în cele din urmă învinq prin vitejia bărbaţilor lor*. În viziunea lui Polibiu, victoriile au o explicaţie genetică: *italioţii îi întrec pe fenicieni şi pe libieni în forţă fizică şi în puteri sufleteşti*. La această motivaţie se adăugă şi una de natură educativă, *obişnuitele recompense* prin care romanii *izbutesc să-i stimuleze în chip deosebit pe tineri*. Distincţia între cele două neamuri se observă şi la nivelul căilor de îmbogăţire şi ascensiune socială, alt domeniu în care moravurile şi legile romane sunt mai bune. La puni *niciun mijloc de câştig nu e socotit ruşinos*, în timp ce la romani *nimic nu e mai ruşinos decât a se lăsa cineva mituit sau a se îmbogăţi pe căi nedrepte* (56). La Cartagina *se obţin magistraturile dându-se bani pe faţă*, în schimb, legile romane împotriva corupţiei electorale stabilesc că *pentru o astfel de faptă pedeapsa este moartea*. Aşadar, *recompensele pentru virtute sunt opuse* la cele două neamuri, ca şi mijloacele de a le obţine. Balanţa morală înclină în favoarea romanilor, ceea ce poate explica – pentru cineva care le susţine cauza – triumful lor asupra punilor.

Lucrarea lui Polibiu reprezintă una din cele mai valoroase surse antice cu privire la istoria Cartaginei, ea întemeindu-se în bună măsură pe informaţii de prima mână culese la faţa locului, uneori verificate personal în călătorii de documentare. La un moment dat, autorul declară: *Scriem cu încredere despre acestea, pentru că am aflat de desfăşurarea luptelor chiar de la martori oculari şi*

[2] Diodor din Sicilia observă că, în timp ce romanii nu au bani pentru a recurge la mercenari, cartaginezii prosperi îi folosesc mereu în luptă, ceea ce le conferă un avantaj, ei nefiind expuşi la înfrângeri dezastruoase cu armata propriilor cetăţeni: *Cartaginezii i-au împins la limită pe romani: au fost victorioşi în atâtea bătălii nu cu miliţia naţională, ci cu masa mercenarilor foarte utili celor care se servesc de ei şi foarte redutabili pentru duşmani.* [...] *Odată înfrânt cu miliţiile naţionale, pierzi totul; cu străini eşti mereu în picioare cât ai bani* (*Biblioteca istorică*, XXIX).

https://biblioteca-digitala.ro

pentru că, din dorința de a cunoaște și de a vedea, am cercetat aceste locuri. (III, 48). În privința celui de-al Treilea Război Punic, relatarea se bazează în parte pe mărturia directă a istoricului care poate spune: *aceste amănunte le-am aflat chiar eu de la cartaginezi* (IX, 25). Grec adus ca ostatic la Roma în 167 a. Chr. și ajuns apropiat al Scipionilor, Polibiu a călătorit în Africa unde l-a întâlnit pe Masinissa, de la care a cules informații utile despre războiul cu Hannibal: *referitor la același subiect, detalii ceva mai amănunțite am aflat și de la Masinissa* (IX, 25). Mai apoi, istoricul a luat parte, în calitate de însoțitor al lui Scipio Emilianul, la asediul și distrugerea Cartaginei. Martor la evenimente, el are așadar o cunoaștere directă a lucrurilor. Cu toate acestea, credibilitatea depoziției sale nu este neapărat absolută. Convins de superioritatea romanilor și de îndreptățirea dominației lor asupra lumii, protejatul Scipionilor tinde să se alinieze punctului lor de vedere referitor la puni.

Polibiu stabilește epoca celui de-al Doilea Război Punic drept punct de plecare al istoriilor sale consacrate instaurării și consolidării progresive a puterii romane. El își motivează alegerea prin faptul că victoria asupra Cartaginei a constituit începutul dominației romane asupra întregii lumi, odată ce *biruind pe cartaginezi în războiul amintit mai sus și considerând îndeplinită cea mai însemnată și în același timp cea mai mare parte a dorinței lor de cucerire a lumii, romanii au îndrăznit atunci pentru întâia oară să întindă mâinile asupra restului lumii și să treacă cu armată în Grecia și în ținuturile din Asia* (I, 3). Istoricul își propune să înfățișeze evenimentele obiectiv și să evite astfel parțialitatea vădită a lui Philinos sau a lui Fabius Pictor în favoarea uneia sau alteia dintre taberele aflate în luptă: *Datorită înclinării sale și marii simpatii pentru cartaginezi, lui Philinos i se pare că toate faptele acestora au fost chibzuite, frumoase, vitejești, iar ale romanilor dimpotrivă; pentru Fabius însă lucrurile stau invers.* (I, 14). Spre deosebire de alți autori antici, Polibiu a cunoscut și poate a întrebuințat în relatarea sa și sursele procartagineze, nu doar pe cele proromane. Cu toate acestea, singura dată când menționează explicit numele istoricilor greci care au scris din punctul de vedere cartaginez – lacedemonianul Sosylos, preceptorul lui Hannibal, și Chaireas –, el îi tratează cu dispreț ca pe unii care nu s-au ridicat la înălțimea profesiunii lor și au rămas niște simpli bârfitori: *Despre scrieri cum sunt ale lui Chaireas și Sosylos n-ar trebui să vorbim mai mult căci, după părerea mea, n-au nici valoarea, nici demnitatea istoriei, ci sunt vorbării vulgare de bărbier.* (III, 20). Polibiu pare astfel destul de reticent față de pledoariile în favoarea cartaginezilor.

Înainte de a înfățișa pe larg istoria celui de-al Doilea Război Punic, Polibiu evocă prima confruntare a romanilor cu cartaginezii pentru stăpânirea Siciliei. Istoricul grec descoperă motivația războiului în teama romanilor de sporirea posesiunilor teritoriale punice până în imediata vecinătate a Italiei: *Fiindcă vedeau cum cartaginezii supuseseră nu numai ținuturile Libiei, ci și o mare parte din Iberia și, pe lângă aceasta, erau stăpâni pe toate insulele din Marea Sardiniei și din Marea Tireniană, se temeau că, dacă ar mai pune mâna și pe Sicilia, le-ar fi niște vecini foarte primejdioși și amenințători, care i-ar încercui și ar amenința*

https://biblioteca-digitala.ro

Italia din toate părţile. (I, 10). În prezentarea luptelor, Polibiu insistă de fiecare dată asupra puterii militare punice, mai ales în înfruntările navale în care *cartaginezii erau stăpâni pe mare* (I, 16)[3]. Soarta confruntării a rămas multă vreme indecisă, mai cu seamă din cauza echilibrului de potenţial combativ dintre cartaginezi şi romani: *o bătălie hotărâtoare n-a putut avea loc* fiindcă *forţele din amândouă părţile erau egale* (I, 57). De altfel, chiar bilanţul războiului permite concluzia că cele două tabere au avut aceeaşi forţă, căci *amândouă statele au fost egale între ele nu numai prin îndrăzneala planurilor, ci şi prin măreţie şi mai ales prin zelul lor după întâietate.* Valoarea trupelor romane a fost contrabalansată de meritele comandantului cartaginez Hamilcar: *În privinţa soldaţilor se constată că în general romanii au fost cu mult mai viteji; dintre comandanţii de atunci, cel mai destoinic, atât pentru chibzuiala, cât şi pentru îndrăzneala sa, trebuie socotit Hamilcar.* (I, 64). Chiar înfrântă în Primul Război Punic, Cartagina a reprezentat pentru Roma un adversar pe măsură.

Descrierea luptelor îngăduie trasarea unui portret relativ echilibrat al punilor ce include atât calităţile, cât şi defectele lor. Polibiu notează cruzimea cu care ei şi-au pedepsit propriul comandant după ce a pierdut stăpânirea asupra Messanei: *Cartaginezii îl răstigniră pe cruce pe propriul lor general, deoarece au socotit că el a părăsit cetăţuia din prostie şi din laşitate* (I, 11). Istoricul reţine, de asemenea, trufia punilor de a-şi desconsidera adversarii socotiţi dinainte înfrânţi, ca atunci când *dispreţuind lipsa de experienţă a romanilor, înaintau toţi cu prorele întoarse spre duşmani ca la o pradă sigură* (I, 23). Tot astfel, el menţionează şi nesocotinţa lor de a nu-şi reface mijloacele de luptă după o victorie şi de a se bizui pe presupusa slăbiciune a duşmanilor doar temporar înfrânţi: *Convinşi că romanii nu se vor mai gândi niciodată să reapară pe mare, cartaginezii dispreţuiseră şi neglijaseră forţele navale* (I, 61). Pe de altă parte, Polibiu remarcă elanul cu care se aruncă punii în luptă *curajoşi şi dârji* (I, 27) sau cutezanţa arătată de ei în manevre militare surprinzătoare când îşi fac apariţia *pe neaşteptate* şi îi derutează astfel pe romanii *uimiţi de îndrăzneala duşmanilor* (I, 44). Vrednic să fie luat în seamă este şi refuzul lor plin de demnitate de a se dezonora prin acceptarea condiţiilor impuse de biruitori: *Senatul cartaginezilor, cu toate că aproape pierduse nădejdea de scăpare, arătă totuşi o statornicie aşa de bărbătească şi aşa de demnă, încât preferă să rişte totul, să încerce orice şi să aştepte orice soartă, decât să îndure ceva josnic şi nedemn de faptele sale din trecut.* (I, 31). Unii comandanţi cartaginezi dovedesc însuşiri remarcabile. Hannibal Rodianul se distinge prin temeritatea cu care *intră în port pe la ora a patra, în văzul tuturor duşmanilor, uluiţi de această îndrăzneală* când *cu o singură corabie făcuse de ocară întreaga flotă a duşmanilor* (I, 46). Cât despre Hamilcar Barca, el excelează prin bravură şi râvnă militară, dar şi prin chibzuinţă şi cumpătare, în funcţie de circumstanţele războiului: *câtă vreme împrejurările lăsară să se întrevadă o oarecare speranţă*

[3] Polibiu constată supremaţia maritimă a cartaginezilor şi în I, 20, 27, 51.

https://biblioteca-digitala.ro

probabilă, el nu se dădu înapoi de la nicio faptă îndrăzneață sau primejdioasă şi şi-a făcut *din plin datoria de comandant destoinic şi înțelept*, dar când *nu-i mai rămânea nicio nădejde de a-şi salva pe cei din comanda sa, el se supuse foarte cuminte împrejurărilor şi trimise soli să încheie un tratat de pace* (I, 61). Istoricul observă comportamentul cartaginezilor în desfăşurarea confruntărilor militare şi notează păcatele, dar şi meritele lor deosebite.

Relatarea luptei necruțătoare pentru propria existență la care a fost silită Cartagina după încheierea Primului Război Punic (I, 65–88), când a fost atacată de mercenarii nemulțumiți că nu au fost plătiți integral pentru serviciile lor, ilustrează riscurile utilizării unei armate de străini: *Cei care se folosesc de mercenari vor putea observa foarte limpede din cele întâmplate atunci cartaginezilor ce trebuie să se prevadă cu mult înainte şi de ce trebuie să se păzească pe lângă aceasta, cum şi cât de mult se deosebesc moravurile unor neamuri amestecate şi barbare de ale celor care au fost hrăniți cu învățătură şi formați în spiritul legilor şi al ordinii de stat.* (65). Trimis la Sicca, în fața mulțimii dezordonate a soldaților cu simbrie care au luptat pentru Cartagina, în încercarea de a obține diminuarea pretențiilor lor pecuniare, generalul Hanno nu se poate face înțeles de aceştia şi are ocazia să constate dezavantajele întrebuințării unor astfel de trupe. Eterogenitatea soldaților de cele mai diferite origini poate servi celor care i-au angajat, căci îi împiedică să se coalizeze în vederea unei revolte: *Cartaginezii se slujesc întotdeauna de trupe mercenare felurite; deoarece recrutează soldați din multe neamuri, îşi ajung scopul ca aceştia să nu fie în stare să se unească strâns pentru a se răzvrăti ori a înfrunta pe comandanți.* În momente de cumpănă, această diversitate etnică se întoarce însă împotriva comandanților care nu-i mai pot struni pe cei din subordine: *când însă trebuia să sfătuiască pe cei mâniați, aţâțați sau răzvrătiți, să-i îmblânzească şi să-i abată de la părerile lor greşite, nu izbuteau deloc.* Stârnite la revoltă, trupele de mercenari devin barbare, căci *odată ce sunt mâniate sau aţâțate împotriva cuiva, se înfurie la culme ca fiarele şi sunt cuprinse de turbare* (67). Într-un moment de răscruce al istoriei lor, după dezastrul militar impus de romani, cartaginezii nu au răgaz să-şi refacă bunăstarea, căci se văd confruntați cu o primejdie neaşteptată din partea celor pe care s-au bizuit mereu. Lipsiți de proviziile africane după trecerea libienilor de partea răzvrătiților, trădați de soldații aflați până nu de mult în slujba lor, punii *se trezire descurajați şi deznădăjduiți, fiindcă lucrurile ieşiră tocmai contrar de cum se aşteptaseră ei.* Opțiunea cartaginezilor pentru folosirea trupelor de mercenari, ca şi încercarea lor de a se eschiva de la achitarea obligațiilor contractate încurajează revolta, încât se poate spune că *cea mai mare vină pentru aceste suferințe aşa de cumplite o aveau ei înşişi* (71). Cartaginezilor le revine responsabilitatea şi pentru extinderea rebeliunii împotriva lor. Severitatea arătată de puni africanilor aflați sub dominația lor reprezintă motivul ralierii acestora la revolta mercenarilor: *În timpul războiului precedent, socotind că au motive serioase, se purtaseră cu asprime față de supuşii lor din Libia; luaseră de la toți jumătate din recoltă, impuseseră oraşelor un tribut*

https://biblioteca-digitala.ro

de două ori mai mare decât înainte, iar celor lipsiți de mijloace nu le acordaseră nici cea mai mică iertare în ceea ce privește dările sau bunăvoința (72). Conspirația mercenarilor – atâtată de inși care vor lupta cu orice preț pentru a-și ascunde propriile fărădelegi – poate fi socotită *criminală contra legilor omenești* (70). Chiar dacă nu toate acuzațiile aduse cartaginezilor de foștii lor soldați sunt îndreptățite, purtarea punilor față de aliați și supuși determină declanșarea revoltei.

Inițial, cartaginezii se arată dispuși la toate concesiile pentru a evita confruntarea, căci *înspăimântați de prezența taberei, încuviințau orice pentru a domoli mânia soldaților* (68). Animat de dragoste de patrie, curajos și prevăzător, Gescon, fostul comandant al trupelor din Sicilia, este gata de orice efort pentru a aplana conflictul: *Pentru că punea mai presus de orice binele patriei și pentru că își dădea seama că, dacă aceşti oameni au început să se înfurie ca niște fiare sălbatice, cartaginezii și statul sunt în cea mai mare primejdie, se expuse pericolului și stării în încercările sale* (70). După izbucnirea ostilităților, purtarea punilor oscilează între atitudinea trufașă, *neglijența și prea marea încredere în sine* (86) și demoralizarea după înfrângeri surprinzătoare când, *loviți de această nenorocire neașteptată, începură iarăși să-și piardă curajul și nădejdea* (87). Comandanții cartaginezi nu au aceeași valoare. Hanno, bun la pregătiri, este mediocru în luptă, căci *nu știa să se folosească de împrejurări și în toate se dovedea neîndemânatic și incapabil.* Neexperimentat, el ia un succes parțial drept victorie deplină și se crede îndreptățit să se preocupe mai mult de sine decât de armată, ceea ce riscă să ducă la dezastru: *neglijă de tot pe soldați și tabăra și intră în oraș pentru a avea grijă numai de propria persoană* (74). În schimb, Hamilcar *încerca orice mijloc și orice ocazie* pentru a ieși biruitor în luptă fără să ezite să recurgă la orice *șiretenie* pentru a întoarce în favoarea sa o situație dezavantajoasă (75). Conștient că prin blândețe își poate atrage aliați prețioși, el o promite pe fiica sa drept soție numidului Naravas în schimbul credinței acestuia. Clement, când socotește de cuviință, cu dușmanii înfrânți, îi primește în armata sa pe prizonierii care ar dori să lupte alături de el și îi lasă pe ceilalți să plece, cu condiția să nu mai atace Cartagina (78). Astfel de acte de generozitate sunt calculate și, în alte împrejurări, el îi va pedepsi sălbatic pe capii răsculaților (85, 88). Nu întotdeauna Hamilcar se poartă la fel de chibzuit. În prezența rivalului său Hanno, el se lasă orbit de pornirile pizmașe și ratează șansa de a-și uni forțele cu el, iar discordia comandanților vine în ajutor adversarilor: *Îndată ce cei doi generali fură în același loc, se învrăjbiră într-atât, încât nu numai că neglijară momentele favorabile de a lovi pe dușmani, ci din cauza invidiei dintre ei dădură adversarilor multe ocazii de a repurta succese contra lor înșiși.* (82). În pofida unor astfel de sincope, pregătirea și iscusința militară a lui Hamilcar își spun până la urmă cuvântul și el triumfă decisiv asupra mercenarilor, încât *s-a putut vedea în adevăr cât de mult se deosebește experiența bazată pe rațiune și arta unui general de lipsa de experiență și rutina nechibzuită a soldățimii* (84). În confruntarea cu mercenarii, cartaginezii își manifestă slăbiciunile și calitățile arătate și în lupta cu romanii, unele

https://biblioteca-digitala.ro

caracteristici reţinute de Polibiu dovedindu-se a fi constante comportamentale punice.

Istoricul prezintă pe larg al Doilea Război Punic şi cercetează cauzele declanşării conflictului. Pentru început, el consemnează punctul de vedere vădit părtinitor al lui Fabius Pictor, care pune războiul exclusiv pe seama pornirilor tiranice manifestate de Hasdrubal şi Hannibal: *pricina războiului lui Hannibal a fost, pe lângă nedreptatea făcută saguntinilor, şi lăcomia şi dorinţa de dominare a lui Hasdrubal*, comandantul dornic ca, *răsturnând legile, să schimbe în monarhie statul cartaginezilor* (III, 8). Antipatia analistului pentru cei doi conducători militari este atât de mare, încât este dispus să neglijeze responsabilitatea colectivă a senatului şi poporului cartaginez pentru a arunca toată vina pe seama unor indivizi malefici. După el, Hannibal *a pornit acest război împotriva romanilor cu de la sine putere, contra voinţei cartaginezilor*. Lui Polibiu i se pare evidentă *absurditatea* explicaţiei lui Fabius că *în Cartagina niciunul dintre oamenii de seamă n-a aprobat cele săvârşite de Hannibal*: dacă lucrurile ar fi stat aşa, punii nu şi-ar fi urmat comandantul în război timp de şaptesprezece ani. În ceea ce îl priveşte, istoricul grec consideră că la originea războiului au stat setea de revanşă a lui Hamilcar Barca, neconsolat cu înfrângerea din Primul Război Punic (III, 9), răpirea nedreaptă a Sardiniei de către romanii care au profitat de situaţia punilor slăbiţi de revolta mercenarilor, precum şi cuceririle cartaginezilor în Iberia, baza lor de atac asupra Italiei (III, 10). Polibiu insistă pe responsabilitatea lui Hamilcar în izbucnirea luptelor începute la zece ani după moartea sa, odată ce el i-a insuflat încă din copilărie lui Hannibal puternicele sale sentimente antiromane. Scena jurământului depus, la îndemnul tatălui său, de băiatul de nouă ani care s-a angajat că nu va deveni niciodată prietenul romanilor este sugestivă. Ea a fost invocată, după înfrângerea Cartaginei, chiar de Hannibal, ajuns consilier militar al lui Antioh, pentru a contracara bănuielile regelui că el ar putea trece vreodată de partea vechilor săi adversari (III, 11). Argumentul cântăreşte greu şi dovedeşte importanţa educaţiei date de Hamilcar fiului său în izbucnirea celui de-al Doilea Război Punic: *împrejurările i-au îngăduit să arate pe faţă, chiar prea mult, duşmănia împotriva romanilor moştenită de la tatăl său* (III, 12). Distingând între cauzele şi pretextele conflictului, Polibiu arată că el poate fi considerat drept sau nedrept în funcţie de perspectiva adoptată, pentru că şi romanii şi cartaginezii au violat vechile lor înţelegeri. Fără a accepta existenţa tratatului invocat de istoricul filocartaginez Philinos, potrivit căruia romanii trebuiau să stea departe de Sicilia, iar punii de Italia, tratat încălcat de romani în momentul descinderii în insulă în Primul Război Punic, Polibiu susţine că niciunul dintre cele două popoare nu şi-a respectat cuvântul. Dacă se socoteşte *nimicirea Saguntului drept cauză a războiului, trebuie recunoscut că pe nedrept au pornit cartaginezii războiul, călcând tratatul lui Lutatius, potrivit căruia trebuia să se garanteze din partea ambelor popoare siguranţa aliaţilor fiecăruia*. Dacă însă *se pune pe seama luării Sardiniei şi a banilor ceruţi odată cu aceasta, trebuie să se admită că pe bună dreptate au purtat*

https://biblioteca-digitala.ro

cartaginezii războiul din timpul lui Hannibal, căci ei au căutat să se folosească de ocazie pentru a se răzbuna pe cei care îi vătămaseră, folosindu-se tot de o ocazie (III, 30). Prezentarea lui Polibiu este echilibrată şi nu aruncă vina războiului pe seama unui singur popor care ar fi înclinat genetic spre trădarea jurămintelor. De vreme ce ambele părţi nesocotesc tratatele când împrejurările le sunt favorabile, problema nu se mai pune în termeni etici.

Reconstituirea celor mai importante momente ale înfruntărilor militare dintre romani şi cartaginezi permite schiţarea unui portret al combatanţilor. Ca şi viitorii lor biruitori, punii luptă cu multă bravură, încât *nu poţi decât să lauzi fără precupeţire curajul şi spiritul de întrecere dovedit în acest război atât de cartaginezi, cât şi de romani* (IX, 8). Animaţi de egală înflăcărare, ostaşii dovedesc *de ambele părţi o neostoită ardoare*, ei ştiind *prea bine că nu puteau aştepta scăpare în caz de înfrângere* (XI, 1c). În momentele grele, la asedierea Cartagenei sau la Zama, punii rezistă dârz adversarilor, chiar şi atunci când *nu le-a venit deloc uşor să facă faţă situaţiei nou create, dar nu-i mai puţin adevărat că s-au apărat cu multă îndârjire* (X, 14). Ei se arată în stare de aceeaşi tărie când un *atac neaşteptat îi determină pe mulţi cartaginezi să se apere cu îndârjire* (XV, 13). Soldaţii lui Hannibal fac proba unor calităţi războinice pe măsura celor dovedite de adversarii lor.

E drept, cartaginezii au fost învinuiţi adesea de istorici părtinitori ca Timaios, de moliciune sau nepricepere în arme, acuzatorii menţionând, de pildă, discursul în care Timoleon îi îndeamnă pe greci să înfrunte fără teamă pericolul punic şi *îi sfătuieşte pe soldaţi să nu ia seama la mulţimea nesfârşită a duşmanilor, ci la lipsa lor de bărbăţie* (XII, 26a). Indiferent dacă astfel de incriminări au o bază reală sau nu, este greu de contestat faptul că africanii au destule defecte notabile. Calităţile lor de luptători sunt subminate de slăbiciuni de caracter specifice neamului lor. Dezbinarea, aviditatea şi setea de onoruri îi împiedică să-şi fructifice victoriile, căci *după ce şi-au învins adversarii n-au ştiut să se învingă pe sine*, ci *se certau între ei stăpâniţi de lăcomia şi ambiţia care caracterizează neamul cartaginezilor* (IX, 11)[4]. Atitudinea brutală a punilor în teritoriile supuse îi opreşte pe băştinaşi să treacă de partea lor, ci îi transformă în adversari ai celor care *îi maltratau pe cei căzuţi sub stăpânirea lor* (X, 7). Localnicii sunt contrariaţi de gustul opulenţei sfidătoare a cartaginezilor grăbiţi să înalţe *un palat deosebit de luxos, după cât se spune din ordinul lui Hasdrubal care năzuia să ajungă rege* (X, 10) şi în acelaşi timp se arată *plictisiţi la culme de obrăznicia insuportabilă a cartaginezilor* (X, 35). Mai cu seamă hispanicii socotesc drept scandaloasă *comportarea tiranică* a punilor (X, 38) şi sunt revoltaţi de trufia celor care *şi-au închipuit că Hiberia le revine pe drept şi au început să-i trateze pe locuitori cu o aroganţă de neînchipuit* (X, 36). Învinuiţi de romani că au declanşat ostilităţile prin încălcarea tratatelor existente, cartaginezii sperjuri şi perfizi nu respectă nici în

[4] Acuzaţii similare sunt formulate şi în X, 7.

https://biblioteca-digitala.ro

ultima perioadă a conflictului înţelegerea cu Scipio. Ei îi atacă pe solii romani, în speranţa că întoarcerea lui Hannibal în Africa le va permite să răstoarne situaţia nefavorabilă, şi arată din nou că *au uitat cu totul cele spuse de ei, ajungând până la îndrăzneala de a şterge litera jurămintelor şi tratatelor* (XV, 1). S-ar zice că, într-adevăr, *nu ştiau ce înseamnă cuvântul dat* (XV, 4). Refuzul lui Scipio de a se răzbuna pe solii cartaginezi pune în lumină diferenţa de calitate morală între cele două popoare, căci *prin mărinimia lui, comparată cu lipsa lor de credinţă, le-a dovedit cât de josnici sunt* (XV, 4). Generalul arată astfel că punilor le revine responsabilitatea conflictului, ei având a suporta consecinţele dezastruoase ale acţiunilor lor, odată ce *nici războiul din Sicilia, nici cel din Hispania nu au fost provocate de romani* şi *doar cartaginezii erau răspunzători de situaţia creată* (XV, 8). Păcatele punilor le anihilează meritele, iar rezultatul războiului consfinţeşte eşecul lor.

Un loc aparte îl ocupă portretul lui Hannibal, cartaginezul exemplar pentru virtuţile şi viciile neamului său. De militarul omniprezent depind toate acţiunile celor două tabere: *tot ce se petrecea atât la Roma cât şi la Cartagina era determinat de hotărârile luate de un singur om, de o singură inteligenţă*, căci el *comanda personal toate operaţiile de război din Italia* (IX, 22). Pentru romani, generalul pun reprezintă cea mai mare ameninţare şi nu e de mirare că aceştia îl văd ca pe o figură malefică asociată cu toate păcatele, ca pe o incarnare a răului absolut. Polibiu nu se declară întru totul convins de justeţea acestei imagini exclusiv întunecate şi ezită să se pronunţe definitiv cu privire la caracterul cartaginezului. Hannibal a fost acuzat adesea de către duşmani sau compatrioţi de *cruzime excesivă* (IX, 22), *lăcomie* (IX, 26) sau de *zgârcenie înspăimântătoare, scădere de caracter* notabilă *la toţi cartaginezii în general*, după mărturia lui Masinissa (IX, 25). În opinia istoricului, el nu poate fi însă redus la aceste trăsături negative, căci *este deosebit de greu să decizi ceva sigur cu privire la el, cum greu ar fi pentru oricare fruntaş de stat* (IX, 22). E drept, multe din acţiunile sale trădează metehne şi slăbiciuni reale, ca cele izvorâte din *ura sa înnăscută împotriva romanilor* (III, 86) sau din furia iraţională, ieşită la iveală când *era copleşit de lipsă de judecată şi de o mânie violentă* (III, 15). Unele acţiuni mai puţin ortodoxe au raţiuni militare şi nu trădează cusururi etnice. Stratagemele sunt folosite de toţi în luptă şi n-au conotaţii morale, căci nu trădează o înclinaţie personală sau naţională spre şiretenie. Cursa întinsă duşmanilor asigură, de pildă, succesul bătăliei de la Trebia în care comandantul a plănuit *ca, atrăgându-i la luptă, să-i înşele pe duşmani*, el socotind, pe drept cuvânt, că *era uşor să facă neobservată de romani viclenia sa* (III, 71). Tot astfel, simularea bolii ascunde planurile de invazie a Tarentului, când *Hannibal se prefăcea că este bolnav pentru ca romanii să nu fie miraţi de faptul că el hotărâse să rămână atât de multă vreme într-un singur loc* (VIII, 26). Generozitatea interesată faţă de celţi îi poate asigura dobândirea unor aliaţi preţioşi, aşa că *îi primi cu bunăvoinţă şi, după ce le adresă cuvinte de încurajare, făgădui daruri potrivite fiecăruia şi-i trimise în oraşele lor, ca să arate concetăţenilor ce se petrecuse şi să-i îndemne să se alieze cu el* (III,

https://biblioteca-digitala.ro

67). Unele trăsături negative, ca fățărnicia și brutalitatea, nu sunt neapărat imputabile înclinațiilor personale ale comandantului, ci împrejurărilor care l-au împins să adopte o conduită reprobabilă moral. Uneori, el *s-a văzut nevoit să nu se poarte leal, să transfere în altă parte locuitorii unui oraș, jefuindu-le cu sălbăticie bunurile*, încât *italicii plini de ură îl acuzau că este perfid și crud* (IX, 26). Anturajul și circumstanțele influențează în bună măsură deciziile generalului, care nu pot fi motivate doar prin particularitățile sale genetice: *este foarte greu să descrii caracterul lui Hannibal dacă ținem seama de înrâurirea pe care au avut-o asupra lui consilierii săi și împrejurările întâlnite* (IX, 26). Polibiu caută să analizeze și să explice unele din trăsăturile imputate în mod tradițional de romani lui Hannibal și cartaginezilor drept defecte naționale ale acestora.

Istoricul descoperă și numeroase calități ale generalului pun, însușiri care i-au asigurat multă vreme succesele militare. El a primit conducerea armatei încă de la o vârstă fragedă drept recunoaștere a iscusinței și cutezanței sale: *Cartaginezii încredințară comanda în Iberia lui Hannibal, care era tânăr, pentru inteligența și îndrăzneala sa în toate acțiunile.* (II, 36). Viitorul confirmă alegerea inițială. Cartea a III-a, a marilor victorii punice, de la trecerea Alpilor la bătălia de la Cannae insistă de fiecare dată pe meritele comandantului. Generos cu localnicii, ca și cu camarazii de luptă, Hannibal reușește să le inspire acestora simpatia și încrederea: *purtându-se mărinimos cu supușii, dând soldă tovarășilor de arme și făcându-le promisiuni, trezi multă bunăvoință și mari speranțe în inimile ostașilor* (13), și în același timp *lăsă pe iberi să meargă în orașele lor, voind să-i facă zeloși și bine dispuși pentru viitor* (33). Abil și precaut, cu o bună intuiție a primejdiilor, el își dă seama când e mai profitabil să atace și când să dea înapoi. La un moment dat, observă că n-are sorți de izbândă într-o luptă regulată și decide *cu simț practic și cu prevedere* să se retragă, hotărâre corectă, de vreme ce ulterior *pe neașteptate, dar cu calcul, îi reuși totul* (14). *Plin de zel războinic, norocos în planurile sale* (15), el obține declanșarea ostilităților împotriva romanilor. Odată intrat în luptă, Hannibal nu-și cruță puterile și înfruntă personal pericolele pentru a-i mobiliza pe ceilalți *când dându-se el însuși exemplu mulțimii și luând parte la truda lucrărilor, când îndemnând mulțimea și expunându-se primejdiilor cu îndrăzneală* (17). *Prudent și înțelept* (33) sau plin de o *îndrăzneală de necrezut* (61), după cum o cer împrejurările, el găsește de fiecare dată calea spre izbândă, așa că mai mereu *totul îi reuși așa cum plănuise* (43). Precaut față de potențialii aliați, el se străduiește să le pătrundă motivațiile și fiind *cu multă băgare de seamă față de astfel de făgăduieli, căută să cerceteze cu grijă intențiile și planurile lor* (52). Hannibal analizează psihologia adversarilor și ține seama de caracterul impulsiv al lui Flaminius când hotărăște cum să i se împotrivească: odată ce *socoteala lui era făcută cu înțelepciune și cu priceperea realităților* (80), nu e de mirare că *prevăzând și cumpănind aceasta cu privire la comandantul dușmanilor, nu dădu greș în planul său* (81). Experimentat, deprins din pruncie cu meșteșugul armelor, aflat dintotdeauna în mijlocul soldaților ca un *comandant crescut împreună cu ei și*

https://biblioteca-digitala.ro

învăţat de copil cu tactica luptelor în câmp deschis (89), el se arată iscusit în toate manevrele militare şi dă dovadă de *foarte multă pricepere* (48). Capabil să-şi însufleţească trupele la atac când *mulţimea soldaţilor aprobă exemplul şi cuvântarea şi fu cuprinsă de ardoarea şi de încrederea pe care o dorea vorbitorul* (63), el ştie şi să le înfrâneze atunci când nu sunt pregătite de luptă. Hannibal dovedeşte prin aceasta talentul său de conducător de oşti *socotind că nici fără un plan dinainte stabilit, nici la orice ocazie nu trebuie să dea bătăliile generale*, iar reţinerea sa este, într-o astfel de împrejurare, o *faptă de bun comandant* (69). Victoriile cartagineze se datorează în bună măsură geniului militar al comandantului suprem.

Relatarea evenimentelor din partea a doua a războiului confirmă calităţile lui Hannibal dovedite în perioada marilor triumfuri. Observându-i capacitatea de a răsturna chiar aparentele înfrângeri când, *după un nou insucces, datorat numai unei întâmplări potrivnice, se întoarce pe unde a venit, face o manevră îndrăzneaţă şi îi înfrânge pe urmăritori*, Polibiu se întreabă retoric *cine oare se poate abţine să nu admire cu entuziasm un general capabil de asemenea fapte* (IX, 9). Impresionat de alianţa lui Hannibal cu Filip ca şi de manevrele lui pe câmpul de luptă, istoricul subliniază măreţia planurilor şi acţiunilor cartaginezului considerând că *este un lucru rar, excepţional chiar, să întâlneşti un asemenea om care, în toate proiectele sale, egalează măiestria execuţiei cu elevaţia concepţiei* (IX, 22). Portretul sintetic al lui Hannibal este axat pe virtuţi combative ieşite din comun, dintre care se disting *ştiinţa în arta militară a acestui bărbat, curajul şi dinamismul lui în cele mai grele momente ale bătăliilor*. Remarcabilă este şi priceperea de a menţine unită o armată eterogenă a celui care *a ţinut strâns sub supraveghere atâta mulţime de oameni fără ca aceştia să se ridice împotriva lui sau să se încaiere între ei*, şi se impune constatarea că *a trebuit să existe o extraordinară capacitate de cunoaştere a oamenilor din partea comandantului suprem pentru a face ca mase atât de diferite între ele şi atât de numeroase să asculte de o singură hotărâre* (XI, 19). Chiar şi în bătălia dezastruoasă de la Zama, Hannibal a ales cele mai bune mijloace de luptă şi cea mai eficientă dispunere a trupelor şi a făcut uz de toată priceperea sa în arta războiului, căci *plin de prevedere, luase toate măsurile necesare pe care i le puteau dicta împrejurările şi propria sa raţiune*. Dacă totuşi a fost învins *după ce a făcut tot ce a fost cu putinţă ca să obţină victoria, el care era neînvins, merită să i se acorde înţelegere*, căci *se mai întâmplă ca, împotriva tuturor aşteptărilor, proiectele celor mai iscusiţi generali să nu se realizeze* (XV, 16). După încheierea conflictului, Hannibal acceptă înfrângerea şi recomandă concetăţenilor singura conduită adecvată, aceea de a încheia tratatul de pace în condiţiile impuse de Scipio, spusele lui fiind *pline de bun-simţ şi potrivite cu situaţia critică în care se găsea Cartagina* (XV, 19). Un ultim portret al lui Hannibal, la moartea sa, fixează imaginea unui mare comandant, dublat de un mare politician: *Un lucru admirabil şi care arată, mai bine decât orice altceva, în ce măsură avea el darul cârmuirii şi se distingea printre ceilalţi prin geniul lui politic este că a trăit 17 ani pe*

https://biblioteca-digitala.ro

câmpurile de bătaie; 17 ani în care a folosit la cele mai grele şi mai nesigure isprăvi popoare numeroase, cu limbă şi moravuri diferite: totuşi niciodată n-a fost prins în vreo capcană, niciodată n-a fost trădat de cei care deciseseră odată să lupte pentru aceeaşi cauză cu el şi să aşeze sub autoritatea lui. (XXIV, 8). În opinia lui Polibiu, cel mai mare adversar al Romei a fost remarcabil prin defectele, dar şi prin calităţile sale ieşite din comun. Hannibal, cartaginezul exemplar, chintesenţă a însuşirilor neamului său, poate fi socotit un individ excepţional.

Istoricul aflat în anturajul lui Scipio Emilianul relatează dramatic istoria celui de-al Treilea Război Punic, la care a asistat în partea sa finală. El aminteşte deliberările îndelungate purtate la Roma înaintea declanşării ostilităţilor pentru a depăşi un obstacol moral. De data aceasta, Cartagina n-a încălcat vreuna din asprele condiţii impuse prin tratatul de pace, aşa că romanii, care au decis unanim că cetatea africană trebuie nimicită definitiv, se află în dificultatea de a găsi un motiv aparent al declarării războiului: *Distrugerea Cartaginei era o hotărâre luată de multă vreme de către toate spiritele şi nu se mai căuta decât un pretext onorabil în ochii străinilor, mai mult decât o ocazie oportună.* Nevoia de a invoca o cauză justă se explică prin politica romană de a susţine că poartă doar războaie drepte, ceea ce conferă onorabilitate şi strălucire tuturor acţiunilor întreprinse. După cum afirmă Demetrius, *când cauza unui război este legitimă, victoriile par mai frumoase, înfrângerile sunt mai puţin compromiţătoare: lucrurile stau invers când aceasta este ruşinoasă sau nedreaptă* (XXXVI, 2). Conduita ipocrită a romanilor continuă şi după descoperirea pretextului căutat, disputele teritoriale între cartaginezi şi Masinissa, în care romanii intervin pentru a susţine de fiecare dată pretenţiile mereu sporite ale regelui numid. Spre a evita o nouă confruntare militară cu Roma, cartaginezii acceptă să se lase în voia acesteia, să renunţe la orice putere de decizie în Africa, căci *a te livra credinţei romanilor înseamnă să le abandonezi întregul teritoriu al unui ţinut, oraşele incluse, populaţiile oraşelor şi satelor, fluviile, porturile, templele, mormintele; pe scurt, însemnă să-i accepţi pe romani stăpâni peste toate şi să nu păstrezi pentru tine nicio posesiune* (XXXVI, 4). Cu falsă mărinimie, senatul roman promite punilor libertatea şi recunoaşterea dreptului de a-şi stăpâni propriul teritoriu, dar le condiţionează de încredinţarea a trei sute de ostatici aleşi dintre fiii notabililor Cartaginei, apoi şi de predarea tuturor armelor oraşului *fără şiretlic sau înşelătorie* (XXXVI, 6). Precizarea *fără şiretlic sau înşelătorie* sună ironic, odată ce toate pretenţiile romanilor din momentul respectiv ascund chiar o enormă viclenie. Ultima cerinţă a senatorilor, ţinută secretă până la sfârşit, când punii le-au cedat ostaticii şi armele, echivalează cu anihilarea identităţii cetăţii-port: cartaginezii ar trebui să-şi abandoneze oraşul şi să se stabilească în interiorul ţinutului, la cel puţin trei leghe de mare. Punii au fost siliţi să consimtă la celelalte revendicări ale romanilor, ei reacţionând cu *nelinişte*, *aşteptare* febrilă *amestecată cu o mare teamă* (XXXVI, 4), *consternare* şi *incertitudine* privitoare la soarta lor viitoare (XXXVI, 6). Exigenţa finală a fost întâmpinată, după un moment de stupoare, cu *durere* şi *furie* (XXXVI, 7) şi a determinat hotărârea cartaginezilor de a rezista cu orice preţ, de a înfrunta războiul mai bine decât pierderea atributelor vitale ale fiinţei naţionale. Declararea stării de

https://biblioteca-digitala.ro

beligeranță declanșează în Grecia dezbateri aprinse ce confirmă parcă precauțiile inițiale ale romanilor de a căuta un pretext cât mai onorabil pentru acțiunile lor. Unii aprobă conduita romană cu argumentul că cetatea punică reprezintă o primejdie permanentă, ea pândind mereu prilejul de a relua vechiul conflict cu Roma: *Distrugerea acestui obiect de teamă mereu amenințătoare, un oraș care a disputat multă vreme puterea Italiei și care n-ar ezita să ia armele cu prima ocazie, precum și întărirea autorității Romei prin această lovitură era opera unor oameni prudenți și care vedeau departe în viitor.* (XXXVII, 1a). Alții dezavuează comportamentul romanilor care au renunțat la vechea lor politică de a lupta doar *până la victorie, până în momentul în care adversarul însuși recunoaște că trebuie să asculte și să se supună ordinelor Romei* și au înlocuit-o cu războiul total, împins până la ultimele consecințe. Ei au desăvârșit această nouă atitudine *prin rigoarea față de Cartagina fără ca ea să fi comis ceva de neiertat: au luat împotriva ei cele mai severe măsuri, cu toate că le acceptase toate condițiile și consimțise la toate exigențele* (XXXVII, 1b). Romanii au ținut multă vreme la comportamentul onest în bătălii, căci *se mândreau că se războiesc în manieră deschisă și francă, că socotesc drept infam orice e viclenie sau înșelăciune și că privesc ca demne de ei doar pericolele înfruntate ziua și în față.* Au renunțat însă la acest fel de a lupta în războiul împotriva Cartaginei și au recurs la toate șiretlicurile și nelegiuirile pentru a învinge, *au acționat cu șiretenie și perfidie, prin promisiuni și reticențe folosite pe rând la scurt interval de timp până ce le-au răpit rivalilor orice speranță de a mai fi ajutați de aliații lor.* Această conduită demnă de un rege, iar nu de o republică, aduce mai degrabă a *necinste* și *sacrilegiu*, reprezentanții Romei făcându-se vinovați de o purtare pe care au incriminat-o mereu la inamicii puni. Argumentul invocat de adversarii acestei poziții este vădit părtinitor: romanii s-ar fi mulțumit doar să profite de faptul că punii s-au încredințat puterii lor și și-au impus ordinele, ceea ce nu poate fi taxat drept sacrilegiu sau perfidie, câtă vreme ei *n-au știrbit cu nimic respectul datorat zeilor, părinților și morților; nu și-au încălcat nici jurămintele și tratatele.* Romanii le reproșează cartaginezilor că și-au încălcat legămintele, *în timp ce ei respectau cu religiozitate legile și obiceiurile strămoșilor și au rămas fideli acestei loialități pe care nimic n-o întinase până atunci.* Ei își acuză dușmanii că i-au obligat să reacționeze când au refuzat să le urmeze hotărârile: *pentru că aceiași cartaginezi, care le-au lăsat grija de a face ce voiau cu ei, nu le ascultau ordinele erau siliți să se comporte astfel* (XXXVII, 1c). Potrivit romanilor, victimele s-au făcut vinovate că nu s-au supus unei dispoziții ce viza anihilarea lor. Dezbaterea cu privire la cauzele celui de-al Treilea Război Punic scoate la iveală responsabilitatea integrală a romanilor pentru acest conflict. Nu se poate vorbi de superioritatea morală înnăscută a vreunuia dintre adversari. Problema nu se pune în termeni etici, e vorba de o luptă pe viață și pe moarte pentru supremație asupra dușmanului și a restului lumii.

Cartea a XXXIX-a a *Istoriilor* lui Polibiu – păstrată în stare lacunară – înfățișează desfășurarea dramatică a ultimului război dintre romani și cartaginezi, rezistența eroică a punilor surclasați numeric și distrugerea finală a cetății africane. Cel mai amplu fragment rămas se concentrează pe figura lui Hasdrubal, cel din

https://biblioteca-digitala.ro

urmă comandant al Cartaginei, *trufaş, lipsit de consistenţă, complet străin de practica artei militare*. Întrevederea lui cu regele numid Gulussa, solicitat să intervină pentru ca romanii să cruţe oraşul, îl arată drept nechibzuit şi fără tact, o probă a lipsei sale de judecată fiind purtarea sa ostentativă: *s-a prezentat înarmat din cap până în picioare, acoperit cu o hlamidă de purpură marină [...] i-a făcut semn regelui să vină, deşi eticheta cerea contrariul.* Încrezător în succesul demersului său, el se bazează pe sprijinul aliaţilor, dar şi pe ajutorul divin furnizat unor inşi nedreptăţiţi, cum sunt punii în acest război, pe *puternica asistenţă a zeilor, care n-ar abandona victimele unei evidente trădări şi le-ar furniza un mijloc de conservare* (1). În primul moment, Scipio refuză să-l cruţe pe Hasdrubal şi îl învinuieşte de laşitate, brutalitate şi perfidie: *ai comis, laşule Hasdrubal, atât de teribile cruzimi asupra prizonierilor noştri şi îndrăzneşti să contezi pe zeii ale căror legi le-ai încălcat ca şi pe cele ale oamenilor* (2). Ulterior, comandantul roman se lasă înduplecat de argumentul numidului că o prelungire a ostilităţilor riscă să-l lase pe succesorul lui Scipio să-şi aroge toate meritele victoriei, încât îi garantează viaţa lui Hasdrubal şi familiei sale, cu condiţia să pună capăt luptelor. Ca şi la prima lor întrevedere, cartaginezul îl întâmpină pe Gulussa la întoarcerea din tabăra romană în veşminte de un lux nepotrivit, căci *s-a prezentat în mare ţinută şi a înaintat cu paşi mici plin de arme şi îmbrăcat în purpură, lăsând mult în urmă, prin fastul lui, pe tiranii de teatru.* La auzul propunerii lui Scipio, Hasdrubal răspunde că atâta timp cât va trăi nu va îngădui să fie incendiată Cartagina, şi declară că pentru un suflet generos ruinele patriei sunt un mormânt frumos. Cuvintele mari ale tiranului sunt contrazise de purtarea josnică a celui care continuă să ducă o existenţă de desfrâu şi să guverneze despotic pe nefericiţii săi supuşi, ameninţaţi de dezastrul cetăţii: *Dacă sunt luate în seamă doar vorbele lui Hasdrubal, cine n-ar fi îndemnat să admire un astfel de om şi sentimentele sale generoase? Dar dacă examinezi purtarea sa, nu mai eşti frapat decât de laşitatea şi infamia lui. În timp ce concetăţenii erau mistuiţi de foame, se deda plăcerilor vinului. [...] Guverna prin teroare: aşa păstra în patria sa nefericită puterea absolută pe care un tiran ar exercita-o cu greu într-un oraş prosper.* În sfârşit, după cucerirea Cartaginei, Hasdrubal, *cândva atât de trufaş, a venit să se arunce la picioarele lui Scipio*, ceea ce stârneşte dispreţul generalului roman, dar şi revolta cartaginezilor trădaţi, iar *câţiva transfugi îi reproşau sperjurul şi îi aminteau că le promisese la altar să nu îi abandoneze, alţii blestemau laşitatea şi josnicia lui.* Chiar soţia lui Hasdrubal îl acuză de trădare, întrebându-şi bărbatul *cum a putut ca, fără să-i spună un cuvânt, să-şi abandoneze atât de ruşinos statul şi concetăţenii care aveau încredere în el pentru a trece pe ascuns de partea duşmanilor.* În ceea ce o priveşte, ea va prefera să se arunce în foc împreună cu copiii ei decât să cadă în robia romanilor, iar contrastul între purtarea celor doi soţi ilustrează posibilele atitudini ale punilor în dezastrul final al cetăţii lor: ei aleg trădarea laşă sau curajul şi demnitatea până în ultima clipă (3).

https://biblioteca-digitala.ro

După mărturia directă a lui Polibiu, reacţia lui Scipio la vederea oraşului nimicit de el este de a deplânge Cartagina şi de a medita la gloria trecătoare a marilor puteri ca şi la soarta propriului neam: el *a vărsat câteva lacrimi şi a deplorat soarta duşmanilor*, apoi *a strigat cu o mişcare spontană sau după o reflecţie: Va veni ziua când va pieri sacrul Ilion, Priam şi poporul valorosului Priam!* Întrebat despre sensul acestor cuvinte, *Scipio a răspuns că înţelegea prin Ilion patria lui pentru care, la vederea vicisitudinilor umane, se temea de o soartă asemănătoare*. Istoricul pare să împărtăşească atitudinea ilustrului său protector. Compasiunea pentru dezastrul cetăţii care a disputat Romei supremaţia asupra lumii mediteraneene înlocuieşte în cele din urmă vechea animozitate împotriva ei.

CARTHAGE VUE PAR POLYBE

Résumé

L'œuvre de Polybe qui offre de nombreuses informations obtenues sur place constitue une source précieuse de renseignements sur l'histoire de Carthage. Analysant les meilleurs systèmes de gouvernement de l'Antiquité, l'auteur fait l'éloge de la constitution carthaginoise. La présentation de la première guerre punique, ainsi que celle de la révolte des mercenaires permettent à l'historien de dresser un portrait équilibré des Carthaginois, incluant aussi bien leurs qualités que leurs défauts. La seconde guerre punique occupe une place importante dans son ouvrage consacré à l'instauration et à la consolidation du pouvoir romain. Polybe, qui se propose d'être objectif, étudie attentivement la motivation du déclenchement de ce conflit. Faisant la distinction entre les causes et les pretextes de la guerre, l'historien démontre qu'elle peut être considérée juste ou injuste selon la perspective qu'on adopte, étant donné que les adversaires ont violé en égale mesure les traités anciens. La reconstitution des confrontations militaires implique l'esquisse des caractères des combattants. Polybe constate que les défauts des Carthaginois annulent finalement leurs qualités, ce qui entraîne leur échec. Il réalise un portrait suggestif d'Hannibal, individu exceptionnel, mais aussi exemplaire pour les traits définitoires de son peuple. L'analyse des débats tenues à Rome avant la troisième guerre punique met en évidence la responsabilité intégrale des Romains dans la mise en mouvement des actions militaires. L'historien offre une image dramatique du déroulement des combats et de la résistance carthaginoise héroïque. La destruction finale de Carthage suscite sa compassion.

Mots-clef: Carthage, Polybe, Hannibal, guerres puniques.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CRISTINA POPESCU

OVIDIUS ŞI BACOVIA – POSIBILE INTERFERENŢE

Antiquitas saeculi iuventus mundi
Francis Bacon

Doi poeţi geniali – Ovidius şi Bacovia – unul roman şi celălalt român, două epoci istorice pe care le despart două milenii, două spaţii culturale diferite, două drame diferite şi totuşi atâtea afinităţi. Un dialog perpetuu, generat de interacţiunea dintre culturi, un dialog care ilustrează cum nu se poate mai bine esenţa şi valoarea raportului Antichitate – modernitate.

Pare, poate, surprinzătoare această apropiere de nume, dar chiar Ovidius constata că:

Sunt tamen inter se communia sacra poetis,
Diversum quamvis quisque sequatur iter.

„Între poeţi e, însă, o legătură sfântă,
Măcar că fiecare păşeşte pe alt drum"[1].
(*Pont.* 2, 10, 17–18)

Studiul de faţă îşi propune să demonstreze afinităţile de esenţă şi de expresie, interacţiunea textuală care se produce între poezia lui Bacovia şi cele două culegeri de elegii scrise de Ovidius în timpul exilului său la Tomis, *Tristia* şi *Epistulae ex Ponto*, elegii care dovedesc o amplă deschidere către modernitate.

Neîndoielnic, Bacovia a păstrat în alcătuirea sa intelectuală impresiile lecturilor, îndeosebi ale celor făcute în adolescenţă şi tinereţe, când studiase cu sârg poeţii latini, Ovidius, Vergilius, Lucretius, Catul, şi când manifestase o atracţie deosebită pentru limba latină[2]. De altfel, chiar pseudonimul ales, Bacovia, nu este întâmplător, „numele roman"[3] al oraşului Bacău, fiind, se pare, o reminiscenţă a lecţiilor de latină din liceu. Şi tot ca un ecou al pasiunii sale pentru cultura latină, stau cele peste douăzeci de titluri latineşti ale poeziilor sale[4], precum şi nenumăratele cuvinte şi expresii latineşti inserate în discursul liric. Pe de altă

[1] Se va folosi în prezenta lucrare traducerea lui Theodor Naum în vol. Publius Ovidius Naso, *Scrisori din exil*, Bucureşti Editura Ştiinţifică pentru Literatură şi Artă, 1957.

[2] Cf. Constantin Călin, *Dosarul Bacovia* I. *Eseuri despre om şi epocă, glose, jurnal*, Bacău, Editura Agora, 1999, p.69 sqq.

[3] *Ibid.* După o etimologie anecdotică, acesta derivă din *Bacchus* şi *via*, fiind folosit în exerciţiile de traducere din română în latină. (v. Arhivele Naţionale Bacău, Fond: *Liceul „Principele Ferdinand"*, dos. 3/ 1896–1897, f. 718), p. 267.

[4] *Pulvis, Finis, Ego, Vobiscum, Vae soli, Gaudeamus, Dies irae, In somno, Memento, Nihil, Veritas, Sic transit, Sine die, Nihil novi, Excelsior, Perpetuum mobile, Cogito, Pro arte, Vanitas, O, tempora!*

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 129–138

https://biblioteca-digitala.ro

parte, existența și poezia lui Bacovia exprimă o conștiință tragică, precum și vulnerabilitatea în fața unei lumi care îl transformă într-un perpetuu inadaptat. Drama inadaptării, regăsită la fiecare vârstă și tentativă de integrare a sa, îl singularizează între poeții români și îl apropie de Ovidius.

În ceea ce îl privește pe Ovidius, șocul realului, exilul din anul 8 p. Chr. îl supune pe poetul latin la o experiență nouă, în care elegia îmbracă tiparele poemului autobiografic, închipuit ca un jurnal sentimental al dramei sale, depășind limita erosului și regăsindu-și, într-un fel, adevărata ei vocație, în sensul modern al genului: starea de neîmplinire, de melancolie și nostalgie, de așteptare și teamă (*metus, expectatio, spes*). În această nouă formă de elegie – elegia autobiografică – îl regăsim pe Ovidius într-o cu totul altă stare decât aceea în care îl consacrase creația sa de dinainte de exil: starea generală și permanentă este acum *anxietas animi continuusque labor* (spaima sufletului și chinul continuu/ suferința), *onus tristitiae* (povara tristeții), *longus languor* (lâncezeala continuă), *sum miser* (nefericirea).De aici pornește, de altfel, comparația pe care ne-am îngăduit să o facem între poezia lui Bacovia și poezia exilului ovidian.

Am avut în vedere câteva argumente, pe baza cărora am putut stabili următoarele conexiuni între cei doi poeți, am îndrăzni să spunem chiar filiații de teme și forme de expresie:

1. *Tristele* și *Ponticele,* ca și poezia bacoviană, sunt un monolog neîntrerupt sau un dialog solitar, ceea ce dă impresia acelei mult discutate monotonii, în care insistența se pune în slujba monologului tragic: Ovidius reia la infinit temele preferate, dezvoltă același motiv obsedant, după cum stările „bacoviene" se acumulează și temele sunt reluate în noi registre, în alte și alte poezii.

2. Atât elegiile ovidiene din exil, cât și poezia lui Bacovia au un profund substrat autobiografic, fiind expresia tipică a singurătății și, de aici, a unei drame existențiale, cu tot ceea ce presupune aceasta: solitudine, deznădejde, melancolie, nostalgie, angoasă, teamă, plictiseală, pustiu, o dramă trăită printr-o raportare obsedantă la elementele decorului, într-o condensare maximă de imagini și repetare de motive până la ostentație într-o manieră strict simbolistă.

Bolnav, la capătul lumii, apăsat de nostalgia Romei și a Italiei, Ovidius, relegatul, își deplânge solitudinea din surghiun:

__Nullus__ Apollinea __qui__ levet arte malum,
__Non qui__ soletur, __non qui__ labentia tarde
Tempora narrando fallat, amicus adest.

„__Nu-i nimene__ cu leacuri s-aline răul meu,
Și __nici__ o mângâiere: prieten __n-am pe nime__
De vorbă să mă țină, să-mi treacă de urât".
(*Trist.*, 3, 3, 10–12)

Singurătatea constituie tema constantă, poate chiar supratema universului bacovian. Lirica solitudinii cunoaște cu Bacovia, momentul ei cel mai acut[5]:

[5] Mihail Petroveanu, *George Bacovia*, București, Editura pentru Literatură, 1969.

https://biblioteca-digitala.ro

Nimeni, nimeni, nimeni,
/.../
Şi de-atâta vreme
***Nu** ştie de mine*
***Nimeni, nimeni, nimeni**...*
(G. Bacovia, *Rar*)

Până şi popasurile efemere la hanuri depărtate şi retrase nu dau sentimentul evadării, ci intensifică solitudinea, până la obsesie şi exasperare:

Singur, singur, singur,
Într-un han departe-
Doarme şi hangiul,
Străzile-s deşarte,
***Singur, singur, singur**...*
(G. Bacovia, *Rar*)

3. „Vaietul" ovidian şi bacovian, deopotrivă, se comunică cu mereu aceleaşi rezultate: tristeţea inexorabilă, jeluirea obsesivă, lamentările. Ca un reflex al acestei tristeţi sfâşietoare se poate vorbi, la ambii poeţi, de o stare de melancolie, manifestată prin absenţă, singurătate, deprimare, insatisfacţie, resemnare, care devine un fel de climat al întregii opere:

Laeta fere laetus cecini, cano tristia tristis:
Conveniens operi tempus utrumque suo est.

„Am fost cândva şi vesel: mi-era şi cântul vesel;
Sunt trist, cânt lucruri triste: mi-i scrisul după timp".
(*Pont.*, 3, 9, 35–36).

Nec quaesita tamen spatio patientia longo est,
Mensque mali sensum nostra recentis habet.

„Şi eu de-atâta vreme nu ştiu să rabd durerea
Durerea mea e vie ca-n ziua cea dintâi".
(*Trist.*, 4, 6, 21–22).

Sunt cel mai trist din acest oraş.
(G. Bacovia, *Note de toamnă*)

Şi iar toate-s triste, *Şi visul apune*
Şi azi, ca şi ieri *În negrul destin.*
Potop de dureri.
Şi vremuri mai bune
Nu vin, nu mai vin,
Şi nici mângâieri.
(G.Bacovia, *Piano*)

https://biblioteca-digitala.ro

4. Ambii poeți tratează o temă intens prelucrată de simboliști: spațiul care claustrează și care ia proporții uriașe, tragice, într-un cadru anume.

Spațiul exilului este perceput de Ovidius ca o izolare îndepărtată de Roma civilizată, din cauza căreia poetul trăiește senzația sufocantă de noncomunicare. Ovidius se sufocă fizic în incinta fragilă a cetății, mărginită, închisă geografic și social: *me cohibent litora* (mă con-strâng țărmurile), *in extremis populisque locisque* (în locurile și la popoarele cele mai îndepărtate), *Ponto sinistro* (la Pontul sinistru), *extrema humus* (ultimul capăt al pământului), *ultima tellus* (ultimul pământ), *extremo in orbe* (la capătul pământului), *in margine imperii* (la marginea Imperiului). În concluzie: *premor adversis* (sunt apăsat de adversități), *me tenet locus* (mă stăpînește locul), *nec quo secedam locus est* (și nu am unde să mă retrag[6]).

La Bacovia se poate vorbi despre o „percepție carcerală a existenței"(*cetatea blestemată, azilul ftiziei, orașul dominant)*. Bacovia e captivul provinciei, al familiei, al propriilor habitudini, al propriilor dileme. Mediul, locuința, târgul, orașul devin inconfortabile, ostile:

Odaia mea mă înspăimântă
Cu brâie negre zugrăvită
(G. Bacovia, *Singur*)

Amurgul galben m-a-ngalbenit, și m-apasă
Ca geamuri galbene, cu lacrimi ce nu mai curg.
(G. Bacovia, *Scântei galbene*)

În contrast cu această îngustare sufocantă a spațiului, ambii poeți trăiesc și teama de nemărginire, de vast, de infinit. Ovidius încearcă spaima risipirii într-un haos, care îi pândește claustrarea: *ulterius nihil est* (dincolo de asta nu mai este nimic), *stygias detrusus in oras* (azvârlit pe țărmurile Styxului), *longius hac nihil est* (mai departe decât acest loc nu este nimic), *nil extra tutum est* (dincolo de aceasta nu e nimic sigur).

Ulterius nihil est nisi non habitabile frigus.
Heu! Quam vicina est ultima terra mihi!

„Iar dincolo...nimic, decât pustiu și iarnă!
De marginile lumii ah! Cât de-aproape sunt!"
(*Trist.*, 3, 4, 51–52)

O temă asemănătoare de hău, de pustiu, care se amplifică halucinant, se întâlnește și la Bacovia. Nașterea pustiului este rodul pierderii reperelor. Pustiirea din poezia bacoviană se face prin dispariția – sub imperiul groazei permanente – a reperelor capabile a da liniște existenței umane[7]:

Nimic. Pustiul tot mai larg părea...
Și-n noaptea lui amară tăcuse orice cânt.
(G. Bacovia, *Altfel*)

[6] Cf. *Trist.* 3, 13, 11–12; *Pont.* 1, 3, 49–50.
[7] Cf. Mircea Scarlat, *George Bacovia*, București, Editura Cartea Românească, 1987.

https://biblioteca-digitala.ro

Pustiu adânc... şi-ncepe a-nnopta.
Şi-aud gemând amorul meu defunct.
(G. Bacovia, *Amurg de toamnă*)

Chiar spaţiul fertil al câmpului arat îi inspiră poetului senzaţia de spaimă în faţa infinitului:

Apar din nou ţăranii pe hăul din câmpie,
În infinit pământul se simte tresăltând.
(G. Bacovia, *Nervi de primavară*)

5. Imaginea morţii, atmosfera funebră, impregnează până la saturaţie lirismul celor doi poeţi; moartea e aproape omniprezentă, atât în poezia exilului, cât şi în poezia lui Bacovia.

Ovidius concepe plecarea din Roma ca o moarte sau o înmormântare:

*Quocumque aspiceres , luc**tus** gemit**us**que sonabant*
*Formaque non taciti funeris int**us** erit.*

„În casă numai plânset şi gemete, oriunde
Îţi întorceai privirea, şi bocet ca la mort".
(*Trist.*, 1, 3, 21–22)

Obsesia morţii a fost pentru Bacovia o constantă, ideea extincţiunii fiind unul dintre elementele constante ale psihologiei lui, reflectată în poezie.Toate spaţiile bacoviene se află în stăpânirea morţii, indiferent că ea se insinuează în diverse ipostaze:

Întreg pământul pare un mormânt.
(G. Bacovia, *Note de toamnă*)
Viaţa-i melodie funerară
(G. Bacovia, *Marş funebru*)

*Deschide clavirul şi **cântă-mi***
*Un **cântec** de mort.*
(G. Bacovia, *Trudit*)

Mai mult, ambii poeţi invocă moartea cu ardoare, o imploră parcă să vină mai repede. Confirmarea iminenţei sfârşitului şi, dacă se poate, grăbirea acestuia, devine o formă de evaziune, o eliberare de suferinţă pentru ambii poeţi[8]:

Ei mihi, quod totiens nostri pulsata sepulcri
Ianua sub nullo tempore aperta fuit.
.....
Di !
Exstimulate, precor, cessantia fata meique
Interitus clausas esse vetate fores.

„De câte ori,vai mie! Eu am bătut la poarta
Mormântului! Zadarnic! Căci nu mi s-a deschis
.....
O , zei, /.../
Grăbiţi, grăbiţi ursita şi faceţi cât mai iute
Să se deschidă uşa de la mormântul meu!"
(*Trist.*, 3, 2, 23–24; 29–30)

[8] Cf. şi Liviu Franga, *Ultima **ars poetica*** (I) „ *Aşteptând" în Poetica lui Hasdeu,* Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

Tălăngile, trist,
Tot sună dogit...
Şi tare-i târziu,
Şi n-am mai murit.
(G.Bacovia, *Pastel*)

Şi-aş vrea să mor
Ca Romulus-rege,
Uitat, legendar...
(*G. Bacovia, Furtună*)

6. Starea de spirit a celor doi este dependentă de condiţiile de mediu, este dictată de starea atmosferei, de anotimp. Iarna la Ovidius, toamna şi iarna la Bacovia devin spaţiul în care suferinţa, deznădejdea, solitudinea se ridică la cote delirante, maladive.

Descrierea rigorilor iernii dobândeşte la Ovidius dimensiuni hiperbolice, zăpada şi frigul transformându-se în simbol al exilului:

At, cum tristis Hiems squalentia protulit ora
Terraque marmoreo candida factu gelu
Dum parat et Boreas et nix habitare sub Arcto,
Tum patet has gentes axe tremente premi.

„Când însă vine iarna cea tristă şi cumplită,
Şi geru-mbracă ţara în albul lui veşmânt,
Şi când la miazănoapte e crivăţ şi ninsoare
Atunci să-i vezi pe barbari de viscol doborâţi!"
(*Trist.*, 3, 10, 9–12)

Anotimpul hibernal are o intensitate aproape neverosimilă, eternizându-se în percepţia poetului latin:

Nix iacet et iactam nec sol pluviaeve resolvunt,
Indurat Boreas perpetuamque facit.
Ego ubi delicuit nondum prior, altera venit
Et solet in multis bima manere locis;

„Nici soarele, nici ploaia nu pot topi zăpada,
Şi crivăţul o-ngheaţă: ea-n veci nu se mai ia
Nu s-a topit cea veche şi vine alta nouă
Şi-n multe părţi rămâne omăt din două ierni."
(*Trist.*, 3, 10, 13–16)

Ca şi la Ovidius, în viziunea lui Bacovia, odată instalată, iarna pare a nu se mai clinti, instituind un climat de eră primordială, evocator al potopului biblic. Ninsoarea îl apasă pe poet aproape mai mult decât ploaia, invazia iernii fiind, de cele mai multe ori, îngroşată, augmentată. De altfel, verbul „a ninge" (fără alăturările sale de substantive şi adjective derivate) numără peste 45 de poziţii, în lirica bacoviană[9]:

Iarnă...şi-ncepe a ninge-
Ninsoare-mprejur cu cerul s-atinge...
Nimeni, zăpadă, şi ninge mereu.
(G. Bacovia, *De iarnă*)

[9] Ion Caraion, *Sfârşitul continuu*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1979, p. 231.

https://biblioteca-digitala.ro

Cetate, azilul ftiziei
Nămeţi de la pol te cuprind.
(*G. Bacovia, Aiurea*)

Te uită, zăpada-i cât gardul
Şi-a prins promoroacă şi clampa
Eu nu mă mai duc azi acasă
Potop e-napoi şi-nainte.
(G. Bacovia, *Decembre*)

Ambii poeţi trăiesc aceeaşi spaimă colosală de intemperii, sunt terorizaţi de vântul violent, asociat cu îngheţul, întunericul şi disperarea:

Tantaque commoti vis est Aquilonis, ut altas
Aequet humo tures, tectaque rapta ferat.

„Şi-aşa de tare-i vântul, că dezgoleşte case
Şi turnurile-nalte le surpă la pământ".
/... ... .../ (*Trist.*, 3, 10, 17–18)
Sive igitur nimii Boreae vis saeva marinas
Sive redundatas flumine cogit aquas,
Protinus aequato siccis Aquilonibus Histro.

„Când crivăţul sălbatec, cu aspra lui suflare
Îngheaţă apa mării ori Istru-nvălurat,
Îndată se aşterne câmpia cea de gheaţă".
(*Trist.*, 3, 10, 51–53)
Vânt de gheaţă s-a pornit
Iar sub crengile schelete
Hohot de smintit.
(G. Bacovia, *Note de toamnă*)

Prin codrii Bacăului
Vâjâie vântul
Şi-ntunecă lumea
Un cer ca pământul.
(G. Bacovia, *Furtună*)

7. Lexicul folosit de ambii poeţi desemnează starea de tristeţe tânguitoare, de aşteptare dramatică, dureroasă, neputincioasă, aşa încât abundă termenii care exprimă durerea, suferinţa, descurajarea, teama. *Casus* (nenorocire), *dolor* (durere), *flere* (a plânge), *infelix* (nefericit), *tristis* (trist), *metus* (teama) sunt termeni frecvent folosiţi de Ovidius, după cum la Bacovia se întâlnesc în mod recurent cuvinte ca: „bocet", „trist", „plânge", „geme", „suspină", „durere", etc.

8. Ambii poeţi acordă o atenţie deosebită universului sonor, cultivă valenţele muzicale ale cuvântului, virtualităţile incantatorii şi sugestive ale acestora, de unde muzicalitatea generală, de un fel aparte a versurilor lor. Ambii poeţi folosesc structuri omofonice care au la bază tehnica repetiţiei, structuri care conţin combinaţii fonologice, lexicale şi gramaticale, unde efectul insistenţei este amplificat de cel al simetriei sau chiar de anumite efecte semantice.

Parcurgând textul celor 96 de elegii, însumând aproximativ 6700 de versuri, se poate constata predilecţia lui Ovidius pentru numeroase figuri de repetiţie, care

https://biblioteca-digitala.ro

apar atât în pentametru, cât şi în hexametru: aliteraţia, homoeoteleutonul, asonanţa, anafora, epifora, anadiploza, poliptotonul, epanalepsa, parigmenonul, rima interioară, care creează un context repetitiv particular poeziei ovidiene, sporind muzicalitatea versurilor şi marcându-le expresivitatea.

În ceea ce îl priveşte pe Bacovia, se ştie că repetiţia este legea fundamentală de constituire a poeziei sale. Bacovia repetă deliberat un cuvânt, grupuri de cuvinte, versul întreg, părţi de vers ori de strofă, sau forţează tehnica laitmotivelor, aşa încât, în poezia sa, se regăsesc aceleaşi procedee omofonice, bazate pe tehnica repetiţiei, folosite de Ovidius în elegia exilului. Reprezentativ, în acest sens, este poemul *Rar*, care surprinde prin contrastul între economia de mijloace expresive şi redundanţa din cadrul strofelor, recurenţa fiind nu doar a termenilor, ci şi a versurilor:

Ambii poeţi dovedesc o excepţională receptivitate la sunet şi acordă acestuia un rol deosebit în întregul arsenal poetic. Uneori sunetele au valoare onomatopeică, alteori sunt apeluri parcă spre o ipotetică salvare:

Me miserum! Quanti montes volvuntur aquarum!
Iam iam tacturos sidera summa putes

Quantae diducto subsidunt aequore valles!
Iam iam tacturos Tartara nigra putes.

„O, nefericitul de mine! Ce munţi de ape se rostogolesc!
Mai mai să crezi că vor atinge stelele din înaltul cerului!
Ce prăpăstii se ivesc în marea care se despică!
Mai mai să crezi că vor atinge Tartarul cel negru".
(*Trist.*, 1, 2, 19–22)

În cele două distihuri consecutive de mai sus, se poate observa o combinaţie multiplă a figurilor de repetiţie: aliteraţie, anaforă, epiforă, şi rimă exterioară, care pun în evidenţă spaima poetului călătorind pe mare în timp de furtună, zbuciumul sufletesc sporit de zbuciumul mării; se constată şi o acumulare funcţională a percepţiilor auditive, realizată prin întrebuinţarea consoanei **s** cu valoare expresivă, ca şi alternanţa grupurilor *um/ an/ on/ un/ um*, sugerând zgomotul valurilor şi al vânturilor.

Aceeaşi acumulare a sunetelor **s** şi **ş** din ultimele două versuri, alături de anaforă, ca şi alternanţa grupurilor *um / am/ un / în* din întreaga strofă, sugerând parcă sunetul tălăngilor, îi este proprie şi strofei bacoviene:

Da, plouă cum n-am mai văzut,
Şi grele tălăngi adormite,
***Cum sună** sub şuri învechite!*
***Cum sună** în sufletu-mi mut!*

Se creează în acest fel un paralelism între planul sonor şi cel al conţinutului, versurile, segmentele de vers, cuvintele sau anumite sunete reluate definind direct ori metaforic starea dominantă, ori evidenţiind o dată în plus importanţa ideii exprimate[10]. Recursul la numeroasele figuri de repetiţie constituie astfel o tehnică poetică ce devine un suport care susţine mesajul, subliniindu-l, nuanţându-l, potenţându-l.

[10] Mariana Băluţă-Skultéty, *Secvenţe fonice cu funcţie stilistică*, „Studia graeca", Bucureşti, Editura Humanitas Educaţional, 2004, p. 83 sqq.

https://biblioteca-digitala.ro

Ambii poeţi – fiecare în felul său – sunt consideraţi nişte deschizători de drumuri. Ovidius conferă elegiei o orientare inedită, încetăţenind elegia autobiografică. În plus, el deschide calea stilului nou, esteticii Imperiului în general, fără a abandona poetica explicită şi implicită a clasicismului augusteic[11]. Pe de altă parte, având în vedere atenţia acordată universului sonor, felul în care Ovidius a întrebuinţat valoarea expresivă a sunetelor, preferinţa sa pentru simetrie, analogie şi eufonie, date fiind numeroasele procedee omofonice la care recurge, similare peste milenii procedeelor poeţilor simbolişti, ne întrebăm dacă nu cumva Ovidius poate fi socotit un precursor al simbolismului.

La rândul său, Bacovia este mai mult decât cel mai mare simbolist român de factură decadentă[12]. El este creatorul unui stil inimitabil, generat de o experienţă existenţială şi culturală singulară. Precursor al tendinţei postmoderniste, situat în aria avangardismului, autentic precursor al poeţilor ironici moderni[13], lui Bacovia i se atribuie mai multe inovaţii poetice în premieră absolută pentru poezia românească sau de valoare anticipativă pentru cea europeană.

În loc de încheiere, alăturăm primele versuri din epitafurile celor doi poeţi:

Hic ego qui iaceo tenerorum lusor amorum
Ingenio perii Naso poeta meo...

„Aici sunt eu cel care zac, cântăreţul
Iubirilor gingaşe, răpus de-al meu talent".
(*Trist.*, 3, *3*, 73–74)

Aici sunt eu,
Un solitar
Ce-a râs amar
Şi-a plâns mereu.

(G. Bacovia, *Epitaf*)

Să fie oare epitaful bacovian o replică la cel al lui Ovidius? Sau poate răspunsul la întrebarea: în ce măsură se poate vorbi de o posibilă filiaţie între cei doi poeţi?

Dincolo de orice răspuns, dincolo de omologiile puse în evidenţă, credem că atât Ovidius, cât şi Bacovia demonstrează că marea poezie trece dincolo de gusturi, de timpuri culturale, de mentalităţi. Pe de altă parte, confruntarea ideatică indirectă dintre cei doi poeţi evidenţiază faptul că modernitatea se revendică de la sursele sale antice şi că adevăraţii creatori moderni nu pot fi decât buni cunoscători ai clasicilor, întrucât, ca să îl citâm pe Mihai Gramatopol, ontogeneza spirituală trebuie să repete filogeneza istorică[14].

[11] Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, vol. I, Bucureşti, Editura Corint, 2003.

[12] Mircea Scarlat, *op. cit.*, p. 64.

[13] Dinu Flămând, *Introducere în opera lui George Bacovia*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1979.

[14] Cf. Mihai Gramatopol, *Antichitate şi modernitate*, Braşov, Editura Orientul Latin, 2000, p. 45.

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Bacovia, George, *Opere*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1994.
Băluţă-Skultéty, Mariana, *Secvenţe fonice cu funcţie stilistică*, *Studia Graeca*, Editura Humanitas Educaţional, Bucureşti, 2004, p.83 sqq.
Caraion, Ion, *Sfârşitul continuu*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1979.
Călin, Constantin, *Dosarul Bacovia I. Eseuri despre om şi epocă, glose, jurnal; Dosarul Bacovia II. O descriere a operei*, Bacău, Editura Agora, 1999.
Călinescu, Matei, *Cinci feţe ale modernităţii*, Iaşi, Editură Polirom, 2005.
Flămând, Dinu, *Introducere în opera lui George Bacovia*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1979.
Franga, Liviu, *Poetica lui Hasdeu*, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 2006.
Gramatopol, Mihai, *Antichitate şi modernitate*, Braşov, Editura Orientul Latin, 2000.
Interferenţe ovidiene. Studii, note, texte şi (pre)texte ovidiene, ediţie îngrijită de Livia Buzoianu, Constanţa, Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie, 2009.
Lévi- Strauss, Claude, *Race et Histoire, Race et Culture*, Editions UNESCO, 2001.
Miclău, Paul, *Le signe linquistique*, Paris, 1970.
Mihăilă, Ecaterina, *Receptarea poetică*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1980.
Petroveanu, Mihail, *George Bacovia*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969.
Scarlat, Mircea, *George Bacovia*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1987.
*** *Interferenţe ovidiene*, studii, note, texte şi (pre) texte ovidiene, ediţie îngrijită de Livia Buzoianu, Constanţa, Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie, 2009.

OVIDIUS ET BACOVIA – POSSIBLES INTERFERENCES...

Résumé

Deux poètes de génie – Ovidius et Bacovia – l'un Romain et l'autre Roumain, deux époques historiques à distance de deux millénaires l'une de l'autre, deux espaces culturels différents et quand même, tant d'affinités. Un dialogue perpétuel, généré par l'interaction culturelle, un dialogue qui illustre l'essence et la valeur du rapport antiquité – modernité.

Notre étude se propose de démontrer les affinités d'essence et d'expression, l'interaction textuelle qui se produit entre la poésie bacovienne et les deux recueils d'élégies écrites par Ovidius pendant son exil à Tomis.

On a en vue l'orientation inédite qu'Ovide confère à l'élégie – conçue comme un journal de son drame – avec tout ce que cela suppose : solitude, désespoir, mélancolie, nostalgie, angoisse, crainte, ennui, désert, traits qui le rapproche du vers bacovien.

À tout cela on ajoute l'attention accordée a l'univers sonore, la manière dont les deux poètes emploient la valeur expressive des sons, la multitude des procédés omophoniques, d' où la musicalité générale de leurs vers.

Mots-clef: Ovidius, Bacovia, stylistique.

Universitatea din Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

FLORIN SCURTU

HOROTHESIA LUI LABERIUS MAXIMUS ŞI INSULA *PEUCE*

Insula *Peuce* este pentru istoria României (cel puţin pentru istoria Dobrogei antice) un subiect foarte disputat, devenit aproape la fel de „exotic" ca şi localizarea Atlantidei.

Stabilirea amplasării cât mai exacte a acestui teritoriu pe harta actuală a României este o condiţie preliminară pentru stabilirea întinderii teritoriului histrian în Antichitate, precizat în *horothesia* lui Manius Laberius Maximus din anul 100 p.Chr. În inscripţia care cuprinde acest document (au fost descoperite de Vasile Pârvan două exemplare ale inscripţiei, fiecare doar parţial lizibile – Pârvan, 1916, Pippidi, 1983), se menţionează (Pippidi, 1956,1983): „Hotarele histrienilor le-am stabilit precum urmează: ..... Peuce, lacul Halmyris, începând cu teritoriul ..... argamensilor, de aici de-a lungul creştetului ..... până la confluenţa râurilor Picusculus şi Gabranus, apoi de la gura râului Gabranus până la izvoarele acestuia, de aici ..... pe lângă râul Calabaeus (către mare?) aproximativ .... mii de paşi...." (punctele de suspensie reprezintă zonele ilizibile pe inscripţie).

Prezenţa insulei *Peuce* (*Peuke*) în zona Deltei Dunării este menţionată de numeroşi autori din Antichitate. Vom sublinia în continuare din documentele antice numai aserţiunile pe care le vom comenta şi/sau utiliza în cadrul demonstraţiei noastre.

Cel mai vechi document cunoscut în prezent care se referă la Delta Dunării este opera „părintelui istoriei" – Herodot, care, în jurul anului 500 a.Chr., scrie că fluviul *Istros* (Dunărea) se varsă în *Pontul Euxin* la *Istria*, colonie a *Miletului*, că *Istrul* are 5 guri (de vărsare în mare), că prima ramificaţie a braţelor fluviului apare la două zile de navigaţie în susul *Danubiului*, unde Darius a construit un pod peste râu şi că el se varsă în mare curgând spre sud-est.

Următoarea informaţie utilă provine de la Apollonius din Rhodos (250–180 a.Chr.), care ne transmite că la vărsarea *Istrului* se găseşte o mare insulă, de formă triunghiulară, cu baza înspre mare şi cu vârful spre interior, în dreptul căreia braţele *Istrului* se desfac pentru a o cuprinde.

În *Geographia* sa, Strabon (64 a. Chr. – 25 p. Chr.) scrie că lângă gurile fluviului se află o insulă mare, numită *Peuce*, că el are 7 guri, cea mai mare este *Hieron Stoma* şi că de aici (*Hieron Stoma*) pe fluviu în sus până la insula *Peuce* este o distanţă de 120 stadii (1 stadiu roman = 185 m, 1 stadiu phileterian = 211 m, deci distanţa este de 22-25 km) şi că mai încolo de această insulă a construit Darius podul de vase.

În lucrarea sa *De Chorographia*, Pomponius Mela (aproximativ anul 50 p. Chr.) menţionează că *Istrul* curge printre *istrieni* şi că între gurile *Istrului* sunt şase insule, *Peuce* fiind cea mai cunoscută şi cea mai mare.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 139–146

https://biblioteca-digitala.ro

Plinius cel Bătrân scrie (în jurul anului 77 p.Chr.) că Dunărea se varsă în mare prin 6 braţe. Primul braţ este *Peuce*, după insula *Peuce* de care este cel mai aproape. El este absorbit de o mlaştină de 19 000 de picioare (1 picior = 0,741 m, deci în total circa 13 km). De aici, spre *Histropolis*, se dezvoltă un lac cu o circumferinţă de 63 000 picioare (circa 43 km), numit *Halmyris*.

Ptolemeu (90 – 168 p.Chr.) scrie că prima separare a gurilor are loc la fortăreaţa *Noviodunum* (Isaccea de astăzi), de unde braţul cel mai sudic ocoleşte insula numită *Peuce* şi se varsă în mare prin *Hieron Stoma* (Gura Sfântă) sau *Peuce* (cele două nume sunt acceptate simultan), dând şi coordonate diferitelor puncte menţionate în text.

Numeroase tentative de precizare pe harta actuală a traseului fostului hotar, inclusiv localizarea misterioasei insule *Peuce*, au fost făcute de-a lungul timpului de profesionişti sau amatori, cu rezultate foarte diferite. Dificultatea acestei acţiuni are la bază şi faptul că unii dintre autorii antici menţionaţi mai sus au preluat informaţiile respective „după ureche", de la persoane care locuiseră sau trecuseră prin zona respectivă, astfel încât toate aceste date trebuie să fie considerate „probabile" (de exemplu, în privinţa numărului gurilor de vărsare a Dunării în *Pontul Euxin*, acesta variază între 4 şi 7, în funcţie de autor şi epoca în care a scris).

Prima interpretare a textului *horothesiei* a fost dată, desigur, de descoperitorul inscripţiei, Vasile Pârvan. Nu insistăm asupra traseului „continental" al hotarului (şi aici există păreri diferite), citâm doar faptul că el admitea ca certitudine faptul că gura *Peuce* era gura Sf. Gheorghe, iar lacul *Halmyris* era identificat cu lacul Razelm prelungit prin lacurile Zmeica şi Goloviţa.

Profesorul ieşean Paul Nicorescu, într-un manuscris (*Contribuţiuni la istoria Histriei*), consideră că prin insula *Peuce* s-ar fi înţeles „întreg complexul de insule cuprins între braţele exterioare ale deltei şi mare, adică întreaga deltă" (Pippidi, 1956).

Alt autor citat de asemenea tot atunci (Pippidi, 1956), căpitanul M.D. Ionescu-Dobrogianu, emite ipoteza după care braţul „sacru" ar fi început la Eski Kale, lângă Isaccea, vărsându-se în lacul Razelm prin lacul Babadag şi mlaştinile numite Coada Bălţii. Potrivit aceluiaşi studiu, insula *Peuce* trebuie să fi cuprins, către începutul secolului al II-lea, „nu numai partea strictamente aluvională .... dar şi o parte continentală, adică triunghiul dintre Isaccea, lacul Babadag şi iezerul Razelm, până în Dunavăţ", opinie emisă anterior (1851) şi într-o dizertaţie intitulată *De Istri ostibus* (Kruse, Breslau 1851, p.53) şi „apărată cu căldură de o întreagă serie de cercetători ruşi, bulgari şi americani" (Pippidi, 1956).

După opinia istoricului austriac Polaschek (Pippidi, 1956) în sec. V a.Chr. şi mai târziu, braţul *Peuce* ar fi comunicat cu lacul *Halmyris* prin braţul secundar numit astăzi Dunavăţul, deci *Peuce* ar fi avut de-a lungul timpului două guri de vărsare: una – gura Dunavăţului (*τό Πεύχης Στόμα* – gura *Peuce* în înţelesul strict al termenului) şi alta – *'Ιερὸν Στόμα* devenită de la un timp gura principală a

https://biblioteca-digitala.ro

fluviului, astăzi Sfântu Gheorghe. După cum remarcă şi autorul citat de noi (Pippidi, 1956), această ipoteză contrazice textul lui Herodot, care presupune vărsarea Dunării în marea deschisă, iar *Halmyris* era în vremea respectivă, conform *horothesiei*, un lac.

Mai recent a fost emisă presupunerea că insula *Peuce* ar corespunde probabil formaţiunii acumulative Caraorman la care s-au adăugat relictele reliefului predeltaic, fiind situată deci între braţele actuale Sulina şi Sfântu Gheorghe, în zona grindului Caraorman (Panin, 1983).

În harta *Dobrogea în secolele I – VI e.n.* din *Atlasul pentru istoria României* editat în anul 1983 şi reluat în 1996, insula *Peuce* este amplasată în Marea Neagră, imediat la est de vărsarea braţului Sfântu Gheorghe în mare.

În dezvoltarea investigaţiei noastre ştiinţifice privind insula *Peuce* vom utiliza argumente geomorfologice, geologice şi geofizice, pornind de la următoarele mărturii documentare antice pe care le considerăm cele mai probabile:

– gura cea mai sudică de vărsare a Dunării în mare era numită în acelaşi timp *Hieron Stoma* şi *Peuce Stoma*;

– Dunărea (*Istru*) se vărsa în mare curgând spre sud-est;

– la vărsarea *Istrului* se găsea o mare insulă (*Peuce*), de formă triunghiulară, cu baza înspre mare şi cu vârful spre interior, în dreptul căreia braţele Istrului se desfăceau pentru a o cuprinde;

– cel mai sudic braţ al Dunării se numea *Peuce* şi ocolea (pe la sud, desigur) insula omonimă;

– de la gura *Hieron Stoma* pe râu în sus până la insula *Peuce* era o distanţă de circa 22-25 km şi mai încolo (în amonte) de această insulă a construit Darius podul de vase;

– primul braţ, *Peuce*, era absorbit de o mlaştină de 19 000 de picioare (circa 13 km), iar de aici, spre *Histropolis*, se dezvolta un lac cu o circumferinţă de 63 000 picioare (circa 43 km), numit *Halmyris*.

Coroborând postulatele de mai sus, vom încerca să reconstituim traseul braţului *Peuce* şi implicit să localizăm geografic insula cu acelaşi nume, iar ulterior, în limitele permise de datele geomorfologice actuale şi de logică, să încercăm să deducem o nouă variantă posibilă privind traseul hotarului *Histriei*.

Primul obiectiv punctual: locul în care se despărţea braţul *Peuce* de braţul Sfântu Gheorghe (deci locul cel mai din amonte în care un braţ al Dunării antice făcea o buclă largă spre sud, pentru a înconjura insula *Peuce*).

Rezultatele cercetării internaţionale privind istoria geologică a Mării Negre, sintetizate în (Panin, 1983), indică faptul că la începutul Holocenului (care începe în urmă cu aproximativ 10.000 ani, deci prin anul 8000 a.Chr. – nu brusc, desigur, ci printr-o largă perioadă de tranziţie, de topire a gheţarilor după încheierea glaciaţiunii *Würm*) nivelul Mării Negre era aproximativ la cota –50 m faţă de nivelul actual. Nivelul mării a crescut apoi continuu, ajungând în jurul anului 3 000 a. Chr. până la cota de aproximativ +5 m faţă de nivelul actual, după care a coborît

https://biblioteca-digitala.ro

până la un minim de circa –5m în jurul anului 2000 B.P. (începutul mileniului I p. Chr.) şi apoi a urcat continuu până la nivelul actual (0 m). Desigur, acestea sunt valori statistice pe perioade mari, dar nivelul mării a avut şi oscilaţii mai mici pe perioade scurte. Oricum, *grosso modo*, putem admite existenţa unor perioade în care nivelul Mării Negre era cu peste 5 m mai ridicat decât în prezent, precum şi a unei perioade (în jurul începutului mileniului I p. Chr., probabil inclusiv în perioada colonizării *Histriei*) în care acest nivel era cu circa 5 m mai jos decât astăzi.

Pentru a avea o imagine a zonei în perioada de nivel maxim al Mării Negre, am plecat de la cotele reliefului actual, pe baza cărora am construit o schiţă a curbelor de nivel care ilustrează geomorfologia actuală a zonei (planşa 1). Considerând că forma reliefului uscatului nu s-a schimbat foarte mult în 5000 de ani, rezultă că ţărmul Mării Negre în jurul anului 3000 a. Chr. urmărea aproximativ traseul cotei +10 m a reliefului actual.

Ţinând seama de cele de mai sus, constatăm, printre altele, că, în perioada de nivel maxim, Marea Neagră ocupa întregul areal al deltei actuale, Dunărea vărsându-se în mare probabil în zona Galaţi – Măcin, iar lacul Razelm împreună cu lacul Babadag şi lacul Agighiol constituiau un golf al Mării Negre, cursurile de apă Taiţa, Teliţa şi Valea Tulcea vărsându-se direct în mare, ca şi Siretul, Prutul şi Ialpugul. Tot aici se poate observa faptul că în zona Murighiol – Plopu – Sarinasuf exista un braţ de legătură între mare şi actualul lac Razelm, prin golful Fundea, acest braţ ocolind o zonă ridicată corespunzând astăzi zonei Dunavăţu de Sus – Dunavăţu de Jos, care în perioada respectivă constituia o insulă în apropierea ţărmului Dobrogei. Din schiţa prezentată în Planşa 1 reiese şi faptul că pe Dunăre în amonte de Murighiol nu exista nicio posibilitate de apariţie a unui braţ al fluviului la sud de braţul Sfântu Gheorghe, deoarece acesta ar fi trebuit să treacă peste aliniamentul Teliţa – Malcoci – Beştepe – Mahmudia care are cota minimă de circa 70 m, concluzie care anulează orice ipoteză incluzând existenţa unui astfel de braţ. Planşa 2 prezintă variaţia reliefului de-a lungul unui profil vest – est care trece prin localitatea Poşta (vezi planşa 1), în care se poate constata că nu există nicio zonă în care cota reliefului actual să fie sub 30 m.

Odată cu scăderea treptată a nivelului Mării Negre cu aproximativ 10-15 metri până în jurul anului 0, o mare parte din teritoriul largului golf al mării a devenit uscat, apa mării fiind obligată să se retragă treptat spre est prin zone depresionare de pe fundul fostei mări, lăsând eventual în urmă, în depresiuni închise, lacuri sărate. Cursul Dunării a trebuit să se supună şi el acestui proces, gura sa de vărsare în mare înaintând spre est, din aproape în aproape, prin eventuale zone de eroziune locală generate de traseul submarin al fluviului în imediata apropiere a ţărmului. În acelaşi timp, zonele marine din apropierea ţărmului deveneau şi ele uscat, cu un relief destul de şters din cauza pantei mici a platformei continentale, prezentând eventual unele mici denivelări locale generate de litologie şi de dinamica locală a apei.

https://biblioteca-digitala.ro

În aceste condiţii, în perioada de scădere maximă a nivelului mării, golful Razelm a devenit lacul *Halmyris*, iar actualul golf Fundea, mai puţin adânc, a devenit o mlaştină.

După momentul de minim al nivelului mării, acesta, desigur, a reînceput să crească, astfel încât lacul *Halmyris* şi-a extins limitele de pe uscat, unindu-se în acelaşi timp şi cu mlaştina care a devenit golful Fundea.

Revenind la insula noastră, momentul descris în *horothesie* (anul 100 p.Chr.) se găseşte între situaţiile menţionate în cele două paragrafe precedente: exista un canal natural care pornea din Dunăre, trecea prin zona Murighiol – Plopu – Sarinasuf şi se vărsa în mlaştina Fundea.

În ceea ce priveşte traseul braţului Dunării prin golful Fundea, acesta este evidenţiat şi de cercetările magnetometrice efectuate în această zonă, în care „morfologia anomaliei geomagnetice face notă discordantă cu restul suprafeţei acoperite de lacul Razelm", în sensul că „orientarea izoliniilor nu se mai face după direcţia cunoscută în restul lacului, NV–SE, ci capătă o tendinţă NNV–SSE" (Beşuţiu 1997, p.171). Este vorba despre o zonă anomală complexă care, pornind din dreptul localităţii Sarinasuf, traversează, pe direcţia nord-sud, întreg golful Fundea. Ea este constituită dintr-o zonă de minim în centru, flancată de două zone de maxim de o parte şi de alta a sa (la vest şi la est). Magnitudinea anomaliei este de circa 15 nT. Autorul lucrării a avansat o interpretare geologică mai complicată, dar explicaţia reală a acestei anomalii complexe este prezenţa paleovăii braţului Dunării (îl putem numi deja braţul *Peuce*), care a generat o albie acum umplută cu apa golfului, constituind astfel un corp (apă) cu susceptibilitate magnetică practic nulă, mai mică deci decât a oricărui tip de rocă în care această albie este săpată şi generând în consecinţă un minim magnetometric de mică intensitate.

Mai adăugăm aici şi o informaţie geologică: imediat la vest de localităţile Dunavăţu de Sus – Dunavăţu de Jos este cartată la suprafaţă o zonă cu dimensiunile de circa 2 km × 2 km acoperită cu „nisipuri şi mâluri" de vârstă Holocen superior (Harta geologică a României scara 1:200 000, planşa Sulina), probabil depozite reziduale din albia fostului braţ al Dunării.

Traseul braţului *Peuce* de la bifurcaţia Murighiol spre sud este jalonat de lacurile sărate Lacul Sărăturii, lacul Beibugeac şi lacul Sarinasuf (probabil lacuri fosile rămase din perioada în care marea se întindea mult spre vest, până la Măcin).

Al doilea obiectiv punctual: traseul braţului Peuce până la confluenţa cu braţul Sfântu Gheorghe.

În ceea ce priveşte lacul *Halmyris* (cu circumferinţa de circa 43 km, după Plinius cel Bătrân), el era mai îngust decât lăţimea actuală a Razelmului, care este de circa 15 km (imaginile satelitare arată că în zona Sabangia – Sarichioi – Enisala uscatul coboară foarte lent spre est, ţărmul vestic al lacului *Halmyris* aflându-se probabil la câţiva kilometri spre est faţă de ţărmul actual al Razelmului), deci trebuie să se fi situat pe amplasamentul părţii centrale a actualului lac Razelm.

https://biblioteca-digitala.ro

Probabil, având în vedere imaginile satelitare, insula Popina, care are în prezent cota maximă de +47 m, era unită de țărm printr-un istm care o lega, spre nord, peste actuala baltă Calica, cu dealul Pietriș situat imediat la est de localitatea Valea Nucarilor. Insula Popina (care la vremea respectivă era „capul Popina") se afla probabil la limita nordică a lacului, iar zona Capul Iancina la limita sa sudică. Imediat mai la sud se afla probabil un lac mai mic, delimitat spre sud de un istm care unea capul Doloșman cu insula Bisericuța, după cum sugerează alura anomaliilor gravimetrică și magnetometrică din zonă.

După cum am prezentat mai înainte, în perioada respectivă „jucătorii" hidrologici din zonă erau Dunărea, lacul *Halmyris* și mlaștina „Fundea", împreună cu apele mai mici care curgeau în zonă.

Planșa 3 prezintă aspectul paleogeografic probabil al zonei la începutul mileniului I p.Chr. Pe această schiță se poate observa că fosta mlaștină „Fundea" primea apă din Dunăre (cu un debit foarte mare, având în vedere lățimea paleovăii Murighiol – Sarinasuf – golful Fundea, lățimea paleovăii de pe fundul golfului Fundea și debitul actual al brațului Sfântu Gheorghe), pierdea relativ puțină apă prin evaporare (dată fiind suprafața sa redusă) și, după cum arată urmele actuale ale meandrelor, se descărca spre est prin două brațe aproape paralele: unul sudic, pe traseul actualului canal Dunavăț și altul intermediar, la distanța de câțiva km nord de primul. Aceste două brațe se întâlneau la circa 3 km sud-est de actuala localitate Dunavățu de Jos și continuau împreună, spre est, probabil pe traseul actualului canal Mustaca și apoi mai departe până la Dunăre, în zona actualului lac Belciugu.

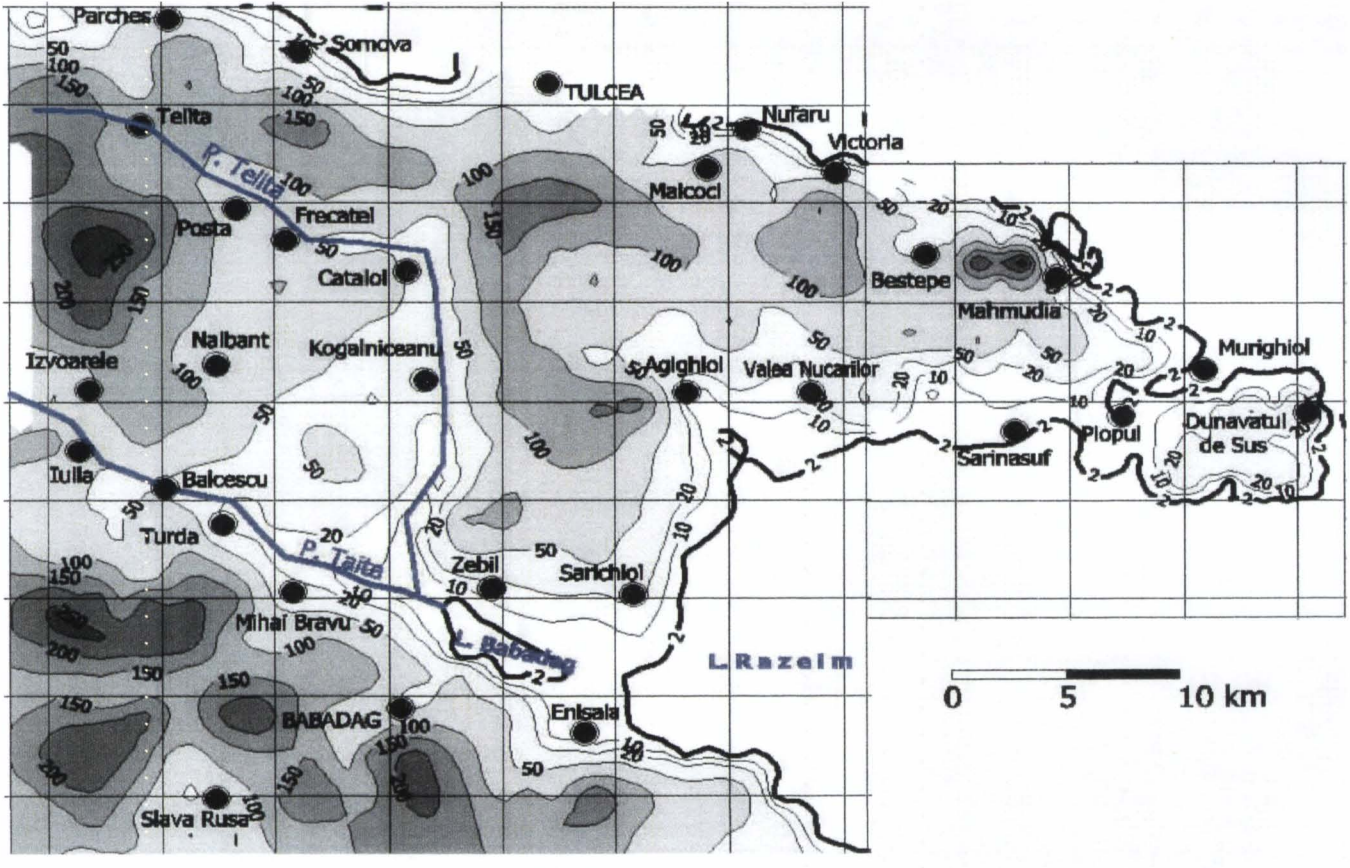
Lacul *Halmyris* ocupa, după cum este indicat în planșa 3, doar partea centrală a actulului lac Razelm, era izolat de mare și de actualul golf Fundea și era alimentat de cursurile văilor actuale Taița și Telița (prin actualul lac Agighiol) și Valea Tulcea.

În prezent, apa din bălțile și canalele de la sud de brațul Sfântu Gheorghe este practic staționară, dar în perioada în discuție, când un braț al Dunării (cu un debit destul de mare, probabil jumătate din debitul actual al brațului Sfântu Gheorghe) traversa actualul lac Razelm, sensul de curgere era în mod cert spre est și nord-est, spre cursul actual al Dunării.

*

Hotarul zonei vamale netaxabile a *Histriei* ar fi putut avea în consecință următorul traseu (planșa 4): pe brațul Sf. Gheorghe de la vărsarea în mare spre amonte până în dreptul localității Murighiol, apoi spre sud peste golful Fundea și lacul Razelm, apoi spre nord-vest pe la sud de Argamum – Cap Doloșman, Caugagia, Camena, Slava Rusă, valea Slava Rusă până la izvoare, izvoarele Casimcei, apoi spre sud-est pe valea Casimcei până la vărsarea în lacul Tașaul (am admis deci corespondența *Gabranus* din *horothesia* = râul Slava Rusă, *Picusculus* = râul Slava Cercheză, ca și Paul Nicorescu, iar *Calabaeus* = râul Casimcea, ca și

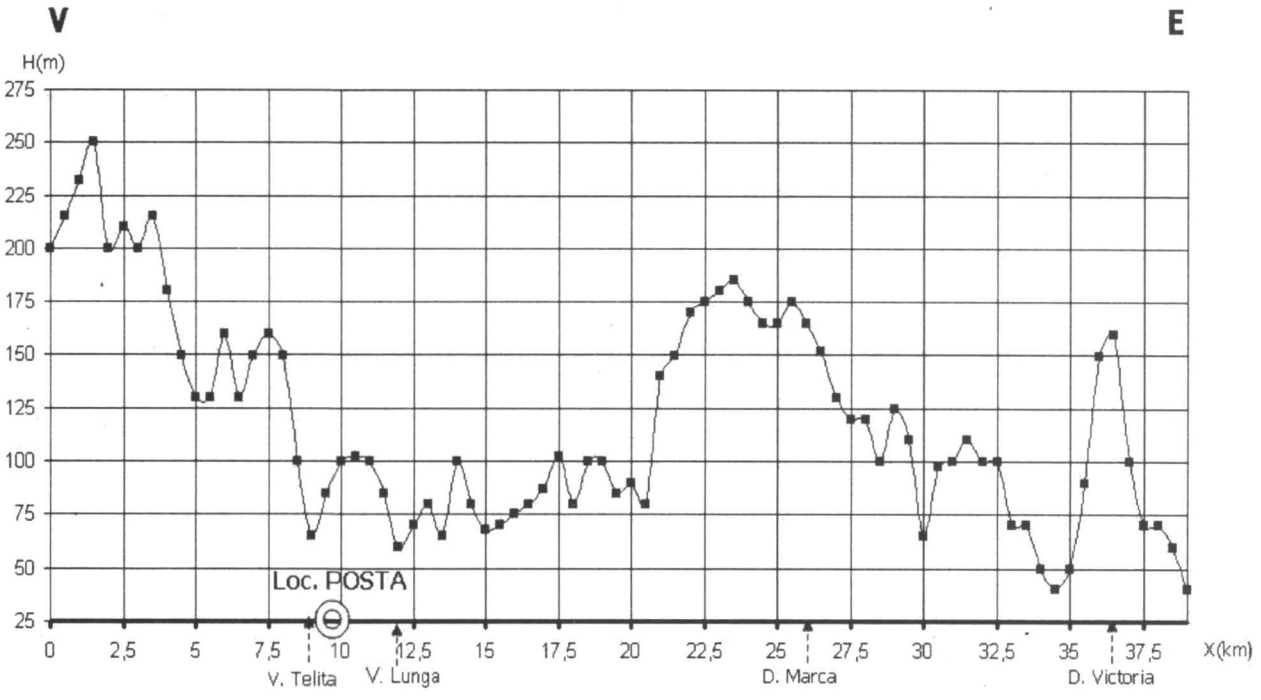
https://biblioteca-digitala.ro



Planşa 1

Schiţa geomorfologică a zonei de la N-V de lacul Razelm.

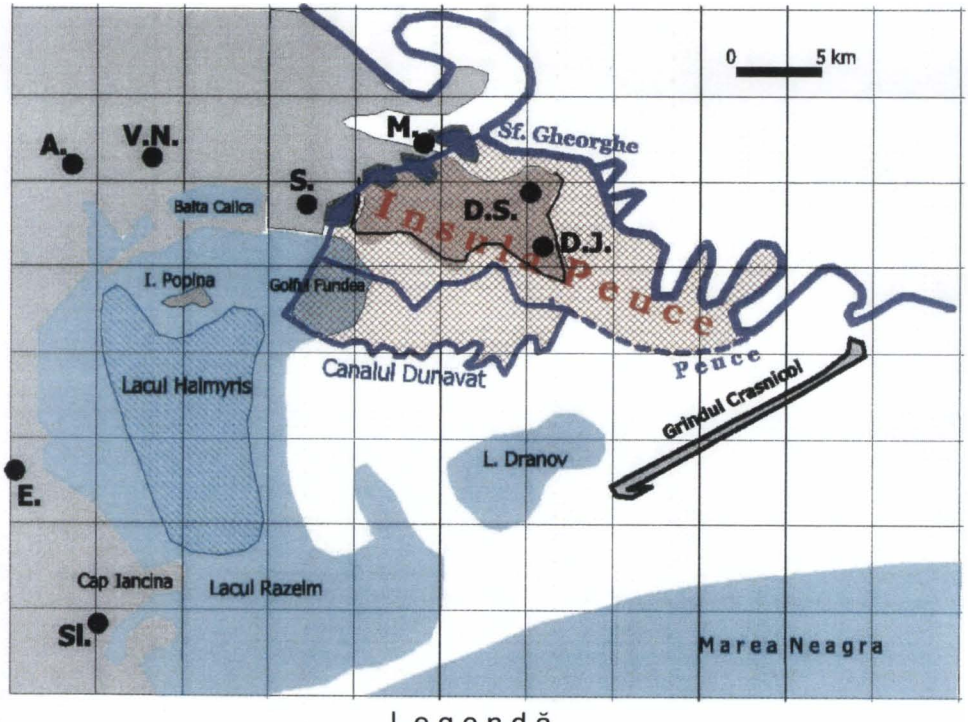
https://biblioteca-digitala.ro



Planşa 2

Profil topografic V-E pe paralela localității Poșta.

https://biblioteca-digitala.ro



Legendă

Teren ferm actual

Luciu de apă actual

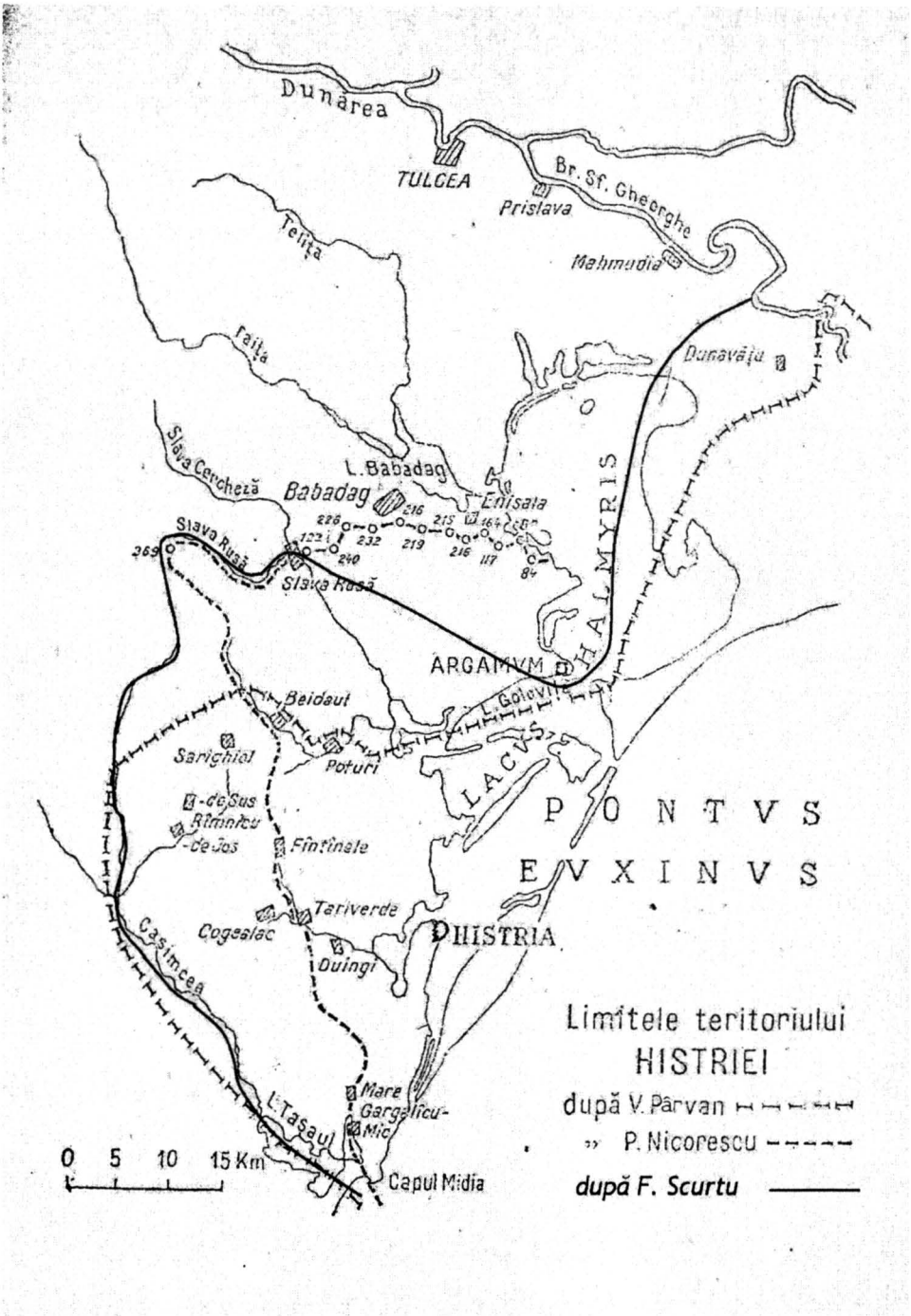
S. = Sarinasuf D.S. Dunavățu de Sus D.J. Dunavățu de Jos M. = Murighiol

V.N. = Valea Nucarilor A = Agighiol E. = Enisala Sl. = Sălcioara

Planșa 3

Schița paleogeografică a zonei Razelm–Sfântu Gheorghe la începutul mileniului I p.Chr.

https://biblioteca-digitala.ro



Planşa 4

Limitele teritoriului vamal liber al Histriei (după Pippidi 1956, cu modificări).

https://biblioteca-digitala.ro

Vasile Pârvan), apoi spre nord de-a lungul ţărmului antic al Pontului Euxin până la gura Sfântu Gheorghe (lacul Sinoe făcea probabil parte şi el din domeniul marin, care includea probabil şi Grindul Lupilor, iar la sud de Grindul Lupilor marea ajungea până la mai multe sute de metri de poziţia ţărmului actual). În final, în soluţia propusă de noi noutatea faţă de soluţiile Pârvan şi Nicorescu constă doar în precizarea documentată a traseului părţii nordice a hotarului *Histriei* (vest Sfântu Gheorghe – Murighiol – Fundea – Jurilovca – Slava Rusă), ca limită vestică a teritoriului adoptând varianta Vasile Pârvan. Combinarea celor două soluţii a condus la un traseu care din punct de vedere geomorfologic pare să corespundă mai bine *horothesiei*, evitând în acelaşi timp includerea aşezării de la Cap Doloşman în teritoriul histrian. În cazul în care această ultimă condiţie nu este neapărat necesară (vezi şi Avram 1991), limita nord-vestică a teritoriului histrian poate fi cea propusă de Nicorescu.

*

Din coroborarea informaţiilor istorice şi a celor rezultate din studierea datelor geologice, geomorfologice şi geofizice din zona situată imediat la sud de braţul Sfântu Gheorghe mai rezultă şi următoarele:

1. Din cercetările geologice (Panin 1983) rezultă că, la începutul mileniului I p.Chr., gura de vărsare în mare a braţului Sfântu Gheorghe se afla cu circa 5-6 km mai în amonte faţă de poziţia sa actuală.

2. Din documente scrise (Herodot) şi numismatice (două emisiuni monetare histriene) rezultă că fluviul *Istros* se vărsa în mare pe teritoriul *Histriei*, deci teritoriul „cadastral" al *Histriei* cuprindea şi gurile de vărsare a Dunării în mare (sau cel puţin braţul Sfântu Gheorghe), chiar dacă „*oraşul* se afla foarte departe de gurile fluviului", după cum menţionează şi guvernatorul Flavius Sabinus în scrisoarea sa către „sfatul şi poporul histrian" inclusă în documentele *horothesiei*.

3. Faptul că gura sudică de vărsare a Dunării în mare se numea *Hieron stoma* şi *Peuce stoma* în acelaşi timp, arată că cele două braţe care înconjurau insula *Peuce* erau la fel de importante pentru a da numele oricăruia dintre ele zonei comune, până la vărsarea în mare, deci probabil că aveau debite aproximativ egale, fiecare dintre ele purtând spre mare cam jumătate din debitul actual al braţului Sfântu Gheorghe.

4. Pinii care constituiau sursa de lemn pentru facle a histrienilor creşteau probabil în insula *Peuce* pe actualele dealuri Murighiol (cota maximă 65 m) şi Dunavăţu de Sus (51 m), dar poate mai ales pe colina Beştepe – Mahmudia (cota maximă 242 m) aflată la circa 20 km NV de această insulă.

Mai multe detalii despre Histria antică sunt prezentate în lucrarea *Imagini geofizice ale Histriei antice* (Scurtu 2009).

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIE

Surse

Autori antici : Herodot, 4, 48, 89, 99; Apollonios din Rhodos, *Arg.*, 4, 306: Plinius, N.H., 4, 12 (24); Pomponius Mela, 2, 1, 8; 3, 57; Ptolemaios, 3, 10, 2, Strabon, *Geogr.* 7, 3, 163, 17.

Lucrări speciale

Avram, A. 1991, *Întinderea teritoriului Histriei în epoca romană în lumina hotărniciei consularului Manius Laberius Maximus. Încercare de reconstituire*, în „Cultură şi civilizaţie la Dunărea de Jos", 4, p. 189–197.

Beşuţiu, L. 1997, *Contribuţii la elaborarea unui model al zonei de tranziţie de la uscatul nord-dobrogean la platoul continental al Mării Negre, pe baza interpretării datelor geofizice cu ajutorul modelelor de simulare*. Universitatea Bucureşti, teză de doctorat.

Colectiv (sub conducerea Acad. Ştefan Pascu), 1983, *Atlas pentru istoria României*, reeditat în 1996 cu titlul *România, atlas isorico-geografic*, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Institutul Geologic al României – *Harta geologică a României la scara 1:200.000*, planşa Sulina.

Panin, N., 1983, *Black Sea Coast Line Changes in the Last 10,000 Years. A New Attempt at Identifying the Danube Mouths as Described by the Ancients*, în „Dacia", NS, 27, p. 175 – 184.

Pârvan, V., 1916, „Histria", IV. *Inscripţii găsite în 1914 şi 1915* (ARMSI, ser. 2, t. 38, p. 556–558).

Pippidi, D.M. 1956, *Hotărnicia lui Laberius Maximus (la 40 de ani de la descoperire)*, în „Studii şi cercetări de istorie veche", t. 7, nr. 1–2, p. 137–158.

Pippidi, D.M. 1983, *Inscripţiile din Scythia Minor greceşti şi latine*. Vol. I – *Histria şi împrejurimile*, Bucureşti, Editura Academiei RSR.

Scurtu, E.F. 2009, *Imagini geofizice ale Histriei antice*, Bucureşti.

HOROTHESIA DE LABERIUS MAXIMUS ET L'ILE *PEUCE*

Résumé

Le point de départ de cet article est *horothesia* de Manius Laberius Maximus de l'année 100 p. Chr., qui précise quelques droits douaniers spéciaux des habitants de *Histria* concernant la péche dans le delta du Danube. Le problème est que l'on ne sait pas la position de l'île *Peuce (Peuke)*, qui était une des limites du territoire en discussion, dans la proximité du delta. Les informations sur ce sujet mentionnées par les auteurs antiques (Hérodote, Apollonius de Rhodos, Strabon, Pomponius Mela, Pline, Ptolemaios) sont parfois confus et contradictoires.

À partir des détails contenus dans ces *travaux*, et en utilisant les données géomorphologiques, géophysiques, géologiques concernant la partie Nord de Dobroudja, nous avons réussi à localiser avec précision la position et les limites de cette île, qui se trouvait entre deux bras anciens du delta du Danube.

Cuvinte-cheie: insula *Peuce*, *horothesia*, *Histria*, lacul *Halmyris*, Dunavăţ.

GEI – PROSECO
Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

CLAUDIU STOIAN

COMUNITATEA SAMARITEANĂ DIN BET SHEAN (SCYTHOPOLIS)

Propunem în cele ce urmează analiza unei comunităţi mai puţin cunoscute din interiorul Palestinei, de la sfârşitul Antichităţii, cea samariteană, un caz particular constituindu-l comunitatea din oraşul Bet Shean (Scythopolis). Pentru a înţelege mai bine rolul acestei comunităţi din Palestina vom apela atât la sursele literare, cât şi la informaţia arheologică, în primul rând cercetând complexul arhitectural cel mai important pentru comunitatea samariteană – sinagoga –, mai ales din punct de vedere al simbolurilor reprezentate pe mozaicuri, dar şi al inscripţiilor.

Înainte de a analiza comunitatea samariteană din Bet Shean vom prezenta un cadru general al acestei comunităţi samaritene din Palestina, căutând soluţii la problema, nu întotdeauna facilă, a identificării acesteia. Comparativ cu alte etnii, samaritenii au fost folosiţi frecvent ca o soluţie pentru explicarea unor descoperiri arheologice atipice, în timp ce istoricii „au evocat fantoma samariteană în cele mai neaşteptate locuri şi circumstanţe"[1]. Pe de altă parte, prezenţa samariteană este adesea ignorată în siturile unde ar trebui ca ea să fie evidentă, cel puţin din punct de vedere geografic.

Revolta samaritenilor din 529 d.Hr. reprezintă unul dintre cele mai cunoscute evenimente ale istoriei acestora. Mărturiile lui Procopius, Cyril din Scythopolis şi Malalas atestă numeroasele distrugeri provocate de samariteni, cu acel prilej, în Palestina[2]. Dar nu ar trebui ca toate distrugerile secolului al VI-a din Palestina să fie puse pe seama revoltei samaritenilor. În plus, teoria prin care renovarea unor clădiri este asociată, în mod automat, cu distrugerile anterioare cauzate de violenţele samaritene, este eronată. Acest scenariu a fost sugerat, de exemplu, în cazul reconstrucţiei Bisericii Naşterii Domnului din Betleem, din timpul lui Iustinian (527–565). Chiar dacă Eutychius din Alexandria, singura sursă care atestă această reconstrucţie, afirmă că Iustinian a reconstruit din temelii biserica deoarece era prea mică, alţi cercetători au afirmat că locaşul a fost reclădit în urma distrugerii provocate de samariteni[3].

[1] Leah Di Segni 1998, p. 51.

[2] Procopius, *Historia Arcana*, 11.29–30; Cyril din Scythopolis, *Vita Sabae*, 70,73,173,176–177, Malalas, *Chronographia*, 50.18.

[3] Eutychius, *Annales*, 11.29–30. M. Avi-Yonah 1975, p. 201, 204.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 147–161

https://biblioteca-digitala.ro

Pe de altă parte, prezența samariteană este uneori neglijată chiar dacă descoperirile arheologice și cele epigrafice permit sau chiar impun această posibilitate. Este adevărat că nu există până în prezent niciun criteriu adecvat pentru a defini cultura samariteană, dacă o astfel de cultură poate fi concepută ca o entitate separată. Cel mai folosit indiciu pentru identificarea comunităților de samariteni este apariția alfabetului samaritean în inscripții, alfabet aproape identic cu cel paleo-ebraic, utilizat după ce evreii au adoptat varianta alfabetului aramaic. Oricum, nu există motive de a crede că samaritenii au evitat folosirea alfabetului iudaic, cel puțin în textele și inscripțiile cu caracter profan; în schimb, folosirea ocazională de către evrei a alfabetului paleo-ebraic nu poate fi exclusă: Epiphanius afirmă că textele sacre, în scriere veche, erau încă folosite de evrei în vremea sa[4]. Un alt indiciu al prezenței samaritene o reprezintă apariția amuletelor conținând citate din pentateuhul samaritean în alfabet paleo-ebraic; însă aceste amulete se regăsesc într-un context incert. Astfel, deși inițial produse de samariteni, amuletele puteau foarte bine să fie purtate de membrii altor comunități etno-religioase[5]. Totuși, niciunul dintre indiciile menționate mai sus nu poate fi acceptat ca un argument indiscutabil în ceea ce privește prezența samariteană într-o anumită zonă. Din contră, descoperirile recente arată că anumite simboluri considerate până acum exclusiv iudaice nu erau mai puțin caracteristice și mediului samaritean. Astfel, arca legământului, *menorah*, *shofar* (cornul folosit în Ziua Ispășirii –Yom Kippur) și masa pentru prezentarea pâinii, alături de alte obiecte specifice cultului de la templu, au apărut pe mozaicurile sinagogilor, identificate ca aparținând samaritenilor datorită localizării acestora și orientării lor spațiale. Băile rituale (*miqvaot*), specifice cultului mozaic, au fost descoperite pe întreg teritoriul samaritean[6]. Nume evreiești tipice, precum Nahum, Bartolomeu și Rebeca, apar în inscripții dedicatorii din secolul al IV-lea pe muntele sacru al samaritenilor, muntele Garizim. În plus, formula ΕΙΣ ΘΕΟΣ din inscripțiile din Palestina apare de cele mai multe ori într-un context păgân, și nu unul creștin sau iudeo-creștin așa cum se credea până de curând, fiind asociată dedicațiilor zeităților Serapis și Kore; această formulă apărând frecvent pe *temenos*-ul muntelui Garizim[7].

Astfel, în privința asocierii comunității samaritene cu un anume sit, se desprind două concluzii. Prima concluzie este aceea că nu există niciun indiciu clar prin care putem corela un monument sau un sit cu membrii comunității samaritene. Numai combinarea diferitelor indicii, dintre care unul fiind amplasarea geografică, poate înclina balanța într-o direcție sau alta. Cea de-a doua concluzie este aceea că apariția elementelor tradiționale iudaice, într-o zonă în care prezența samariteană este atestată, trebuie să ne atragă atenția asupra faptului că acel sit sau monument poate fi în aceeași măsură iudaic sau samaritean.

[4] Epiphanius, *De gemmis*, 357–358.
[5] R. Pummer 1987, p. 251–263.
[6] Y. Magen 1983, p. 76–83.
[7] L. Di Segni 1994, p. 94–115.

https://biblioteca-digitala.ro

SURSELE LITERARE

Vom analiza aici informaţiile conţinute de sursele literare (creştine şi iudeo-samaritene) referitoare la comunitatea samariteană din Palestina, cu un accent special asupra oraşului Bet Shean (Scythopolis), amplasat pe Valea Iordanului, la 27 de km SV de Marea Galileei.

Potrivit surselor rabinice, se pare că în secolul al II-lea d.Chr. samaritenii au început exodul din zona tradiţională de locuire (Samaria) către alte regiuni din Palestina. Rabi Abahu a notat treisprezece comunităţi noi de samariteni ca urmare a persecuţiei din timpul lui Hadrian (117–138)[8]. Un alt rabin, Simeon ben Lachish, a făcut o trimitere indirectă la noi comunităţi samaritene care ar fi apărut şi în alte zone ale Palestinei, nu numai în Samaria, susţinând că samaritenii ar fi respectat Legea doar atunci când au locuit „în satele lor"[9]. În plus, Yitzhak Ben-Zvi a scris despre convieţuirea samaritenilor cu evreii în Bet Shean, cât şi despre alte aşezări ale samaritenilor în Valea Bet Shean[10].

Sursele literare referitoare la comunitatea samariteană din Scythopolis amintesc trei evenimente distincte. *Cronica lui Abu'l Fath (Kitab al-Ta'rikh)*, scrisă în limba arabă, a unui samaritean din secolul al XIV-lea, păstrează tradiţia prezenţei unei comunităţi samaritene în Bet Shean:

Când [Baba Rabba] a venit în Bet Shean, nu a fost primit de preoţi, nici nu l-au întâmpinat cu onorurile cuvenite, dar când a ajuns pentru prima oară în oraş a fost primit conform tradiţiei lor. Totuşi, el i-a destituit pe unii pentru că nu l-au întâmpinat în apropierea oraşului. I-a înlocuit cu laici care puteau să îndeplinească totul cu excepţia mânuirii [în sinagogă] a Sfintei Scripturi... Apoi au spus „El este milostiv şi plin de iertare"[11].

Deşi un cronicar medieval[12], Abu'l Fath păstrează anumite tradiţii cu privire la Scythopolis. În primul rând, acesta atestă existenţa unei comunităţi samaritene în Bet Shean. Mai mult, o povestire din secolul al IV-lea d.Hr. îl prezintă într-o vizită la Bet Shean pe Baba Rabba, liderul samaritean care a insuflat un nouă fervoare religioasă. Această relatare poate demonstra că în Scythopolis locuiau destul de mulţi samariteni, care să fi meritat efortul de a primi un oaspete atât de important ca Baba Rabba. În ultimul rând, este posibil ca Abu'l Fath să fi făcut aluzie la prezenţa unei sinagogi în Scythopolis. Deşi ultima frază din text (*Apoi au spus...*) nu face referire în mod explicit la Bet Shean, menţionarea laicilor, cărora nu le era permisă atingerea sulurilor Torei, sugerează în mod implicit situarea unei sinagogi în interiorul oraşului.

[8] *Talmudul Palestinian, Yebamot*, 9d.

[9] Idem, *Pesachim*, 27b.

[10] Yitzhak Ben-Zvi 1976, p. 86.

[11] Abu'l' Fath, *Kitab al-Ta'rikh*, 11.8–15, *apud* Huttenmeister, Frowald; Gottfried Reeg 1977, p. 576–577.

[12] A scris în 1355, la comanda Marelui Preot Fineas din Nablus.

https://biblioteca-digitala.ro

Al doilea fragment literar care face dovada prezenţei samaritenilor în Bet Shean se referă la o tradiţie păstrată în sursele creştine din secolul al IV-lea şi începutul secolului al V-lea, care face trimitere la situarea în zona Bet Shean a palatului legendarului Melchisedec. Ieronim scria:

Salem autem non, ut Iosephus et nostrorum omnes arbitratur esse, Hierusalem, nomen ex Graeco Hebraeoque compositum, quod absurdum esse peregrinae linguae mixtura demonstrat: sed oppidum iuxta Scythopolim, quod usque hodie appelatur Salem, et ostenatur ibi palatium Melchisedech, ex magnitudine ruinarum ueteris operis ostendens magnificentiam...[13].

În plus, Egeria relatează vizita sa în satul Salem, al cărui nume a fost corupt în Sedima. Ea a descris ceea ce ar fi fost vestigiile palatului lui Melchisedec şi drumul pe care Avraam s-a reîntors de la masacrul lui Chedorlaomer, unde a fost întâmpinat de Melchisedec (*Geneza*, 14:18)[14].

Având în vedere importanţa identificării localităţii Salem a lui Melchisedec în controversa iudeo-samariteană, există posibilitatea ca samaritenii să fi amplasat Salemul în nord. Iosephus[15], cele trei Targumuri şi alţi comentatori evrei identificau Salemul cu Ierusalimul, considerând că primul era o formă prescurtată al celui de-al doilea. Această analogie este susţinută de versetul biblic: *Adăpostul său este în Salem şi locuinţa sa este în Sion* (*Psalmi*, 76:2).

Samaritenii resping această teorie considerând că Melchisedec era regele Salemului, localitate situată la est de oraşul Shechem (Nablus)[16]. Această idee corespunde lui Eusebius, care amplasează Salemul la aproape 13 km. sud de Scythopolis[17]. Tradiţia situării Salemului lui Melchisedec în teritoriul Bet Shean-ului poate indica prezenţa unei puternice comunităţi de samariteni. De fapt, comunitatea samariteană din zona oraşului Scythopolis îţi poate datora începutul şi creşterea numerică tradiţiei care asociază localitatea cu Melchisedec. Înainte de a prezenta evenimentele din 527 d.Hr. care au marcat viaţa comunităţii samaritene din Scythopolis, vom face mai întâi referire la revolta samaritenilor din anul 484 d.Hr., din timpul împăratului Zenon (476–491).

Sursele pentru evenimentele din 484 pot fi grupate astfel: A. lucrarea *De aedificiis* a lui Procopius; B. diferitele versiuni ale *Chronographiei* lui Malalas alături de informaţiile din *Chronicon Pascale*, care preia din opera lui Malalas; C. sursele samaritene, a căror valoare istorică este incertă, fiind compilaţii medievale ale unor tradiţii populare.

Procopius[18] îşi începe relatarea despre muntele Garizim remarcând caracterul sacru al acestuia în ochii samaritenilor, care veneau acolo cu regularitate pentru a

[13] Ieronim, *Epistola*, 73.

[14] *Egeria's Travels*, 13–14.

[15] Iosephus, *Antichităţi iudaice* 10.2, idem, *Istoria războiul evreilor împotriva romanilor*, 6.10.

[16] Samaritenii identifică, prin tradiţie, Muntele Moria (unde Isaac a fost pe punctul de a fi adus de Avraam ca jertfă) cu Muntele Garizim, prin corespondenţa etimologică a muntelui Moria cu vârful More, amplasat în apropierea Shechemului.

[17] Eusebius, *Onomasticon*, vezi *Aenon, Salim*.

[18] Procopius, *De aedificiis*, 5.7.

https://biblioteca-digitala.ro

se ruga, chiar dacă acolo nu era nicio sinagogă. Referindu-se la muntele Garizim, Procopius a amintit că atunci când Iisus a trecut prin ţinutul Samariei şi a vorbit cu o samariteană, a profeţit că nu samaritenii, ci creştinii se vor închina pe muntele Garizim. Aceste afirmaţii trimit la episodul din Evanghelia după Ioan, 4,5–28, însă este demn de remarcat că Procopius distorsionează mesajul evanghelic, în mod voit, deoarece Iisus spunea că *vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veţi închina Tatălui,... adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în duh şi în adevăr*. (Ioan, 4:21–23). Procopius afirma, în continuare, că profeţia s-a împlinit în următorul mod. În timpul domniei împăratului Zenon, samaritenii i-au atacat pe creştinii din Neapolis (Samaria), în timp ce aceştia sărbătoreau în biserică Rusaliile. Samaritenii au întrerupt serviciul divin, au ucis mai mulţi credincioşi, tăind degetele mâinii episcopului Terebintus. Episcopul s-a îndreptat către Constantinopol, cerând răzbunare şi amintind împăratului de profeţia lui Hristos. Zenon a decis să pedepsească pe samariteni, alungându-i de pe muntele Garizim. Apoi a hotărât construirea unei biserici dedicată Mariei Theotokos, înconjurând-o cu un zid de apărare şi protejând-o prin amplasarea unei garnizoane în Neapolis. Samaritenii, deşi nemulţumiţi de decizia imperială, s-au supus. Ulterior, Procopius relatează un alt atac samaritean împotriva bisericii construite, în timpul lui Anastasius (491–518), reprimat cu ajutorul guvernatorului Procopius din Edessa. În final, autorul prezintă decizia lui Iustinian de a-i converti pe samariteni şi de a fortifica biserica astfel încât să reziste altor atacuri.

Rezumând, descrierea lui Procopius conţine un număr precis de detalii care demonstrează cunoaşterea deplină a particularităţilor topografice, împreună cu personajele implicate în episoadele relatate. Mai mult, versiunea distorsionată a *Evangheliei după Ioan* se pare că este o inovaţie a bisericii locale, deoarece episcopul Terebintus o foloseşte pentru a-l convinge pe împărat ca să-i alunge samaritenii de pe muntele Garizim. Este posibil ca Procopius, născut în Caesarea la 15 ani după construcţia bisericii din Garizim, şi tânăr în perioada revoltei din timpul lui Anastasius, să fi avut acces la informaţii primare. Versiunea lui Procopius pare mai verosimilă, în ciuda faptului că autorul păstrează tăcerea asupra unor aspecte înfăţişate de Malalas, aspecte care nu aveau o legătură directă cu ceea ce dorea să transmită Procopius.

Malalas, în schimb, ignoră evenimentul din Neapolis şi prezintă o versiune total diferită a evenimentelor din 484[19]. Malalas afirmă că în timpul domniei lui Zenon, samaritenii s-au revoltat împotriva autorităţii imperiale, încoronându-l pe un anume Iustus. Acesta, venind în Caesarea, a participat la cursele de care, ucigând mulţi creştini, în timpul guvernatorului Porphirius al provinciei *Palaestina Prima*. Acelaşi Iustus a incendiat Biserica Sf. Procopius, din timpul episcopatului lui Timoteu din Caesarea. Graţie intervenţiei lui Asclepiades, *dux Palaestinae*, Iustus a fost capturat şi decapitat, diadema şi capul lui Iustus fiind trimise la împăratul Zenon. Malalas afirmă că imediat după aceste evenimente, Zenon a

[19] Malalas, *Chronographia*, 8–18.

https://biblioteca-digitala.ro

transformat sinagoga de pe muntele Garizim în biserică. În plus, împăratul a restaurat biserica Sf. Procopius şi a emis un edict prin care samaritenii erau excluşi de la serviciul militar, iar unora dintre cei mai înstăriţi samariteni le-au fost confiscate proprietăţile.

O ultimă sursă care face referire la aceste evenimente este *Chronicon Pascale*, care preia în mare parte informaţiile lui Malalas. În schimb, Theophanes, care înfăţişează pe larg domnia lui Zenon, nu spune nimic în legătură cu revolta samariteană din 484[20]. Sursele samaritene descriu evenimentele care au condus la expulzarea lor de pe muntele Garizim în termenii unei lupte pentru controlul unui loc sacru, dar nu afirmă nimic în privinţa rebeliunii[21]. Potrivit acestor surse, pentru a evita o confruntare directă, cele două tabere au decis să organizeze un duel, în care să fie reprezentaţi de un campion. Eroul Iustus, reprezentantul samaritenilor l-a învins pe reprezentantul creştinilor, chiar dacă cel din urmă ar fi făcut uz de magie. Ulterior, împăratul Zenon venind la Shechem, i-a persecutat pe samariteni, confiscând sinagoga Helqat Sade, pe care a transformat-o în mănăstire. Apoi a pus stăpânire pe muntele Garizim, cu sinagoga lui Baba Rabba situată la baza muntelui.

Întorcându-ne la versiunile lui Malalas şi Procopius, prima este mai des folosită de istorici pentru reconstituirea evenimentelor, deoarece conţine mai multe detalii. Unii istorici, influenţaţi de cursul evenimentelor din 529, consideră că mişcarea samaritenilor nu a fost una spontană, ci ar fi fost planificată. Potrivit interpretării acestor istorici, samaritenii, bucurându-se încă de la început de succes, ar fi preluat controlul oraşului Neapolis, apoi, cucerind capitala provinciei, Caesarea, au organizat în onoarea victoriei lui Iustus un concurs de care de luptă. Iustas i-ar fi persecutat pe creştini şi cultul acestora. Numai intervenţia unui *dux* a dus la suprimarea revoltei[22]. Totuşi, dacă Malalas nu este citit prin prisma evenimentelor din 529, interpretarea acestor istorici nu poate fi acceptată. Mai mult, naraţiunea lui Malalas o contrazice pe cea a lui Procopius în mai multe aspecte. Relatarea lui Procopius conţine următoarele diferenţe faţă de scrierea lui Malalas: A. în timpul împăratului Zenon nu a fost o amplă revoltă samariteană, ci numai o confruntare locală din motive religioase; B. incidentul din Neapolis nu a fost rezolvat la nivel local, episcopul căutând sprijinul imperial; C. biserica de pe muntele Garizim nu a înlocuit o sinagogă a samaritenilor, dimpotrivă, aceştia nu aveau acolo niciun locaş sacru. Având în vedere aceste contradicţii, este necesară o nouă lectură critică a lui Malalas pentru a vedea ce anume din scrierea sa poate fi acceptat.

[20] *Chronicon Pascale*, *Patrologia Graeca*, 92, 840–844; Theophanes, *Chronographia* I, 120–126.

[21] J.A.Montgomery 1968, p.114.

[22] K.G. Holum, *Caesarea and the Samaritans*, 1982, p. 69–70, afirmă că aceste evenimente atestă gradul înalt al romanizării samaritenilor, care vedeau obţinerea puterii în termenii imperiali bizantini. Oricum, dacă analizăm astfel relatarea lui Malalas, descrierea liderului samaritean în termenii unui uzurpator nu reflectă neapărat realitatea. Această viziune asupra puterii poate fi doar a cronicarului: el nu putea concepe accederea la putere în alţi termeni decât în termenii încoronării unui *basileus*, cucerirea unei capitale şi celebrarea prin jocuri triumfale.

https://biblioteca-digitala.ro

Malalas afirmă, într-adevăr, că samaritenii au încoronat un rege, pe Iustus, dar nu că el ar fi cucerit Caesarea sau că ar fi organizat cursele de care. Iustus a fost un spectator la aceste curse, provocând dezordine, în urma căreia mulţi au fost ucişi şi o biserică a fost incendiată. Aceste relatări nu diferă mult de confruntările care aveau loc frecvent între facţiunile de la circ[23]. Urmările acestei confruntări sunt cunoscute: urmărirea rebelului de către un *dux*, capturarea, decapitarea şi trimiterea capului încoronat la împărat. Această descriere este similară evenimentelor mult mai bine documentate din 529. Chiar dacă am considera că aceste întâmplări au fost reale în 484 şi că Malalas nu le dublează pe cele din 529, comparând cu scrierile lui Procopius, rezultă că în 484 nu a fost o revoltă generală care a provocat distrugerea multor aşezări. Mai degrabă au fost două incidente locale, distincte, care au avut loc în două localităţi cu o populaţie mixtă, creştină şi samariteană.

În privinţa măsurilor punitive luate de împăratul Zenon împotriva samaritenilor – expulzarea de pe muntele Garizim, confiscarea proprietăţilor şi introducerea unor legi discriminatorii –, numai prima poate fi atestată cu certitudine. Afirmaţiile lui Malalas în privinţa celorlalte măsuri se pare că au fost influenţate de sancţiunile care au urmat revoltei din 529[24]. Excluderea samaritenilor din funcţiile publice şi din armată a fost pentru prima oară sancţionată de împăratul Honorius, în 404 (*Cod. Theod.* 16.8.12) şi reiterată de Teodosius al II-lea în Novela 3 (anul 438 sau 439); Iustinian a cuprins-o în codul său (*Cod. Ius.*1.5.18), dar nu există vreo dovadă că anterior Zenon ar fi pus în aplicare această lege. De fapt, în tradiţia samariteană, Zenon ar fi dat o lege discriminatorie, eliminând autonomia juridică a samaritenilor şi trecându-i sub jurisdicţia curţilor de judecată creştine. Oricum, această informaţie nu este confirmată de nici o altă sursă, nici nu există vreo dovadă că legea romană ar fi recunoscut vreodată jurisdicţia samariteană[25].

Indiferent de măsurile legale care au urmat revoltei din timpul lui Zenon, acestea nu au fost aplicate mult timp, deoarece statutul socioeconomic al samaritenilor din timpul lui Anastasius nu a degenerat. Acest aspect este ilustrat de

[23] Cf. descrierea lui Malalas, *Chronographia*, 389–390, 396, a revoltelor din Antiohia în timpul lui Zenon şi Anastasius. De remarcat că două din trei versiuni ale lui Malalas vorbesc de victime în general, fără a afirma explicit dacă aceştia sunt creştini sau nu.

[24] Cyril din Scythopolis, *Vita Sabae*, 71. Potrivit lui Cyril, măsurile lui Iustinian împotriva samaritenilor, ca urmare a revoltei, erau de natură punitivă. Acest aspect pare confirmat de remarcile introductive ale Novelei 129. Pe de altă parte, Procopius afirmă că revolta a izbucnit deoarece Iustinian a extins şi la samariteni legea care interzicea ereticilor să-şi lase moştenire proprietăţile urmaşilor neortodocşi (Procopius, *Historia Arcana*, 9.14–15,24). Nu trebuie uitat că Procopius, în *Historia Arcana*, a căutat să-l descrie în culori cât mai întunecate pe Iustinian, astfel că ar putut să exagereze; pe de altă parte, Cyril dorea să atribuie meritele măsurilor anti-samaritene vizitei făcute, după revoltă, de Sf. Sabas la împărat. Legea din *Cod. Ius.*1.5.17 nu este datată. Este posibil ca ambii autori să aibă parţial dreptate:interzicerea lui *ius testandi* ar fi putut preceda revolta, în timp ce alte măsuri discriminatorii (*Cod. Ius.*1.5.18–21) au urmat revoltei.

[25] Legea romană recunoştea jurisdicţia iudaică (*Cod. Theod.* 2.1.10; *Cod. Ius.* 1.9.8,15), dar nu există vreo menţiune a celei samaritene. Oricum, deoarece arbitrajul era încurajat de legea romană, este posibilă o oarecare autonomie juridică a samaritenilor.

https://biblioteca-digitala.ro

condiția familiei de samariteni a lui Arsenius din Bet Shean. Arsenius s-a convertit în mod formal la creștinism pentru a obține un loc în senat, în timpul împăratului Iustin I (518–527)[26]. În orice caz, restul familiei și-a păstrat credința moștenită, fapt care nu a împiedicat pe tatăl lui Arsenius, Silvanus, să dețină în oraș o magistratură superioară[27]. Săpăturile recente au arătat că însuși Silvanus împreună cu fratele său, Sallustius, au acționat ca patroni ai orașului în timpul lui Anastasius, obținând fonduri imperiale pentru construirea unor clădiri publice în Scythopolis[28].

Față de evenimentele anului 484 din Palestina, care nu au afectat comunitatea samariteană din orașul Bet Shean, revolta din 529 a reprezentat un punct important în istoria orașului, cât și a comunității samaritene din întreaga Palestină, sursele menționând în mod direct evenimentele care s-au derulat în Scythopolis[29]. Răscoala a izbucnit, așa cum am afirmat anterior, pe fondul aplicării unor legi anti-samaritene din Codul lui Iustinian. Procopius amintește faptul că mulți samariteni din Caesarea și din alte localități din Palestina și-au creștinat numele, prin acest mod eliberându-se de pericolul persecuției imperiale[30]. Totuși, majoritatea samaritenilor, indignați de faptul că erau obligați să-și schimbe religia, au hotărât să se revolte împotriva lui Iustinian, alegându-și ca lider pe un anume Iulian, fiul lui Savarus.

Răscoala a început în Neapolis și s-a răspândit cu rapiditate în toată Samaria, până la Caesarea și Scythopolis. Cyril din Scythopolis relatează că samaritenii au distrus și incendiat atât biserici, cât și sate ale creștinilor, ucigând pe episcopul Ammon din Neapolis împreună cu alți preoți[31], în timp ce Malalas a scris că atacul a fost îndreptat atât împotriva evreilor cât și a creștinilor[32]. Samaritenii au rezistat pentru un timp, dar apoi revolta lor a fost reprimată. Potrivit lui Malalas, peste 20 000 de samariteni au fost uciși în luptă și un număr egal de femei și copii au fost vânduți ca sclavi[33].

Succesul inițial al samaritenilor s-a datorat separației dintre puterea militară și cea civilă din cadrul Imperiului. Guvernatorul civil nu avea trupe la dispoziția sa și, prin urmare, nici o autoritate civilă nu putea să-i oprească pe samariteni. Armata, comandată de un *dux*, era cantonată pe limesul Arabiei. Din momentul

[26] Cf. Procopius, *Historia Arcana*, 27.6–10, deși potrivit lui Cyril, Arsenius ar fi fost botezat tocmai în 531, de Sf. Sabas (*Vita Sabae* 71).

[27] Cyril din Scythopolis, *Vita Sabae*, 61.

[28] Leah Di Segni 1998, p. 66.

[29] Revolta samaritenilor din 529 a avut loc pe fondul invaziei Siriei de către arabii, conduși de Al-Mundhir, cu sprijin persan. Cf. Avi-Yonah 1976, p. 242.

[30] Procopius, *Historia Arcana*, 11.25.

[31] Cyril din Scythopolis, *Vita Sabae*, 70.

[32] Potrivit lui Malalas, *Chronographia*, 18, evreii au fost atacați, cel mai probabil, pentru că au refuzat să se unească cu samaritenii împotriva creștinilor. „... *τῶν Σαμάρει τῶν μεταξὺ Χριστιάνων καὶ Ἰουδαίων*".

[33] *Ibidem*; Procopius, *Historia Arcana*, 11.25, menționează că au fost numai 10 000 de morți în rândul samaritenilor, și că ținutul Samariei, cel mai fertil din Palestina, a fost lipsit în totalitate de agricultori.

https://biblioteca-digitala.ro

mobilizării acesteia, samaritenii au fost înfrânți cu ușurință, dar întreaga acțiune a necesitat timp.

Evenimentele din Scythopolis s-au desfășurat în mod precipitat. Samaritenii au capturat reședința guvernatorului provinciei *Palaestina Secunda,* din Scythopolis. Potrivit surselor, creștinii, la rândul lor, au luat captivi pe Silvanus și alți samariteni, arzându-i în centrul orașului[34]. Reacția comunității creștine împotriva lui Silvanus și a fratelui său, Sallustius, se poate explica prin faptul că aceștia doi, potrivit lui Procopius, abuzau de funcțiile lor publice, tratând cu deosebită cruzime pe unii creștini, bazându-se pe sprijinul lui Arsenius, de la curtea constantinopolitană[35]. Atrocitățile samaritenilor împotriva creștinilor au fost parțial răzbunate.

Malalas afirmă că Sabas a călătorit la Constantinopol pentru a pleda în fața împăratului Iustinian și a Teodorei, în numele comunității creștine din Scythopolis [36]. Această relatare este cumva problematică, deoarece presupune că împăratul era gata să-i pedepsească pe cei vinovați (creștini) de moartea magistratului său. Chiar dacă Silvanus s-ar fi bucurat de o anumită protecție din partea curții imperiale datorită fiului său creștinat, Arsenius, este puțin probabil ca Bizanțul să-l fi sprijinit pe Silvanus împotriva creștinilor cât timp samaritenii se aflau în conflict deschis cu puterea imperială.

Relatarea lui Malalas ne vorbește mai puțin despre relațiile dintre administrația centrală imperială bizantină și comunitatea creștină din Scythopolis cât despre o modalitate de răzbunare specifică epocii. În 415 d.Hr., în Alexandria, când mulțimea furioasă de credincioși la instigarea episcopului Cyril din Alexandria a ucis-o pe neoplatoniciana Hypatia, reacția imperială a fost imediată. Un edict imperial a limitat privilegiile clericilor și ale celor care îi erau asociați lui Cyril[37].

Un al doilea incident îl privește pe însuși Arsenius. Acesta împreună cu alte două oficialități, guvernatorul și arhiepiscopul Alexandriei, au fost împuterniciți de Iustinian să-i facă pe alexandrini să adere la doctrina imperială, exprimată în conciliul de la Chalcedon (451). Când cei trei l-au acuzat pe un diacon, Psoes, că îi împiedică să împlinească porunca împăratului, ei au decis să-l tortureze, apoi l-au ucis. La aflarea veștii, împăratul a reacționat rapid. Preotul a fost înlăturat din funcția sa, guvernatorul și Arsenius au fost executați, iar proprietățile acestora au fost confiscate[38]. În cele două cazuri, reacția imperială a fost provocată de nemulțumirea ca justiția să fie făcută în nume personal și deoarece asasinatele au avut o motivație religioasă. Probabil Sabas a fost trimis la Constantinopol pentru a pleda în favoarea comunității creștine din Scythopolis, și pentru că aceștia și-au făcut singuri dreptate într-o dispută religioasă.

[34] Malalas, *Chronographia*, 18.
[35] Procopius, *Historia Arcana*, 27.14–20.
[36] Malalas, *Chronographia*, 18.
[37] Cf. John Marlowe 1971, p. 287–288.
[38] Procopius, *Historia Arcana*, 27.14–20.

https://biblioteca-digitala.ro

Potrivit lui Cyril din Scythopolis, Sabas a călătorit la Constantinopol, la cererea Patriarhului Petru din Ierusalim, pentru a cere un împrumut având ca scop repararea distrugerilor cauzate de revolta samaritenilor din 529 d.Hr. Sabas s-a reîntors în Palestina, în septembrie 531 d.Hr., reuşind să-i fie îndeplinite cele cinci cereri[39]. În schimb Sabas a promis împăratului Iustinian suprimarea arianismului, nestorianismului şi a adepţilor lui Origene.

Oricum, Cyril relatează că Sabas a întâmpinat opoziţie la Curte, deoarece Arsenius a adresat o altă petiţie împăratului, câştigând favoarea Teodorei. În sfârşit, Sabas a obţinut câştig de cauză, iar în momentul în care s-a reîntors în Scythopolis cu ordinele imperiale, a fost primit ca un adevărat erou[40]. Probabil că misiunea lui Sabas a fost una dublă. În timp ce oficial îndeplinea cererea Patriarhului Petru din Ierusalim, el îi susţinea şi pe membrii comunităţii creştine din Scythopolis în faţa pretenţiilor revanşarde ale lui Arsenius.

Relatarea revoltei din 529 d.Hr. demonstrează influenţa samaritenilor din Scythopolis. Puterea comunităţii samaritene din acest oraş este subliniată şi de vizita influentului rabin samaritean, Baba Rabba, şi de amplasarea tradiţională a localităţii Salem, în zona oraşului Scythopolis, în care şi-ar fi avut reşedinţa legendarul Melchisedec.

INFORMAŢIA ARHEOLOGICĂ

Singura mărturie vizibilă a existenţei comunităţii samaritene din Scythopolis o reprezintă sinagoga[41]. Aceasta este formată dintr-un complex arhitectural, ce cuprinde sinagoga propriu-zisă, numită de arheologi sinagoga A, împreună cu mai multe camere-anexe. Sinagoga este situată pe tel Iztaba, la nord de zidul de apărare construit în perioada bizantină[42]. Sinagoga a trecut prin trei faze de construcţie şi de extindere între sfârşitul secolul al IV-lea şi începutul secolului al V-lea, distrugerea survenind undeva în secolul al VII-lea.

Sinagoga are o formă bazilicală, cu doua nave laterale şi una centrală. În partea sud-estică existau trei intrări, iar în partea de nord-vest era amplasată absida, care oferea orientarea sinagogii. Încă de la descoperirea sinagogii, orientarea spaţială a acesteia a provocat dispute aprinse, deoarece interpretarea tradiţională

[39] Cyril din Scythopolis, *Vita Sabae*, 70–74. Cererile sale au fost: (1) repararea clădirilor distruse în cele două provincii Palestina, (2) repararea bisericilor să fie făcute cu banii proveniţi de la comunitatea samariteană, (3) construirea unui spital în Ierusalim, (4) construirea unei noi biserici cu hramul Theotokos în Ierusalim, (5) staţionarea unei garnizoane lângă complexul monastic Sabas, împotriva raidurilor arabe.

[40] *Ibidem*, 75.

[41] Asocierea unei sinagogi cu o comunitate samariteană este dificilă. Există doar trei sinagogi care pot fi asociate în mod clar samaritenilor: Bet Shean, Salbit şi Ramat Aviv. Cf. Huttenmeister, Frowald; Gottfried Reeg, 1977, p.551.

[42] Pentru raportul detaliat al săpăturii, vezi Nehemia Tzori 1967, p. 149–167.

https://biblioteca-digitala.ro

este aceea că sinagogile sunt îndreptate către Ierusalim, acest lucru fiind valabil şi în alte posibile sinagogi din Scythopolis. În încercarea de a găsi o explicaţie, unii cercetători au avansat teoria că sinagoga ar fi fost construită de samariteni deoarece ar fi fost îndreptată spre Muntele Garizim[43]. S-a ajuns până la ideea că sinagoga ar fi fost construită de o grupare sectară a iudaismului, care ar fi avut aversiune de a-şi orienta sinagoga către sud (Ierusalim), deoarece pe acea direcţie se află tel Bet Shean, unde fuseseră construite templele păgâne, iar în perioada bizantină se găsea acolo o biserică. şi atunci, ca şi acum, topografia particulară a zonei ar fi justificat în ochii contemporanilor abaterea de la norma acceptată în cazul orientării sinagogii. Indiferent de orientarea sinagogii, ea împărtăşeşte totuşi multe caracteristici cu celelalte sinagogi, mai ales în ceea ce priveşte simbolurile reprezentate. Pe de altă parte, nu trebuie uitat că în cadrul iudaismului antic din Palestina nu întotdeauna sinagogile sunt orientate către Ierusalim, iar uneori reprezentările mozaicale conţin scene care nu sunt proprii iudaismului, ci sunt împrumutate din mitologia clasică.

De partea identificării sinagogii ca fiind una samariteană stă, în primul rând, inscripţia în alfabet samaritean, care a fost descoperită într-una din anexele sinagogii. Alfabetul samaritean este identic cu cel paleo-ebraic utilizat în mod exclusiv de samariteni în acea perioadă.

Ca argument pro-samaritean pentru sinagoga din Bet Shean au fost folosite reprezentările mozaicale. În această sinagogă, pe lângă modelele geometrice, apar şi simbolurile religioase tipice iudaismului, care făceau trimitere la ceremonialul din templul de la Ierusalim: chivotul Torei (reprezentat în acest caz de un portal acoperit de draperia *–parokhet–* ce ascundea locul prezenţei divine din Sfânta Sfintelor), două *menorot* şi două *shofarot*[44], împreună cu vătraiele pentru arderea tămâii. Un alt element care ar putea face trimitere la comunitatea samariteană este absenţa reprezentărilor de tip zoomorf de pe mozaicul care înfăţişează chivotul Torei (mai ales atunci când este comparat cu cel de la sinagoga vecină de la Bet Alpha, realizat de aceiaşi artizani, şi care conţine motive zodiacale) împreună cu lipsa celor două simboluri, *lulav* şi *ethrog*[45]. Absenţa *lulav*-ului şi a *ethrog*-ului poate indica mai clar că această sinagogă a aparţinut comunităţii samaritene, deoarece tradiţia samariteană privea în ansamblu cele patru specii de plante folosite în sărbătoarea Sucot (*Levitic* 23,39–44), în schimb evreii făceau referire la acestea în mod individual.

[43] De mult timp există o controversă în privinţa sinagogii A din Bet Shean, dacă aceasta este iudaică sau samariteană. Nehemia Tzori (1967, p. 73), arheologul care a descoperit sinagoga, o considera iudaică, în timp ce F. Huttenmeister şi G. Reeg (1977, 2.574–575), împreună cu Michael Avi-Yonah, (1973, p. 42.) o asociază comunităţii samaritene.

[44] Shofar-ul este un corn de berbec din care se sufla cu ocazia Zilei Ispăşirii (Yom Kippur).

[45] *Lulav* desemnează în limba ebraică ramura de palmier, care împreună cu ramurile unei specii de citrice (*ethrog*), ramurile de salcie şi de mir erau prinse într-un mănunchi, fiind folosite exclusiv în ritualurile de Sucot (Sărbătoarea Corturilor).

https://biblioteca-digitala.ro

SURSELE EPIGRAFICE

Patru inscripţii au fost recuperate din sinagogă, trei în greacă şi una în alfabet samaritean. Din nefericire, una dintre inscripţiile în limba greacă, ce conţinea doar patru rânduri, este prea distrusă pentru a putea fi descifrată, iar cea din nava centrală păstrează numai trei cuvinte, lipsite de însemnătate pentru noi: *Ετους...ΜΗ*(νος) *Ιανουαριου*. Într-una din anexele sinagogii s-a descoperit o altă inscripţie, ce conţinea următoarele:

Χιροτε
σια Μαρια–
νου και το–
υτου αυτο
ν Ανινα

Marianos şi Hanina sunt aceiaşi artizani evrei care au realizat şi mozaicul sinagogii Bet Alpha. Dacă datarea fazei a doua a sinagogii este corectă (jumătatea sec. al V-lea – începutul sec. al VI-lea), atunci cei doi au lucrat la sinagoga din Bet Shean înaintea celei de la Bet Alpha[46].

O altă inscripţie conţine un text în limba greacă, dar este scrisă în alfabet samaritean. A fost transcrisă astfel:[47]

Κύριε
βοήθει[48]
'Εφραι
καὶ 'Αναν

Unicitatea acestei inscripţii constă în faptul că este un text grec scris în alfabet samaritean. O a doua inscripţie în litere samaritene, însă scrisă greşit, a fost descoperită în presupusa sinagogă samariteană din Ramat Aviv[49]. Chiar dacă cele două inscripţii au fost scrise cu litere samaritene distorsionate, ceea ce înseamnă că artizanii aveau cunoştinţe limitate ale alfabetului samaritean, nu există nici o altă dovadă că aceia care au realizat mozaicul ar fi fost samariteni. Deşi similare în formă, inscripţia de la Ramat Aviv este un text samaritean în timp ce inscripţia de la Bet Shean este un text grec. Este curios faptul că, deşi membrii congregaţiei din

[46] Datarea sinagogii Bet Alpha este atribuită, în unanimitate, perioadei domniei lui Iustin I (518–527).

[47] Inscripţia a fost prima dată publicată de N. Tzori, (1967), cu traducerile lui Y. Ben-Zvi şi Joseph Naveh (1978, p. 76–77) şi idem (1981, p. 220–222).

[48] Formula *Κύριε βοήθει* este frecventă în inscripţiile cu caracter creştin, dar apare şi în cele evreieşti, de exemplu în casa lui Kyrios Leontis din Bet Shean. Cf. N. Tzori 1966, p. 132–133. În cazul sinagogii Bet Shean A, expresia *Κύριε βοήθει* apare pentru prima dată într-un context samaritean.

[49] Bazându-se pe o citire eronată a inscripţiei, arheologul Haya Kaplana a presupus că vestigiile ar fi aparţinut unei biserici de creştini samariteni, care ar fi dorit să păstreze tradiţia originii samaritene, atunci când au ridicat biserica. Cf. Haya Kaplan 1978, p. 78–80.

https://biblioteca-digitala.ro

Bet Shean cunoşteau limba greacă şi alfabetul grec, au preferat să scrie în alfabet samaritean, aşa cum arată inscripţiile fragmentare din sinagogă.

Caracterul aparte al apariţiei simultane a alfabetului samaritean alături de cel grec nu mai este atât de pronunţat dacă admitem posibilitatea ca sinagoga din Bet Shean să fi fost construită prin eforturile comune ale evreilor şi samaritenilor. Astfel, sinagoga nu pare a fi în totalitate nici iudaică dar nici samariteană. Probabil, aşa cum a afirmat Tzori, sinagoga a deservit atât comunitatea iudaică, cât şi pe cea samariteană. Încăperea în care se situează inscripţia samariteană a fost adăugată la sfârşitul secolului al VI-lea, o perioadă în care evreii şi samaritenii erau în bune relaţii, unindu-se împotriva unor duşmani comuni – perioada în care evreii s-au alăturat samaritenilor în revolta din 556 d. Hr. Chiar dacă s-a sugerat că sinagoga a fost construită cu un efort comun al celor două comunităţi,[50] o a doua ipoteză pare mai logică.

Probabil, sinagoga de pe Tel Iztaba a fost iniţial una evreiască, aşa cum atestă şi reprezentarea chivotului Torei pe mozaicul navei centrale. Ulterior, posibil în a doua sau, mai degrabă, în a treia perioadă de construcţie, samaritenii fie au preluat controlul sinagogii, fie au folosit-o împreună cu membrii comunităţii iudaice. Mozaicul navei centrale, deşi nu ar fi fost o alegere a comunităţii samaritene, nu a fost considerat ofensator şi, în consecinţă, a fost păstrat şi pe mai departe. În orice caz, în efortul de a stabili o identitate samariteană a sinagogii (dacă aceasta a fost folosită exclusiv de samariteni), sau pentru a diferenţia între cele două comunităţi (în cazul în care sinagoga a fost folosită în comun), a fost adăugată inscripţia în alfabet samaritean. În ciuda faptului că samaritenii vorbeau limba greacă, textul a fost scris în alfabet samaritean pentru a-i diferenţia de membrii comunităţii iudaice. Inscripţia din limba greacă ar putea fi din perioada în care sinagoga a fost exclusiv una iudaică, în timp ce textul samaritean a fost adăugat ulterior când samaritenii au folosit sinagoga şi au dorit să-şi lase amprenta asupra locului de închinare.

BIBLIOGRAFIE

Surse

Choricius, *Laudatio Marciani*, ed. R. Foerster,R. Reichsteig, Leipzig, 1929.
Cyril din Scythopolis, *Vita Sabae*, tr.R.M.Price, Kalamazoo, Michigan, 1991.
Eusebios, *Onomasticon*, tr. G.S.P. Freeman – Grenville *et al.*, Jerusalem, 2003.
Eutychius, *Annales*, ed. B. Pirone, Cairo, 1987.
Iosephus, Flavius, *Antichităţi iudaice*, tr. Ioan Acsan, Bucureşti, Editura Hasefer, 2002.

[50] Marilyn Chiat 1980, p. 23–24. sugerează ideea construcţiei în colaborare iudeo-samariteană. Ea consideră că orientarea sinagogii a fost aleasa din spirit de neutralitate, pentru a nu fi asociată, în mod clar, niciunei comunităţi, inclusiv celei creştine. A pretins, în plus, că reprezentarea chivotului Torei din nava centrală servea comunităţii iudaice, în timp ce lipsa motivelor figurative era conform credinţei samaritenilor. Niciunul dintre cele două argumente nu este foarte puternic; de exemplu, există sinagogi ale evreilor în care nu apar motive figurative.

https://biblioteca-digitala.ro

Idem, *Istoria războiului evreilor împotriva romanilor*, tr. Ioan Acsan, Bucureşti, Editura Hasefer, 2007.
Malalas, Ioannes, *Chronographia*, tr. E. Jeffrey *et al.*, Sydney, 1986.
Procopius, *De aedificiis*, tr. H. B. Dewing, Loeb Classical Library, Londra, 1940.
Idem, *Historia arcana*, tr. H. B. Dewing, Loeb Classical Library, Londra, 1935.
Theophanes, *Chronographia*, ed.C. de Boor, Leipzig, 1883.

Lucrări generale şi speciale

Avi-Yonah, Michael 1973, *Ancient Synagogues*, *Ariel* 32.
Idem 1975, în *Encyclopedia of Archaeology of Holy Land* ,vol. I., Jerusalem.
Idem 1976, *The Jews of Palestine*, Oxford, Basil Blackwell.
Ben-Zvi, Yitzhak 1976, *The Book of the Samaritans*, Ierusalim,Yad Ben-Zvi Press.
Chiat, Marilyn 1980, *Synagogues and Churches in Byzantine Beth Shean. Journal of Jewish Arts* 7.
Di Segni, Leah 1994, „ *Εἷς Θεός*" *in Palestinian Inscriptions*, *Scripta Clasica Israelita*, 13 .
Idem 1998, *The Samaritans in Roman-Byzantine Palestine: Some Misapprehensions*, în H. Lapin, *Religious and ethnic communities in later Roman Palestine*, vol. 5, Maryland.
Goodenough, Edwin R 1953–1968, *Jewish Simbols in the Graeco-Roman Period*, vol.13, Princeton, Pantheon Books.
Holum, K 1982, *Caesarea and the Samaritans*, în Hohlfelder,R., *City, Town and Countryside in the Early Byzantine Period*, Boulder, East Europen Monographs, no. 120.
Huttenmeister, Frowald; Reeg, Gottfried 1977, *Die antiken Synagogen in Israel*,vol. 2, Wiesbaden, Dr.Ludwig Reichert.
Kaplan, Haya 1978, *A Samaritan Church on the Premises of 'Museum Haaretz'*, „Qadmoniot", 11.
Litsas, F.1981, *Choricius of Gaza: An Approach to His Work*. University of Chicago.
Magen, Y.1983, *Qedumim: A Samaritan Site of the Roman-Byzantine Period*, „Qadmoniot", 16 .
Marlowe, John 1971, *The Goden Age of Alexandria*, London.
Montgomery, James 1968, *The Samaritans*, New York, Ktav Publishing House.
Naveh, Joseph 1978, *On Stone and Mosaic*, Jerusalem, Maariv.
Idem 1981, *A Greek Dedication in Samaritan Letters*. „Israel Exploration Journal", 31.
Nehemia, Tzori, 1967, *The Ancient Synagogue of Bet Shean*, „Eretz Israel", 8.
Pummer, R.1987, *Samaritan Amulets from the Roman-Byzantine Period and their Wearers*, „Revue Biblique" 94.
Wilkinson, John 1971, *Egeria's Travels*, London.

THE SAMARITAN COMMUNITY FROM BETH SHEAN (SCYTHOPOLIS)

Summary

The aim of the present article was to analyze the Samaritan community from Beth Shean (Scythopolis); a city situated 27 km SV to the Sea of Galilee, at the end of Antiquity. To better understand the important part played by this community in Palestine we used both literary and archaeological sources.

First, we tried to explore the problem of identifying the sites which were Samaritan. Some historians or archaeologists are using the Samaritans to explain some unusual discoveries, but otherwise they tend to forget their existence, even if their presence is likely when the geographical area could justify their being. From all clues that are used to relate Samaritans with a specific site, the only real one is the occurrence of the Samaritan alphabet on inscriptions, which is in fact the ancient Hebrew alphabet.

https://biblioteca-digitala.ro

The literary sources regarding Samaritans from Scythopolis remind three important events. The first one, although a medieval chronicle (*Kitab al-Ta'rikh*) of Abu'l Fath, shows the important Samaritan religious leader of the fourth century, Baba Rabba, visiting the community from Scythopolis. The second category contains some Christian sources, Jerome and *Egeria's Travels*. These writers situate the legendary city of King Melchizedek, Salem, in the area of Scythopolis. This fact is important in the historical Jewish-Samaritan controversy regarding the identification of Salem with Jerusalem. Although the Bible, Josephus and other writers identify Salem with Jerusalem, in the Samaritan tradition, Salem is situated on Mount Moria, which is identified by them with Mount Garizim, the holy mountain in their belief. These two facts, the visit of the important leader, Baba Rabba, and the presence of Salem in the area of Scythopolis could justify not only the presence, but also the importance of this community in this city of Palestine, at the end of antiquity.

The major event which had an effect not only on Scythopolis, but on the entire Palestine was the revolt of Samaritans in 525 AD. For that we have information from historian, such as Procopius, Malalas, and Cyril of Scythopolis. The revolt was provoked by some anti-Samaritans laws from the Justinian Code. In Scythopolis, where some magistrates like Silvanus, of Samaritan origin, were too ruthless, the rebellion leaded to a Christian revolt, ended with the killing of those magistrates. In the end, with the help of St Sabas, who travelled to Constantinople, all the buildings which were destroyed during the revolt were rebuilt with the money collected from Samaritans, and all the Christians involved in the killings were forgiven.

The only archaeological remains which can be ascribed to Samaritans in Scythopolis, is the synagogue situated outside the city wall. The dimensions of the building witness the prosperity of the community. During at least one stage of the synagogue's life, it was used by the Samaritans. In one side room of the synagogue, the only inscription with distorted Samaritan letters was discovered, but the text was a Greek one. The inscription names the two artisans who built another famous synagogue, the Beth Alpha. Not only the Samaritan inscription, but even the overall orientation of the synagogue toward NW, where is Mount Garizim, justify the association of this synagogue with the Samaritan community.

Taking into account the Samaritan tradition of placing Salem in Scythopolis area, the visit of Baba Rabba in the fourth century, the magnitude of the rebellion from 529 and the existence of the monumental synagogue complex, we could argue that the Samaritan community in Scythopolis, during the period of the Late Antiquity, was a powerful one and it had a high status.

Key-words: Bet Shean, Samaritan, Synagogue, Samaritan inscriptions.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

OLIVIU FELECAN

UN EXCURS DIACRONIC ÎN ANTROPONIMIA SPAȚIULUI CARPATO-DANUBIANO-PONTIC

1. CONSIDERAȚII PRELIMINARE

În ansamblul lumii romanice, România are un statut aparte nu doar prin păstrarea numelui etnic comun moștenit din lat. *Romanus* > *rumân / român*[1], ci și prin specificul condițiilor de formare și dezvoltare a limbii române, atât la nordul Dunării (în Dacia), cât și la sudul ei (Moesia, eventual și Iliria, ținutul dintre Dunăre și Munții Balcani). Deși Dacia s-a numărat printre ultimele regiuni cucerite ale Imperiului Roman, ceea ce a însemnat o durată mai mică a stăpânirii romane acolo, într-o poziție periferică în cadrul lumii romanice și, de la un timp, izolată – fiind înconjurată de vecini slavi și unguri –, romanizarea a fost rapidă și intensă, datorită interesului și voinței populației de a-și însuși latina. Căci, potrivit *Enciclopediei limbilor romanice*, romanizarea este un „fenomen istoric complex (lingvistic în primul rând, dar și social, cultural, etnic, religios), care constă în adoptarea de către băștinașii unui teritoriu cucerit de romani a limbii, felului de viață, culturii cuceritorului" (1989, p. 273).

1.1. Factori favorizanți ai declanșării procesului de romanizare în spațiul carpato-danubiano-pontic

Dar până să se ajungă la romanizarea spațiului daco-getic au trecut mai bine de trei secole, dat fiind că trupele Romei au pătruns pentru prima dată în Peninsula Balcanică în anul 229 a. Chr. Au urmat războaie cu ilirii, macedonienii, grecii, tracii, geto-dacii etc. și de-abia în 106 p. Chr., sub domnia împăratului Traian, s-a putut celebra triumful definitiv al imperiului în sud-estul Europei. Chiar dacă unele elemente ale culturii materiale și spirituale latine au pătruns dincolo de granițe anterior cuceririi, datorită unor schimburi comerciale sau unor incursiuni militare, nu se poate vorbi de romanizare înaintea stăpânirii complete a unei regiuni. Declanșarea procesului este condiționată de câțiva factori esențiali, după cum se precizează în *Enciclopedia limbii române* (2001, p. 497–498). Primordială e

[1] Ambele forme vizează dialectul dacoromân, care se identifică, în sens restrâns, cu româna, iar ultima variantă a fost refăcută pe cale cultă încă din secolul al XVI-lea.

StCl XLVI, 2010, București, p. 163–183

https://biblioteca-digitala.ro

înglobarea unui teritoriu în statul roman şi stabilirea unei administraţii complexe, în care funcţiile sunt deţinute de cetăţeni latinofoni. Al doilea pas îl reprezintă stabilirea în provincie a unor colonişti romani vorbitori de latină, paralel cu prezenţa unor unităţi militare, cantonate până la cele mai îndepărtate puncte de frontieră. Nu lipsită de importanţă este crearea în provincie a unui învăţământ latinesc şi, în general, implantarea formelor de cultură spirituală romană, în care fenomenul religios are un rol covârşitor; accesul localnicilor, inclusiv de condiţie socială inferioară, la cultul imperial (colegii de *augustales*), ca şi creştinismul, difuzează latina în medii largi. Se adaugă reţeaua densă de căi de comunicaţie, care străbat întregul imperiu, favorizând circulaţia oamenilor şi contribuind altfel la răspândirea şi menţinerea limbii latine în teritoriile cucerite. Drumurile facilitează deplasarea oamenilor în toate direcţiile, dar mai ales a comercianţilor, care străbat teritoriile chiar înaintea cuceririi lor. Relaţiile economice stabilite între băştinaşi şi latinofoni sunt completate de acordarea treptată a drepturilor politice şi chiar a cetăţeniei. Perspectiva acestor drepturi şi posibilitatea de a ieşi din cadrul îngust al vieţii provinciale au sporit interesul autohtonilor de a învăţa latineşte. „Toţi aceşti factori au conferit limbii latine un prestigiu atât de ordin cultural, cât şi de ordin social şi economic, care a determinat însuşirea ei de bună voie, într-o formă din ce în ce mai corectă", se observă în *Enciclopedia limbilor romanice* (1989, p. 273).

1.2. Dovezi ale romanizării

Dovezile romanizării Daciei sunt incontestabile şi vizează, pe lângă documente istorice şi opere literare (*Breviarul* lui Eutropius, *Războiul gotic* de Procopius din Caesarea, Theophylactus Simocatta ori Theophanes Confessor), existenţa unei limbi romanice în teritoriul cucerit, chiar dacă limitele provinciei romane nu coincid întocmai cu cele lingvistice actuale, ca în cazul Daciei şi Moesiei, la nord şi la sud de Dunăre. Apoi, inscripţiile latine, numărul şi repartiţia teritorială dovedesc prezenţa stabilă a unor vorbitori ai limbii latine ştiutori de carte. Aşa cum remarcă I. Fischer în *Latina dunăreană* (1985, p. 19), „pentru regiunea care ne interesează, cifrele sunt concludente: în Dacia s-au găsit circa 3000 de inscripţii provenind din peste 200 de localităţi, în Moesia Inferioară, aproape 2000 inscripţii din peste 300 localităţi, iar în Moesia Superioară, aproximativ 1500 inscripţii din 200 localităţi". Nu în ultimul rând, trebuie amintite vestigiile arheologice ilustrative pentru însuşirea unor forme de viaţă romane, printre care se numără inclusiv modalitatea de a da nume după model latin. Înainte de a trece efectiv la numele romanice din primele secole de după cucerirea Daciei, se cuvine făcut un excurs în universul antroponimic geto-dac.

https://biblioteca-digitala.ro

2. GETO-DACII

Geto-dacii[2] făceau parte din marea familie a triburilor indo-europene tracofone şi locuiau pe un teritoriu întins de la Munţii Haemus (Balcani), Marea Neagră şi Dunăre până în nordul Munţilor Carpaţi, la izvoarele Tisei. Catalogaţi de Herodot ca „cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci" 4, 93 geţii apar cu această denumire în majoritatea surselor eline (Strabo, 7, 295; Scymnos, 659), pe când cele romane îi consemnează cu numele de daci, cu precizarea că vorbeau aceeaşi limbă, chiar dacă diferenţiată pe dialecte: Strabo, 7, 305; Iustinus, 32, 3, 16 ; Appian, *Prooem.* Din păcate, la fel ca ilira, limba tracilor a dispărut în urma înlocuirii cu greaca, latina şi, ulterior, cu slava, fără să lase texte consistente, descifrabile.

2.1. Domeniul onomastic traco-dac

Cele mai clare elemente lingvistice geto-dace aparţin domeniului onomastic[3], toponime şi antroponime care au în comun câteva radicale şi majoritatea sufixelor. În ceea ce priveşte numele de locuri, se cunosc 910, cuprinzând 700 simple şi 210 compuse cu elementele *-dava* (*Argedava, Piroboridava, Sucidava*), *-para* (*Αθυπαρα, Βενδιπαρα, Γελουπαρα*[4]), *-basta* (*Στρανβαστα, Τασιβαστα* – CIL, III, 703) „sat", „oraş" ori *-bria* (*Alaibria, Mesambria*[5]), *-dizos* (*Beodizos, Tarpodizos*) cu sensul „cetate", „fortificaţie". Dintre toponomasticele simple, s-au păstrat până în zilele noastre hidronime (*Marisius – Mureş*[6], *Samus – Someş*), oronime (*Carpaţi*), oiconime (*Turda*). E interesant de menţionat că din multitudinea numelor de localităţi din Dacia, inclusiv din primele secole *post Christum natum* –

[2] Pentru partea referitoare la traco-daci, am utilizat următoarele surse: Grigore Brâncuş 1983, *Vocabularul autohton al limbii române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică; Paul MacKendrick 1975, *The Dacian Stones Speak*, The University of North Carolina Press; Mihail Macrea 1969, *Viaţa în Dacia romană*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică; Vasile Pârvan 1967, *Dacia. Civilizaţiile antice din ţările carpato-danubiene*, ediţia a patra revăzută şi adnotată, Bucureşti, Editura Ştiinţifică; Vasile Pârvan 1992, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Chişinău, Editura Universitas; I. I. Russu 1967, *Limba traco-dacilor*, ediţia a doua revăzută şi adăugită, Bucureşti, Editura Ştiinţifică; I. I. Russu 1970, *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, Bucureşti, Editura Academiei; Ion I. Russu 1980, *Daco-geţii în Imperiul Roman (în afara provinciei Dacia traiană)*, Bucureşti, Editura Academiei; I. I. Russu 1981, *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic şi componenta latino-romanică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică; Ariton Vraciu 1980, *Limba daco-geţilor*, Timişoara, Editura Facla.

[3] Izvoarele documentare antice sunt generoase în astfel de informaţii, la autori greci, de la Homer până la Tzetzes şi Photios, la romani, de la Ennius până la Iordanes şi papa Grigorie cel Mare (sec. VII), dar şi în inscripţii din toate teritoriile de limbă şi cultură greco-romană, în papirusuri egiptene ori monede din teritoriile trace (Russu 1967, p. 47).

[4] Scrierea numelor traco-dace apare atât în alfabet elin, cât şi în cel latin, având în vedere că zona carpato-danubiano-pontică s-a aflat sub influenţa directă a civilizaţiei greco-romane, ca toată lumea mediteraneană răsăriteană.

[5] V. Strabo, *Geographica*, şi Stephanus Byzantius, *Τῆς πόλεως βρίας καλουμένης Θρακιστί* (apud Russu 1967, p. 96).

[6] Prima formă este antică, a doua, modernă.

https://biblioteca-digitala.ro

Apulum, Drobeta, Porolissum, Sarmizegetusa etc. – doar unul este tipic latin (*Romula*), situat pe cursul inferior al râului *Alutus – Olt*.

2.2. Antroponime geto-dace

Antroponimele sunt mai numeroase decât toponimele, înregistrându-se 1190 de nume, dintre care 890 simple şi 300 compuse. În comparaţie cu iliro-messapii, unde se înregistrează vreo 35 de compuse dintr-un total de aproximativ 1000, la traco-geţi compusele bimembre ajung la un sfert din total. „În numele compuse trace (la fel în numele greceşti, slave, celtice etc.), primul element alcătuitor este de obicei un adjectiv determinativ al celui de-al doilea (substantiv), de ex. *Germi-sara* «caldă apă (izvor)», Diu-zenus «din zeu născut» ori «de divină origine». Ca structură, elementele alcătuitoare ale numelor trace au în general un loc fix: fie în partea iniţială (*Aulu-, Dini-, Dia-, Epta-*), fie la sfârşit (*-centus, -poris etc.*)" (Russu 1970: 60–61). Câteva exemple de nume dacice ilustrative pentru compusele bimembre sunt *Aulubeista, Aulucentus, Auluporis, Diagiza, Διασκενθος, Diastes, Diazenis, Eptacent(h)us, Epteporis, Decebalus, Biticentus, Mucacentus.* Unele elemente de compunere au şi variante, precum *-poris, -porus, -por*, dovadă fiind exemple ca *Auluporis, Daleporis, Pieporus, Mucapor.* Altele, în schimb, pot fi atât sufixoide (*-buris, -bur: Mocabur*), cât şi prefixoide: *Bur-* în *Burebista, Βουρκεντιος*. La fel stau lucrurile şi cu *-sarios* (*Belisarius, Μαισσαρα*) şi *Saro-* (*Σαρατοκος, Σαρατος, Sarula*)[7].

Antroponimele simple, formate dintr-un singur element radical sunt majoritare, ele reprezentând doar baze indo-europene: *Atta, Bastas, Bendis, Bila, Bisa, Bobas, Bosis, Cosis, Goca.* La unele se întâlneşte chiar câte un sufix derivativ (*Abro-zes, Dria-zis*), ca *-nt-* (*Bubentis, Dorzenthes, Mucantius*), *-ng-* (*Consingas, Cosingis, Putinga*), *-sk-*[8] (*Ammadiscos, Daciscus, Dizasscos*), *-st-* (*Cozistes, Degistion, Diastes, Dizastes, Medistas, Romaesta*) (Russu 1967, p. 168–169). Cele tematice se întâlnesc chiar în zeci, sute de atestări, ca *Bithus* (370 de cazuri), *Teres* (125), *Mucatralis* (120), *Seuthes* (115), *Cotys* (90), *Mucaporis / Mocaporis* (85), *Auluzanus / Auluzenus* (70), *Doles* (62), *Dudas* (48), *Tarsa* (42), *Tarula* (40), *Z(e)ipa* (33), *Mucatra* (30), *Sadala* (30) ş.a., după cum precizează I. I. Russu (1970, 60).

Numele purtate de traco-daci erau individuale (*Cotiso, Deceneu, Dicomes, Dromichaites*), ca la majoritatea indo-europenilor, aşa cum lasă mărturie textele literar-istorice şi epigrafice din Illyricum, Thracia, Moesia ori Dacia. Patronimicele par să fi lipsit, iar fiecare individ, bărbat sau femeie, avea iniţial un singur nume, etnic, primit în familie: *Aulucentus, Bato, Bithys, Bitritalis, Dasius, Decebalus, Sassa, Scorilo.* Începând cu secolul al V-lea a. Chr., când tracii se aflau sub

[7] Pentru mai multe exemple şi explicaţiile lor etimologice pornind de la stadiul indo-european, cu multiple comparaţii din limbile Antichităţii, v. Russu (1967, p. 89–130).

[8] Sufixul *-esc* din limba română nu trebuie explicat prin latinescul *-iscus*, nici nu se confundă cu incoativul latinesc *-sc-*, deoarece provine din substratul traco-dac şi se regăseşte în numeroase antroponime (*Ionescu, Popescu*) şi toponime (*Costeşti, Negreşti*) până în zilele noastre.

https://biblioteca-digitala.ro

influenţa elenică, filiaţia era indicată prin numele tatălui în cazul genitiv. Acest sistem de indicare a obârşiei precizează descendenţa şi deosebeşte persoanele omonime din cadrul familiei sau ginţii. El apare deopotrivă în texte greco-romane: *Aulupor Aulusani* (CIL, XIII, 11941), *Αυλουπορις Μουκαπορεως*, *Bato Liccai, Clagissa Clagissae f(ilius) Bessus* (CIL, XVI, 83), *Dolanus Esbeni* (CIL, XIII, 7585), *Diurpaneus qui Euprepes, Sterissae f(ilius) Dacus* (CIL, VI, 16903), *Καρωσης Αυλουπορεως*, *Meticus Solae*.

2.3. Interferenţe antroponimice antice în Dacia

Prima schimbare în cadrul sistemului antroponimic traco-dac apare ca urmare a procesului intens de grecizare produs în zona Mării Negre (*Pontus Euxinus*) şi s-a extins pe întregul teritoriu odată cu romanizarea. Componenta lingvistică a acesteia a vizat nu doar însuşirea limbii latine, paralel cu uitarea limbii autohtone, ci şi adoptarea treptată a unor nume latine: *Θουκυδίδης Ολορου*[9], *Ἑρμογένης Αυλουζενεος*, *Ηραὶς Διζαλου*, *Μηνόφιλος Αυλουζελμεως* (Russu 1967, p. 163), *C. Iulius Dizalae f(ilius) Fab(ia tribu) Gemellus* (CIL, VI, 2645), *Sex. Rufio Achilleo Sex. Rufius Decibalus fil(io)* (CIL, VI, 25572). „Depinzând mai mult decât oricare aspect al limbii de comportamentul cultural al individului şi al generaţiilor, antroponimele sunt mult mai instabile decât toponimele" – se remarcă în *Enciclopedia limbilor romanice* (1989, 28) – şi e motivul pentru care susţin procesul istoric şi etnic al romanizării.

2.4. Romanizarea numelor traco-dace

Mai întâi, traco-dacii au adoptat un nume latin, exprimat uneori prin formula *qui et*... („care se numeşte şi...") – *Planius Baezi qui et Magister* –, iar indicaţia de filiaţie specifică traco-dacilor rămâne în vigoare şi după romanizare, ca în exemplele următoare: *Caius Epicadi f(ilius), Cassius Dasantis, Gemellus Breuci, Maximus Diti, Quintus Mucatralis (filius)*. Pentru a demonstra o dată în plus ataşamentul faţă de valorile romane, mulţi băştinaşi au împrumutat sistemul onomastic latin clasic cu *tria nomina*, în care forma „barbară", individuală, ocupă poziţia cognomenului: *P. Aelius Bitus* (CIL, VI, 31151b14), *Aurelius Aulutralis* (CIL, III, 8118), *T. Aurelius Bitus* (CIL, VI, 3243), *Aurelius Dizala* (CIL, VI, 3202), *T(itus) Flavius Plassus*, *M(arcus) Ulpius Bitus* (CIL, VI, 31166), *Marcus Valerius Dromochetas*, *Ulpius Aulucentus* (CIL, III, 4378) (Russu 1967, p. 164; 1981, p. 90). Totuşi, înlocuirea numelor „barbare" nu a avut un caracter uniform şi definitiv, atâta timp cât se înregistrează „cazuri de reveniri la nume trace în aceeaşi familie: nepotul primeşte numele naţional purtat de bunic, de ex. *Ἀνσίμαχος Βαστακίλου Θρᾳξ καὶ Βαστακίλας καὶ... ωμος οἱ υἱοὶ αὐτοῦ*, *Σαβαλα Αριστοδήμου*, *Claudius Terens*, fiul lui *Cn. Claudius Leonticus*, *Mucasenus Ce(n)sorini* (CIL, III, 1195)" (Russu 1967, p. 163).

[9] Vestitul istoric atenian era fiul unui trac (Thucyd., IV, 10, 4).

https://biblioteca-digitala.ro

Abandonarea numelor dace şi adoptarea celor latineşti în noua provincie Dacia are multiple explicaţii. Numele dacice nu favorizau pe purtătorii lor, ci îi dezavantajau, putând trezi resentimente imediat după războaiele din 101–102 şi 105–106 p. Chr. Pentru protecţia individuală, era mai prudent ca autohtonii să-şi facă uitate numele strămoşeşti şi să le adopte pe cele ale cuceritorilor[10]. Apoi, pentru a se bucura de binefacerile cetăţeniei romane, mulţi s-au străduit să atingă acest statut şi, ca urmare a primirii cetăţeniei, intrau în posesia unui nume latin. Dacii cu nume schimbat nu mai pot fi identificaţi în inscripţii, pe când cei ce şi-au menţinut numele, nu au lăsat mărturii despre existenţa lor. Pe de-o parte, au fost în bună măsură deposedaţi de pământuri şi de drepturi politice, aşa că nu aveau ce averi să lase descendenţilor, nici nu existau urmaşi care să-i cinstească pentru eventuale moşteniri. Pe de altă parte, majoritatea trăia la sate şi se ocupa cu agricultura şi cu păstoritul. Deci, nu au fost în situaţia de a ridica monumente şi de a pune inscripţii de niciun fel[11]. Nu în ultimul rând, aceştia, lipsiţi de educaţie nu ştiau scrie, sau, dacă ar fi avut cunoştinţă de carte, nu avea rost să se adreseze confraţilor, de vreme ce cultura şi civilizaţia erau apanajul aproape exclusiv al romanilor cuceritori.

Renunţarea la numele tradiţionale traco-dace în favoarea celor romane nu s-a produs brusc, ci a avut un caracter îndelungat, pe parcursul mai multor secole. Hyginus îi aminteşte pe daci printre neamurile (*nationes*) din armata romană care şi-au păstrat armamentul şi strigătul lor de luptă (*De mun. castr.*, 29–30). Aşa cum au fost aduşi în Dacia soldaţi *ex toto orbe Romano*, la fel, încă de pe vremea împăratului Traian, au fost recrutaţi daci pentru trupe auxiliare şi cohorte trimise în Britannia, Capadocia, Moesia Inferior, Moesia Superior, Pannonia şi alte provincii. Dovada este adusă de numeroasele inscripţii şi documente istorico-literare care consemnează persoane din toate categoriile sociale, de la sclavi, liberţi, soldaţi, până la cei din centrul puterii de la Roma[12], cum ar fi împăratul Galerius Maximianus (292–311)[13]. Un alt exemplu este oferit de istoricul Mihail Macrea (1969, p. 214), care pomeneşte de 16 *equites singulares*, călăreţi din garda personală a împăratului. „Cei mai mulţi îşi indică originea prin expresia *natione) Dacus* sau într-un caz *Daciscus* [...], iar despre un altul se spune că este orginar din *colonia Malvese ex Dacia* (CIL, XVI, 144).

[10] Numele tradiţionale dacice ca *Decebalus, Diurpaneus, Scorilo* „lipsesc din inscripţiile din Dacia, în timp ce ele se întâlnesc în afara provinciei, ca de pildă la Roma, în Britannia sau chiar în Moesia Inferior şi Pannonia, unde au fost duse trupele auxiliare de daci", observă Mihail Macrea în *Viaţa în Dacia Romană* (1969, p. 268).

[11] Niciodată viaţa obişnuită, banală, nu e consemnată nici epigrafic, nici în documente isorice.

[12] Vezi Ion I Russu 1980, *Daco-geţii în Imperiul Roman (în afara provinciei Dacia Traiană)*, Bucureşti, Editura Academiei.

[13] Eutropius, 9, 22, 1: *Maximianus Galerius in Dacia haud longe a Serdica natus; Epitome de Caesaribus: ortus Dacia Ripensi ibique sepultus est, quem locum Romulianum vocabulo Romulae matris appellarat*; Lact., *Mort. Persec.*, 9: *mater eius Transdanuviana infestantibus Carpis in Laciam novam transiecto amne confugerat.*

https://biblioteca-digitala.ro

Penultima fază a romanizării numelor traco-dace vizează situația când, pe lângă cele *tria nomina* de bună factură romană, se păstrează ca amintire numele originar. El reprezintă un *signum*, un fel de suvenir distinctiv de care băştinaşul nu doreşte încă sau nu poate să se despartă. Acest element onomastic, un fel de poreclă legată prin formula *qui et* de numele latin, apare „destul de frecvent în inscripțiile greceşti şi latineşti din epoca imperială, mai ales în secolele III şi IV": *Ael(ius) Vale(n)s qui et Esbenus* (CIL, III, 8040), *A. Iulius Valens qui et Diza Serri fil(ius)* (CIL, X, 8374a), *C. Iulius Victor qui et Sola Dini f(ilius)* (CIL, X, 3593; CIL, II, 2984), *M(arcus) Baebius Celer qui et Bato Dasantis (filius)* (Russu 1967, p. 164).

În fine, antroponimele traco-dace au dispărut definitiv de-abia în secolele VI şi VII p. Chr., dar se mai păstrează mențiunea etnică a purtătorului, ataşată nomenclaturii tripartite latine: *Aurelius Iulianus nat. Dacus, M(arcus) Aurelius Fuscus natione Delmata, P(ublius) Aelius Avitus nat. Thrax, T(itus) Iulius Verecundus nati(one) Del(mata)* etc. După remarca lui I. I. Russu (1981, p. 90), dacă nu s-ar preciza obârşia națională a purtătorilor, numele „clasice" romane ar masca orice semn distinctiv privitor la proveniența etnico-teritorială a celor romanizați, deoarece cei mai mulți dintre purtătorii de nume latine din Dacia, la fel ca în celelalte provincii, nu sunt neapărat italici, ci provinciali romanizați, alături de autohtoni care au primit cetățenia de curând.

3. ANTROPONIMIA ÎN DACIA ROMANĂ

Din statistica numelor de persoane cunoscute din inscripțiile Daciei rezultă că, dintr-un total de aproximativ 2600 de nume, majoritatea – aproximativ 1920, adică 74% – sunt de tip italic, ceea ce demonstrează romanizarea intensă a provinciei. Numele de *Aelius*, *Aurelius* (~700 atestate epigrafic), *Septimius* şi *Severus* (~50), care reprezintă peste un sfert din totalul numelor din inscripții, trimit la persoane ce au obținut recent cetățenia, în timpul împăraților Hadrianus, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Commodus, Septimius Severus şi Caracalla. Ceea ce dă notă distinctivă Daciei în cadrul Imperiului Roman este „frecvența extrem de mare a numelor imperiale (chiar fără a ține seama de numeroşii *Flavii* şi mai ales *Ulpii*), care întrece proporțional pe cea din oricare din provinciile vecine, ca Pannonia, cele două Moesii, Dalmația, spre a nu mai vorbi de provinciile apusene ale imperiului" (Macrea 1969, p. 267). Aşa cum şi în zilele noastre moda reprezintă unul dintre criteriile de urmat în alegerea unui prenume pentru mulți părinți, iar modelele fac parte dintre personalitățile notorii din mass-media – sportivi, actori şi personaje de filme, top-modele, politicieni etc.[14] –, la fel s-a

[14] Vezi Oliviu Felecan 2007a, *L'influence des médias sur les noms propres roumains après 1989*, în „Proceedings of the 21st International Congress of Onomastic Sciences", Uppsala 19–24 August 2002, Volumen 3, Section 2. *Names and society. 2b. The Conditions for Names*, Uppsala. Institutet för språk och folkminnen, p. 97–107.

https://biblioteca-digitala.ro

întâmplat şi în Antichitate, unde familiile imperiale reprezentau etalonul prin excelenţă[15].

După împăraţi, personajele reprezentative pentru Dacia erau guvernatorii provinciei (*legati Augusti pro praetore*), comandanţii de legiuni (*legati Augusti legionis*), tribunii laticlavii (ofiţerii superiori din legiuni). Dintre cetăţenii romani atestaţi epigrafic, puţini fac parte din ordinul senatorial, pătura privilegiată a clasei stăpânitoare şi conducătoare din imperiu. Ei au origine plebeiană, niciunul nu provine dintr-o familie patriciană. Sunt doar în trecere prin Dacia, unde nu rămân decât timpul cât îşi exercită comanda militară ori funcţia civilă[16], dar şederea lor e consemnată atât în spaţiul carpato-danubian, cât şi în alte părţi ale imperiului: Italia, Africa, Siria, Numidia etc. Exemple din primul secol de dominaţie romană sunt: *M. Macrinius Avitus, M. Sedatius Severianus, L. Aemilius Carus, C. Arrius Antoninus, C. Vettius Sabinianus, L. Vespronius Candidus, Ti. Manilius Fuscus, T. Flavius Ianuarius, Iulius Pacatianus, T. Flavius Longinus, M. Ulpius Apollinaris, T. Flavius German(i)us, Aelius Constans, C. Sempronius Urbanus, Ti. Claudius Xenophon, C. Valerius Catullinus, Polus Terentianus, P. Septimius Geta*[17], *Tib. Claudius Claudianus, C. Iulius Corinthianus*; în secolul al III-lea p. Chr.: *C. Iulius Maximinus, L. Octavius Iulianus, L. Pomponius Liberalis, P. Mevius Surus, Claudius Gallus, P. Aelius Gemellus, Herennius Gemellinus, M. Herennius Faustus, D. Terentius Scaurianus, L. Octavius Felix, T. Cornasidius Sabinus, P. Aelius Sempronius Lycinus, M. Cocceius Genialis, T. Aurelius Flavinus, Iulius Paternus, L. Marius Perpetuus, L. Antonius Marinianus, Marcius Claudius Agrippa, M. Antonius Valentinus* ş.a. (Macrea 1969, p. 49–94). Majoritatea acestora prezintă alcătuirea „clasică" latină, din *praenomen – nomen gentile – cognomen.*

3.1. *Praenomen – nomen – cognomen*

Terminologia romană a numelui, deşi bine structurată, apare uneori ambiguă. Pierre-Henri Billy (1996, p. 4) precizează că *praenomen* era atribuit la naştere, *gentilicum* reprezenta numele de descendenţă, *agnomen* – supranumele personal, iar *cognomen* desemna atât numele locuitorilor casei (de la *pater familias* la sclavi), cât şi supranumele personal. *Nomen* făcea referire în uz şi la *gentilicum* şi la *cognomen.*

Din inventarul sărac al prenumelor latineşti[18], în jur de 10 se regăsesc şi în Dacia, chiar dacă abreviate – fapt specific atât formulelor nominale complexe, cât

[15] De altfel, Jérôme Carcopino preciza în *Viaţa cotidiană în Roma la apogeul imperiului* (1979, p. 208–211), că împăratul şi soţia sa instituiau moda inclusiv pentru modul de aranjare al părului, care străbătea graniţele prin statuile / busturile ce împânzeau chiar şi provinciile cele mai îndepărtate.

[16] Până la Septimius Severus, comandanţii militari proveneau fără excepţie din afara provinciei, iniţial din Italia şi din zone mai demult romanizate. Numărul celor cunoscuţi din inscripţii se ridică la vreo 1000.

[17] Fratele împăratului Septimius Severus.

[18] Conform listei de 18 prenume latineşti menţionate de Varro.

https://biblioteca-digitala.ro

și inscripțiilor: *Decimus, Gaius, Gnaeus, Lucius, Marcus, Publius, Quintus, Servius, Sextus, Spurius, Titus, Tiberius.* În inscripții, începând cu a doua jumătate a secolului al II-lea, se omite prenumele, considerat dispensabil.

Numele gentilice se sfârșesc în terminația adjectivală *-ius*, fiind „la origine mai ales patronimice formate de la (supra)nume individuale: prenume în uz în perioada clasică sau abandonate" (*Marcius* < *Marcus, Octavius* < *Octavus*) sau porecle (Claudius < *claudus* „șchiop"). „În perioada imperială apar noi formații de la teme străine (grecești sau de alte origini), de la nume etnice, nume de luni, compuse cu numele generic al divinității" (ELR, 1989, p. 216). Nu este străin sistemului antroponimic din Dacia romană nici uzul numelui gentilic multiplu, favorizat inițial de numeroase adopții: *C. Iulius Septimius Castinus*, legat consular în timpul lui Caracalla (CIL, III, 7638).

Din punct de vedere funcțional, pe lângă *numele individuale* (prenume), care desemnează prin autoreferire, și *numele colective* (nume gentilice), care desemnează prin referire la grupul căruia îi aparține individul, specific sistemului tripartit latin îi este *supranumele individual* (*cognomen*). În perioada imperială, el își pierde individualitatea și devine fix, transmis din tată în fiu, cum demonstrează inscripțiile privitoare la familii din provincia Dacia. Adeseori apar indicații de filiație, patrie, domiciliu.

3.2. Schimbări ale sistemului antroponimic latin clasic

Pe lângă sistemul nominal tripartit clasic[19], fixat încă din vremea lui Sulla, în spațiul carpato-danubian se înregistrează modificări radicale începând cu secolul al III-lea *p. Chr.*: „numele de familie (uneori dublu sau chiar multiplu) devine principalul element denominativ; se dezvoltă supranumele (*supernomen* sau *signum*); formula [...] se simplifică la două sau la un singur nume, adesea individual și neereditar)" (ELR, 1989: 29). Cele mai numeroase sunt exemplele bipartite, răspândite pe întreg teritoriul provinciei[20]: *Iul. Paternus* (CIL, III, 1565), *Simonius Iulianus* (CIL, III, 1573), *Iul. Valerianus* (CIL, III, 1579), *P. Pontia(nus)* (CIL, III, 6271), *Aurel. Annianus* (CIL, III, 7916), *Iulius Flavianus* (CIL, III, 1557), *Varen(ius) Pudens* fiul lui *T. Varenius Probus* (CIL, III, 1482), *Crassus Macrobius* (CIL, III, 7894), *Lucius Crattius* (CIL, III, 12576), *Domitius Herculanus* (CIL, III, 1339), *Firmi(us) Florentinus* (CIL, III, 7888). Numele unic, mai rar, pregătește trecerea spre sistemul denominativ medieval: *Aurelius Flavus* (negustor consemnat în CIL, III, 7761), *Cornelianus* (CIL, III, 1438), *Maximinus* (ofițer al legiunii V Macedonica), *Paulus dec(urio) col(oniae)* (CIL, III, 1580), *Surus* (CIL,

[19] Exemplificat prin câțiva guvernatori ai Daciei: *Q. Marcius Turbo* (CIL, III, 1462), *D. Terentius Gentianus* (CIL, III, 1463), *C. Curtius Proculus* (CIL, III, 1458), *P. Furius Saturninus* (CIL, III, 943), *M. Statius Priscus* (CIL, III, 7882).

[20] Dacia romană cuprindea, în bună parte, Banatul, Oltenia și Transilvania propriu-zisă, fiind descrisă de Iordanes ca o fortăreață apărată de munți înalți, care o încing ca o cunună: *Dacia est ad coronae speciem arduis Alpibus emunita* (*Getica*, 34).

https://biblioteca-digitala.ro

III, 8008). Mulţi sunt soldaţi şi nu e de mirare dacă avem în vedere că efectivul armatelor romane a fost consistent de-a lungul dominaţiei: în timpul lui Hadrianus – în jur de 30 000 de soldaţi, grupaţi într-o legiune şi în trupe auxiliare; după reorganizarea din anii 167–169 numărul soldaţilor a crescut la aproximativ 50 700, grupaţi astfel: în Dacia Porolissensis ~18 600, în Dacia Apulensis (Superior) ~ 20 600, iar în Dacia Malvensis (Inferior) ~11 500. Aceste cifre par mari, dar sunt fireşti dacă se are în vedere poziţia periferică în cadrul imperiului şi colonizarea masivă a Daciei, descrisă de Eutropius: *Traianus, victa Dacia, ex toto orbe Romano infinitas eo copias hominum transtulerat, ad agros et urbes colendas* (VIII, 6, 2). Istoricul din secolul al IV-lea continuă cu motivul invocat de preteni ai împăratului Hadrianus în favoarea păstrării provinciei, atunci când, proaspăt urcat pe tron, a vrut să o abandoneze, la fel ca pe celelalte cuceriri ale predecesorului Traianus: *idem de Dacia facere conatum amici deterruerunt ne multi cives Romani barbaris traderentur* (VIII, 6, 2). Migrarea populaţiei din afară a continuat în Dacia pe tot parcursul veacului al II-lea şi în prima jumătate a celui următor. Originea coloniştilor era eterogenă, atât prin compoziţia lor etnică, cât şi prin regiunile de proveniență: iniţial din Italia, cei mai mulţi din provinciile vecine (cele două Moesii, Pannonia, Thracia şi Dalmaţia), dar şi din zone mai îndepărtate.

3.4. Antroponime greceşti în Dacia romană

Afluxul important de coloniști de pe întreg cuprinsul Imperiului Roman se reflectă şi la nivel onomastic, prin numele descoperite în Dacia, care dezvăluie o varietate însemnată de oameni[21]. După antroponimele romane de tip italic, pe locul al doilea se situează cele greceşti sau de tip elenistic, precum *Achilleus, Alexander, Antipater, Apollonius, Artemidorus, Callisthenes, Callistus, Demetrius, Diogenes, Dionysius, Eupator, Hermes, Philetus, Socrates, Theodorus, Timotheus, Zeno* etc. Purtătorii lor nu sunt neapărat de neam grecesc, ci pot fi provinciali din Balcani – supuşi influenţei eline cu multe secole înainte –, Orient sau din Asia Mică, veniţi în Dacia ca negustori. Ei deţin un procent de circa 13%, cu peste 350 de atestări, iar numele elenistice demonstrează influenţa culturală, politică, economică şi religioasă din spaţiul carpato-danubiano-pontic. Mulţi se regăsesc la Ulpia Traiana Sarmizegetusa, fiind, în mare parte, sclavi, liberţi, augustali şi elemente peregrine.

3.5. Antroponime ilirice în Dacia romană

În ordine descrescătoare, numele ilirice ocupă locul al treilea cu vreo 110 atestări (~4%) şi oglindesc aportul acestei populaţii în componenţa etnică a Daciei. Proveniţi din Dalmaţia şi din unele părţi ale Pannoniei, coloniştii iliri erau în cea

[21] Surse bibliografice foarte bine întocmite sunt studiile lui Ion I. Russu publicate în „Anuarul Institutului de Studii Clasice" – *Onomasticon Daciae. Numele de persoane în inscripţiile provinciei* (vol. IV, 1941–1943, MCMXLIV, Sibiu, p. 186–233) şi *Rectificări şi adause la „Onomasticon Daciae"* (vol. V, 1944–1948, MCMXLIX, Cluj, p. 282–296) –, ca replică şi completare la cartea lui Kerényi András 1941, *A Dáciai személynevek (Die Personennamen von Dazien)*, Budapesta, 303p.

https://biblioteca-digitala.ro

mai mare parte mineri și negustori, stabiliți în regiunea auriferă a Munților Apuseni[22], unde ei formau mase compacte în câteva localități, care concentrează peste 2/3 din numărul inscripțiilor – contracte, acte păstrate pe inscripții cerate sau pe piatră – cu nume ilirice: *Ael(ia) Andena* (CIL, III, 1488), *Anduenna Batonis (fil.)* (CIL, III, 930), *Bato* (7 atestări), *Bedarus* (CIL, III, 917), *Dasius* (6 atestări, dintre care 3 sunt cu *-ss-*), *Epicadus* (7 personaje diferite, unul ortografiat *Aepicadus* – CIL. III, 956), *Scenobarbus* (CIL. III, 7800 + alte 4 mărturii), *Verzo* (CIL, III, 1271 + încă 4 personaje omonime) ș.a. Unii au adoptat sistemul trinominal latin, păstrându-și totuși un cognomen ilir: *Publius Aelius Ariortus* (CIL, III, 8009) sau *M. Aur(elius) Scenobarbus* (CIL, III, 1265).

3.6. Antroponime traco-dace în Dacia romană

Schimbarea numelor naționale strămoșești cu altele italice și, în general, de tip roman, reprezintă un evident simptom al puternicului curent de romanizare a provincialilor, indiferent de originea etnică. El se întâlnește și la traco-daci, de aceea nu s-au păstrat multe dovezi antroponimice (în jur de 70, adică vreo 3%). Raritatea numelor traco-dace din Dacia romană a fost explicată în cele precedente, însă merită semnalat faptul că multe nume ar putea aparține tracilor originari din sudul Dunării, deși e aproape imposibilă o departajare, fiind vorba despre diferențe dialectale minore: *Balius* (CIL, VI, 10767), *Brais* (CIL. VI, 37261), *Diales* (CIL, III, 4146) cu fiul *Ditucentus* (CIL, III, 835), *Esbenus* + soția *Sira* (CIL, III, 8040), *Potazis* (CIL, VI, 32542), *Tzino* (CIL, III, 870). Ion I. Russu (1944: 217-218) constată că, din aproximativ 52 de atestări epigrafice cu 92 de nume de militari și din alte circa 30, cu vreo 40 de civili de etnie dacică, „o mică parte dintre aceștia provinciali au nume naționale dacice; cei mai mulți poartă nume de cea mai bună factură romană, ca *M. Aur. Lucianus, P. Aelius Victorinus, C. Iulius Herculanus, C. Marius Gemellinus*". Cele băștinașe sunt preponderente în alte regiuni ale imperiului, fapt ilustrat de *Corpus Inscriptionum Latinarum* III (Bulgaria, Macedonia), VI (Roma), VII (Britannia), VIII (Algeria), XI (Ravenna), XV (Roma), XVI (Bulgaria).

3.7. Antroponime orientale în Dacia romană

Aproape aceeași pondere cu a numelor traco-dace o au cele orientale: semitice (siriene), egiptene, iraniene. Chiar dacă nu au venit în număr mare, orientalii elenofoni[23] au excelat prin ridicarea de inscripții, din care aflăm că au ajuns în Dacia fie ca soldați, fie ca negustori și oameni de afaceri. Au fost „ajutați"

[22] E vorba de Alburnus Maior (Roșia Montană, Abrud și Zlatna de astăzi), care a rămas până în zilele noastre o zonă atractivă din punctul de vedere al exploatării aurifere, deși aceasta are o vechime de peste 2000 de ani.

[23] Deși erau vorbitori de greacă, majoritatea inscripțiilor sunt în latină (doar două au caractere semite), fiindcă aceasta era limba universală a Antichității, cu care oamenii se puteau înțelege indiferent de originea etnică sau de regiunea geografică.

https://biblioteca-digitala.ro

să devină „nemuritori" şi de moda orientală, vădită mai ales în religia din secolele II şi III p. Chr., când au fost adoptate multe divinităţi şi culte semite şi persane. Nume egiptene scoase la iveală printre descoperirile arheologice sunt *Iul. Arphocras* (CIL, III, 6254), *P. Aelius Hammonius* (pe o inscripţie votivă de la Sarmizegetusa), *C. Valerius Sarapio* (CIL, III, 1003, de la Apulum, în Transilvania); câteva nume persane sunt *Aur. Arimo* (CIL, III, 12565), *Arzakeios* (din Alburnus Maior), *Farnax* (două personaje din Apulum – CIL, III, 986 –, respectiv Potaissa – CIL, III, 7688), *Sattara* (CIL, III, 1322). Majoritatea numelor orientale aparţin sirienilor, mulţi originari din Palmyra: *Ael(ia) Habib(is)* (CIL, III, 7999), sacerdotul *Flavius Barhadadi* (CIL, III, 7760), *Gaddes* (CIL, III, 8000), *Godes* (CIL, III, 8065), *Iarse* (CIL. III, 7998), *Salmas* (din Porolissum, v. CIL, III, 837), *Surillio* (CIL, III, 7693)[24]. *Theimes* (CIL, III, 7954, alături de alte 3 inscripţii cu acelaşi nume) ş.a.

3.8. Antroponime celtice în Dacia romană

Majoritatea populaţiei imigrate în Dacia era compusă din iliri dalmatini, italici şi provinciali din regiunile occidentale, dar şi din elemente celtice, venite în primul rând din Pannonia şi Noricum, apoi din zona renană. „Este o dovadă elocventă despre remarcabila intensitate a legăturilor Daciei cu regiunile apusene ale lumii romane şi de preponderenţa romanismului occidental şi a graiului latin în provincia carpatică" (Russu 1949: 294). Numărul relativ redus de celţi în inscripţiile Daciei (ceva peste 50) se explică prin depărtarea geografică a regiunilor celtice din centrul şi apusul Europei faţă de spaţiul carpato-danubian. Dovezi antroponimice de origine celtică sunt: *Attio* (CIL, III, 1400), *Birsus* (CIL, III, 13766), *Cimio* (CIL, III, 7975), *Iestinus* (CIL, III, 1221), *Sameccus* (CIL, III, 7828), *Suanus* (CIL, III, 1185). O inscripţie cu mai multe nume celtice s-a descoperit la Potaissa (CIL, III, 917): *D. M. Aia Nandonis vixit annis LXXX, Andrada Bi[t]uvantis vix. anis LXXX, Bricena vixit anis XL...*[25]

3.9. Denominaţia feminină în Dacia romană

În cadrul ultimului exemplu apar şi nume feminine, cu indicarea paternităţii. Ele au câteva caracteristici în rândul antroponimelor, surprinse în *Enciclopedia limbilor romanice.* Iniţial, „femeile nu aveau prenume; minorele erau desemnate în

[24] Pe o altă inscripţie apare forma Syrillio.

[25] „Multe dintre inscripţiile monumentale (*scripturae monumentales*) din Dacia prezintă numeroase stângăcii, imperfecţiuni şi forme de litere proprii altor alfabete, astfel că s-a alcătuit o adevărată *scriptura vulgaris*, caracterizată tocmai prin amestecul formelor de litere şi redactarea lor stângace, lipsită de eleganţă. Tăbliţele cerate sunt scrise în alfabetul cursiv, *scriptura cursiva*". (Macrea 1969, p. 339) Limba inscripţiilor din Dacia este asemănătoare cu cea a altor provincii din perioada imperială târzie, dar nu surprinde nicio influenţă a autohtonilor. Cu greu se pot găsi în inscripţiile din Romania răsăriteană fenomene de limbă vulgară sau abateri de la norma literară care să nu fie întâlnite şi în celelalte provincii, atât în ceea ce priveşte fonetismul, cât şi morfologia şi sintaxa.

https://biblioteca-digitala.ro

intimitate cu nume comune, eventual numerale indicând ordinea nașterii (*Secunda, Tertia*), iar tinerele majore, obligatoriu, cu forma de feminin a numelui gentilic patern [...], asociată uneori cu o expresie patronimică [...] sau cu un nume de familie derivat cu *-illa* sau *-ina* [...]; la căsătorie, soția adăuga numele soțului" (1989, p. 29). Inscripțiile din Dacia romană sunt bogate în astfel de exemple: *Aelia Adiuta* (CIL, III, 1473), *Aelia Hygia*, soția și liberta lui *Ael. Valent[inus]* (CIL, III, 7868), *Aelia Romana* (CIL, III, 1423), *Aurelia Rogata* (CIL, III, 12596), *Baebatia Gamicen* (CIL, III, 8011), *Cassia Saturnina* (CIL, III, 1230), *Fabia Lucilla* (CIL, III, 1207), *Flavia Ingenua* (CIL, III, 1557), *He[renia] Valentina* (CIL, III, 7894), *Iunia Cyrilla* (CIL, III, 1561), *Lusia Prisca* (CIL, III, 1414), *Maria*[26] *Donata* (CIL, III, 8008), *Sextia Augustina* (CIL, III, 14471), *Valeria Blandiana* (CIL, III, 6271), *Ulp(ia) Opiava* (CIL, III, 7892). Etnia purtătoarelor e diversă, după cum se poate observa din *nomina gentilicia* și *cognomina* anterioare. Nu lipsesc însă exemple în care apar și *praenomina*, chiar dacă sunt mai puține: *P(ublia) Ael(ia) Ingenua... et P(ublia) Ing(enua) Florentina* (surori dintr-o inscripție funerară de la Tibiscum), *Lucia Aelia Nices* (CIL, III, 1548), *P. Iulia Successa* (CIL, III, 7998). Mihail Macrea amintește în lucrarea *Viața în Dacia romană* (1969: 412) de polionomii, „în cazul fetelor adoptate, ca de pildă *Publia Aelia Iuliana Marcella*, fiica lui *P. Aelius Iulianus* și adoptiva lui *P. Ael(ius) Marcellus* de la Apulum (CIL, III, 1182). Se întâlnesc și la femei uneori porecle, de pildă *Septimia Septimina quae et Revocata*, care, ca fiică și moștenitoare (*filia et heres*), ridică împreună cu mama sa piatra de mormânt tatălui său la Sarmizegetusa" (CIL, III, 1471). Nu rare sunt numele unice, care trimit de cele mai multe ori la o condiție socială inferioară: *Alexandria*, originară din Egipt (CIL, III, 8002), *Antonia* (CIL, III, 7987), *Glavicida, Valeria, Velavia* etc.

3.10. Familii romanizate. O perspectivă antroponimică

Privitor la viața de familie, inscripțiile lasă destul de multe mărturii despre persoane purtătoare ale aceluiași nume gentilic. Formula trinominală completă apare aproape fără excepție la cetățenii romani din familiile cele mai de vază, inclusiv cu precizarea filiației, chiar și după jumătatea secolului al II-lea, când prenumele încep să fie omise uneori în inscripții: *Aurelius Peditianus* (fiul lui *Aurelius Peditus*), *P. Ael. Aelian(us)* (fiul lui *Piper(as)* și al *Aeliae Epictesis*), *M. Procilius Regulus* (fiul lui *M. Procilius Niceta* – CIL, III, 1509). Atât prenumele, cât și numele gentilic sunt comune în cadrul familiei, doar cognomenul îi diferențiază pe unii de alții, el având deci valoare personală[27]. Întâiul născut poate prelua prenumele tatălui fie intact, fie transformat într-un derivat adjectival. E motivul pentru care *praenomina* și *gentilicia* se pot folosi la plural. Mihail Macrea amintește o „inscripție onorară de la Sarmizegetusa pusă în cinstea lui

[26] Probabil o dovadă timpurie a apariției creștinismului în Dacia.

[27] Cf. I. Kajanto 1965, *The Latin Cognomina*, apud Mihail Macrea (1969, p. 412).

https://biblioteca-digitala.ro

C. Iul(ius) C. f(ilius) Pap(iria tribu) Valerius de către fiii săi *C(ai) Iulii Valerianus, Carus et Fronto*, împreună cu surorile lor *Valeria et Carissima*. Primul fiu şi prima fiică îşi formează cognomenul după tată, al doilea fiu şi a doua fiică îşi formează cognomenul probabil după mamă, nenumită în inscripţie" (1969, p. 412). Alte exemple de familii imortalizate de inscripţii, chiar dacă membrii lor se află în diferite grade de rudenie, sunt: *T. Fl. Rufus*, veteran născut în Cappadocia, împreună cu *Iul(ia) Maxima* au avut trei copii: *Fl(avia) Venusta, Maximus, Rufinus* (CIL, III, 971); *Ianuaria Titia* a născut pe *L. Ianuarius Romulus* şi pe *Ianuaria Pupa* (CIL, III, 1236); cavalerul *T. Varen(ius) Sabinianus* avea soră pe *Varenia Probina* (CIL, III, 1198); *T. Fl. Italicus* s-a căsătorit cu *Statilia Lucia* (CIL, III, 1132); *Cominius Celerinus* a avut două fete – *Cominia Sperata* şi *Cominia Caecilia* – şi un fiu, *M. Cominius Quintus* (CIL, III, 1473).

3.11. Antroponimia în Dacia romană. O perspectivă sociolingvistică

Din perspectivă sociolingvistică, numele păstrate din Dacia romană acoperă întreaga paletă de categorii sociale, de la clasa conducătoare, militară, civilă şi religioasă, până la sclavi şi liberţi[28]. De exemplu, *Iulius Pacatianus, L. Quaesidius Praesens, L. Aelius Terentianus, M. Cominius Quintus, Sextus Attius Secundinus* erau magistraţi superiori în oraşele dacice, precum Ulpia Traiana Sarmizegetusa, Apulum, Napoca, Drobeta, Romula, Tibiscum, Potaisa. Atât ei, cât şi cei proveniţi din ordinul ecvestru cu funcţii şi demnităţi în mediul urban au nume tipic italice: *C. Iulius Diocletianus, M. Procilius Regulus, P. Aelius Marcellus, [P. Anto]nius Valens, T. Flavius Ianuarius*. *Pontifices* apar în inscripţii la Sarmizegetusa, Apulum, Napoca, Tibiscum, dar nu rămân uitaţi nici *flamines*, cărora le revenea efectuarea sacrificiilor publice ori *augures*, încredinţaţi cu consultarea voinţei zeilor. La Apulum e atestat chiar şi un *haruspex*, în persoana lui *C. Iulius Valens* (CIL, III, 1114). Sunt cunoscuţi epigrafic şi „edilii (*aediles*) care se ocupau cu îngrijirea pieţelor, a străzilor şi a clădirilor publice, cu asigurarea ordinii, aprovizionarea publică, organizarea jocurilor, a banchetelor" (Macrea 1969, p. 139) din Sarmizegetusa, Apulum, Potaisa, Napoca şi Romula. Doi dintre ei sunt *Marcus Aurelius Cassianus* şi *Marcus Aurelius Veteranus*. Numele negustorilor nu puteau lipsi din inscripţii, ei fiind factori de răspândire atât ai limbii latine în întreg imperiul, cât şi a unor particularităţi etnice: orientalii *Aurelius Alexander, Aurelius Flavus* (CIL, III, 7761), *L. Aurelius Trophimus* (CIL, III, 1061), *T. Aurelius Narcissus*, probabil localnic (CIL, III, 1068), *T. Fabius Illiomarus* (CIL, III, 1214).

Nu sunt lăsaţi la o parte oamenii simpli, de etnii diverse, ajunşi în situaţii mai bune, prin obţinerea titlului de augustali: *C. Titius Agathopus, Flavius Sotericus, M. Aurelius Timon, M. Ulpius Hermias* (CIL, III, 1425), *M. Valerius Longinus* (*medicus legionis VII Claudiae* – CIL, III, 14216), *Q. Vibius Amillus, Septim(ius)*

[28] Despre guvernatorii provinciei sau autorităţile superioare am amintit în cele precedente, la fel ca şi despre soldaţi şi comandanţii lor.

https://biblioteca-digitala.ro

Ascl(epius) Hermes, libert al templului lui Aesculap[29], *T. Claudius Anicetus, Tib. Claudius, T. Flavius Flavianus*. După cum observă Al Graur în *Nume de persoane*, liberții „luau de obicei prenumele și numele gentilic al fostului stăpân, la care adăugau porecla din timpul sclaviei, drept cognomen" (1965, p. 41). Însă, conform modelului latinei târzii, nici aici nu se mai respectă întotdeauna regula trinominală, dovadă fiind antroponimele descoperite în Dacia romană: *D. Baebatius Chrisantus* (CIL, III, 8011), *Fabricius*[30] (CIL, III, 1553), *Ianuarius* (CIL, III, 7903), *L. Aeli(us) Hylas* (CIL, III, 7729), *Licin[ius] Eup[r]epes*[31] (CIL, III, 1382), *Logismus* (CIL, III, 7981), *M. Turranius Patroclus* (CIL, III, 1548), *P. Ael. Euphorus* (CIL, III, 1363), *Q. Aur. Saturninus* (CIL, III, 7981). Sclavii aveau un singur nume, de obicei specific acestei clase sociale. El putea fi greco-oriental – ca în cazul unor sclavi aduși la Ampelum din Orient, pentru a lucra în aparatul administrativ, fiind buni tehnicieni și organizatori: *Callistus* (CIL, III, 1301), *Diocles* (CIL, III, 1295), *Diogenes, Hermias* (CIL, III, 1312), *Leonas* (CIL, III, 1305), *Sostratos* (CIL, III, 7836), *Zmaragdus* (CIL, III, 1286) – sau latin: *Fuscinus* (CIL, III, 1315), *Iustinus, Tertius* (CIL, III, 1314), *Mercurius* (CIL, III, 1300), *Neptunalis* (CIL, III, 1303), *Verus* și *Romanus* (CIL, III, 1303, 7837) (Tudor 1968, p. 187). Se mai găsesc sclavi cu nume specifice și altor etnii, ca *Butes* (CIL, III, 7893) sau *Dades* (CIL, III, 1181).

4. ANTROPONIMIA ÎN ROMANIA RĂSĂRITEANĂ

Bogăția inscripțiilor din secolele al II-lea și al III-lea nu se perpetuează și după retragerea administrației romane la sud de Dunăre, între anii 271 și 275 p. Chr. Împăratul Aurelian a retras din Dacia armata și o parte din populația civilă, pentru a face față mai bine atacurilor tot mai înverșunate ale popoarelor migratoare. Reducerea mărturiilor epigrafice echivalează, din perspectivă onomastică, cu reducerea atestărilor de nume latinești. Ele nu au dispărut brusc, ci au continuat să se perpetueze, mai timid, transformându-se odată cu trecerea de la latina vulgară la română. În perioada imperială târzie, mai ales în secolele III-V, sistemul antroponimic latin suferă modificări radicale, rezumate în *Enciclopedia limbilor romanice* (1989, p. 29): „numele de familie (uneori dublu sau chiar multiplu) devine principalul element denominativ; se dezvoltă supranumele (*supernomen* sau *signum*); formula se amplifică (polionomie), dar mai frecvent se simplifică la 2 sau la un singur nume (adesea individual și neereditar), considerat, în sec. V, suficient în uzul popular, al inscripțiilor creștine sau al unor documente oficiale; se constituie și se extinde categoria numelor de botez creștine", biblice, hagiografice sau calendaristice, care în Romania răsăriteană intră din greacă și ebraică, pe filieră

[29] *Libertus numinis Aesculapi habens ornamenta decurionalia coloniae Apulensis* (CIL, III, 1079).

[30] „Numele gentilic *Fabricius* se dădea foștilor liberți ai unui atare colegiu (*fabrum*), el derivând de la *faber* „meșteșugar", (Tudor 1968, p. 71).

[31] Patron era *C. Licinius Ponticus*.

https://biblioteca-digitala.ro

slavă. Aşa cum în Romania Occidentală, numele germanice au avut un aport hotărâtor în sistemul antroponimic medieval, în spaţiul carpato-danubiano-pontic predomină uzul numelui unic, de factură slavonă. Dintre antroponimele greco-latine păstrate din epoca de formare a limbii române, rezultate ale evoluţiei fonetice regulate, se pot aminti: *Îndre, Îndrea, Undrea* < *Andreas*; *Îndon, Înton* < *Antonius*; *Barbura, Barbără, Barboră, Barbăr, Barbur, Barbu* < *Barbara*; *Medrea, Medru* < *Demetrius*; *Georz, Giorzu, Zorj* < *Georgius*; *Nicoară, Necora* < *Nicolaus*.

4.1. Tipul antroponimic medieval în Ţările Române

Destinul onomasticii româneşti se află în interdependenţă cu istoria celor trei provincii româneşti. Dacă în Moldova şi Ţara Românească ortodoxia balcanică se răsfrânge lingvistic şi asupra antroponimelor, în Transilvania[32] limba latină este oficială până pe la mijlocul veacului al XIX-lea. Viorica Goicu (2008, p. 85–86) aminteşte câteva nume româneşti din documente maghiare redactate în latină în 1360. „Conform uzajului administrativ maghiar, scribii distingeau subiecţii prin următoarele structuri:

1. Prenume + patronim: *Demetrius filius Borbat*;
2. Prenume + nume de origine: *Dusa de Domsus*;
3. Prenume + poreclă: *Stoyan Pityc dictus* (cf. românescul *pitic*), Bazarab Longus;
4. Prenume + denumirea seniorului, a proprietarului (pentru micii nobili şi ţăranii liberi), tipul: *Myhel iobagio Bazarab Longi* (aici *iobagio* „vasal");
5. Combinarea tipului 1 şi 2: *Baya filius Buz de Clapatiua*". Uneori e consemnată ierarhia ecleziastică (*Petrus archydiaconus de Oztro*), iar numele dublu apare încă din 1326: *Stan alias Barczan binominatus*. De aici se poate deduce că „în Transilvania, încă din prima jumătate a secolului al XIV-lea, au coexistat două sisteme de denominaţie, unul oficial impus de uzul administrativ al vremii şi altul popular, în ambele fiind consemnată prezenţa unor nume duble, cel de-al doilea nume fiind adeseori un supranume sau o poreclă"[33].

În Evul Mediu, actele istorice româneşti consemnează puţine nume de factură latină, aşa cum lasă să se întrevadă lucrările de specialitate[34]. „Analiza

[32] Ca parte integrantă a Imperiului Habsburgic (Austro-Ungar), Transilvania a fost influenţată dinspre Occidentul catolic şi protestant, până la Primul Război Mondial.

[33] În Ungaria, sistemul numelui dublu apare în documente redactate în latină încă din veacul al XII-lea, pentru a se generaliza în cel de-al XIV-lea.

[34] Dintre ele se pot aminti: Petru Caraman 1970, *L'héritage romain dans l'anthroponymie roumaine*, în *Actele celui de-al XII-lea Congres internaţional de lingvistică şi filologie romanică* [*Actes du XII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*], Bucureşti, p. 1107–1113; N. A. Constantinescu 1963, *Dicţionar onomastic românesc*, Bucureşti, Editura Academiei; Nicolae Drăganu 1933, *Românii în veacurile IX–XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei*, Bucureşti, Imprimeria Naţională; Viorica Goicu 2001, *Contribuţii de onomastică istorică*, Timişoara, Editura Augusta; Aspazia Reguş, Corneliu Reguş 1999, *Nume de femei în vechi acte istorice (sec. XIV–XVI)*, Bucureşti, Editura Mustang; Domniţa Tomescu 2007, *Romanitatea antroponimiei româneşti*, în volumul *Limba română, limbă romanică*, Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 535–544.

https://biblioteca-digitala.ro

etimologică a prenumelor feminine folosite în secolele XIV–XVI arată că inventarul acestora era constituit din elemente aparținând onomasticonului ecleziastic de factură greco-slavă, fondului tradițional slav și fondului tradițional românesc" (Aspazia și Corneliu Reguș 1999, p. 67). Influența slavonei bisericești și de administrație se resimte în forma cultă a numelor românești din Moldova și Țara Românească în aceeași măsură ca influența latină medievală în antroponimia romanică occidentală.

4.2. Prenume laice de factură latină în Țările Române

Totuși, în afara numelor de factură creștină, se mai consemnează „vechi prenume laice, în uz încă în sec. XIV–XVI (chiar mai târziu în regiunile conservatoare)", se precizează în *Enciclopedia limbilor romanice* (1989, p. 253). *Fichur* (lat. *fetiolus* > rom. *ficior*), *Karachin* (lat. *creationem* > rom. *Crăciun*), *Micus / Mikus* (lat. **miccus* > rom. *mic*), *Qrud* (lat. *crudus* > rom. *crud*), *Tata* (lat. *tata* > rom. *tată*) reprezintă nume de români atestați în 1202–1203 în vestul Transilvaniei. (cf. Drăganu 1933, p. 293). Sunt antroponime motivate, în care forma provine de la cuvinte comune ca semnificație. Din aceeași categorie fac parte și nume ca *Bărbat, Dulce, Fata, Floare*, ce aparțin probabil aceluiași fond roman, caracteristic latinei populare. Mai frecvente sunt cele care au la bază nume de animale, ca *Ariciu, Capra, Cuc(u), Ied(u), Lupa, Lup(u), Păun, Urs, Ursa, Vulpe* etc. Petru Caraman constată că astfel de nume cu un substrat totemic, implicând și semnificații magico-profilactice, își găsesc corespondențe în latină, fapt confirmat recent pentru toate limbile romanice de către Dieter Kremer și Alf Monjour (1995–1996, p. 212). În antroponimia românească, lupul și ursul au intrat ca simbol al vitalității și sănătății fizice, iar prenumele trebuiau să protejeze, în mod magic, copiii bolnavi sau amenințați cu moartea. „Numele de persoană *Lupu* și *Ursu* și-au creat o bogată familie onomastică, regăsindu-se astăzi ca nume de familie în toate regiunile țării" (Goicu 2001, p. 97).

5. RELATINIZAREA ONOMASTICONULUI ROMÂNESC

Renașterea antroponimelor „clasice" romane a avut loc odată cu relatinizarea limbii române. Influența latină s-a exercitat asupra tuturor limbilor romanice, însă apare o diferență între Occident și Orient. În Romania apuseană – unde latina a fost de-a lungul Evului Mediu limba administrației, culturii, bisericii – influența latină a fost neîntreruptă încă de la formarea limbilor romanice și a cunoscut apogeul în Renaștere, ducând la formarea și dezvoltarea limbilor literare și a terminologiilor specializate. „Limba română, care a intrat mai târziu în circuitul relațiilor cu țările din Romania Occidentală, primește aceste influențe mai târziu și le însușește mai ales prin intermediul limbilor franceză și italiană" (Reinheimer Rîpeanu 2001, p. 56), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, intensificându-se în cel următor,

https://biblioteca-digitala.ro

mai ales în Transilvania. Prin urmare, pentru română, procesul s-a petrecut atât direct, din latină, cât şi prin intermediul celorlalte limbi surori, rezultând, la nivel lexical, o îmbogăţire consistentă a lexicului.

Pe tărâm antroponimic, reromanizarea a avut drept consecinţă preluarea masivă de nume din istoria şi literatura latină, începând cu veacul al XIX-lea. Astfel, dintre prenumele romane, au reintrat pe filieră cultă *Caius*[35] (păstrat intact), *Lucius* (sub forma masc. *Lucian* + fem. *Lucia*), *Marcus* (*Marc(u)* în români), *Titus* (păstrat identic) şi *Tiberius* (cu pierderea consoanei finale *-s*). Apoi, numeroase nume gentilice romane au devenit prenume în toate limbile romanice, indusiv în română: *Aemilius* (*Emil(ian)*)[36], *Antonius* (*Anton(iu)*), *Aurelius* (*Aurel(iu)*), *Claudius* (*Claudiu*), *Cornelius* (*Cornel(iu)*), *Flavius* (*Flaviu(s)*), *Horatius* (*Horaţiu*), *Iulius* (*Iuliu*), *Lucretius* (*Lucreţiu*), *Marius* (omonim), *Silvius* (*Silviu*), *Valerius* (*Vder(iu)*), *Vergilius* (*Vergiliu / Virgil(iu)*). Inclusiv multe *cognomina* latine i-au atras pe moderni, deşi vom exemplifica doar cu câteva dintre ele: *Caesar* (*Cezar*), *Claudius* (*Claudiu*), *Octavianus* (*Octavian*), *Traianus* (*Traian*) etc.

5.1. Prenume de origine latină în nord-vestul României

În cele ce urmează vom analiza influenţa latină târzie asupra numelor de botez din nord-vestul României[37], ca tendinţă lingvistică din ce în ce mai pregnantă în statisticile contemporane. La prima vedere, iese în evidenţă preferinţa pentru prenume duble[38], specific apusene, în detrimentul formelor simple, tradiţionale româneşti. Ea se manifestă de o jumătate de secol pe tărâm românesc: *Antonia Patricia*, *Bogdan Domiţian*, *Casian Florin*, *Denis Iulian*, *Felicia Patricia*. *Flavia Romana*, *Flaviu Adrian*, *Flaviu Iulian*, *George Marius*, *Horaţiu Cristian*, *Iulia Antonia*, *Laurenţiu Sergiu*, *Liviu Marius*, *Lucian Sergiu*, *Maria Lavinia*. *Mario Flavian*, Marius *Tiberiu*, *Melisa Adriana*, *Patricia Carmen*, *Romana Iulia*. *Sabin Ovidiu*, *Sergiu Remus*, *Victor Adrian*. Ele deţin o pondere de peste 75%, în detrimentul prenumelor simple (*Antoniu*, *Cezar*, *Cezara*, *Lavinia*, *Lucia*, *Marius*, *Maximilian*, *Ovidiu*, *Remus*, *Septimiu*, *Sergiu*, *Silviu*, *Valentina*, *Victor* etc., aflate pe locul al doilea, şi al celor triple, care nu sunt în exces: ***Augusta*** *Ştefana* *Maria*, *Eduard Alexandru* ***Darius***, ***Iulia*** *Maria* ***Octavia***, *Mariana* ***Claudia*** *Alexandra*, *Petronela* ***Cipriana Iuliana***, ***Remus*** *Dan Andrei* ş.a. Aceste exemple pun în lumină mai ales forme latinizante, adaptate fonetic şi morfologic la sistemul românesc încă din perioada reromanizării limbii noastre. Paralel însă, se înregistrează şi forme

[35] Ortografiat cu litera *C-*, ca la siglarea latină, şi nu cu *G-*, din *Gaius*.

[36] În paranteză am pus forma / formele din limba română contemporană, însă doar a genul masculin, chiar dacă aproape toate au şi o pereche feminină.

[37] Este vorba de prenume ale nou-născuţilor dintre anii 1987 şi 2007 din judeţul Maramureş, care va fi cercetat timp de trei ani în cadrul unui grant câştigat prin competiţie, cu titlul *Interferenţe multietnice reflectate în antroponimia maramureşeană, spaţiu central-european*, şi finanţat de CNCSIS (nr. 251/2008).

[38] V. Al. Graur 1965, *Nume de persoane*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, p. 55.

https://biblioteca-digitala.ro

latinești neadaptate, fie din dorința de a „păstra" parfumul antic, fie din admirație pentru un personaj istoric celebru: *Andrei* ***Flavius***, *Dan* ***Iulius***, ***Flavius*** *Călin*, ***Flavius*** *Ilieș*, ***Flavius*** *Ștefan*, *George* ***Cornelius***, *Luca* ***Marcus***, ***Marcus*** *Natanael Alexandru*, *Rareș* ***Marcus***, *Raul* ***Marcus***, ***Octavianus***, ***Vinicius***. Alături de asemenea latinisme, nespecifice românei, se păstrează și câteva nume latinești masculine în varianta originală, fără înlăturarea desinenței *-(u)s*, fenomen specific Romaniei Orientale. Dintre ele se pot aminti *Adrian* ***Remus***, *Alexandru* ***Marius***, *Antonio* ***Remus***, *Cezar* ***Darius***, *Ciprian* ***Marius***, *Cristian* ***Marius***, *Dacian* ***Titus***, ***Darius*** ***Remus***, ***Felix*** *Paul*, *George* ***Marius***, *Gheorghe* ***Remus***, *Liviu* ***Marius***, *Marc* ***Darius***, *Marian* ***Remus*** *Dan*, ***Marius*** *Constantin*, *Mihai* ***Marius***, *Mircea* ***Remus***, *Norin* ***Remus***, *Paul* ***Darius***, ***Remus*** *Nicolae*, ***Romulus*** *Liviu*, *Sebastian* ***Remus***, *Sebastian* ***Romulus***, ***Titus*** *Ionatan*, ***Titus*** *Tiberiu*, *Traian* ***Darius***. Absența căderii consoanei finale *-s* are o justificare la numele scurte, bisilabice (*Marius*, *Remus*, *Titus*), deși în secolul al XIX-lea se înregistrează forme monosilabice ca *Tit*. Însă în cazul lui *Romulus*, forma rezultată în urma căderii terminației *-us* ar fi bisilabică, la fel ca și în cazul lui *Flaviu*, *Liviu*, *Sergiu*. Explicația păstrării intacte a numelor latinești – inclusiv în cazul lui *Darius*, care, deși de origine persană și trecând prin intermediarul grecesc *Dare(i)os*, *Darios*[39], a fost împrumutat de latină – trebuie căutată în veacul al XIX-lea, când, din dorința de înnoire a onomasticonului românesc, s-au preluat antroponime romane, istorice în special, chiar din limba lui *Romulus* și *Remus*, așa cum am arătat în cele precedente.

6. CONCLUZII

Antroponimia oricărei regiuni are o componentă etnică principală, care a fost supusă influențelor străine de-a lungul istoriei. În Romania Răsăriteană, numele latine au pătruns masiv odată cu romanizarea spațiului carpato-danubiano-pontic și s-au împământenit nu doar pe teritoriul provinciei Dacia, ci și în afara acestuia, știut fiind că elemente ale culturii materiale și spirituale romane pot pătrunde și dincolo de granițele imperiului sau în provinciile neromanizate, după cum elemente ale culturii autohtone pot supraviețui și după romanizare. Antroponimele de factură latină au câștigat bătălia nu doar cu numele traco-dace, de substrat, ci și cu cele ale coloniștilor veniți *ex toto orbe Romano*. Ele au contribuit la implementarea atât de puternică a romanității, încât, în ciuda părăsirii Daciei și a slavizării din Evul Mediu, nu au putut fi șterse cu totul din onomasticonul românesc. Mai mult, odată cu relatinizarea din perioada modernă, ele au revenit în forță, fiind din ce în ce mai utilizate ca nume de botez. În zilele noastre, numele latinești, alături de cele împrumutate din limbile romanice apusene – mai ales italiana, franceza și spaniola–

[39] (*Δαρεῖος*), cf. Cristian Ionescu 2001, *Dicționar de onomastică*, [București], Editura Elion, p. 124–125.

https://biblioteca-digitala.ro

constituie o componentă indispensabilă a sistemului antroponimic românesc[40]. Alături de numele creştine, ele formează o majoritate în cadrul onomasticonului din Romania Răsăriteană şi, în ciuda adaptării fonetice, dezvăluie perenitatea latinei chiar şi în secolul XXI, fie direct, pe cale cultă, fie indirect, prin intermediul limbilor romanice continuatoare.

BIBLIOGRAFIE

1. Billy, Pierre-Henri 1996, *Méthodologie de l'anthroponymie*, în „Nouvelle Revue d'Onomastique", nr. 27–28, p. 3–12.
2. Brâncuş, Grigore, 1983, *Vocabularul autohton al limbii române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
3. Caraman, Petru 1970, *L'héritage romain dans l'anthroponymie roumaine*, în *Actele celui de-al XII-lea Congres internaţional de lingvistică şi filologie romanică* [*Actes du XII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*], Bucureşti, p. 1107–1113.
4. Carcopino, Jérôme 1979, *Viaţa cotidiană în Roma la apogeul imperiului*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
5. Constantinescu, N. A. 1963, *Dicţionar onomastic românesc*, Bucureşti, Editura Academiei.
6. Diaconescu, Traian 2003, *Etnogeneza românilor*, [Iaşi], Institutul European.
7. Drăganu, Nicolae 1933, *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei*, Bucureşti, Imprimeria Naţională.
8. Felecan, Oliviu 2007a, *L'influence des médias sur les noms propres roumains après 1989*, în „Proceedings of the 21st International Congress of Onomastic Sciences", Uppsala 19–24 August 2002, Volumen 3, Section 2: *Names and society. 2b. The conditions for names*, Uppsala: Institutet för språk och folkminnen;
9. Felecan, Oliviu 2007b, *Influenţa limbilor romanice în onomastica românească după 1989*, în *Actes du XXIV^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, (Aberystwyth, 1^er–6 août 2004), Volume 4, Section 11: *Lexicologie / lexicographie / sémantique. Diachronie et synchronie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, p. 47–59.
10. Fischer, I. 1985, *Latina dunăreană. Introducere în istoria limbii române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
11. Goicu, Viorica 2001, *Contribuţii de onomastică istorică*, Timişoara, Editura Augusta.
12. Goicu, Viorica 2008, *Cercetări de onomastică istorică*, Timişoara, Editura Augusta.
13. Graur, Al. 1965, *Nume de persoane*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
14. * * * 1975, *Inscripţiile Daciei romane*, Vol. I, Bucureşti, Editura Academiei.
15. Ionescu, Cristian 2001, *Dicţionar de onomastică*, [Bucureşti], Editura Elion.
16. Kajanto, I. 1965, *The Latin Cognomina*, Helsinki.
17. Kerényi, András 1941, *A Dáciai személynevek (Die Personennamen von Dazien)*, Budapesta.
18. Kremer, Dieter / Monjour, Alf 1995–1996, *Le loup dans l'anthroponymie romane*, în „Travaux de linguistique et de philologie", XXXII–XXXIV, Strasbourg–Nancy.

[40] Vezi Oliviu Felecan 2007b, *Influenţa limbilor romanice în onomastica românească după 1989*, în *Actes du XXIV^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, (Aberystwyth, 1^er – 6 août 2004), *Volume 4, Section 11: Lexicologie / lexicographie / sémantique. Diachronie et synchronie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, p. 47–59.

https://biblioteca-digitala.ro

19. MacKendrick Paul 1975, *The Dacian Stones Speak*, The University of North Carolina Press;
20. Macrea Mihail 1969, *Viaţa în Dacia romană*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
21. Matei, Horia C. 1995, *Enciclopedia Antichităţii*, Bucureşti, Editura Meronia.
22. Pârvan Vasile 1967, *Dacia. Civilizaţiile antice din ţările carpato-danubiene*, Ediţia a patra revăzută şi adnotată, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
23. Pârvan Vasile 1992, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Chişinău, Editura Universitas.
24. Popa-Lisseanu, G. 2007, *Dacia în autorii clasici. I Autorii latini clasici şi postclasici II Autorii greci şi bizantini*, Bucureşti, Editura Vestala.
25. Reguş, Aspazia / Reguş, Corneliu 1999, *Nume de femei în vechi acte istorice (sec. XIV–XVI)*, Bucureşti, Editura Mustang.
26. Reinheimer Rîpeanu, Sanda 2001, *Lingvistica romanică. Lexic – Fonetică – Morfologie*, [Bucureşti], Editura All.
27. Russu, Ion I. MCMXLIV, *Onomasticon Daciae. Numele de persoane în inscripţiile provinciei*, în „Anuarul Institutului de Studii Clasice", vol. IV (1941–1943), p. 186–233.
28. Russu, Ion I. MCMXLIX, *Rectificări şi adauose la „Onomasticon Daciae"*, în „Anuarul Institutului de Studii Clasice", vol. V (1944–1948), p. 282–296.
29. Russu I. I. 1967, *Limba traco-dacilor*, Ediţia a doua revăzută şi adăugită, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
30. Russu I. I. 1970, *Elemente autohtone în limba română. Substratul comun româno-albanez*, Bucureşti, Editura Academiei.
31. Russu, Ion I. 1980, *Daco-geţii în Imperiul Roman (în afara provinciei Dacia Traiană*, Bucureşti, Editura Academiei.
32. Russu I. I. 1981, *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic şi componenta latino-romanică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
33. Sala, Marius (ed.) 1989, *Enciclopedia limbilor romanice* (ELR), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
34. Sala, Marius (ed.) 2001, *Enciclopedia limbii române*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic.
35. Tomescu, Domnita 2007, *Romanitatea antroponimiei româneşti*, în volumul *Limba română, limbă romanică. Omagiu acad. Marius Sala la împlinirea a 75 de ani*, Bucureşti, Editura Academiei Române. p. 535–544.
36. Tudor, D 1968, *Oraşe, târguri şi sate în Dacia romană*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
37. Vraciu, Ariton 1980, *Limba daco-geţilor*, Timişoara, Editura Facla.

A DIACHRONIC DISCOURSE IN THE ANTHROPONYMY OF EASTERN ROMANIA

Abstract

The strong romanisation of the Eastern Romania is proved by the numerous names which have a Latin origin. The inscriptions discovered up to the present times show that most first names belong to the Italian typology and have been used by both Roman colonists and the romanised locals of all walks of life. Their history began in Antiquity and could be identified in Medieval times, especially the first names of the laics. The process of re-latinisation in the 19th century has revived the classical Latin names, which represent an important component of the Romanian anthroponymic system.

Key-words : Romanian anthroponymic, Romanisation, Latin names.

Universitatea de Nord, Baia Mare
Facultatea de Litere

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

GABRIELA CREȚIA

LE CAUCASE, TERRE DES HOMMES SANS FOI NI LOI

Chaîne montagneuse de plus de 1200 kilomètres en longueur, reliant entre elles les deux mers, la Noire et la Caspienne, hérissée de pics sauvages, terrifiants, dont la hauteur dépasse souvent 5000 mètres (Elbrouz, la vedette, en a 5500) et qui semblent défier le ciel, le Caucase offre le cadre idéal où l'imagination puisse placer des personnages à stature surhumaine. C'est là, en effet, que l'Antiquité a voulu faire subir des châtiments exemplaires à un héros, le grec Prométhée, et à un antihéros, le géorgien Amirani, qui, de plus, y passe sa vie et y développe sa geste. Le premier jouit d'une vaste renommée culturelle, enrichie et diversifiée durant des siècles, le second, d'une célébrité plutôt locale, plutôt folklorique, mais encore vivante de nos jours. Leurs physionomies et leurs trajectoires, parfois étonnamment semblables, parfois contraires, ont fait l'objet d'études approfondies. Pourtant, nous pensons que les examiner, parallèlement, à nouveau, proposer par endroits des interprétations différentes et une optique nouvelle ne serait pas superflu.

Dans la typologie culturelle, tripartite, proposée par Hegel, qui départage en trois groupes le héros *épique*, le *dramatique* et le *tragique*, nos deux protagonistes se placent indubitablement dans le dernier, en répondant parfaitement à sa définition: dominé par une passion fatale, le héros ne pourra absolument pas éluder son destin. Dans les cas que nous envisageons, cette passion est une forme paroxysmique de *hybris*. En effet, dépourvus de toute piété, de toute mesure, méprisant toutes les lois divines et humaines, nos personnages s'en prendront à la Divinité suprême elle-même, et ceci en dépit du fait que, dans les deux cas, celle-ci leur est apparentée: Zeus est, selon la légende la plus courante, le cousin germain de Prométhée, Dieu est le parrain d'Amirani, c'est-à-dire, pour les Caucasiens, son père spirituel, son garant social, qui devrait être, selon les croyances locales, également respecté et obéi. Quant à l'inéluctable destin, celui-ci est déterminé par le *phtonos* des Divinités, lésées dans leur pouvoir souverain par l'impiété des deux

* Următoarele trei comunicări fac parte din seria susținută la Colocviul internațional *LOCVS IN FABVLA*, LOCURI, NUME, MITURI, organizat de Societatea de Studii Clasice din România în colaborare cu Catedra de Filologie clasică și Institutul de Studii Clasice din Facultatea de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București, cu sprijinul Catedrei de Istorie antică, Arheologie și Istoria artei din Facultatea de Istorie a Universității din București, la 27–28 septembrie 2010. Detalii despre acest Colocviu la care au prezentat comunicări 41 dintre participanți vom publica în numărul următor din revista noastră (*Alexandru Barnea*).

StCl XLVI, 2010, București, p. 185–193

https://biblioteca-digitala.ro

humains; voilà la raison pour laquelle tous les deux devront subir un châtiment exemplaire, de niveau cosmique et à échelle éternelle (dans le plan initial, du moins). Nous signalons en passant, pour y revenir plus tard, qu'une punition similaire est appliquée, dans la mythologie des anciens Germains, au dieu ambigu Loki.

CRIME ET CHÂTIMENT

Le conflit entre Zeus et Prométhée s'est déclenché, on le sait, à la suite de deux coulpes de ce dernier. Premièrement, le sacrifice de Mékone (*cf.* Hésiode, *Théog.*, 533 *sqq*), quand l'astucieux grec, enveloppant de graisse les os du bœuf immolé, séduit Zeus (en fait, le *leurre* et le *berne*), en lui faisant choisir cette partie de la victime: ainsi, les humains pourront profiter du meilleur, de la viande, cachée à l'intérieur de la carcasse. Secondement, il ramène sur terre, au bénéfice des humains, le feu, confisqué par Zeus, comme geste de vengeance. Suit le second volet du diptyque, le châtiment: le héros, attaché par des chaînes en fer à une colonne (*kión*, dit Hésiode), enfoncée «dans le rocher extrême du monde», selon Eschyle, aura à subir chaque jour, éternellement, les atroces coups d'un bec d'un vautour qui déchiquette son foie toujours renaissant.

La légende d'Amirani est beaucoup plus complexe: nous n'en rappellons que les péripéties essentielles, utiles pour la comparaison présente. Abandonné à sa naissance par son père, élevé par un paysan, baptisé et muni de forces surhumaines par Dieu lui-même, le personnage caucasien dévoile bientôt son inclinaison naturelle: soutenu par ses deux frères, Badri et Usip, il se livre à une énorme boucherie, dont les victimes sont d'abord tous les étrangers et tous les démons, ensuite un géant tricéphale, mais un dragon sorti de l'une des trois têtes l'avale. Réussissant à se sauver du ventre de ce monstre, il se suicide de désespoir pour avoir assisté à la mort de ses frères. Mais, aussi bien que ces derniers, il est ressuscité par magie et entreprend d'attaquer un redoutable mort-vivant, qu'il n'aurait pu vaincre si Dieu n'avait pas accru ses forces. À ce moment-là, il ne lui reste vraiment plus d'ennemi à combattre, si bien qu'il s'attaque à Dieu lui-même. Celui-ci, poussé à bout, lui inflige une punition exemplaire, pas exactement par force, mais plutôt en le *leurrant* et le *bernant*, si bien que le vaillant guerrier s'enchaîne lui-même et se laisse attacher à un fût fiché au cœur d'un énorme rocher. Plus tard, «à la fin des siècles», il sera enterré sous la masse d'une montagne abattue au-dessus de lui. Ce scénario comprend, lui aussi, un second être, non-humain, le chien Q'ursa, dont il sera question plus loin.

APERÇU PARALLÈLE

a. Convergences

Comme on a pu le constater, la trame essentielle des deux légendes est identique: révolte d'un personnage demi-humain contre le Pouvoir céleste suprême,

https://biblioteca-digitala.ro

punition exemplaire de cet acte de lèse-majesté par l'enchaînement sur les crêtes désertes et glacées du Caucase, intervention – adjuvante ou hostile – d'un animal. L'existence d'un mythème originaire unique ne fait donc pas de doute. Ce qui, en revanche, est difficilement explicable, ce sont l'époque, la trajectoire, la modalité d'insertion de cette structure narrative primaire dans l'univers mental de deux peuples sans ascendance commune, sans traditions apparentées et dont l'emplacement géographique, au moins à l'époque historique, n'est pas contigu. Tous ces problèmes apparemment insolvables sont largement examinés par Georges Charachidzé dans son érudit ouvrage, désormais classique, *Prométhée ou le Caucase* (1986), auquel nous renvoyons notre lecteur (version roumaine, 1988, p. 344–362). La conclusion du célèbre comparatiste est que, dans les temps immémoriaux, les créateurs géorgiens ont mis à profit un large bagage mythique, et même rituel, indo-européen non encore altéré par la dispersion des populations qui allait se produire plus tard. Et que le fait s'explique par un probable voisinage de longue durée entre des groupes caucasiens méridionaux et des groupes d'origine indo-européenne, plaçable dans le temps environ au troisième millénaire av. J. Chr. L'un des arguments de Charachidzé en faveur de l'ancienneté de cette influence culturelle est le grand nombre de motifs mythiques que nous retrouvons, groupés, dans la légende géorgienne, mais que les divers peuples indo-européens n'attestent que séparément. En ce qui concerne la présente étude, nous sommes plus intéressés par *la configuration* des deux légendes et par *les traits* des deux protagonistes, tels qu'ils sont devenus dans le temps.

b. Divergences

L'asymétrie majeure ressort du fait que, tandis que l'aventure de Prométhée se déroule de façon *linéaire,* sur une trajectoire verticale sans inflorescences, celle d'Amirani est visiblement *arborescente,* présentant un cumul de développements successifs, souvent imprévisibles, issus l'un de l'autre et se complétant réciproquement.

On y aura sans doute remarqué l'abondance et la coexistence de motifs et de schémas mythiques familiers aux civilisations indo-européennes, mais aussi sémitiques. J'en cite quelques-uns: l'abandon du nouveau-né et son sauvetage miraculeux (Moïse, Romulus et Rémus, parfois le Prince Charmant des contes folkloriques); le héros avalé par un monstre, une sorcière ou même son propre maître et guide (Jonas, le dieu mage et rhapsode Väinämöinen dans le *Kalevala* finnois, l'apprenti Kača dans la *Mahābhārata*); le thème, apparenté au précédent, de la mort initiatique et de la résurrection ou le retour de l'Autre Monde (Guilgamesh, Ulysse, Énée); l'invulnérabilité du protagoniste (tout comme Achille, tout comme Siegfried, Amirani ne peut être blessé qu'à un seul endroit de son corps). Même la furie meurtrière, de prédateur absolu, du Géorgien rappelle le comportement déchaîné du combattant nordique, *berserk*, vêtu d'une peau d'ours, et, de même, l'*aristeïa* des héros homériques. Frappante aussi, la mise en œuvre de

https://biblioteca-digitala.ro

la tripartition: conçu le long de trois nuits, porté dans trois ventres féminins, Amirani est le cadet d'un triplet de frères et lutte contre un ennemi de forme triple; tout cela fait évidemment penser au monstre tricéphale de l'ancienne Inde, tué par Trita, le troisième des frères Aptya, et également aux trois Curiates tués par le troisième Horace, de même qu'aux trois fils de Nechtan exterminés par Cuchulainn, le héros du cycle épique irlandais. Le schéma est aussi très fréquent dans les contes folkloriques de partout, où, pourtant, il arrive que le chiffre trois soit amplifié à sept ou à neuf.

Ce cumul d'actions, certaines d'entre elles obligatoires, depuis les plus anciens temps, au cours du rituel de formation d'un guerrier, est attribué, de façon absolument naturelle, à un personnage de *seconde fonction*, imaginé comme vivant dans un milieu de luttes permanentes, de rapines et d'incessantes provocations. Il est intéressant d'observer que ce mode de vie agressif existe toujours chez les peuples montagnards et particulièrement au Caucase, aujourd'hui encore; c'est-à-dire qu'il *n'est pas socialement censuré*. On ne s'étonnera donc pas de retrouver cette impulsivité chez d'autres héros de légendes forgées dans cette même zone, tels que le guerrier Abrskil, chez les Abhases, le roi Artawazd, chez les Arméniens, et, plus tard, au XII-ème siècle, cette fois-ci dans l'œuvre d'un poète cultivé, le Géorgien Shota Rustaveli, T'ariel, «le brave revêtu de fourrure de tigre». Tous, ils semblent exprimer une façon spécifique d'envisager les relations humaines sous le signe exclusif de la bravoure, fût-elle destructive, et du refus d'obéissance, fût-il amoral. De plus, ce qui, pour un regard extérieur, paraît vraiment extraordinaire, c'est que ni le christianisme, religion par excellence de compassion et de solidarité humaine, pourtant de bonne heure adopté dans ces régions, n'a pu que dans une modeste mesure modifier cette mentalité.

Rien de tel chez Prométhée, progressivement investi du rôle de sauveur de l'humanité, comme nous le verrons.

ÉVOLUTION DE L'IMAGE DU PERSONNAGE CENTRAL

L'Hellade a modifié le profil de son héros, en remplaçant son statut primitif de divinité du feu et de voleur de la composante utile de cette force duale par l'image d'un héros civilisateur, qui fait émerger les hommes de l'état sauvage en leur enseignant l'astronomie, l'architecture, la navigation, l'extraction des métaux, l'art de dompter les animaux et même la mantique (développement dû, peut-être, au sens de son nom; *cf.* Eschyle, *Prometheus desmótes*, 1, 2, 2 et 3, 1). Il s'insère ainsi dans la longue lignée des divinités bénéfiques, telles que Athéna, Démétra, Poséidon, de même que dans celle des héros civilisateurs tels que Héraclès, Thésée ou Persée; en même temps, il présente des similitudes avec Mātarīçvan des textes védiques et avec Väinämöinen le Finnois.

De plus, Eschyle souligne le libre arbitre de son protagoniste: «Ce que je l'ai fait, je l'ai fait délibérément» dit celui-ci.

https://biblioteca-digitala.ro

Plus tard, durant la Renaissance et aux XVIII-ème et XIX-ème siècles, le rationalisme à la mode ainsi que la perspective romantique élèvent encore son piédestal et le décrivent comme prototype de l'homme moderne, révolté contre les dogmes et avide de percer les secrets de l'univers, animé d'un élan luciférique semblable à celui d'Épicure, dans la vision exaltée de Lucrèce. C'est ainsi que le décrivent Goethe et Shelley et même Gide, qui ajoute un trait supplémentaire: le vautour dévorateur n'est autre que la conscience de l'homme corrodé par des scrupules excessifs.

Mais Prométhée s'inscrit aussi, depuis l'Antiquité, dans la série des divinités souffrantes, telles qu'Osiris, Tammuz, Déméter, Adonis *et ceteri* et, comme tel, peut provoquer la compassion. Nous avons trouvé un écho de cette attitude dans un texte chrétien, de ceux que l'Église considère parfois apocryphes et indésirables: *La vie de Saint Macaire le Romain*. On nous y raconte le voyage exotique et demi-fabuleux de trois moines, qui, parcourant une route dangereuse, font une étrange rencontre:

«Et, terrifiés, nous traversâmes ce lac et atteignîmes de hautes montagnes, et entre ces deux montagnes il y avait un homme grand de cent coudées, et il était ligoté de chaînes de fer, de par son tronc quatre chaînes, et il y était relié à un rocher par quattre autres chaînes et il était encerclé de feu et sa voix résonnait à une distance de trente miles. Et, quand nous l'eûmes aperçu, nous nous mîmes à verser des larmes amères; et lui, quand il nous eût aperçus, se mit à verser des larmes amères».

Comment le voyons-nous aujourd'hui? Comme un héros, un philanthrope, un iconoclaste, une victime? Dépourvu de scrupules et capable d'envoûter, comme Ulysse? Je crois que chacun de nous a sa propre réponse.

L'histoire d'Amirani date, disent les experts géorgiens, depuis environ 3500 ans. Il faut croire qu'elle a intensément circulé, puisqu'au XIX-ème siècle, le prince Bagrationi, dernier descendent de la maison royale géorgienne, a pu recueillir plus de 150 variantes du poèmes, classifiables en deux grandes familles, l'une prépondérante à l'ouest du pays, en Colchide, l'autre, à l'est, en Ivirie. Ces variantes, vivantes aujourd'hui encore, sont intensément interprétées par les rhapsodes populaires, dans le style fleuri des créations à demi spontanées.

Il nous semble intéressant de noter que, de nos jours, Amirani est perçu comme la personnification des valeurs archaïques, évidemment déniées par la mentalité contemporaine évoluée, mais aussi convoitées, en tant que spécifiques: la bravoure, le refus des gestes d'échange interhumains habituels, socialement légiférés, la liberté absolue, à l'égard de tous et de tout. Une preuve en ce sens est fournie par les représentations populaires, dramatisées, qui se déroulent le long de la «semaine des démons» et qui mettent en jeu un protagoniste coloré de sympathie

https://biblioteca-digitala.ro

et d'admiration, tout comme ses merveilleuses aventures. *Mutatis mutandis*, ces spectacles rappellent les Mystères du Moyen Age et les mises-en-scène organisées dans nos campagnes, de nos jours encore, et qui évoquent la naissance et la passion de Jésus-Christ.

LES ACOLYTES

a. Les frères

Le rapport entre Prométhée et Épiméthée est bien connu et décelable dans leur noms-mêmes: au prévoyant, à l'inventif, à l'astucieux s'oppose un personnage à l'esprit lent, imprudent et têtu, qui, en dépit des conseils de son frère, épouse Pandore et offre ainsi à Zeus, par le truchement de la fameuse boîte, la voie de sa vengeance.

Dans l'histoire d'Amirani, la relation est exactement inverse: Badri et Usip sont plus prudents et plus équilibrés que leur frère, ils lui donnent de bons conseils, essayent de lui éviter les déboires prévisibles. À vrai dire, pareillement au cas du Grec, inutilement.

b. Les femmes

Auprès de Prométhée, seule existe la fatale Pandore, dont il avait deviné le péril. Le Géorgien, lui, avait eu un bref mariage avec une femme-démon et, plus tard, sera lésé par une mégère qui empêchera son mari de venir en aide au héros. Les comparatistes ont souligné cette concordance supplémentaire: misogynie de part et d'autre.

c. Les animaux

«Le chien ailé de Zeus dévorera sauvagement ton corps» menace Hermès dans la pièce d'Eschyle. Est-ce là une expression métaphorique, ou bien le tragédiographe pense-t-il aux chiens ailés, semblables aux Harpies, souvent présents dans le bestiaire fantastique des Grecs en tant qu'exécuteurs de châtiments? Et le *totum pro parte* s'expliquerait par d'anciennes croyances qui attribuent au foie la fonction de réceptacle de l'âme.

Pour essayer de deviner les relations de l'enchaîné et du dévorateur, on pourrait se livrer au suivant jeu d'imagination: dans la monotonie sans fin des jours et des nuits (le manque de sommeil fait partie de la torture), dans l'inertie de son temps éternel, dans sa solitude absolue, comment Prométhée attend-il le moment de son atroce souffrance physique, le moment, aussi, où il entre en relation avec le seul être vivant qui lui rende visite? N'est-ce pas, peut-être, un dérivatif à sa souffrance morale – haine, fureur impuissante, désir de vengeance – n'est-ce pas le seul moment où il sent son corps *vivre*, le seul moment qui *rythme* son amorphe éternité? Souvenons-nous aussi qu'il était passé maître dans l'art de dompter les animaux. La psychologie moderne a identifié le syndrome Stockholm, qui fait que

https://biblioteca-digitala.ro

la victime pardonne à son tortionnaire et, de même, son corollaire, le syndrome Lima, qui provoque chez ce dernier une réaction de compassion face aux souffrances de sa victime. On pourrait donc envisager des relations complexes, peut-être même contradictoires, entre l'homme et l'oiseau. Un écrivain inspiré pourrait spéculer sur ce thème.

Auprès d'Amirani se trouve un chien ailé, rejeton de vautour, précipité des hauteurs du nid par sa mère. Son nom est «Oreille noire», Q'ursa, et, malgré sa culpabilité envers Dieu, dont il avait massacré maint mouton, et malgré la punition que Celui-ci lui avait infligée, il est *bénéfique* à son maître, car il lèche ses chaînes, dans l'espoir de les détruire. Mais, dès que les liens faiblissent, une fois par an environ, arrivent les forgerons qui les renforcent. L'éternité du châtiment d'Amirani se trouve ainsi *rythmée* par un contact avec *les autres*, même s'ils sont malveillants. Quand à la dominante originaire de Q'ursa, elle paraît avoir été maléfique, vue la couleur de son oreille et sa sauvagerie envers les innocentes bêtes du Bon Dieu, fait confirmé par les variantes Abhazes, où le chien s'avère être un geôlier impitoyable. Nous remarquons, bien sûr, que ce trait négatif le rapproche du vautour de Zeus.

Les exégètes se sont demandé pourquoi ce personnage secondaire est un chien. Il paraît que l'une des explications possibles se trouve dans une spécificité de l'endroit. En effet, au Caucase, en Albanie et en Ivirie, on élevait, depuis des temps immémoriaux, une race de chiens énormes, d'une férocité sur mesure, employés surtout à la chasse, mais aussi à la lutte. On trouve souvent leurs squelettes dans les tumulus de l'époque du bronze, auprès de ceux de leurs maîtres, et maintes fois ornés de colliers d'or. Ils devaient représenter, dans la mentalité populaire, l'incarnation de la force dangereuse et, en même temps, de la fidélité. Qui plus est, leur renommée a outrepassé les frontières géorgiennes, puisque Strabon les mentionne dans sa *Géographie* (XI, 4–5), de même que Pline l'Ancien dans son *Histoire Naturelle* (VIII, 149–150). Voici le récit de Pline:

«À l'époque où Alexandre le Grand se dirigeait vers l'Inde, le roi d'Albanie lui envoya en cadeau un chien d'une taille inhabituelle; enchanté par l'aspect de celui-ci, Alexandre ordonna qu'on le confronte à des ours, des sangliers et des cerfs. Mais le chien restait couché, immobile, méprisant. La passivité de cet animal énorme offensa le grand commandant – esprit généreux d'ailleurs – qui ordonna qu'on tue le chien. Le roi d'Albanie apprit la nouvelle. Envoyant au Macédonien un second animal, il lui recommanda de ne pas le confronter à des bêtes médiocres, mais bien au lion ou à l'éléphant: il n'avait eu, écrivit le roi, que ces deux chiens; si Alexandre fait tuer celui-ci aussi, il n'en restera pas d'autres. Alexandre ne tarda pas à organiser le combat et vit immédiatement le lion terrassé. Il demanda ensuite qu'on emmène un éléphant et ce spectacle lui procura, plus que tout autre, un

https://biblioteca-digitala.ro

plaisir extrême. D'abord, le chien hérissa tous ses poils, aboya avec la force du tonnerre, puis se précipita à l'attaque, se jetant sur les pattes de l'éléphant, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, dans un harcèlement de haute tactique, s'avançant et reculant quand cela était nécessaire; en fin de compte, l'éléphant, perdant son équilibre à force de tournoyer, tomba à terre dans un immense fracas».

Il est bien possible que cet ancien culte des gens du pays caucasien pour les immenses chiens ait encouragé l'implantation, dans la légende, d'un adjuvant canin, doté d'aspect et de forces surnaturelles.

Mais on pourrait aussi avancer une autre hypostase: le vautour et le chien ne seraient-ils pas, tous les deux, les images divergentes d'un ancien prototype unique? Une bête fabuleuse, à corps de quadrupède, aux ailes immenses, au bec acéré? La mythologie grecque a inventé, sur ce modèle, les griffons et les imagine vivant en Scythie ou dans le nord de l'Inde. Les données manquent pour établir une parenté et une évolution.

Il faut pourtant inclure dans la série des animaux adjacents une troisième hypothèse: les peuples germaniques ont octroyé au dieu Loki, enchaîné lui aussi pour des crimes de lèse-majesté, un gardien féroce, un serpent venimeux qui crache des gouttes de poison sur les joues du condamné. Quand celui-ci, à bout de son pouvoir d'endurance, se débat, la terre tremble, exactement comme elle tremble lorsque Prométhée et Amirani s'efforcent d'échapper à leurs chaînes: les trois titans portent, tout comme Atlas, la terre sur leurs épaules. Et tous les trois ont à leur côté une bête terrifiante qui aggrave, au bien essaye d'adoucir, leur torture; le signe *moins* ou *plus* dont celles-ci sont marquées n'est pas pour embarrasser les comparatistes: c'est la symétrie des trois schémas d'accompagnement qui est essentielle et qui plaide en faveur d'un ancien mythologème commun.

CONCLUSION

Les trois géants symbolisent donc, de façon solidaire, les forces telluriques violentes et imprévisible, mais aussi, chacun séparément, deux des quatre éléments fondamentaux, le feu (Prométhée et Loki), l'eau (Amirani), éléments aussi bien vitaux que létaux, dont l'action bivalente se reflète dans leurs profils légendaires.

De plus, comme nos lecteurs l'ont sans doute remarqué, les longs et laborieux processus de coagulation et de diversification mythique ont fini par produire, dans ces histoires, comme dans tant d'autres, des polarisations, des hypertrophies, des transferts et des inversions de signe qui leur assurent, à chacune, sa structure propre. En ce qui concerne la geste d'Amirani, la seule qui soit extérieure à l'espace indo-européen, nous y avons remarqué ce paradoxe: la valorisation syncrétique, étonnamment riche, de nombreux motifs archaïques, disséminés ensuite dans la culture des différents peuples indo-européens.

https://biblioteca-digitala.ro

Pour toutes ces raisons, les héros luciférіques, que nous avons essayé de mieux comprendre par la présente approche, demeurent invincibles, complémentaires et fascinants.

BIBLIOGRAPHIE

1. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, Paris, Les Belles Lettres, 1941 (Paul Mazon);
2. Pline l'Ancien, *Naturalis historia*, traduction roumaine par une équipe coordonnée par Ioana Costa, Iaşi, Editura Polirom, 2001 *et sqq*;

*

3. Georges Charachidzé, *Prométhée ou le Caucase*, version roumaine, traduction et notes supplémentaires par Barbu et Dan Sluşanschi, Bucarest, Editura Meridiane, 1988;
4. Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, traduction roumaine par Francisca Băltăceanu, Gabriela Creţia et Dan Sluşanschi, Bucarest, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1993;
5. Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, Berlin, 1837;
6. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, version roumaine, traduction et postface par Cezar Baltag, Bucarest, Editura Univers Enciclopedic, 2000;
7. Victor Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*, Bucarest, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989;
8. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez le Grecs*, Paris, Maspero, 1985.

THE CAUCASUS, LAND OF MEN WITHOUT FAITH OR LAW

Abstract

The mountaintops of the Caucasus appear to offer the ideal background for the exemplary punishment of heroes / antiheroes who had rebelled against the Divinity, in particular the Greek Prometheus and the Georgian Amirani.

We are investigating, both in parallel and in contrast, their deeds and gestures, the theologems that underline their characters, as well as their psychological profile, as imagined during the Antiquity and refined in later centuries, but also their relations with other mythological actors.

The secondary characters that surround them – brothers, wives, animals – are, in our opinion, not merely actors in the mythological plot, but also symbols capable of better illuminating the inner workings of the imaginary process which created them in the first place.

Key-words: mythology, Caucasus, Amirani, Prometheus.

Université de Bucarest

https://biblioteca-digitala.ro

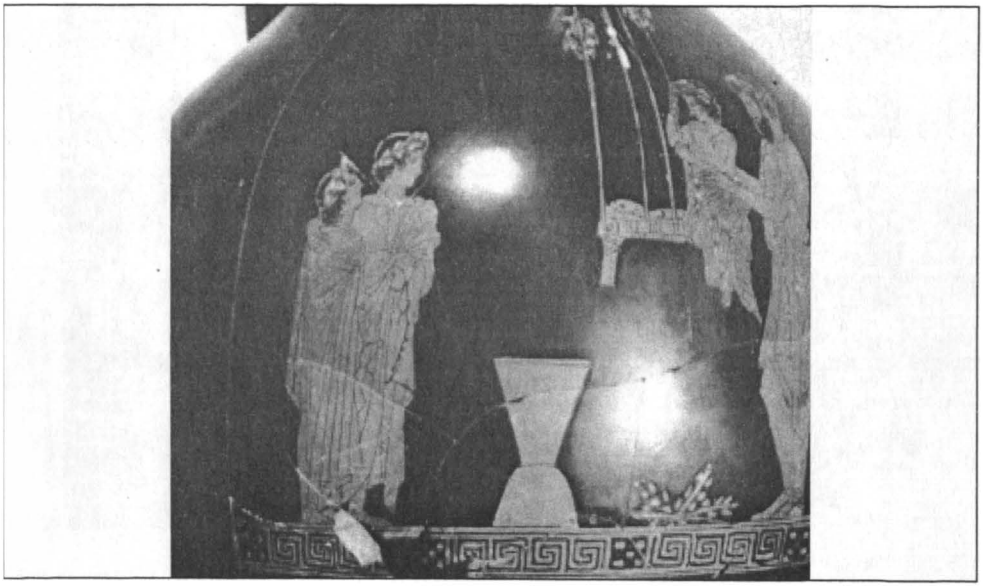
https://biblioteca-digitala.ro

FLORICA BECHET

LES DAMES À LA BALANÇOIRE : LIEUX, NOMS, MYTHES

1. QUESTIONS PRÉLIMINAIRES : DIONYSOS ET LES BALANÇOIRES

Pour Dionysos, divinité du vin et de l'extase, divinité des femmes (surtout celles délivrées de l'état d'apprivoisement donné par le mariage dompteur et civilisateur, en qualité de Bacchantes sauvages), l'association avec les jeunes filles vierges, sages, câlines et délicates, peut paraître paradoxale. Pourtant, pendant la plus traditionnelle des fêtes dédiées à Dionysos, la fête des fleurs, les Anthestéries d'Athènes, elle joue un rôle important dans sa suite de symboles rituels spécifiques. À l'occasion de la « fête des fleurs », pendant trois jours, entre le 11 et le 13 du mois d'*Anthestérion*, Dionysos (dans son hypostase de Dionysos *Anthios*, *Antheus* ou *Euanthes*[1]) est le Maître d'Athènes. Au dernier jour de cette fête, les « Marmites » (*Chytroi*), toute la population honore le dieu, y comprises les vierges, qui le font d'une manière propre, par le rituel des « balançoires », les *aiorai*.



[1] « Bacchus aime les fleurs », dit Ovide (*Fast.* 5,345).

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 195–203

https://biblioteca-digitala.ro

Le rituel des *aiorai* met en scène le plus charmant des thèmes, celui de la jeune fille à la balançoire. *Aiora*, d'un mot grec qui signifie « balançoire » était une *fête* antique qui reçoit son nom de l'usage que l'on avait d'attacher aux branches des *arbres* des cordes au moyen desquelles les jeunes filles étaient balancées ou faisaient balancer des poupées, en chantant une complainte appelée la *Chanson de l'errante*. Dans plusieurs scènes figurées, sur les vases antiques, des balançoires sont accrochées aux branches des arbres et les jeunes filles s'y balancent, aidées par des personnes matures. L'une d'elle, sur une cruche qui en conserve l'image, est seulement une enfant. Un homme, probablement son père, la tient soulevée et l'aide à s'accrocher aux cordes.

Une autre voltige assistée par une femme qui pourrait être sa mère. Dans la présence systématique d'un assistant, les besoins techniques du jeu ne sont pas probablement pas les seuls en cause. Une troisième scène donne comme assistant à la jeune fille un silène **non ithyphalique** dont les compétences initiatiques sont bien connues. Décidément, ces balançoires ne sont certes pas « laïques ».

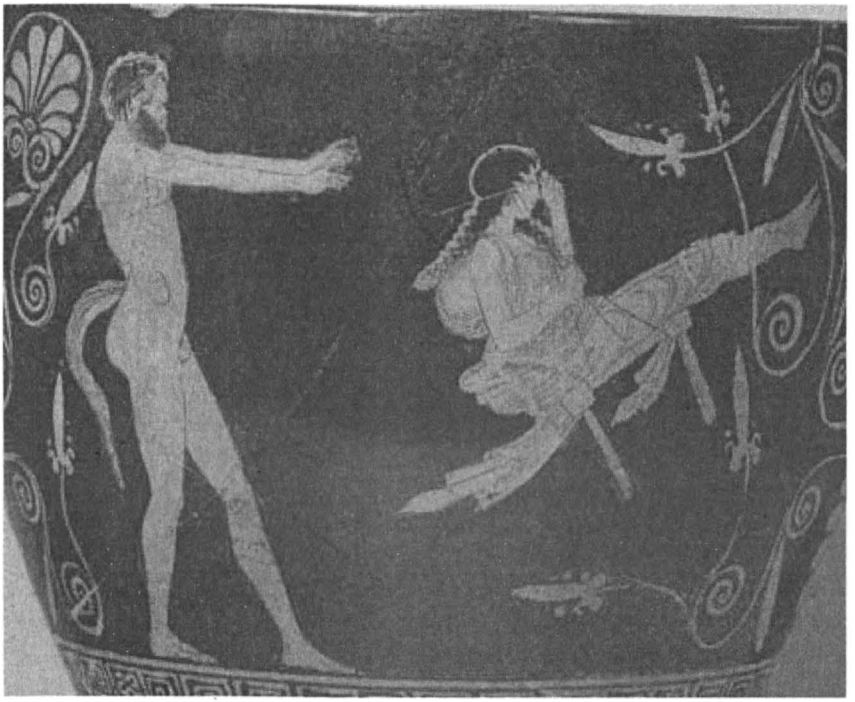


Image d'une fête d'Anthestéries avec une fille sur une balançoire au-dessus de la fumé (qui n'est pas visible ici), rituel pour induire probablement l'état de trance? Le peintre de Pénélopé, 5ème siècle a. J.-Chr.

On retrouve ce rituel dans les colonies grecques du Sud de l'Italie et dans l'iconographie étrusque. Les Romains mêmes le pratiquent sous la forme de la

https://biblioteca-digitala.ro

pratique des *Oscilia,* nom qui n'est pas dérivé de *os, oris* « bouche », mais du verbe *oscilare*, la fonction essentielle de la balançoire.



Dans ce présent ouvrage nous nous proposons d'examiner de plus proche ce rituel, les noms, les lieux et les divinités qui s'y rapportent.

1.1. La balançoire des Anthestéries, « La Fête des Fleurs », du printemps et des morts

Commençons par les Anthestéries d'Athènes. Théoriquement elles sont fêtées fin Février, mais plus précisément les jours de pleine Lune qui suivent la pleine Lune des *Lénaïa* et deux mois après la pleine Lune la plus proche du solstice d'hiver. Ce sont les jours où Zeus avait conçu Dionysos avec Sémélé (ou plutôt Perséphone[2]), mais aussi les jours où Dionysos avait pris pour femme Ariane, et les jours où Dionysos, à Athènes, s'unie à *basilinna.*

Le premier jour, *Pythoigia* « Le Jour des Jarres » (*pythoi*), est le jour quand on ouvre les jarres à vin **enterrés** pour que le vin cuisse bien, tout comme Dionysos s'était développé dans la cuisse de son père, Zeus. À ce moment de l'année le monde s'ouvre (*patet mundus*) et, comme le dit Varron, « c'est comme

[2] Il grandit dans le ventre de sa mère pendant sept mois, jusqu'aux Grandes Fêtes, les Mystères d'Eleusis (le 29 septembre–le 5 octobre), où Zeus le fait coudre dans sa cuisse, pour que le raisin mûrisse. Après 40 jours, quand le vin avait fermenté, Dionysos régit à Délos. On goute le vin nouveau début Janvier, aux Dionysies Rurales, et on fête sa naissance et son retour de l'Au-delà aux *Lénaïa*, le 2 Février. Le cycle se ferme, le dieu est prêt pour son mariage, et Apollon vient régner à Délos.

https://biblioteca-digitala.ro

les portes sont ouvertes pour les dieux du triste domaine d'Au-delà ». On donne des offrandes à ces dieux et on accepte leurs offres. L'odeur du vin attire les esprits des morts assoiffés (*Dipsioi*), qui viennent en boire, et, avec eux, Dionysos, ressuscité et émasculé.

Le deuxième jour, les *Choes* « Les Cruches », on porte le vin au seul temple ouvert en ce moment et seulement ce jour de l'année, le *Lumnaïon*, où on mêle le vin avec de l'eau. En même temps, on ferme tous les autres temples et on les celle à la poix. On fait une libation et une prière : « Maître Dionysos, écoute ! Nous te remercions pour le don du vin, maintenant mêlé comme tu l'as dit, et prie ses forces puissantes qu'elles nous soient favorables, maintenant et toujours ». La journée est pour boire, d'où son non, *Choes*. On donne à boire même aux petits garçons de trois ans[3]. Chaque garçon est là, avec sa première cruche, plus petite que celle des adultes, et avec plusieurs cadeaux, jouets et petis animaux. Les enfants imitent les processions des grandes personnes et même celle de l'enfant divin et, ce jour-là, ils courrent dans les rues aux cotés des ombres d'Au-delà.

Dionysos, lui, entre dans la cité, et il le fait par deux portes à la fois. Il arrive de la mer sur un bateau à roues l'éperon comme une tête d'âne ou un museau de chien, sa poupe en col de cygne, tiré par des silènes et des satires (parfois il arrive à cheval ou sur un âne, son animal préféré). Il tient d'une main ce qui remplace le mât : une grande vigne déployée dont les grappes ont mûri dans l'Au-delà. Il est Le Maître de la Nature Humide (*Kurios Hugras Phuseos*), Dionysos du Marais (*Lumnaïos*). Le Conquérant n'a pas figure humaine. Il vient « en marchant sur les eaux », dont nous savons que, sous ses pas, ont le cours vertical. Cet acte est l'épiphanie du dieu. Dionysos qui surgit de l'eau **vient d'en bas**. Et il ne vient pas seul. Il conduit le peuple innombrable des morts, qui, à sa suite, font surface et envahissent la cité. C'est alors, à la pleine Lune d'*Anthestérion* qu'ont lieu les *Hydrophories* : on verse abondamment de l'eau aux morts, dans la crevasse du sol proche du Marais, où l'on honore la déesse Terre. Les âmes peuvent en boire, puisqu'elles sont assoiffées ; elles peuvent aussi grimper le long de l'eau qu'on leur jette comme une corde. **C'est aux vivants d'établir la communication entre les deux étages du monde**.

Le Maître épouse *basilinna*, qui, elle aussi, mêle le vin avec de l'eau et, pendant le mariage sacre qui se passe dans le *Boukoleion*, Dionysos enlève sa masque[4]. Mais l'amant de *basilinna* est **une figure de l'Au-delà**. C'est pourquoi le mariage s'ouvre vers le divin en même temps qu'il s'ouvre vers la mort. Et tout cela ce passe pendant que le peuple chante dehors : « Euanthès ! Dithyrambos ! Crie-lui : nous chanterons Dionysos, pendant ce jour saint, lui qui a été parti tellement loin. Maintenant s'est la saison ! Maintenant ce sont les fleurs ! ».

[3] A trois ans on enrégistrait les enfants dans leurs *phratriai*.

[4] Les seules divinités qui portent une masque sont des divinités chtoniennes, des divinités de la nature, comme Hadès, Hermès, Artémis, Dionysos.

https://biblioteca-digitala.ro

Ce même jour, pendant que la population masculine honore Dionysos en buvant – les hommes dans la « Maison des Lois », les enfants dans la rue – les femmes accueillent le dieu à leur façon : les femmes mûres par le mariage sacré, les vierges par le rituel des « balançoires ». Dans les deux cas, existe la forte présence de la mort. Car sous chaque balançoire s'ouvre un jarre béante **enterrée** au couvercle retiré. Le jeu a des rapports avec l'ouverture du monde d'en bas.

1.2. Le rituel de l'errante : la corde et la mort

Ce rituel s'explique par **le mythe d'Ikarios**, le roi athénien auquel Dionysos a enseigné le secret du vin, tout en le conseillant de ne pas le partager avec d'autres personnes. Mais Ikarios donne à boire à des paysans. Enivrés et ce croyant empoisonnés, les bergers auxquels Ikarios avait donné la liqueur du dieu le tue et l'enterrent sous un arbre (ou le jettent dans un puit). Sa fille, **Érigoné**, « Celle née tôt/ à l'aube »[5], ou **Aletes** « L'Errante », désespérée, le cherche partout, errante comme la Déesse Lune, mais personne ne veut lui raconter ce qui s'est passé. En fin de conte, guidé à cet arbre par sa chienne, Maïra « La scintillante », elle découvre le corps de son père et s'y pend de désespoir. Autour de l'arbre pousse une vigne épaisse, signe de l'accomplissement de l'union entre Dionysos et la jeune fille[6]. Donc, la chienne ouvre le chemin vers le vin, tout comme le chemin vers la mort ; en même temps, Érigoné (une hypostase d'Ariane) descend dans la mort et monte aux cieux. Dionysos (ou Ikarios même) décide de punir les Athéniens et envoie comme châtiment une famine meurtrière ou une sorte de maladie étrange : les filles ne se marient plus, des enfants ne naissent plus dans la ville et la cité risque de devenir déserte. De plus, les filles d'Athènes se pendent collectivement aux arbres. Sur le conseil de Delphes, on met à mort les assassins d'Ikarios et on institue des sacrifices expiatoires : le balancement des jeunes filles dans les arbres, pour éloigner le malheur, pour restaurer l'équilibre, ou la « pendaison » de simples poupées que l'on suspend aux arbres[7]. Au rituel des Anthestéries, ces « poupées » sont vivantes. Elles commémorent le geste d' Érigoné par le rituel des *Aiora* « Les Balançoires » ou *Aletides* « Les Errantes ». Au début du printemps, à l'aube de l'année, le jeu charmant de l'escarpolette est **un symbole de pendaison**[8].

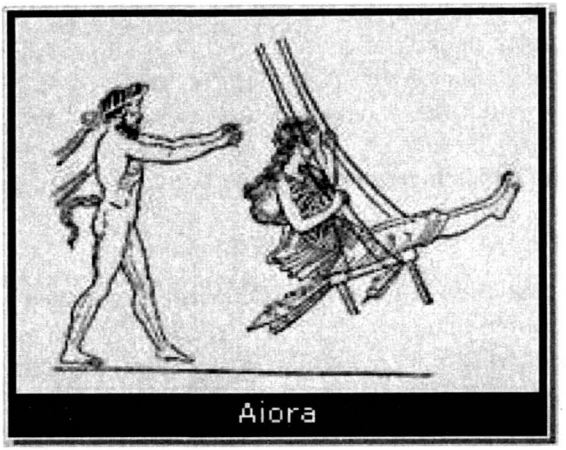
[5] Elle peut être comparée à Korè *Protogénéa*. Elles représentent toutes les deux la végétation naissante, le début de la belle saison, le début de la journé, l'espace du soleil.

[6] Ikarios devient la constellation du Bouvier (*Bootes*), Érigoné devient *Virgo* et *Moïra* – *Canicula*, constellation qui marque la Nouvelle Année, l'arrivée d'Apollon et le début de l'Opéra « La saison des Fruits ». Théodoros de Colophon a écrit un poème *Alethes* sur les errances d'Érigoné.

[7] Il est bien probable qu'au début fussent des personnes vivantes, possibles condamnées à mort.

[8] Le balance même dans l'air, acte de pleine liberté, est un fait purificateur; en même temps, l'air, tout comme la fumé, étaient considérés purificateurs. Peu à peu, les Grecs ont pris l'habitude de suspendre dans les arbres des images, des masques et des symboles apotropaïques qui, balancés par les vents, apportaint le bonheur.

https://biblioteca-digitala.ro



2. À L'OMBRE DES JEUNES FILLES EN FLEUR OU À LA RECHERCHE DES DAMES PENDUES

2.1. Sexualité et rite de passage

J. G. Frazer a beaucoup glosé sur le symbolisme sexuel de la balançoire. Les exégètes ont vu dans ce rituel accompagné de couplets obscènes un rituel de passage vers l'étape suivante, celle du mariage, comme dans la première cruche des garçons – leur première intégration dans la cité.



Il nous semble assez bizarre un rite de passage auquel on subit des garçons de trois ans. Nous pouvons l'accepter seulement comme simulation des rituels des adultes, bien que ceux-ci n'y correspondent pas dans tous les détailles. Et pourquoi l'instrument de ce rite est le vin, le liquide de l'Au-delà, surtout mêlé à l'eau ? Et pourquoi le jeu de la balançoire, qui puisse être la dernière balance de la jeune fille avant le mariage, se passe au-dessus des jarres-porte qui ouvrent le monde des morts ? Les cordes de la balançoire suspendue au-dessus du vin dionysiaque ne peuvent-elles représenter un moyen d'aide pour les mors qui grimpent dans notre monde même sur les files d'eau ?

https://biblioteca-digitala.ro

2.2. Les dames pendues : lieux, noms, mythes

Mais auprès des vierges d'Athènes on retrouve les ombres d'une multitude de « dames pendues » :

– **Ariane**, la bien-aimée de Dionysos, qui, quittée dans l'île de **Naxos** par Thésée, s'est pendue de désespoir et a un rituel dans cette île ;

– sa sœur, **Phèdre**, mariée à Thésée, qui, dédaignée par son beau-fils, Hippolyte, s'est donnée la mort en se pendant, mais qui a introduit à **Athènes** le culte de deux **déesses de l'accouchement** ;

– **Ochna**, « Poirier », de **Tanagra** qui s'est pendu de honte d'avoir menti ses frères qu'elle avait été violée par son cousin Eunostos « Bon Retour »[9] ;

– **Charila**, qui, par temps de famine, avait demandé de quoi manger, et qui, frappée avec une sandale par le roi de **Delphes** s'est pendu de honte ;

– **Hélène**, blâmée par l'Argienne Polyxo de Rhodes à cause de la guerre de Troie où était mort son mari, Adrastos ; d'après certaines sources comme Pausanias, celle-ci se vengea contre Hélène, en lui envoyant des servantes déguisées en Erynies qui l'ont effrayé et l'ont pendue à un arbre ; en **Rhodes**, Hélène est vénérée sous la forme de « la dame à l'arbre » (*Dendrites*), mais aussi comme **mère nourricière** ; sur une stèle de Sparte elle est représentée entre ses deux frères des rubans aux mains [10];

– **Antigone** de **Thèbes**, la fille naît de l'inceste d'Œdipe[11] avec sa mère, Iocaste (elle aussi pendue à cause de la *miasma* qui l'entourait); après la mort de ses frères, condamnée par Créon, le roi de Thèbes, à être enterrée vivante, elle s'est pendue dans sa tombe ;

– **Iocaste**, mère d'Antigone, qui s'est pendue au moment où elle a compris qu'elle avait commis un adultère et qu'Œdipe était son fils ;

– **Héra**, pendue par Zeus avec des chaînes d'or du sommet de l'Olympe, représentée sur les monnaies de **Samos**, un de ses principaux lieux de culte, avec des ficelles aux poignets ;

[9] L'épisode est raconté par la poetesse grecque Myrtis.

[10] D'ailleurs, Hélène a été considérée une hypostase d'Artémis et de la Grande Mère Minoenne, *Potnia Therôn*.

[11] „We can perhaps link the story with the Dendrophoria, a Theban rite which Sophokles introduced into *Oidipous Tyrannos*. A bough was carried through the fields by a man dressed as a woman. A human image was tied to the top of a tree-trunk, which was raised from the ground by ropes and stood upright. The image was then stoned; the fragments were scrambled for; and the woman who got the head nailed it to the temple wall. The action was rationalized as deriving from an attack made by Thebans on a person or spirit hostile to Dionysos. There seems to be a clear link with the story of Pentheus,... Pentheus-in-the-tree was a form of the god: the sacrificial victim in which the mystery god is incarnated. Hence the use of his tree to make two images of the god. He, like Oidipous, represents the god at the death moment, with the resurrection removed; but the sacrificial rite plays its necessary part in bringing about the renewal of life in the earth and the worshippers. (Oidipous has a dual relation to the hanged or strangled goddess: his mother-wife hangs herself, but in gaining her and his kingdom he has defeated the Sphinx, who flings herself from a rock. **Sphinx** means Strangler.) Jack Lindsay's *Helen of Troy*, chapitre *The Nature of Helen*, p. 221–222.

https://biblioteca-digitala.ro

– et même **Artémis** *Apanchouméné*, honorée aux Caphyai d'**Arcadie**, à **Kondyléa**[12], ou, à **Syracuse**, Artémis *Phakelitis* « fagoté » ou bien *Cedreatis* « du cédre » à **Orchomène**, *Lygdesma*, trouvée dans un saule, à **Sparte**, *Daphnaïa* à **Hypsoi**, en Lacédémoine, ou *Caryatis*, qui mène les chœurs des vierges autour d'un arbre, un noyer (Carya) ; Carya était une princesse lacédémonienne aimée par Dionysos ; elle avait été transformé en noyer, arbre qui donna naissance à un rituel initiatique, celui de la fille-arbre : les filles qui menaient ce dance initiatique étaient les « filles du noyer », les Caryatides, sœurs des vierges des balançoires ; leur balance a été considéré un clivage entre virginité et sexualité.

Mais vue dans le contexte des « dames pendues »; qui sont des divinités de la végétation (comme Artémis) ou développent l'idée de vie et de fertilité liée à l'élément végétal de l'arbre, nous croyons que ce balance rituel au-dessus des jarres portes pour les âmes des morts est un balance entre la vie et la mort, le jeu de la vie et de la mort, l'arc qui décrit symboliquement la suite et l'accomplissement des saisons.

2.3. La fertilité – symbole de la renaissance

On a avancé l'idée que cette coutume de faire pendre dans des arbres des masques, des poupées et d'autres simulacres, même des cordes et de ficelles, date de l'époque minoenne ou mycénienne.

Mais le rituel des balançoires existe toujours en Grèce, dans les régions du nord (Epir, Macédoine, Thrace, les îles). Il est adapté aux nouvelles croyances et est pratiqué aux Pâques. Le rituel est raconté par le grand-père du locuteur, Vlach originaire de Monastiri et Ghérghéli. C'est un rituel de fertilité. On fabrique une balançoire d'une planche enveloppée dans une serviette ou un chemin de table qu'on suspend d'une branche verte, non sèche ou du cadre de la porte du jardin. La fille porte une couronne/tresse de fleures sur la tête et doit avoir dans ses poches un œuf rouge et une pierre dure. Les fleures symbolisent la vie qui doit être fleurie, l'œuf – la fertilité et la force de régénération, la pierre – la santé forte, dure comme la pierre.

[12] Pausanias raconte qu'à Caphiai, en Arcadie, des enfants en train de jouer ont trouvé une statue d'Artemis et ils lui ont enroulé une ficelle autour du cou, en disant que la déesse avait été pendue. Elle est representée parée de ficelles. « *Kondylos* means knuckle; *kondylizein*, to strike with the fist, maltreat. The myth seems to record, with the tragic twist, an initiation rite of blows and maltreatment inflicted on the boys in the presence of the Hanged Artemis. We may compare the Spartan initiation rite when lads were flogged at the altar of Artemis Orthia. Not far from the grove at Kaphyai was a tall and beautiful plane tree named after Menelaos and said to have been planted by him when mustering his forces for Troy. Theophrastos however says it was planted by Agamemnon. In any event we see that Helen was connected with the region of the Hanged Artemis and was again associated with a plane. The Greek for the tree is *platanas* (*platonistos* in the *Iliad*), a name derived from *platys*, broad, because of the tree's broad crown; we may compare the hat of Helen, the *kalathos* ». (Lindsay, *op. cit.*, p. 116–117).

https://biblioteca-digitala.ro



Le locuteur rappelle le rôle purificateur de la balançoire connu et utilisé dès l'Antiquité. Il est le symbole de l'équilibre entre la peur et le plaisir, entre l'agonie et la joie.

Un balance millénaire mené par Dionysos qui est lui aussi *Dendrites* et *Endendros*, *Anthios* et *Phytalmos*. Or ; comme le dit Jack Lindsay : « Dionysos is one male god who shares fully the qualities of the old vegetation-mothers ».

BIBLIOGRAPHIE

1. Daraki, Maria, *Dionysos et la Déesse Terre*, Paris, Flammarion, 1994.
2. Jeanmaire; J., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1978.
3. Kerényi, Karl, *Dionysos. Archetypal Image of indestructible Life*. Translated from the German by Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1976.
4. Lindsay, Jack, *Helen of Troy. Woman and Godess*, London, The Anchor PressLtd., 1974.
5. Muşu, Gheorghe, *Zei, eroi, personaje*; Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971.
6. Pailler, Jean-Marie, *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris, les Belles Lettres, 2004.
7. Walter, Otto, *Dionysus : Mit hand Cult.* Translated with an introduction by Robert B. Palmer, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

THE LADIES OF THE SWING: PLACES, NAMES, MYTHS

Abstract

The object of our paper is the ritual of the Aiora, the swing of the young girls, his connection with Dionysian cult and his meaning in ancient Greece. We try to find and to explain the relation between the symbol of the swing and "the Hanged Ladies", heroines or goddesses. We find that the ancient Minoan symbol and meaning is to be find today in some isolated regions of Greece, connected with the Paschal rituals.

Key-words: Dionysos, Athens, *Aiora*, Minoan, „Hanged Ladies".

Université de Bucarest

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

IOANA COSTA

GENIUS NOMINAQUE LOCI

We contemplate places and names, imagining journeys from one place to another, guided by names, or remain in one single place, travelling in time, as name changes. Aiming to accomplish a longer journey, throughout appealing spaces, we may choose a starting point that is ex-centric to the Greek and Roman world, but remains emblematical for its spirit: a German garden. Not any kind of garden, not a garden that is celebrated for its scenic design and the way it captures the antic artistic forms: a garden endowed with a strong spirit, unique, inimitable. There are historical documents attesting the fact that Goethe bought a piece of land in Weimar and started to create there a garden. The Ilm Park was designed by him, with its buildings, alleys, trees and bushes. There is located the *Gartenhaus*, where Goethe lived and wrote. Somewhere in this park stands a monument dedicated, *expressis verbis*, to the genius of the place. It is not Goethe the addressee, as it might cross our minds reading in contemporary key the word "genius". *Genius huius/illius loci* is traditionally represented as a giant snake, stringing tightly, but domesticated by means of offering cakes. We suddenly recognise it, as it appears from an unknown place in a Vergilian manner: making sacrifices to the memory of his father, Aeneas found himself face-to-face with a frightening snake, huge and mysterious (*Eneida*, 5.95: *Incertus Geniumque loci famulumque parentis esse pudet*).

This monument of the Ilm Park, the *Schlangenstein*, was erected at the request of Duke Carl August, as attested by the receipt for forty thalers, dated May 5th, 1787, kept in the archives of Weimar: it was erected during the spring of the same year, while Goethe was still in Italy. Martin Gottlieb Klauer, the sculptor of the Court, was commissioned to execute it and for most of the specialists seems obvious that his model was the altar of the snake preserved in *Le pitture antiche d'Ercolano*, Tom. I, Tav. XXXVIII, Napoli, 1757 [Vol. I of *Le Antichità di Ercolano esposte,* translated by Thomas Martyn şi John Lettice as *The Antiquities of Herculaneum*, London, 1773, p. 158, pl. 38]. The altar bears the inscription: *Genius huius loci montis*. Even if there is no direct connection between the painting from Herculaneum and the monument in Weimar, there are some obvious similarities. Could it be something else? Various answers have been formulated: a monument devoted to poetic genius, sturdily present in that space; or (with no precise date) a votive offering erected by Princess Anna Amalia, as a token of gratitude for healing after a severe illness.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 205–210

https://biblioteca-digitala.ro

A *genius loci* designates, in common language, the particular atmosphere of a place or the spirit that inhabits the place; as a distinctive symbolical reference, the expression defines the protective divinity of a specific space. This protective divinity is depicted as an animal belonging to the local fauna, whose presence is therefore common, or as a supernatural being, either a minor local divinity (fair, goblin *e.a.*) or a ghost.

Whichever its representation (an individual with common appearance and unnatural qualities, or a creature that obviously belongs to a world beyond human understanding), the genius of the place is the essence of the features that define a space, impossible to be encountered – in this shape and mixture – in any other place; nevertheless, the genius of the place designates the way this unique complex of features is accepted or it should be accepted by the humans that visit and touch it. The elegant and precise definition of *genius loci* was stated by Alexander Pope: *genius of the place [...] tells the waters or to rise, or fall* (*Epistle IV, to Richard Boyle, Earl of Burlington*)[1].

The *genius* of the place is not only an unmistakable presence, with protective powers: it ought to be respected, in all the possible forms of respect – passively, with cake offerings, meant to nurture the creature that embodies the *genius* of the place, or actively, through an architectonic project (including the architecture of gardens) aiming to integrate the human creation into nature.

The protective spirit of the place is, in the classical Roman religion, a familiar iconographic presence and, nevertheless, is to be recognised in various hypostases: an individual holding a *Cornu copiae*, a *patera* or, frequently, a snake – as already mentioned in an extract from *Aeneis*. There are numerous Roman altars preserved, devoted to the spirit of a specific place; their testimony is even more significant as model of cult when admitted that *Genius loci* is to be closely connected, as a general frame, to Roman imperial cult and the worship of the imperial family. The various stages of the imperial cult attest regular sacrifices accomplished by local associations to honour the *genius* of the ruling emperor. The local districts had the cult organised around the divinities of the crossroad (*Lares Compitales*), but Augustus had reorganised the cult directing it toward *Lares Augusti* and *Genius Augusti*: therefore the idea that the *genius* of the emperor is identical to the *genius* of the place, in a double conversion from emperor to space and from local reality to the entirety of the empire, is acknowledged.

The conversion is a permanent presence in the history of this concept, that displays overlapping and validation of meaning and, nevertheless, a slippery application to physical realities.

[1] Consult the genius of the place in all; That tells the waters or to rise, or fall; Or helps th' ambitious hill the heav'ns to scale, Or scoops in circling theatres the vale; Calls in the country, catches opening glades, Joins willing woods, and varies shades from shades, Now breaks, or now directs, th' intending lines; Paints as you plant, and, as you work, designs.

https://biblioteca-digitala.ro

A conspicuous example belongs to our own world: the expression *genius loci*, currently used in landscape design (harmoniously connected to the poetic definition of Alexander Pope, *vide supra*), coexists with artistic reshaping of the landscape, entitled "Italian gardens", "English gardens" *e.a.*; as generically exemplifies the theory of local particularities, this terminology presupposes transplanting the specificity from one place to another. Correctly managing the space is equivalent to identifying the "vocations" of its various parts: Latin term *uocatio* is connected, beyond the juridical meaning (calling in justice, in the form of summons), with the divine allotment to a certain type of function; this way, each part of the earth has one or several vocations, and the human being is supposed to identify them.

The spirit of the place is materialised, is embodied in the shape of a snake, for instance, that watches without being seen and reveals itself when the simple appearance is enough. No matter the body it takes, the space has its own, unique soul. Nonetheless, space as physical reality is defined by its limits, it is a bordered place, is enclosed in its margins – and, just like the most famous among all gardens, *Parádeisos/Paradīsus*, is inhabited by a creature/spirit that, without being the master of the place, has an authority implicitly recognised, never denied: this creature/spirit gives and asks; more than anything else, this creature/spirit offers the human beings the possibility of choosing, standing as the warranty of the fundamental immutability, beyond appearance and events. This snake, spirit of the place, fulfils its protective role against the intruders.

Gardens are the privileged spaces where is to be recognised the presence of *genius loci*: the gardens are on the border between free nature, with no interference of human being, and the place taken into possession by humans. Is the inborn spirit (etymologically) of the place equally displayed in the free nature and in the space inhabited by humans? From the perspective of the gardens only, the answer remains ambiguous. On the other side, *genius* (with a late form, *genium*, influenced by the term frequently used *ingenium*), *Genius*, is a divinity that masters the birth[2], a protective divinity of every person, that implies a perfect equivalence between the personal guardian and the individual; as a consequence, are attested expressions as *indulgere genio*, the meaning of "natural inclination", and, in its entirety, the term *ingenium*.

Genius is the element that directly defines a creature, an object, a place. It is unique, just as the name is unique. It is relevant, just as the name can be. All these are part of the common fundaments of literature, in the large meaning of the term.

Turning to the precise topic, *hic et nunc*, seems necessary a harmonisation of toponimy with the principle of *genius loci*. Place names are a valuable source for philologists, basically because of their conservatism; there are ancient names that

[2] Ernout–Meillet, s.u. *geno/gigno*: (Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatu libri XX*) P. F. 84,3: *Aufustius: genius, inquit, est deorum filius, et parens hominum ex quo homine gignuntur. Et propterea Genius meus nominatur, quia me genuit.* Serv., *Ae.* 1,302: *genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci uel rei uel hominis.*

https://biblioteca-digitala.ro

are perpetuated, coming from linguistic strata which were contemporary to extinct stages or fragmentary attested stages. The way they remain the same along centuries and millennia, suffering utmost some phonetic changes (sometimes in the margins or even outside the normal phonetic changes of the precise linguistic period) is perfectly coherent to their nature of proper names. Nevertheless, there are places attested, in past and present testimonies, places that changed their names. Does it mean that these places simultaneously changed their *genius*? Or, by contrary, their spirit multiplied, the hypostases coexisted, were totalized, and finally were selected only one *genius* and only one *nomen*.

The city whose name is our current topic – Byzantion, Constantinople, Istanbul – is emblematical for redefining place names in distinctive historical stages. The old Greek colony was named Byzantion, with the phonetically normal Latin equivalent, Byzantium; on its ground, Constantine the Great founded the city named after him, Constantinople (326 AD); in 330, it became the capital of the Byzantine Empire, perpetuating the previous, ancient, name. In 1453, the city was conquered by Sultan Mehmed II and became the capital of the Ottoman Empire until 1923 (when Ankara became the capital), under the name of Istanbul. Strictly geographically, only the Asian part of Istanbul covers the ancient Byzantium/ Constantinople. The changes of place names are historically justifiable, in the frame of changing the interest focus of the majority of population. The three main names of the city are transparently evoking their origin, without etymological doubts: two founding personalities (probably a legendary one and certainly a historical one) and one acknowledgement of the status, as City (Greek *Polis*).

Byzantion is the name of the settlement founded in 667 BC, on the European side of Bosphorus, by the son of king Nisos or, in a different tradition, the son of Poseidon; this Megarian colony was established as a result of consulting Apollo in Delphi: the oracle recommended Byzas to found a settlement opposite the blind: Byzas recognised the space described by the oracle when he reached Bosphorus and, facing the city of Chalcedon, thought that the inhabitants of it should have been blind, as they did not see the advantages of the European side of Bosphorus.

The symbol of the city is, during centuries, the crescent and a star. The image is associated, in late Hellenistic period and early Roman period, with Mithridates VI Eupator. Nevertheless, the symbol is attested in Byzantine (in the large meaning of the term) context. There are coins preserved – from the first century BC and later – that depicts Artemis with bow and quiver and the crescent with six rays. The source of this representation is a historical narrative, transmitted in a legendary appearance. It survived by means of indirect text transmission: that precise passage from Hesychius of Miletus (literary personality that lived his auctorial maturity in Constantiople, in the sixth century) survived in fragments preserved by Photius and the Suidas Lexicon; the episode is also narrated by Stephanus of Byzantion and Eustathius. The historical frame is the siege of Philip of Macedon on Byzantion; during a dark night, Philip planned to surprise the inhabitants of the city with a vigorous attack; his plan was annulled by the appearance of a bright light in the

https://biblioteca-digitala.ro

sky. This light is differently described, being plausibly associated with the moon or a meteorite; no matter the interpretations, the sources only mention a light in the sky. As a grateful remembrance of the miracle that saved their city, the people erected on their own expenses a statue of the goddess Hecate, in the form of *Lampadephoros*; the statue was erected on the hill next to Bosphorus. Hecate is a divinity with ambiguous attributes, associated to realities that seem to have little in common, with no coherent set of features: crossroads, gates, access roads, walls; assisting babies at birth and protecting them; torches; dogs; the snake; the keys; last but not least, the legends connected to the moon, especially the full moon of autumn equinoctial (the harvest moon), when the interval of darkness, between sunset and moonrise, is the shortest. In Ptolemaic Alexandria (and also in some other places, in Hellenistic period), Hecate is represented as a divinity with three faces, associated with magic, witchcraft and curses. The ambiguity of her representations is to be found also in age description: as a crone goddess and as a virgin.

Her Roman counterpart, the goddess Trivia, totalizes the same characteristics, as a divinity of crossroads and witchcraft, becoming visible at night time, when her presence is revealed only by dog barking; as hypostasis of Diana (*Diana Triuia*), she is protecting the road bifurcation (fork in the road). Unlike Trivia, Hecate does not emerge from the first attestations as a triple divinity; there is an intermediate stage, illustrated by the Hecate's Column, surrounded by three distinctive characters, the Charites, the Three Graces. On the eastern frieze of the Pergamon Altar, she is represented fighting with Titans as a divinity with three bodies. In the Greek writings influenced by Egiptian documents and in the magical papyri of late Antiquity, Hecate is described as a divinity with three heads: of dog, snake, and horse (with variants: cow, wild boar). Her presence in the Greek pantheon suggests a relatively late adoption, mostly because her function was already accomplished by Artemis and Selene.

Beyond the origins of her cult and the representations of Hecate, her emblematic presence is highly important in the settlement on Bosphorus. The defining feature of this divinity has bees transferred, uncommonly, on the city. The inhabitants of Byzantion chose to adopt the moon (in the crescent form) and the star, as symbol of the city; this preference is well attested by coins, even if there are some doubts emerged from the temporal disparity (about two centuries between the episode of the miracle during the Philip's siege and the numismatic testimonies) and the frequency of this particular symbol (crescent and star) on the coins dating from the Roman times. The symbol of crescent and star is a contemporary presence: the debates on its origins, though unsolved, never elude the episode Philip-Hecate.

Transforming Byzantion in Constantinople and, finally, defining it as the City par excellence, stage that is attested by the name Istanbul, still in use, initiate several questions: is the spirit of a place the same even when the name changes? Or changing the name indicates the establishment of a new protective spirit? Or a well circumscribed space, a *locus*, gains multiple protective spirits, whose beneficent actions cumulate? In the particular case of this city, Byzantion–Constantinople–

https://biblioteca-digitala.ro

Istanbul, changing the name occurred gradually and in various degrees, from one domain to another or from one community to another. Just as Constantinople is the capital of the Byzantine Empire, maintaining in this complete definition the remembrance of the two founding heroes, eponyms, the name Istanbul slowly emerged from the Greek phrase *Eis ten polin*/ "To the City", becoming rigid as time passed, and giving space for popular etymologies that attested the need of honouring a different protective spirit: *Islambol*, "Islam abounds". In the Greek writings (and maps), the city is still named Constantinople (*Κωνσταντινούπολη*).

In the Romanian approach to this place-name, one should notice the name variants of the city founded by Constantine: *Constantinopol, Constantinopole, Constantinopolis,* finally establishing the masculine gender of it and with only rarely attested forms that maintain the original grammatical gender of the noun *polis*. This topic is, nevertheless, outside the protection of that precise *genius loci*, waiting for a protective spirit of the Greek and Roman names to come.

BIBLIOGRAPHY

1. *Lexikon der Alten Welt*, Zürich–Stuttgart, Artemis Verlag, 1965.
2. *Oxford Latin Dictionary*, P. G. W. Glare (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1997.
3. Ernout, Alfred, Meillet, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1959.
4. Ferrari, Anna, *Dicţionar de mitologie greacă şi romană*, traducere din limba italiană de D. Cojocaru, E. Stoleriu, D. Zămosteanu, Iaşi, Editura Polirom, 2003.
5. Graur, Alexandru, *Nume de locuri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972.
6. Grimal, Pierre, *Dicţionar de mitologie greacă şi romană*, traducere din limba franceză de M. Popescu, Bucureşti, Editura Saeculum I. O., 2003.
7. Room, Adrian, *Place-name changes since 1900*, Scarecrow Press, Metuchen, N.J., 1979.
8. Toma, Dolores, *Despre grădini şi modul lor de folosire*, Iaşi, Editura Polirom, 2001.

GENIUS NOMINAQUE LOCI

Abstract

A *genius locus* designates the particular atmosphere of a place or the spirit that inhabits the place; it defines the protective divinity of a specific space, being the essence of the features that define a space, impossible to be encountered – in this shape and mixture – in any other place.

Place names are a valuable source for philologists: the way they remain rather the same along centuries and millennia is perfectly coherent to their nature of proper names. Nevertheless, there are places attested, in past and present testimonies, that changed their names. The city known as Byzantion, Constantinople, Istanbul is emblematical for redefining place names in distinctive historical stages. The protective spirit of this city, symbolised as the crescent and the star, is well attested in early testimonies.

Key-words: Byzantion, Constantinople, *genius loci*, change.

University of Bucharest

https://biblioteca-digitala.ro

FIEC, Berlin, 2009

Între 24 şi 29 august 2009, a avut loc la Berlin, la Universitatea Humboldt, al 13-lea Congres al Federaţiei Internaţionale a Societăţilor de Studii Clasice, găzduit de Mommsen-Gesellschaft. Conform programului, la 26 august s-a întrunit cea de a 29-a Adunare Generală a delegaţilor FIEC care a cuprins 14 puncte, dintre care, după citirea regulamentului Adunării, cele mai importante au fost rapoartele, cinci la număr, şi reînnoirea Biroului FIEC, la a cărui alegere a participat şi subsemnatul, ca reprezentant al Societăţii de Studii Clasice din România. Alcătuirea actuală a acestuia se poate vedea în documentul anexat mai jos, care conţine scrisoarea de sprijin pentru toate societăţile afiliate, în urma discuţiilor privind situaţia studiilor clasice în multe ţări din lume.

S-a stabilit ca Adunarea Generală din 2012 să aibă loc cel mai probabil la Bari, iar Congresul următor al FIEC, din 2014, să se ţină la Nisa. Alte proiecte mai îndepărtate se vor rediscuta şi stabili ulterior. Au participat reprezentanţii a aproape 90 de organizaţii de specialitate de pe tot globul, iar la Congres au participat cca 900 de specialişti din întreaga lume.

Lucrările propriu-zise ale Congresului, adică sesiunile de comunicări, au fost programate prin 19 secţii, după cum urmează: 1. Imagini, texte, realitate; 2. Limbajul trupului; 3. Contacte şi fuziuni culturale în Imperiul Roman; 4. Continuitate şi schimbare în Antichitatea târzie; 5. Forţele convingerii; 6. Momente decisive în receptarea Antichităţii clasice; 7. Antichitatea clasică şi cultura de masă; 8. Istorii comparate: Grecia, Roma şi altele; 9. Comerţ în Egiptul Ptolemaic şi Roman; 10. Documente epigrafice: reflectarea realităţii sau construirea cunoaşterii istorice ? ; 11. Semnificaţia filosofică a cosmologiei şi teologiei; 12. Dimensiuni sociale şi politice ale rudeniei: familie, vecinătate, oraş; 13. Spaţii urbane; 14. Literatură şi cunoaştere; 15. Epică greacă şi romană; 16. Religie în societate; 17. Descoperiri recente; 18. Subiecte deschise; 19. Studiile clasice în Germania astăzi.

Nu comentez varietatea şi conţinutul celor prezentate şi discutate; un volum întreg nu ar ajunge. Aşteptăm mai curând publicarea actelor; oricum, autorul acestor rânduri nu ar fi putut fi prezent nici măcar la un număr restrâns de comunicări în timpul dat al Congresului. Înscris fiind la secţiunea a treia din seria de mai sus cu comunicarea „Eroul cavaler", m-am bucurat de discuţii interesante şi folositoare.

Alexandru Barnea

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 211–213

https://biblioteca-digitala.ro

*

ANEXĂ CUPRINZÂND SCRISOAREA DE SPRIJIN A FIEC PENTRU TOATE SOCIETĂȚILE DE STUDII CLASICE AFILIATE

FIEC letter of support

To all societies of Classical Studies affiliated to FIEC

Dear colleagues,

During the FIEC Congress that was held in Berlin, members of the FIEC Board were struck by the fact that many scholars and teachers of Classical studies in the world seem to be facing pressure from their authorities, leading to cuts in positions, reduction of budget etc. We therefore felt it could be useful to some if we provided them a clear statement of support that could be used in negotiations at a local level.

You will find enclosed the statement which, we hope, will be of some use to some of you.

With best wishes and greetings from all members of the FIEC Board,

Paul Schubert

À l'attention de toutes les associations affiliées à la FIEC

Chères/chers collègues,

Pendant le Congrès de la FIEC qui s'est tenu à Berlin, des membres du Bureau de la FIEC ont été frappés par le fait que de nombreux chercheurs et enseignants dans le domaine des études classiques sont confrontés à des pressions de la part de leurs autorités, avec pour effet des suppressions des postes, des réductions de budget etc. C'est pourquoi il nous a semblé qu'il serait utile à certains que nous leurs fournissions un message univoque de soutien qui pourrait être utilisé dans des négotiations au niveau local.

Vous trouverez en annexe la déclaration qui – nous l'espérons – pourrait servir à certains d'entre vous.

Avec les meilleures salutations de tous les membres du Bureau de la FIEC,

Paul Schubert

Neuchâtel, le 1er janvier 2010

La Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques (FIEC) vient de tenir son 13e Congrès International à Berlin, où elle a accueilli plus de 900 participants venus de pratiquement toute la planète. La FIEC, qui est affiliée au

https://biblioteca-digitala.ro

Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines, sous les auspices de l'UNESCO, tient de soutenir les études et la recherche dans le domaine des sciences de l'Antiquité, aussi bien en Europe occidentale et en Amérique du Nord que dans le reste du monde. Nous sommes préoccupés par les échos que nous recevons d'organisations membres situées dans des régions où les études classiques ont traditionnellement occupé une forte position: ces entités connaissent actuellement des conditions difficiles, et les études classiques semblent considérées comme une discipline mineure dans le système de l'éducation avancée et de la recherche. Le Bureau de la FIEC souhaite insister sur la dimension fortement internationale de la discipline. De nombreux savants très réputés proviennent des pays où ce domaine est considéré comme réduit compte tenu du nombre des étudiants; en outre, les suppressions opérées dans un pays donné affectent la communauté scientifique dans son ensemble. Une participation à la communauté internationale des savants fait partie intégrante du développement académique de chaque pays, et les études classiques jouissent sur ce point d'une tradition plus ancienne que de nombreux autres domaines académiques. Nous émettons le vœu que vous ne considériez pas le domaine des études classiques seulement du point de vue de sa taille numérique dans votre pays, mais aussi à la lumière du besoin sans cesse croissant de coopérer au niveau international et de construire des réseaux au sein de la communauté académique.

Dame Averil Cameron ; DBE, FBA, Warden of Keble College (Oxford, UK), Professeur d'histoire de l'Antiquité tardive et d'histoire byzantine à l'Université d'Oxford, Vice-rectrice de l'Université d'Oxford, Présidente de la FIEC

Ana Maria González de Tobia, Professeur de langue et littérature grecques, Directrice du Centro de Estudios Helénicos (CEH) à l'Université Nationale de La Plata (Argentine), Vice-présidente de la FIEC ;

Pascal Arnaud, Professeur d'histoire et archéologie du monde romain à l'Université de Nice (France), Membre senior de l'Institut universitaire de France, Vice-président de la FIEC ;

Franco Montanari, Professeur de littérature grecque à l'Université de Gênes (Italie), Vice-président du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH), Trésorier de la FIEC, membre du Conseil de Fondation et du Conseil scientifique de la Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité ;

Susan Alcock, Directrice du Joukowsky Institute for Archaeology and the Ancient World, Joukowsky Family Professor in Archaeology, membre du Bureau de la FIEC;

Gunhild Vidén, Professeur de latin et Directrice du département des langues et littératures de l'Université de Gothenburg (Suède), membre de la Société Royale de Norvège des Sciences et Lettres, membre de la Société Royale des Arts et des Sciences de Göteborg ;

Paul Schubert, Professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Genève (Suisse), membre du Comité international de papyrologie, membre du Conceil national suisse de la recherche, Secrétaire général de la FIEC.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

GNOTHI SEAUTON – CLASSICS AND COMMUNISM

(Budapest, 24–26 June, 2010)

În traducere, subtitlul explica astfel Colocviul acesta, susținut de Fundația Fritz Thyssen: Istoria studiilor privind Antichitatea în contextul tradiției clasice locale din țările socialiste (1944/45–1989/90). A fost găzduit la Collegium Budapest de către Institute for Advanced Study, înființat în 1991. Așa cum a explicat dl Gábor Klanicsay, acest Colocviu face parte dintr-un program internațional incluzând mai multe manifestări, având titlul generic „Antichități multiple – Modernități multiple". La Budapesta au participat opt clasicişti şi istorici din Ungaria şi numeroşi alții din Polonia, Elveția, România, Rusia, Germania, Ucraina, Lituania, Slovacia, Serbia, Bulgaria, Croația, Cehia, Slovenia. Au fost susținute 30 de comunicări, toate în plen, prima jumătate de zi având un caracter mai curând introductiv, după care comunicările au fost grupate tematic.

La „Portrete academice" au fost prezentate patru personalități: din Ungaria, Károly Kerényi, un exemplu de clasicist emigrat în Occident fără voia lui (am obținut de la autoare, fiica savantului maghiar, un articol inedit al acestuia care se publică în numărul de față); din România, subsemnatul a prezentat personalitatea profesorului D.M. Pippidi ca membru fondator al Societății de Studii Clasice din România, adăugând câteva informații inedite din documentația pe care mi-a furnizat-o colegul Andrei Pippidi căruia îi mulțumesc şi pe această cale; din Rusia, Alexander Gavrilov a relatat istoria unui mare latinist care a trăit întreaga epocă comunistă, Iakov M. Borovski (1896–1994); din Germania, Iürgen Dummer a vorbit despre Iohannes Irmscher, filolog clasic şi manager în sistemul socialist. O prelegere „de seară", datorată lui Isidor Levin de la Berlin, al cărei titlu începea cu *Divide et impera!* a încheiat seria din prima zi.

O altă temă a privit situația studiilor clasice din mai multe țări. Dacă în prima zi s-a vorbit despre Polonia şi Ungaria, în ziua a doua am putut avea vederi de ansamblu pentru Rusia, Ucraina, Lituania, Slovacia, Serbia şi Bulgaria. Pentru arheologia clasică, două comunicări au venit din Ungaria şi una din Croația. O altă temă interesantă a privit teatrul antic, cu traducerea şi interpretarea acestuia în Ungaria (două comunicări) şi Rusia. La capitolul ideologie şi educație, Cristian Gaşpar din România, bursier la Budapesta, a vorbit despre impactul ideologic asupra manualelor de greacă şi latină din România, László Horváth (Budapesta),

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 215–216

https://biblioteca-digitala.ro

despre filologia clasică la Eötvös Collegium, Barbara Brzuska (Varşovia), despre latina în şcolile din Polonia, iar Witold Wolodkiewicz (Varşovia), despre studiul dreptului roman în ţările socialiste. La ultima temă, *Clasice şi politică*, comunicările, trei la număr, i-au avut în vedere pe clasicişti, ca dizidenţi sau persoane din vârful ierarhiei şi, în fine, o comparaţie între URSS şi Slovenia pe aceeaşi temă.

A fost o experienţă foarte interesantă şi, înainte de o eventuală publicare, există deja una pe internet, sub forma unor rezumate ale comunicărilor.

Alexandru Barnea

https://biblioteca-digitala.ro

LA DIX-HUITIÈME ET LA DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE *EUROCLASSICA*

(XVIII, Skopje, 2009 – XIX, Madrid, 2010)

En 2009, entre le 27 et le 30 août, c'est la Macedoine qui a été l'hôte de la dix-huitième Conférence Annuelle EUROCLASSICA, organisée par l'Association Nationale des professeurs de grec et de latin ANTIKA et notamment par sa représentante, Vesna Dimovska, professeur au Département d'Études Classiques de l'Université Saints Cyrille et Méthode de **Skopje**.

La conférence a été dénommée AETERNITAS ANTIQUITATIS et a eu comme enseigne un superbe poster représentant un fragment de mosaïque romaine à figures animalières. Quatorze pays d'Europe y ont envoyé leurs émissaires, la Roumanie incluse: archéologues, historiens, professeurs de langues anciennes de niveau universitaire et lycéen, étudiants.

La journée du 27 août a été consacrée à la visite des sites historiques et culturels de Skopje: la forteresse de la vielle ville, le Musée Municipal, très riche en monuments épigraphiques grecs et latins provenant de l'ancienne Skupi, fondée au 2ème siècle av. J.-C., la somptueuse église de Saint Pantéléimon, située dans un endroit très pittoresque, une colline dominant la cité, et datée du 12ème siècle.

Le lendemain, 28 août, a été le jour des exposés scientifiques tenant de divers domaines: l'archéologie et l'histoire ancienne (e.g. Viktor Lilčić, Institut d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de Skopje, *The Line of Via Egnatia and the Roadside Ancient Fortress in the Republic of Macedonia*); les lettres grecques (e.g. Elena Ermolaeva, Université de Saint-Pétersbourg, *Octopus: a Motif of Adaptation and Cunning Intelligence in Ancient Greek Literature*); les lettres latines (e.g. Marie Christine Haller, professeur à Neuchâtel, *Fatale monstrum, non humilis mulier, Cléopatra*); les stratégies didactiques (e.g. Valerij Sofronievsky, Institut d'Etudes Classiques de l'Université de Skopje, *Applied Classics*; Luminiţa Gheorghiu-Matei, Lycée Gheorghe Şincai, Bucarest, *Spectacles de théâtre antique joués par des élèves roumains*). D'autres recherches ont porté sur la réception et la survie des textes antiques dans notre présent culturel et éducatif. Toutes ces études ont été promptement publiées dans un volume, *Aeternitas Antiquitatis*, par les soins du professeur Valerij Sofronievsky et avec l'appui financier du Ministère de l'Education et de la Science de la République de Macédoine.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 217–220

https://biblioteca-digitala.ro

Dans la soirée, les participants se sont déplacés en autocar à **Ohrid**. C'est auprès de cette ville, dans le luxueux Centre Universitaire des Congrès qu'a eu lieu, le 29 août, l'Assemblée Générale EUROCLASSICA. Ont été débattus les problèmes actuels: rapports d'activité des écoles de printemps et d'été (*Academia Ragusina*, Jadranka Bagarić; *Academia Homerica*, Maria-Eleftheria Giathrakou et Christine Haller) *Certificat Européen d'Etudes Classiques*, projet élaboré par Alfred Reitermayer, Autriche, actuel président d'EUROCLASSICA, le volume *Europatria*, en cours de se structurer par les soins de Francisco Oliveira, Portugal. Il y a aussi eu une nouvelle demande d'adhésion, naturellement, approuvée: le professeur Mantas Adomenas.

L'après-midi du 29 août s'est passée à visiter Ohrid, ville dont le charme. dû à sa position pittoresque sur les rives d'un immense lac, au milieu duquel passe la frontière entre la Macédoine et l'Albanie, est encore accru par ses nombreux édifices médiévaux, par son Musée Municipal doté d'une précieuse collection d'icônes anciennes sur bois, par son théâtre romain en excellent état. Le soir, les participants ont assisté, ravis, à la représentation de l'*Aulularia* par des élèves entraînés par Valerij Sofronievsky, en même temps metteur en scène et traducteur du texte latin en macédonien. Une opulente *cena* a joyeusement clos la journée.

Pour le lendemain, 30 août, avaient été organisées des visites à **Bitolia** et aux vestiges de l'ancienne **Heraclea Lyncestis**, centre important, stratégique et religieux, tant aux premières siècles après J.-C., qu'à l'époque byzantine. La dernière visite, peut-être la plus enrichissante, s'est passée à **Stobi**, ancienne **Paionia**: nous y avons admiré maints vestiges de bâtiments – basiliques, théâtres, thermes – et de nombreux objets d'art – mosaïques, statuettes etc.

Cumulés, ces nobles restes des civilisations antiques nous ont démontré combien étendue et profonde avait été l'empreinte grecque et latine sur le territoire de l'actuelle Macédoine et ont encore une fois comblé notre soif de la vie d'antan. En effet, les efforts d'organisation et la cordiale hospitalité de nos collègues de l'Association *Antika*, ainsi que l'implication des autorités scientifiques (le Recteur de l'Université, professeur Velimir Stojkovski) et administratives (le Ministère de l'Education et de la Science, le Maire de Skopje) ont fait en sorte que ce voyage soit une réussite inoubliable. Il faut aussi remercier, ici encore, notre infatigable collègue Vesna Dimovska, qui s'est totalement impliquée dans la préparation et le déroulement de ce riche programme.

Il faut aussi souligner combien nous avons été impressionnés par le respect que montrent les habitants de ce pays, pas très grand, en effet, à l'égard de leurs visiteurs (excellentes chaussées!), à l'égard de leurs jeunes (vaste, complexe et moderne Université), ainsi qu'à l'égard de leur passé, ancien ou plus récent, ennobli par des personnalités telle qu'Alexandre le Grand, les frères lettrés, apôtres des peuples slaves, à juste titre sanctifiés, Cyrille et Méthode, et la sublime Mère Thérésa, récemment béatifiée.

https://biblioteca-digitala.ro

*

La dix-neuvième Conférence Annuelle a été hébergée par la *Sociedad Española de Estudios Clásicos* (SEEC), à **Madrid**, entre le 3 et le 5 septembre 2010.

Intitulée DIDACTICA HISPANICA CLASSICA, la rencontre a été conçue par nos collègues espagnols sur un modèle différent des précédentes: en effet, il n'y a pas eu de session scientifique, mais seulement des suggestions de modalités para-scolaires, à l'aide desquelles les professeurs pourraient aviver et entretenir le goût des élèves pour l'étude des langues et des cultures classiques.

Le second but a été celui de faire connaître aux participants certains vestiges, si bien conservés, de l'Ibérie romaine, mais aussi, comme on le verra, un centre d'enseignement supérieur de grand prestige, datant du 15ème siècle.

La première matinée (3 septembre) a été dédiée à deux ateliers, intitulés ***LUDERE*** et ***DISCERE***, conduits par des professeurs de latin de **Sagunto**, très bien documentés, qui y ont, dans la DOMUS BAEBIA, un centre de diffusion et de démonstrations pratiques de deux *artes* antiques, l'écriture et les soins de beauté. Ils ont apporté à Madrid tout leur savoir et leurs ustensiles, si bien que les participants ont appris sur le vif comment on confectionne une *tabula cerata*, un *stylus*, un morceau de papyrus, une encre et, de même, comment on procédait pour tracer des lettres majuscules aux premiers siècles ap. J.-C. L'autre atelier nous a dévoilé les secrets de l'*ars cosmetica:* les soins du visage, des cheveux, du corps, obligatoires pour les dames romaines et même pour les jeunes hommes élégants, les ingrédients des fards, des crèmes, des poudres, des parfums. Apportés sur place, ces ingrédients ont permis à chacun de se préparer une crème personnelle, à son propre goût. Est-il besoin de dire combien les élèves adorent ce genre d'exercices et quels bénéfices ceux-ci apportent à leur contact direct avec la vie d'autrefois et à l'enrichissement de leur vocabulaire latin?

L'après-midi a été tenue l'Assemblée Générale EUROCLASSICA, qui a débattu le bilan financier, le progrès des projets en cours (*Europatria*, Symboles Européens, Concours international de grec et de latin, *Curricula* internationales pour les deux langues antiques) et le déroulement des écoles de printemps et d'été, déjà traditionnelles. Les délégués ont aussi décidé que la réunion de 2011, anniversaire, puisque EUROCLASSICA fêtera sa vingtième année d'existence, se tiendra en France, comme le congrès de fondation.

La journée du 4 septembre a été consacrée au voyage à **Segobriga** (sud-est de Madrid, sur la route vers Valencia), ancienne cité ibéro-romaine très développée déjà aux second et premier siècles av. J.-C. à cause, principalement, de ses mines de *lapis specularis*, dont on fabriquait les vitres des maisons riches. Les vestiges y sont impressionnants: large forum, thermes imposantes, amphithéâtre, théâtre.

Dans ce dernier, très bien conservé, nous avons pu assister à la représentation de l'*Electre* de Sophocle, performée en espagnol par un groupe d'élèves entraînés par le professeur José-Luis Navarro: spectacle excellent, presque professionnel,

https://biblioteca-digitala.ro

puisque cet infatigable et passionné metteur en scène y organise des représentations depuis vingt-sept ans déjà. Différentes générations d'élèves y ont joué Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane, aussi bien que Plaute, Térence ou des fragments dramatisés de *l'Ane d'or* d'Apulée. Chaque année, ces spectacles dans un endroit consacré, qui conserve son ancienne magie, ont ravi le public, la presse et, bien sûr, les acteurs eux-mêmes.

Pour le 5 septembre, les organisateurs avaient prévu la visite de **Alcala de Henares**, à une trentaine de kilomètres de Madrid, endroit respectable s'il en fût. A la différence de Segobriga, où il n'y a, à perte de vue, que des vestiges antiques, ici la cité a continué sa vie pendant des siècles; c'est d'ailleurs un site protégé par l'UNESCO. Du temps des ibéro-romains, il s'appelait *Complutum*, il en reste des vestiges encore en chantier, dont nous avons pu visiter une partie très bien mise en valeur, qui avait été une école.

Comme le rayonnement de l'Antiquité ne s'est pas éteint, c'est dans cette ville qu'a été fondée en 1499 par le régent d'Espagne, le très érudit Cardinal Cisneros, l'Université, aujourd'hui encore en fonction. Le programme d'enseignement qu'on y offrait était très ambitieux, aussi bien humaniste que scientifique et l'exigence des professeurs était proverbiale. L'hébreu, le grec ancien et le latin tenaient, bien sûr, la place d'honneur. C'est ici qu'allaient étudier Ignace de Loyola, Saint Jean de la Croix, Lope de Vega et d'autres illustres personnalités.

Mais la ville est célèbre aussi pour être le lieu de naissance de Cervantes; aussi y montre-t-on une maison d'époque qui a, peut-être, été la sienne.

Toute cette rencontre d'Espagne, conçue pour transgresser aussi bien les frontières des conférences habituelles que celles des siècles, a été une véritable réussite, due en bonne part à sa minutieuse préparation par nos deux enthousiastes collègues espagnols, José-Luis Navarro et Ramón Martínez. Soient-ils, ici encore, chaleureusement remerciés et félicités.

Gabriela Creţia

https://biblioteca-digitala.ro

PROGRAMUL ÎNTÂLNIRILOR LUNARE ALE SOCIETĂȚII DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

Anul universitar 2009–2010

Remarcăm din nou, şi pentru această serie, calitatea comunicărilor susținute şi pe aceea a dezbaterilor. De adăugat primirea mai multor membri noi ai Societății şi prezentările de publicații de specialitate recente, cea mai mare parte reluate mai jos într-o listă datorată colegului Liviu Franga.

13 octombrie 2009: Alexandru Barnea, Universitatea din Bucureşti, *Despre celți la Dunărea de Jos;*

10 noiembrie 2009: Mihai Sorin Rădulescu, Universitatea din Bucureşti, *Împăratul Traian văzut în 1790;*

8 decembrie 2009: Florian Matei-Popescu, Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan" şi Ovidiu Țentea, Muzeul Național de Istorie a României, *Armată şi limes în provincia **Moesia Inferior***;

12 ianuarie 2010: Adunarea generală anuală, având ca scop raportul conducerii, raportul financiar, discuții şi avizarea acestora, precum şi chestiuni de perspectivă;

11 februarie 2010: Anca Dan, cercetător la Centrul de Studii Neolene al Fundației Naționale pentru Cercetare din Atena şi la École Pratique des Hautes Études din Paris, *Istrul la Herodot.*

4 martie 2010, în colaborare cu Secția de studii neoelene, Catedra de Filologie clasică a Universității din Bucureşti, cu sprijinul companiei Alumil şi al Fundației Grigoriade: Ilse Rumniece, Universitatea Letoniei: *Utilizarea limbajului poetic în textele medicale greceşti (Pindar şi Galenus).* Comunicare prezentată în limba greacă şi tradusă în limba română;

11 martie 2010: Alexandra Trachsel, Institutul pentru Filologie Greacă şi Latină, Universitatea din Hamburg, *Où chercher Troade ? Philologie homérique ou revendications locales;*

15 aprilie 2010: Ioana Munteanu, Universitatea din Bucureşti, *Ipostaze non-biblice ale Creatorului în gândirea medievală;*

13 mai 2010: Florica Bechet, Universitatea din Bucureşti, *Pe urmele şchiopului în vechea Europă.*

Alexandru Barnea

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 221

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

VOLUME PREZENTATE LA SOCIETATEA DE STUDII CLASICE

2009–2010

a) Periodice şi volume colective

- „Classica et christiana". Anuar al Centrului de Studii Clasice şi Creştine, Iaşi, Facultatea de Istorie, Universitatea „Al. I. Cuza". Fondator : Nelu Zugravu. 1 / 2006: *Orient şi Occident în Antichitate: contacte şi interferenţe. Actele celui de-al V-lea Colocviu româno-italian (Iaşi, 23–27 aprilie 2005),* editate de Nelu Zugravu şi Mario Girardi, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 2006, 227 p.
- „Classica et christiana", 2 / 2007, *ibidem,* 377 p.
- „Classica et christiana", 4 / 1, 2009, *ibidem, Tradiţie şi inovaţie între Antichitatea clasică şi creştinism: forme şi modele de comunicare şi monumentalizare până la sfârşitul secolului al VI-lea. 2000 de ani de la exilul lui Ovidius la Tomis. Actele celui de-al VI-lea Colocviu româno-italian (Iaşi, 12–16 mai 2008*), editate de Nelu Zugravu şi Mario Girardi, 356 p.
- *Interferenţe ovidiene. Studii, note, texte şi (pre)texte ovidiene.* Ediţie îngrijită de Livia Buzoianu. Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie Constanţa. Constanţa, Editura Ex Ponto, 2009, 271 p.
- *Neograeca Bucurestiensia.* Vol. I. Volum îngrijit, prefaţă şi traduceri de Tudor Dinu. *Prolegomena* de Liviu Franga. Col. „Limbi, culturi, identităţi". Institutul de Studii Clasice, Secţia de limba şi literatura neogreacă, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2009, 279 p.

b) Volume de autor

- *Dicta Catonis. Spusele memorabile ale lui Cato.* Studiu introductiv, traducere în metru originar şi note de Mariana Băluţă-Skultéty. Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, Col. „Limbi, culturi, identităţi", 2009; 120 p.
- Anthony R. Birley, *Hadrian.* Traducere de Gabriel Tudor. Bucureşti, Editura Bic All, col. „Împăraţi romani", 2007, 417 p.
- Corin Braga, *10 studii de arhetipologie.* Ediţia a II-a. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2007, 257 p.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 223–224

https://biblioteca-digitala.ro

- Ariadna Camariano-Cioran, *Relaţii româno-elene. Studii istorice şi filologice (Secolele XIV–XIX).* Ediţie, studiu introductiv, tabel cronologic şi note de Leonidas Rados. Bucureşti, Editura Omonia, 2008, 766 p.
- Andronikos Falangas, *Présences grecques dans les Pays Roumains (XIV^e–XVI^e siècles). Le témoignage des sources narratives roumaines,* Bucureşti, Editura Omonia, 2009, 336 p.
- Mihai Gramatopol, *Studia.* I–IV. Braşov, Editura Transilvania Expres, 2008, 303 p. + 339 p. + 279 p. + 463 p.
- Idem, *Geme şi camee din colecţia Cabinetului Numismatic al Bibliotecii Academiei Române.* Teză de doctorat. Ediţie redactată de Viorica Gramatopol. Braşov, Editura Transilvania Expres, 2009, 234 p.
- Idem, *Miscellanea.* Vol. 1–2. Ediţie redactată de Viorica Gramatopol. Braşov, Editura Transilvania Expres, 2009, 327p. + 351 p.
- Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor. Semantica şi pragmatica limbajului social-politic.* Traducere din limba germană de Gabriel H. Decuble şi Mari Oruz, Bucureşti, Grupul Editorial Art, 2009, 482 p.
- Elena Lazăr, *Cărturari greci în ţările române (secolele XIV–XIX). Dicţionar biografic.* Bucureşti, Editura Omonia, 2009, 275 p.
- Paul Veyne, *Sexualitate şi putere în Roma antică. Prefaţă* de Lucien Jerphagnon. Traducere din franceză şi note de Gabriela Creţia. Bucureşti, Editura Humanitas, 2009, 202 p.

Liviu Franga

https://biblioteca-digitala.ro

DIN ACTIVITATEA FILIALELOR SOCIETĂȚII DE STUDII CLASICE

Transcriem în cele ce urmează informații primite de la filiale, cele mai multe retransmise nouă de Ioana Munteanu, de la Catedra de Filologie clasică a Universității din București, căreia îi mulțumim și pe această cale.

FILIALA CONSTANȚA – informațiile provin de la dna Livia Buzoianu, responsabila Filialei:

- 12 mai 2010, Liviu Franga și Mariana Franga de la Universitatea din București, invitați la Universitatea „Ovidius" la o întâlnire cu studenții pe tema *Filologia clasică: ieri, azi, încotro ?*;
- 13 mai 2010, aceiași invitați, la Muzeul de Istorie Națională și Arheologie din Constanța, primul cu comunicarea *Tânărul Cicero*, cel de al doilea pentru lansarea cărții sale *Catullus și înțelepciunea lumii greco-romane*. Evenimentele au fost urmate de discuții cu profesorii de limbi clasice din localitate, în special cei de latină, în raport cu recentul proiect al legii educației.

FILIALA CRAIOVA – președinte, d-na Katalin Dumitrașcu; informațiile provin cu precădere de la dna Dana Mihaela Dinu:

- 25 martie 2010, Mihaela Marcu, Universitatea din Craiova, *Împrumuturi latino-romanice în terminologia gramaticală românească din perioada 1757–1877;*
- 7–8 mai 2010, Colocviul Național *A.T.Laurian și contemporanii săi; bicentenarul nașterii savantului.* Cuvântul de deschidere a aparținut dnei Katalin Dumitrașcu, urmat de o serie de 21 de comunicări:
- 3 iunie 2010, Dana Mihaela Dinu, *Câteva observații despre particulele grecești. Particula de.*

De notat, de asemenea, cu privire la activitatea Filialei, din raportul transmis nouă la 15 ianuarie 2010, cu precădere cele din anul universitar 2009–2010.

Alte comunicări și colocvii

- octombrie 2009: Dana Mihaela Dinu, *Pentru o educație de tip umanist.*
- 9–10 octombrie 2009: Colocviul internațional *Receptarea Antichității greco-latine în culturile europene*, ediția a III-a.

Publicații

- *Receptarea Antichității greco-latine în culturile europene* (ediția a II-a, noiembrie 2008), Craiova, 2009;

StCl XLVI, 2010, București, p. 225–226

https://biblioteca-digitala.ro

– *Analele Universităţii din Craiova,* Seria *Ştiinţe, Filologie, Limbi şi literaturi clasice,* V–VI, 2008–2009.

Susţinerea învăţământului clasic

– Memoriu adresat Ministerului Educaţiei în legătură cu situaţia limbii latine în învăţământul preuniversitar şi universitar; răspuns primit prin adresa 2947/2948 din 3.XI.2009;
– Sesiuni ştiinţifice studenţeşti pentru studenţii umanişti, sub egida Filialei;
– Înfiinţarea Societăţii Studenţilor Latinişti, 26.XI.2009;
– Fondarea revistei „Tentamina". *Revistă de umanioare.*
– Sesiunea ştiinţifică studenţească: *Actualitatea studiilor umaniste. Argumente pro şi contra,* ediţia I, 26 noiembrie 2009; coord.: dnele Dana Mihaela Dinu şi Mădălina Strechie.

FILIALA IAŞI; informaţiile provin de la Nelu Zugravu, de la Universitatea „Al.I.Cuza".

– **28 aprilie 2010**, Sesiune de comunicări în colaborare cu Institutul de Arheologie şi Catedra de Limbi clasice, Italiană şi Spaniolă, cu acest program:
– Nelu Zugravu, *Ştiinţele Antichităţii azi: împliniri şi dificultăţi într-o vreme a schimbărilor*;
– Victor Cojocaru, *Interferenţe greco-scitice, ca reflecţie a circulaţiei monetare la marginea stepei*;
– Iulian Hruşcă, *Mitul lui Pygmalion la Ovidiu, Bernard Shaw şi Eminescu*;
– Constantin Răchită, *Hieronymus,* Epistolae: *problema interpretării textelor biblice*;
– Constantin Napoleon Gheorghiu, *Apocrifa creştină într-o epigrafă din Macedonia*;
– Petru Zugun, *Un text aromânesc de la 1426 ?*

https://biblioteca-digitala.ro

OVID, MYTH AND (LITERARY) EXILE

(Constanța, 10–12 septembrie 2009)

În organizarea Centrului de Studii Interculturale din Facultatea de Litere din Departamentul de Limba Engleză al Universității „Ovidius" din Constanța, în colaborare cu Muzeul Național de Istorie și Arheologie din același oraș, a avut loc Colocviul Internațional cu acest titlu, cu o participare numeroasă internațională, de calitate remarcabilă. Au trimis rezumate și au susținut comunicări 72 de personalități din lume și din România, înscrișii fiind 84 de participanți.

Secțiile au cuprins, în titulatura engleză, teme ca acestea : *(Re)visitations of Ovid*, cinci sesiuni cu 17 comunicări; *(Re)visitations of Ovid in British Literature, Exile and the Classical tradition* ș.a.

Vom reveni mai detaliat după publicarea actelor Colocviului. Menționăm doar disputa foarte interesantă creată de comunicarea dlui Antonio Alvar Ezquerra, *Fiction or Lie in the Description of Ovid's Exile*.

Alexandru Barnea

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 227

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

COLOCVIUL ROMÂNO-GERMAN DE EPIGRAFIE ŞI ISTORIE
RUMÄNISCH-DEUTSCHES HISTORISCH-EPIGRAPHISCHES

(Constanţa, 20–24 septembrie, 2010)

Colocviul a fost organizat de către Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie Constanţa, în colaborare cu Comisia de Istorie Veche şi Epigrafie a Institutului German din München şi a avut ca temă *Relaţii externe ale oraşelor pontice şi micro-asiatice în perioada elenistică şi romană.*

Redăm mai jos seria comunicărilor din program, fără a mai intra în detaliile acestuia.

– Johannes Nollé, (DAI München), *Mythische Verbindungen zwischen Kleinasien und der europäischen Schwarzmeerregion*;

– Ursula Kunnert (Universität Zürich), *Kaunos und Samothrake – Fragmente einer Beziehung*;

– Christof Schuler (DAI München), *Verträge zwischen kleinen Poleis in hellenistischer Zeit: Die Symmachie zwischen Arykanda und Tragalassos (Lykien)*;

– Alexandru Avram (Université du Maine, Le Mans), *Neue Inschriften aus Tomis*;

– Maria Bărbulescu (Universitatea „Ovidius" Constanţa), Livia Buzoianu (MINA Constanţa), *Éducation, culture et religion à la lumière de deux inscriptions inédites de Tomis et de son territoire*;

– Adrian Robu (Collège de France), *Les rapports de Byzance et de Chalcédoine avec les cités du Pont-Euxin et de l'Asie Mineure à l'époque hellénistique;*

– Ligia Ruscu (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca), *Die persönlichen Außenbeziehungen der westpontischen Griechenstädte in hellenistischer und römischer Zeit*;

– Alexandru Suceveanu (Institutul de Arheologie „V.Pârvan", Bucureşti), *Histria hellénistique: décadence ou épanouissement?;*

– Victor Cojocaru (Institutul de Arheologie, Iaşi), *Die Außenbeziehungen der griechischen Städte der nördlichen Schwarzmeerküste in hellenistischer un römischer Zeit auf Grundlage der epigraphischen Quellen;*

– Mădălina Dana (Universitatea Paris VII), *Étudiants et enseignants du Pont-Euxin à l'étranger d'après les données épigraphiques.*

– R. Malcolm Errington (Berlin), *Rom und die griechischen Poleis der Schwarzmeerküste im 2. Jh.v.Chr.;*

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 229–230

https://biblioteca-digitala.ro

– Lucreţiu Bîrliba, Iulia Dumitrache (Universitatea „Al.I.Cuza", Iaşi), *La mobilité locale en Dacie romaine selon les sources épigraphiques: Dacie Inférieure;*

– Alexandru Barnea, (Universitatea din Bucureşti), *Sur les archaïsmes de quelques inscriptions grecques de l'époque romaine;*

– Florian Matei-Popescu (Institutul de Arheologie „V.Pârvan", Bucureşti), *The Western Pontic Greek Cities and the Roman Army.*

Acest colocviu de ţinută, important prin conţinut şi prin discuţiile purtate, s-a încheiat în după-amiaza zilei de 23 septembrie cu o vizită la Adamclisi, pe care subsemnatul a fost onorat să o ghideze.

Alexandru Barnea

https://biblioteca-digitala.ro

SOCIETATEA DE STUDII
CLASICE DIN ROMÂNIA

UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI
FACULTATEA DE LIMBI ŞI
LITERATURI STRĂINE

MEMORIU JUSTIFICATIV

Situaţia predării limbilor clasice, latină şi greacă veche, în învăţământul liceal românesc îi îngrijorează nu numai pe toţi umaniştii români de frunte, ci şi instanţele Uniunii Europene, ca şi pe lectorii străini, proveniţi din ţările Uniunii Europene, care predau la Universitatea din Bucureşti.

Justificarea predării limbilor clasice în licee este uşor de demonstrat. Menţionăm doar câteva repere, de altfel bine cunoscute.

- Limba română este, dintre limbile neolatine (romanice), cea mai apropiată de latină, în materie de gramatică.
- Rolul formativ al limbii latine este de asemenea evident. Latina constituie matematica, ori altfel spus, algebra ştiinţelor umanistico-sociale.
- Terminologia ştiinţifică din toate domeniile comportă, în proporţie covârşitoare, cuvinte de origine greacă şi latină.
- Limbile clasice vehiculează mentalitatea unei societăţi, care a făurit conceptele de democraţie, legalitate etc. Ele au slujit şi slujesc încă propagării valorilor fundamentale ale umanităţii, inclusiv ale creştinismului.
- Există pe teritoriul ţării noastre *zeci de mii de documente în limba latină, încă netraduse şi chiar necitite.*

Pe de altă parte, din perspectiva procesului internaţional actual de integrare europeană, aflat în plină desfăşurare istorică, forurile internaţionale implicate evidenţiază, prin luări de poziţie oficiale, faptul că *ereditatea latină* joacă în cadrul acestui proces un rol *unificator*:

- Studierea limbilor clasice în general, în mod special a limbii latine şi a civilizaţiei romane, care, prin intermediul dreptului roman, a pus bazele instituţionale ale primei Europe unite, reprezintă pentru educaţia tineretului european de azi o necesitate absolut obiectivă şi, totodată, o forţă indispensabilă echilibrului internaţional.
- Latinitatea joacă un rol central şi universal în schimbul de idei, în conlucrare şi integrare.

Iată de ce subliniem încă o dată faptul că programele şcolare nu trebuie să compromită transmiterea valorilor spirituale şi culturale ale moştenirii latinităţii şi lumii clasice.

Din această perspectivă, includerea limbii latine în setul de discipline opţionale (CDS), şi nu **obligatorii**, prevăzute pentru filiera teoretică, profilul uman, precum şi, pe cale de consecinţă, eliminarea posibilităţii, pentru elevii absolvenţi, de a alege limba latină ca probă scrisă transdisciplinară din categoria ştiinţelor socio-umane, alături de istorie, geografie, economie, sociologie şi psihologie, pentru profilul umanist din filiera teoretică (Art. 63, alin. 4, lit. F, c. ii din actualul *Proiect* al *Legii Educaţiei Naţionale*), nu face decât să contravină spiritului european al formării complexe a tinerei generaţii şi, nu mai puţin, tradiţiei multiseculare a învăţământului românesc.

StCl XLVI, 2010, Bucureşti, p. 231–232

https://biblioteca-digitala.ro

De aceea propunem ca Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului să aibă în vedere următoarele ***măsuri urgente***, capabile să pună de acord și în această privință învățământul românesc cu standardele educative și instructive ale comunității europene:

1) **reînființarea secțiilor clasice**, o singură clasă, în două sau unul din liceele teoretice, la profilul uman, din București, ca și la Cluj Napoca și Constanța; aici ar urma să se studieze obligatoriu, săptămânal, la toți anii, **4 ore** de **limba latină** și **2 ore** de limba **greacă veche și neogreacă** (greaca modernă);

2) **menținerea în trunchiul comun,** la toate clasele **a IX-a** din țară, a **unei (1) ore de limba latină** (latină nu pentru latină, ci pentru limba română);

3) **studierea obligatorie la profilul uman din filiera teoretică** și la toate clasele a **2 ore de limba latină;**

4) **studierea obligatorie**, săptămânal, în tot **învățământul vocațional, profilul teologic** (seminarii) a **2 ore de limba latină** și **2 ore de limba greacă.**

5) **cooptarea în comisiile de alcătuire a planurilor de învățământ preuniversitar a unui cadru didactic de specialitate (latină-greacă veche)** din învățământul universitar sau preuniversitar.

SOCIETATEA DE STUDII CLASICE DIN ROMÂNIA

Președinte, Prof. Dr. Alexandru Barnea

Secretar general, Prof. Dr. Liviu Franga

ACADEMIA ROMÂNĂ

Președinte, Acad. Prof. Dr. Ioanel Haiduc

UNIUNEA LATINĂ

Președinte, Acad. Prof. Dr. Marius Sala

COLEGIUL "NOUA EUROPĂ"

Rector, Prof. Dr. Andrei Pleșu

În numele lectorilor străini din Facultatea de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București,

Prof. Laura Santini (Italia)

Prof. Thomas Schares (Germania)

Prof. Barbara Nelson (SUA)

București, 20 aprilie 2010

DOMNIEI SALE DOMNULUI MINISTRU AL EDUCAȚIEI, CERCETĂRII, TINERETULUI ȘI SPORTULUI DIN ROMÂNIA

https://biblioteca-digitala.ro

ISSN 0081–8844